

Институт истории им. Ш.Марджани  
Академии наук Республики Татарстан

*Рафаэль Хакимов*

**ИСТОРИЧЕСКАЯ ЭТНОЛОГИЯ:  
парадигма и инструментарий**

---



Казань – 2012

ББК 63.5(2)+60.54

X 16

**Научный редактор:**

доктор социологических наук  
*Габдрахманова Гульнара Фоатовна*

**Научный рецензент:**

доктор исторических наук  
*Салихов Радик Римович*

**Редактор:**

*Лейсан Амирханова*

*Хакимов Р.С.*

**Историческая этнология: парадигма и инструментарий.** – Казань: Институт истории им. Ш.Марджани АН РТ, 2012. – 440 с.

В монографии рассматриваются теоретические вопросы исторической этнологии как комплексного метода исследования социальных процессов. На основе зарубежных и отечественных трудов сделана попытка междисциплинарного подхода к исследованию этнических процессов на примере тюрко-татарских народов.

Книга рассчитана на специалистов, аспирантов и студентов, а также интересующихся теоретическими вопросами общественных наук.

**ISBN 978-5-94981-159-7**

© Хакимов Р.С., 2012

© Институт истории АН РТ, 2012

## СОДЕРЖАНИЕ

<b>Предисловие</b> .....	5
<b>Глава I. Перспективы исторической этнологии</b> .....	17
<i>Человек во времени</i> .....	17
<i>Вероятностный характер исторических процессов</i> .....	27
<i>Истина как «осознание Свободы»</i> .....	33
<i>Трудности верификации социальных явлений</i> .....	42
<i>Истина как практичность</i> .....	49
<i>Пути конвергенции гуманитарных наук</i> .....	59
<b>Глава II. В начале было «Дело»?</b> .....	69
<i>«Рациональность» социальной эволюции</i> .....	69
<i>Точка опоры</i> .....	82
<i>Человек в социальных процессах</i> .....	94
<i>Перспективы конструктивизма</i> .....	102
<i>Прецедент как механизм эволюции</i> .....	111
<i>Автономия социального явления</i> .....	120
<i>Микрокосм Сибгата Хакима</i> .....	126
<b>Глава III. Ментальность: слова и символы</b> .....	145
<i>Ограниченность повседневного языка</i> .....	145
<i>Борьба за смысл</i> .....	152
<i>Тавтология земных понятий</i> .....	156
<i>Мифологическое восприятие мира</i> .....	164
<i>Язык символов</i> .....	171
<b>Глава IV. Пассионарность и иерархия идентичностей</b> .....	181
<i>Природа пассионарности</i> .....	181
<i>Границы этничности</i> .....	194
<i>«Зов крови»</i> .....	203
<i>«Кокон»</i> .....	217
<i>Дихотомия идентичностей</i> .....	221
<i>Двойкая роль социальных «обручей»</i> .....	228
<i>Бунт</i> .....	232

<i>Голод и справедливость</i> .....	240
<i>Открытость культуры vs «резервация»</i> .....	250
<i>Судьба наций и право народов на самоопределение</i> .....	254
<b>Глава V. Символы этнического происхождения и герои трансформации</b> .....	275
<i>Этнос и этноним</i> .....	275
<i>«Вечное Голубое Небо»</i> .....	285
<i>«Идель-Йорт»</i> .....	294
<i>«Священный Болгар»</i> .....	299
<i>Йусуф и его братья</i> .....	302
<i>Идегей – герой «замятни»</i> .....	312
<i>«Долгое Средневековье»</i> .....	327
<b>Глава VI. Татарский «ренессанс»</b> .....	337
<i>Открыть «врата иджтихада»</i> .....	337
<i>Религиозное vs этническое</i> .....	347
<i>Религия и политика</i> .....	352
<i>Религия и идеология</i> .....	368
<b>Глава VII. Россия между Европой и Азией</b> .....	381
<i>Евразийский «национализм»</i> .....	381
<i>«Ахиллесова пята» евразийства</i> .....	387
<i>Неоевразийство</i> .....	393
<i>«Естественные границы» Евразии</i> .....	397
<i>Произвол как элемент политической культуры России</i> .....	404
<i>Влияние западничества</i> .....	414
<i>Имперский инстинкт</i> .....	420
<i>«Модель Татарстана»</i> .....	427
<b>Заключение</b> .....	434

*«Знаю одно и скажу вам по секрету, что если Россия  
будет спасена, то только как евразийская держава  
и только через евразийство».*

Лев Гумилев

## **ПРЕДИСЛОВИЕ**

После распада СССР гуманитарные науки в России оказались в сложной ситуации. С одной стороны, у государства, отказавшегося от коммунистической идеологии, появилась потребность в выработке обновленной официальной истории страны в новых границах, с другой – в условиях относительной демократии и отсутствия жесткого централизма в научной сфере у обществоведов появилась возможность объективно исследовать историю.

Вместе с ослаблением контроля со стороны государственных органов в гуманитарной сфере появились научные центры, самостоятельно изучающие историю и этнические процессы; их выводы не всегда совпадают с официально принятыми взглядами. Наряду с этим, запросы рынка породили популяризаторов и публицистов (добросовестных и недобросовестных), которые начали заниматься мифотворчеством в исторической сфере.

Изучение истории общества поделилось на официальное, альтернативное и «мифотворческое». Официальная историография в основном придерживается старых традиций изложения прошлого России как истории русского народа. Определенные коррективы в трактовку тех или иных событий, безусловно, вносятся, многочисленные народы появились как элементы, сюжеты истории российской государственности, исчезла классовая борьба, как двигатель социальных процессов, но основная методологическая канва сохранилась без существенных изменений, что создает противоречия в интерпретации прошлого страны.

Сегодня трудно выводить происхождение страны из Киевской Руси, как это делалось до сих пор, поскольку задевает интересы Украины, чьи ученые активно переписывают свою историю и происхождение украинцев. Норманнская теория, как альтернатива «киевской» доктрине, ищет корни в Великом Новгороде, Ладоге, викинггах, которые в боль-

шей степени связаны со Скандинавией, нежели со славянами. Непредвзятый анализ появления Москвы как столицы страны вынуждает обсуждать вопрос о роли Золотой Орды в становлении Московии, что не устраивает официальную историографию. Ни один из вариантов происхождения России не может удовлетворить политиков. В качестве идеологических клише стали использовать (не всегда удачно) исторические сюжеты. Время от времени поднимают на щит Куликовскую битву, как победу над Золотой Ордой; изгнание польских «захватчиков» из Москвы во времена Смуты объявили общегосударственным праздником «единения народа»; взятие Казани войсками Ивана Грозного находит своих сторонников среди публицистов. Восхваляются императоры или такие сомнительные фигуры как Петр Столыпин, не задумываясь над тем, что царизм окончательно потерял авторитет уже к началу XX в. Революционные события и гражданская война перестали быть героическими и идеологически неприемлемы, а Великая Отечественная война с каждым годом все больше забывается. Для официальной идеологии не остается достойных исторических символов\*.

Недовольство официальной историей привело к возникновению не только многочисленных вариантов этнической истории, но и целого направления околонучных работ, наиболее яркими представителями которого являются А.Т.Фоменко и Г.В.Носовский. Их книги весьма популярны, но в научных кругах вызывают сомнения.

Вместе с тем, многие гуманитарии опираются на объективность изложения прошлых и современных процессов, без какой-либо изначальной доктринальной установки, что дает повод для оптимизма. Со временем объективность изложения истории будет подтачивать официальную версию, изложенную, в частности, в учебниках. История многих народов страны уходит корнями вглубь веков и начинается еще до появления славян и русских на территории нынешней России. До образования русских княжеств уже существовали Тюркский и другие каганаты, а Булгарское государство и Хазарский каганат долгое время существовали параллельно с Киевской Русью, Новгородом, Московией, Владимирским, Суздальским, Тверским, Рязанским и другими княжествами. Когда русские появились на Волге (Идели) предки

---

\* Термин «символ» в данном случае используется в широком смысле, как любой физический, социальный, культурный акт или объект, служащий средством выражения и передачи некоей идеи.

татар уже пережили многовековую историю. Так с какого времени следует начинать историю России, ведь она полиэтнична? Ответ на этот вопрос нужен не только ученым, но и политикам.

Несмотря на яростную критику всего советского, гуманитарии нередко продолжают по инерции следовать марксистским традициям, но без ссылок на Маркса, Энгельса, Ленина. Там, где отказываются от марксизма, далеко не всегда появляется новая методология – ученые выбирают или прагматический подход, или же происходит возврат к старой немецкой исторической школе XIX в., которая стремилась изложить события так как это было на самом деле (*Wie es eigentlich gewesen*), или как формулировал А.Виндельбанд, «извлечь из массы материала подлинный облик минувшего во всей его живой конкретности»<sup>1</sup>. Историки XIX в. предлагали также из прошлого «извлечь уроки на будущее». Это сближало историографию с литературой, что с точки зрения общественной значимости было необходимо. Следуя этой традиции в современной России, видные публицисты немало сделали для популяризации истории. Вместе с тем, в XX в. обозначился решительный поворот в сторону выработки сугубо научных методов. Выдающиеся ученые выступили с альтернативным видением истории и этнологии, нежели старая немецкая школа. Наиболее ярким направлением, изменившим всю методологию истории и этнологии стали представители французской школы «Анналов». Вслед за ними появились новые направления, которые порой критиковали последователей «Анналов», но, тем не менее, отталкивались от их трудов.

В России новые веяния в исторической науке не получили широкого распространения. Лишь единичные труды пытаются искать новые подходы к изучению российского общества и те, в основном, запальные<sup>2</sup>.

В обществоведении предпринимаются попытки по-новому интерпретировать Карла Маркса без его политической доктрины и ввести в научный оборот в новом качестве. В частности, сторонники феноменологической социологии Питер Бергер и Томас Лукман, развивая

---

<sup>1</sup> Цит. по: Йохан Хейзинга. Об исторических жизненных идеалах и другие лекции. – Лондон, 1992. – С. 57.

<sup>2</sup> См.: Кром М.М. Историческая антропология. Пособие к лекционному курсу. – СПб., 2010; Головнев А.В. Антропология движения. – Екатеринбург, 2009; Крадин Н.Н. Политическая антропология. – М., 2004.

социологию знания как социально сконструированную реальность, пишут: «Непосредственными интеллектуальными предшественниками социологии знания являются три направления германской мысли XIX столетия – марксизм, ницшеанство и историцизм». И далее они продолжают: «У Маркса берет свое происхождение основное положение социологии знания о том, что социальное бытие определяет человеческое сознание»<sup>3</sup>. Авторы, опираясь на «Экономико-философские рукописи 1844 г.» Маркса, интерпретируют базис («субструктуру») и надстройку («суперструктуру») как человеческую деятельность и мир, созданный этой деятельностью. Социология знания, по мнению авторов, унаследовала от Маркса такие понятия как «идеология» (идеи как оружие социальных интересов) и «ложное сознание» (мышление, которое отчуждено от реального социального бытия мыслящего). Питер Бергер и Томас Лукман предлагают собственную технологию конструирования реальности.

В России есть сторонники такого подхода. Например, Владимир Гельман и Тед Хопф, открывая книгу «Центр и региональные идентичности в России», пишут: «Региональные идентичности сконструированы по определению: сами по себе регионы, понимаемые здесь как территориальные единицы государства, являются конструкциями, возникшими в результате политической борьбы и/или административного управления»<sup>4</sup>. Это утверждение весьма категоричное. Региональная идентичность, например, в Татарстане, на что делается особый акцент в книге, не была чистой конструкцией идеологов республики\*. В основе политики руководителей республики лежали традиции Казанского края, а также интересы и требования различных социальных и политических сил конца 80-х – начала 90-х гг.

Бесспорным достоинством марксизма по сравнению с предшествующими теоретическими подходами было осознание значения социальных условий для жизнедеятельности общества, среди которых основная роль принадлежит характеру экономического строя и соответствующей классовой структуре, влияющей на мировоззрение и воз-

---

<sup>3</sup> Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. – М., 1995. – С. 16.

<sup>4</sup> Центр и региональные идентичности в России. – СПб.; М., 2003. – С. 10.

\* Автор в 1990-е годы работал советником Президента Республики Татарстан по политическим вопросам.



никновение конфликтов в обществе. Однако исключительное внимание к экономическому базису общества ограничило марксистский кругозор, а теория борьбы классов, социальных революций и построение планового общества на практике не оправдали надежд.

Трудности методологического характера в сфере гуманитарных наук особенно сильно отразились на этнографии и этнологии. Когда-то этнография была ориентирована на изучение колонизируемых народов. Выполняя эту миссионерскую задачу, этнография стала важнейшим направлением в российской науке. Сегодня этнография мало востребована. Вместе с урбанизацией ее роль уменьшается, а этнографы постепенно становятся социологами.

Российская этнология (антропология)\* также как и этнография не сумела найти основное направление исследований. До сих пор в завуалированной форме можно встретить вариацию сталинского подхода к определению нации. Этнология стала обслуживать реальную власть, превратившись в этнополитику, т.е. в один из методов политических исследований.

Термин этнополитика указывает на то, что этничность просто ограничивается областью политики. Одним из горячих сторонников такого подхода является В.А.Тишков, для которого нация семантико-метафорическая категория, которая «обрела в современной истории эмоциональную и политическую легитимность, но не стала и не может быть научной дефиницией»<sup>5</sup>, а потому «она должна быть устранена из языка науки и политики»<sup>6</sup>. В.А.Тишков с сожалением констатировал: «Российская перепись населения 2002 г. не выполнила свою

---

\* В зарубежной литературе в предмет этнографии, этнологии и антропологии, а также социальной антропологии и исторической антропологии вкладывают различное содержание в зависимости от сложившихся традиций страны. (См. Кром М.М. Историческая антропология...). Не вдаваясь в историографию вопроса, отметим лишь, что под этнографией мы будем понимать описание традиционной культуры народов, а под этнологией анализ этнических процессов как в примитивных (архаичных) обществах, так и у современных народов. Антропологию будем использовать как синоним этнологии, если иное не оговаривается.

<sup>5</sup> Тишков В.А. Этнология и политика. – М., 2001. – С. 240.

<sup>6</sup> Тишков В.А. Реквием по этносу. Исследования по социально-культурной антропологии. – М., 2003. – С. 151.

основную миссию – создать народ для государства»<sup>7</sup>. Получается, что народы (в понимании автора это этнические общности) – итог работы политиков, но история говорит об обратном, государство – это одна из форм жизнедеятельности народов. Поскольку для конструктивистов все народы являются изобретением политиков и идеологов, постольку они исходят из социологического описания существующих явлений и выстраивания на этих данных новых отношений с помощью административной власти.

Конструктивизм опирается на зыбкую почву предположений о возможности безграничного влияния на социальные процессы. Опыт формирования «советского народа» говорит о невозможности искусственного создания новых общностей. На опасность конструктивизма указывает также трагический пример с «югославским народом».

Марксизм-ленинизм – пример конструктивизма, распространившего свою доктрину на все сферы общественной жизни. Коммунисты, разрушив старый мир до основания, начали выстраивать новое общество по доктринальным заготовкам и, в конечном счете, проиграли капитализму в политической и экономической областях. Выдающийся экономист, лауреат Нобелевской премии Фридрих Хайек убежден, что «отдаленные потомки назовут нашу эпоху временем суеверий, связанных главным образом с именами Карла Маркса и Зигмунда Фрейда... Эпоха суеверий есть время, когда люди воображают, что знают больше, чем они знают на самом деле...»<sup>8</sup>. Хайек причину таких умонастроений видит в переоценке достижений науки – «не в области сравнительно простых явлений, где, несомненно, наука достигла чрезвычайных успехов, но в сфере явлений сложных, где применение той же (при других обстоятельствах хорошо себя зарекомендовавшей) исследовательской техники привело к совершенно неверным выводам... Если век просвещения обнаружил, что роль, отводимая в прошлом деятельному человеческому разуму, была слишком мала, то мы теперь обнаруживаем, что наш век взвалил на него непосильную для него задачу конструирования новых общественных установлений»<sup>9</sup>. В России, как ни в какой другой стране, проявилось это безудержное конструирование не только

---

<sup>7</sup> Тишков В.А. Реквием по этносу... – С. 226.

<sup>8</sup> Хайек Ф.А. Общество свободных. – Лондон, 1990. – С. 258.

<sup>9</sup> Там же. – С. 258–259.

доктрин, но и общественных отношений, противоречащих общему вектору исторических процессов.

Другие исследователи этнологического направления во главе с Л.М.Дробижевой<sup>10</sup> занимаются этносоциологией и развили целую школу, которая разносторонне и системно представила состояние межнациональных и межрелигиозных отношений в стране. Их преимущество заключается в том, что они изучают межэтнические отношения в увязке с социальной практикой, при этом считают важными различные подходы. Л.М.Дробижева пишет: «Очевидно – многообразии общества, различные способы теоретического конструирования и факты социальной реальности ориентируют исследователей на то, чтобы необъяснимое с точки зрения одной концепции попытаться понять с иных позиций»<sup>11</sup>. Их работы в большей степени касаются политической стороны жизни общества.

Исследователи, которые продолжают работу в чисто этнологическом плане оказались в условиях, когда занимаются важными, но частными проблемами. В любом случае для масштабных исследований им мешает разрыв, образовавшийся между гуманитарными дисциплинами.

Обобщая сказанное, можно говорить о потребности в переоценке методологических основ и понятийного инструментария гуманитарных дисциплин с позиции современных задач. Эта проблема не является сугубо российской, она характерна в целом для мирового научного сообщества. Ряд западных исследователей пытаются выработать общий методологический подход для всех гуманитарных наук, в частности, в направлении получившей название исторической антрополо-

---

<sup>10</sup> Историографию вопроса см.: Дробижева Л.М. Методологические проблемы этносоциологических исследований // «Научный Татарстан». – 2011. – №2. Обобщенные результаты исследований за последние годы см.: Дробижева Л.М. Социальные проблемы межнациональных отношений в постсоветской России. – М., 2003; Социальное неравенство этнических групп: представления и реальность. – М., 2002; Новая волна в изучении этнополитической истории Волго-Уральского региона. – Саппоро, 2003; Современные этносоциологические исследования в Республике Татарстан. – Казань, 2008; Макарова Г.И. Идентичности татар и русских в контексте этнокультурной политики Российской Федерации и Республики Татарстан. – Казань, 2010; и др.

<sup>11</sup> Дробижева Л.М. Методологические проблемы... – С. 26.

гии<sup>12</sup>. И хотя их достижения отмечены появлением ряда выдающихся работ и новых направлений, тем не менее, пока они не привели к выработке новой парадигмы и общепринятого инструментария.

Размышляя над логикой научных революций, Томас Кун пишет: «В своем установившемся употреблении понятие парадигмы означает принятую модель или образец»<sup>13</sup> и далее поясняет, что такое определение не полностью покрывает само понятие, поскольку парадигма это не только образец, соответствующий объекту, но также способ для дальнейшей разработки и конкретизации проблемы. «Парадигмы приобретают свой статус потому, что их использование приводит к успеху скорее, чем применение конкурирующих с ними способов решения некоторых проблем, которые исследовательская группа признает в качестве наиболее остро стоящих»<sup>14</sup>. Толчком для научных изысканий служат задачи, которые выдвигает жизнь. Философ Уильям Джеймс однажды сказал: «Только наука, непосредственно связанная с жизнью, является настоящей наукой». Для гуманитарных наук речь идет о сегодняшнем дне. Повествовательная, событийная история не дает ответы на современные проблемы, а потому утрачивает свой престиж. В подходе к изучению прошлого Йохан Хейзинга, следуя Якобу Буркхардту, стремился увидеть непреходящее: «К работе над материалом обычно приступают прежде, чем надлежащим образом ставят вопрос. Историк выкапывает материал, на который нет спроса. В ожидании дальнейшей переработки отобранный материал накапливается, образуя большие кучи, переполняя все склады, какими располагает наука. Публикуемые источники оказываются не источниками, а лужами стоячей воды. Этим недугом страдает не только публикация источников, но и монографическая обработка материала»<sup>15</sup>. Исследователь должен знать, что он ищет в источниках, археологических материалах, социологических данных. Вопросы перед учеными ставит именно настоящее, ответы на которые можно найти, изучая прошлое. Один из основателей школы «Анналов» Люсьен Февр был убежден, что «история – это наука о прошлом и наука о будущем». Значит, из истории

---

<sup>12</sup> *Историографию вопроса см.: Питер Берк. Историческая антропология и новая культурная история // «НЛО». 2005, №75; Кром М.М. Историческая антропология...*

<sup>13</sup> *Томас Кун. Структура научных революций. – М., 2009. – С. 49.*

<sup>14</sup> *Там же. – С. 50.*

<sup>15</sup> *Йохан Хейзинга. Об исторических жизненных идеалах... – С. 18–19.*

мы должны извлекать уроки для сегодняшнего дня, исходя из насущных проблем. Простое описание событий или же механическое переписывание статистических сборников и работа с источниками не является конечной целью историка.

Прошлое содержится в настоящем. В этом нет сомнения, но чисто философский ответ не дает в руки инструментарий для практики. Недостаточно понять социальное поведение в прошлом, нужно знать логику практики в меняющемся времени и контексте разных культур. «Разумеется, наука должна описывать явления, искать причины, предвидеть результаты, – пишет Серж Московичи. – Но она непременно должна также разрабатывать методы практической деятельности и намечать логику действий в соответствии с обстоятельствами. А зачем знать, если нельзя действовать? Зачем распознавать болезни, если мы бессильны их лечить? Раскрывая причины, мы отвечаем только на вопрос “почему”. А предлагая практическое решение, мы отвечаем на вопрос “что делать”. Он имеет бесконечно большую значимость, чем первый, поскольку любознательность является уделом немногих, а действие – ежеминутной необходимостью»<sup>16</sup>. Новые веяния в гуманитарных дисциплинах меняют всю технологию исследовательской работы, поскольку предлагают иную парадигму и требуют обновленного понятийного аппарата.

В данной работе мы попытаемся воспользоваться некоторыми достижениями современных историков и этнологов для анализа социальных процессов в Татарстане и тюрко-татарском мире. Потребность в такой работе вызвана тем разрывом, который образовался среди исследователей гуманитарной сферы. С каждым годом историки, этнологи, археологи отдаляются друг от друга, вырабатывая свои собственные методы исследования и круг понятий. В результате теряется целостный взгляд на социальные явления, а значит и практическая значимость научных трудов.

Татарстан как объект исследования может рассматриваться как некая модель для обобщений, поскольку республика, при всей своей уникальности, несет и некоторые универсальные черты. Территория Татарстана всегда была в центре исторических событий Евразии. Роль разных народов в формировании евразийской культуры со временем менялась, но Поволжье оставалось хребтом, соединяющим степь с ле-

---

<sup>16</sup> Серж Московичи. Век толп. – М., 1998. – С. 32.

сом, север с югом. Великий Волжский путь играл заметную роль в формировании многих народов страны и становлении самой Российской империи. И сегодня значительная часть экономического и интеллектуального потенциала России сосредоточена в Поволжье.

Россия изначально содержит в себе многообразие культур, что генетически заложено в ее природе. Татары составляют особый, сложный и высокоразвитый мир со своими законами, интересами, ценностями. Татарский мир живет довольно бурной жизнью, в нем происходят политические, культурные и иные события, даже свои «революции» в идеологии, литературе, музыке, науке. Для большинства россиян это – неизвестная цивилизация, скрытая для глаз пленой предубеждения. Редкие историки знают правду о татарах, предпочитая следовать стереотипам. Арнольд Тойнби в своем известном труде «Постижение истории» описал всевозможные цивилизации, составил их классификацию, но там не нашлось места для татар, поскольку для западного ученого, по определению, татары и цивилизация несовместимы, он великим тюркским империям не нашел места даже среди реликтовых обществ. Для европейских историков татары – это антимир. Они обращаются к фактору степи, кочевников, татаро-монгол (порой даже не называя имен, событий и народов), как к давлению среды. Тойнби пишет буквально следующее: «Казачьи пограничники русского православия, противостоящие евразийским кочевникам»<sup>17</sup>. И дальше он описывает казаков как носителей культуры, отличной от «степной», сравнивая их с рыцарским орденом крестоносцев. Сомнителен тезис об особой исторической роли казаков в «борьбе» со «Степью» и совсем нелогично сравнение их с рыцарями. Как раз образ жизни казаков был продолжением традиций кочевников. Они не только усвоили степную культуру, но и ревностно ее сохраняли в условиях оседлости. «Казачьи в вел. кн. Рязанском и других местах, – пишет И.П.Буданов, – говорили тюркским языком, своим родным, принесенным ими из Азии, славянский же язык был усвоен ими впоследствии...»<sup>18</sup>. Скорее всего победы над безымянными кочевниками объясняются распадом самого кочевого мира. Но независимо от роли казаков в истории «Степи», этот сюжет любопытен с точки зре-

---

<sup>17</sup> Тойнби А.Дж. Постижение истории. – М., 1991. – С. 140.

<sup>18</sup> Буданов И.П. Дон и Москва. Казаки Восточной Европы. Книга IV, вып. 1. – Париж, 1958. – С. 29.

ния европоцентристского менталитета западных историков. Для них татарская история и культура – это антимир, в котором народы не имеют собственного имени, их просто называют кочевниками, варварами, дикарями. Этот антимир нельзя объяснить, понять и тем более принять. Он, по словам Тойнби, «стимул давления», что-то вроде протуберанцев на Солнце, которых мы не видим, но ощущаем на себе их вредное влияние. Сегодня трудно найти аналитические работы, объясняющие «татарский феномен». Он оказался в иной парадигме, его легче объявить дикостью, чем пытаться понять.

Современный Татарстан, получивший заметные политические права после «перестройки», динамично меняет свой облик. Он избежал межэтнических конфликтов, которые потрясли многие регионы постсоветского пространства. В научных и политических кругах появился термин «Модель Татарстана»\*, республика вызывает пристальный интерес со стороны специалистов, прежде всего, конфликтологов, а также политиков, озабоченных мусульманско-христианскими отношениями в Европе.

Концепция «Модели Татарстана», если вообще можно говорить о какой-то предварительно «задуманной» конструкции, состоит в формулировании идеологии и проведении политики баланса интересов этнических, религиозных и социальных групп. Если до 1994 г., т.е. до даты подписания двустороннего договора между республикой и федеральным центром<sup>19</sup>, политика Татарстана строилась на противостоянии с Москвой, то с середины 90-х гг. вектор взаимоотношений начал меняться. Федеральный центр с 2000 г. пытался создать гомогенность политического пространства страны, объявив стратегию реализации «вертикали власти» с усилением авторитарных начал. Однако многообразии страны со временем только возрастает и плохо поддается унификации, чего требует командный стиль управления.

Республика Татарстан демонстрирует предельно сложный синтез двух различных культур – исламского и православного, татарского и русского, в орбите которых находятся культуры других тюркских и

---

\* Термин «Модель Татарстана» появился в октябре 1994 г. во время поездки М.Шаймиева в Гарвардский университет на политический форум: «Будущее Российской Федерации: взгляд из Татарстана».

<sup>19</sup> См. Белая книга Татарстана. Путь к суверенитету. (Сборник официальных документов). 1990–1995. – Казань, 1996.

финских народов. Это своего рода микромодель Евразии, которая для сохранения общего культурного стержня нуждается в межкультурном взаимопонимании.

В качестве эпиграфа к книге вынесены слова Льва Гумилева о России как евразийском государстве. Л.Гумилев исходил из того, что вся история и культура страны была связана с народами, жившими на территории Евразии. Эта связь была органической, она не укладывается в понятия экспансии, завоеваний, имперских отношений по схеме метрополия/колония. Прошлое России цепко держит страну в своих объятиях. От исторического прошлого невозможно просто отмахнуться и начать жить заново. В то же время евразийское пространство быстро меняется в силу самостоятельности вновь образованных государств и интереса со стороны великих держав к Евразии: США, Китая, Японии. На западной границе ожидаются большие перемены, связанные с Украиной и другими странами, стремящимися установить более тесные отношения с Евросоюзом и НАТО. Если прав Л.Гумилев, то судьба России и ее будущее во многом будет зависеть от политики выстраивания отношений с государствами евразийского пространства.

Мы обозначили круг теоретических и практических проблем, нуждающихся в своем осмыслении. Сегодня историкам и этнологам недостаточно описывать прошлые события, изучать реликтовые этносы или собирать этнографический материал, их основная задача – дать материал, позволяющий понять современные социальные процессы и на этом строить прогнозы на будущее. В книге даны некоторые подходы к этой необъятной теме.



## ГЛАВА I.

### Перспективы исторической этнологии

---



#### *Человек во времени*

Историческая наука, как и этнология, по своему смыслу и предназначению нацелена на будущее, а потому она объясняет не только прошлое, но и настоящее. «Для историка понять вчерашний и понять сегодняшний день – это одна и та же операция»<sup>1</sup>, – утверждает Фернан Бродель. Это исходный тезис. Для того, чтобы не потерять цель научного исследования и не оказаться в сетях концептуальных хитросплетений, нужно любую теорию примерять к сегодняшней действительности, к практике, которая и станет критерием ее истинности. Недостаточно выяснение полноты архивных, литературных, археологических и других источников, определение их достоверности, привлечение сравнительного анализа, учета аберрации времени и т.д. Весь этот арсенал, безусловно, необходим, но гуманитарные дисциплины, не объясняющие нам сегодняшние процессы, занимаются удовлетворением человеческого любопытства или решением каких-то головоломок. Какой бы период не исследовали историки и археологи, насколько бы архаичными ни были изучаемые этнологами и этнографами культуры, они должны смотреть на прошлое глазами будущего. Артефакты, не умеющие говорить сегодняшним языком всего лишь набор несистематизированного материала; керамика, найденная археологами и не дающая объяснения смысла нашей деятельности, всего лишь разбитые горшки; а погребения, не объясняющие саму жизнь – кладбища. Их познавательная и воспитательная роль обнаруживается только при ориентации на современные задачи. Такой подход требует от исследователя изучения не только событий, но и жизнедеятельности человека во всем его разнообразии, знание эволюции ментально-

---

<sup>1</sup> Фернан Бродель. Динамика капитализма. – Смоленск, 1993. – С. 206.

сти, ценностей и норм поведения. Историческую науку Марк Блок определял как «изучение человека во времени» и сразу же уточнял: не отдельного человека, а людей, организованных в классы, общественные группы, т.е. общество<sup>2</sup>. В этом суть исторической этнологии как дисциплины\*.

Недостатками узкой специализации гуманитариев в не меньшей мере озабочены и социологи. Иммануэль Валлерстайн пишет: «Ультраспециализация, которой подверглась социология, а в действительности и все остальные общественные науки, была как неизбежной, так и саморазрушительной»<sup>3</sup>. Существуют ли какие-то критерии, которые можно использовать, чтобы утвердить относительно ясно и подходящим способом границы между четырьмя предполагаемыми дисциплинами: антропологией, экономикой, политической наукой и социологией? – задается он вопросом и отвечает, что анализ мировых систем недвусмысленно говорит «нет». Все предполагаемые критерии – уровень анализа, предмет, методы, теоретические исходные положения – либо уже не соответствуют практике, либо, если подтверждаются ею, являются в большей степени барьерами к дальнейшему знанию, нежели стимулами к его созданию. Мы находимся, пишет Валлерстайн, в процессе преодоления разрыва между учеными естественных наук и гуманитариями, «пытаясь воссоединить в единой области поиск истины, блага и прекрасного»<sup>4</sup>. Многие ученые выказали подобную озабоченность, но наука еще далека от выработки ясной методологии и соответствующего инструментария.

---

<sup>2</sup> См.: Блок М. Апология истории. – М., 1973. – С. 20.

\* Обычно под термином «дисциплина» понимают отдельную отрасль научного знания. «Оксфордский словарь» смысл данного понятия преподносит как раздел «преподавания или образования; отрасли знаний; науки или искусства в его образовательном аспекте», т.е. делает упор на воспроизводстве знания (или по меньшей мере его распространение). И.Валлерстайн в работе «Миро-системный анализ» считает возможным связать дисциплину и с процессом производства знаний, подчеркивая при этом, что «“дисциплина” в реальном значении определяла себя через длительное пребывание в практике».

<sup>3</sup> Иммануэль Валлерстайн. Конец знакомого мира: Социология XXI века. – М., 2004. – С. 323.

<sup>4</sup> Там же. – С. 330.

За последние годы утвердилось направление, называемое в западной литературе исторической антропологией. М.Кром выделяет следующие ее признаки: «Междисциплинарность, активный диалог как с другими науками (антропологией, социологией), так и между разными отраслями исторического знания (социальная, экономическая, политическая история объединяются вокруг понятия “культура”); преимущественное внимание к межличностному и межгрупповому взаимодействию, взгляд на происходящие процессы с позиции их участников (или жертв); изучение всех видов социальных практик, рутины и повседневности на всех уровнях и во всех проявлениях (от поведенческой культуры до культуры политической)»<sup>5</sup>. Различие терминологии в отечественной и западной литературе создает определенные неудобства. С тем, чтобы быть ближе к российской традиции, мы предпочитаем говорить об исторической этнологии, вкладывая примерно тот же смысл, который устоялся за рубежом относительно исторической антропологии, соединяющей историческую дисциплину с социальной и культурной антропологией<sup>6</sup>.

Новые подходы были инициированы школой «Анналов», чьи сторонники видели в исторической антропологией «новую историческую науку» в целом, а сам ее предмет представляли в виде очень устойчивых, существующих в длительной временной протяженности структур повседневности. «Другой вариант понимания исторической антропологии, – пишет М.Кром, – представлен Питером Берком; к нему близки также итальянские приверженцы микроистории (К.Гинзбург, Дж.Леви и др.), некоторые американские (Н.З.Дэвис) и германские (Х.Медик) исследователи. В этой версии историческая антропология предстает лишь как одно из направлений социальной (социокультурной) истории, а в качестве инструмента исследования настойчиво рекомендуется “социальный микроскоп”»<sup>7</sup>. Упомянутые приверженцы и того и другого направления согласны в необходимости междисциплинарного подхода. М.Кром высказывает сомнения на счет возможности применения историко-антропологического исследования ко всем эпохам, а также «к изу-

---

<sup>5</sup> Кром М.М. Историческая антропология... – С. 76.

<sup>6</sup> О различии терминов у зарубежных и отечественных исследователей смотрите в книге: Крадин Н.Н. Политическая антропология: Учебник. – М., 2004. – С. 10–12.

<sup>7</sup> Там же.

чению эволюции общества на большом временном отрезке», что создает в итоге, на его взгляд, весьма статичную картину. Вряд ли такие оговорки уместны в случае общеметодологического подхода. Возможно, существующий инструментарий пока еще не позволяет в полной мере представить жизнедеятельность народов, охватить большие исторические периоды, но к этому следует стремиться. В одном из интервью Жак Ле Гофф высказался следующим образом: «Историческая антропология представляет собой общую глобальную концепцию истории. Она объемлет все достижения “Новой исторической науки”, объединяя изучение менталитета, материальной жизни, повседневности вокруг понятия антропологии. Она охватывает все новые области исследования, такие, как изучение тела, жестов, устного слова, ритуала, символики и т.п.»<sup>8</sup>. Такой подход отличается от традиционного, и в нем далеко не все ясно с методологической точки зрения, но такие шаги оправданы потребностью изучения Человека во времени.

Последователи школы «Анналов», введя в научный оборот понятие «ментальности», сделали серьезный шаг в становление исторической антропологии. «Мы убеждены, – пишет Жорж Дюби, – что все социальные отношения складываются как функция этой “системы образов”, которая передается от поколения к поколению в процессе воспитания и обучения и “вследствие определенных экономических условий”». Для него, «феодализм – это средневековый тип ментальностей». Повышенное внимание к человеку, его представлениям, образу жизни, мотивам поведения, психологии стало значительным шагом в исторических исследованиях.

Под ментальностью понимают общую духовную настроенность, относительно целостную совокупность мыслей, верований, навыков, что создает картину мира и обеспечивает единство культурной традиции. При этом ментальность включает также стереотипы сознания, «коллективное бессознательное», иррациональное или не полностью осознанное. Ментальность понимают также как способ ориентации в социальном и природном мире, как практическую матрицу, которая не всегда отражается в сознательных нормах и правилах. «В каждом обществе на данной стадии развития, – утверждает Февр, – существуют специфические условия для структурирования социального сознания;

---

<sup>8</sup> Цит. по: Гуревич А.Я. Исторический синтез и школа «Анналов». – М., 1993. – С. 297.

культура и традиции, язык, образ жизни и религиозность образуют своего рода “матрицу” – в ее рамках формируется ментальность. Эпоха, в которую живет индивид, налагает неизгладимый отпечаток на его мировосприятие, дает ему определенные формы психических реакций и поведения, и эти особенности духовного оснащения обнаруживаются в коллективном сознании общественных групп и толп и в индивидуальном сознании выдающихся представителей эпохи – в творчестве последних при всех неповторимых, уникальных событиях проявления тех же черт ментальности, ибо всем людям, принадлежащим к данному обществу, культура предлагает общий умственный инструментарий, и уже от способностей и возможностей того или иного индивида зависит, в какой мере он им овладеет»<sup>9</sup>. Несмотря на продуктивность изучения ментальности различных эпох и сообществ, в середине 70-х гг. послышалась критика теории ментальностей, как принижающей рациональность простых людей, изображающей массовое сознание гомогенным, а общество – как однородно-бесклассовым и статичным. Жак Ле Гофф высказался о термине «ментальность» весьма критично – как о «слишком абстрактном и потому опасном для историка»<sup>10</sup>. Он предложил дополнить изучение ментальностей историей идеологий, воображения и ценностей.

Историческая антропология не сводится к какому-либо конкретному методу исследования, она представляет собой общую глобальную концепцию истории. Различные исследователи в нее включают: историю ментальностей, историю повседневности, «микроисторию», гендерную историю, историческую психологию, интеллектуальную историю, «народную религиозность» (религиозную антропологию, т.е. изучение субъективного аспекта веры) и др. Таким образом, историческая антропология предстает как конгломерат научных направлений, не имеющих четких границ. Рано говорить о формировании новой парадигмы в гуманитарных исследованиях, можно лишь утверждать, что историки начали смотреть на мир глазами этнолога, а этнология использует историю. Тем не менее, историк остается историком, а этнолог – этнологом, каждый продолжает традиции своей дисциплины. «Но, несмотря на эту вполне реальную преемственность, – считает

---

<sup>9</sup> Люсьен Февр. Бои за историю. – М., 1991. – С. 522.

<sup>10</sup> См.: Интервью с Жаком Ле Гоффом // Одиссей. Человек в истории. – М., 2004. – С. 498.

Питер Берк, – трудно отрицать наличие общего сдвига или поворота в теории и практике культурной истории, произведенного последним поколением исследователей. Можно считать это сменой приоритетов, а не подлинно новым явлением, или видеть тут лишь реформирование традиции, а не революцию – но обычно именно так и происходит любое культурное обновление»<sup>11</sup>. Новые категории, такие как ментальность, повседневность, замедление истории, длительное средневековье и др., которые введены в оборот в последнее время, не столько внесли ясность в предмет исследования, сколько помогли уйти от прежней позиции простого изложения исторических событий.

Историко-этнологическое видение мира предполагает целостный взгляд на социальные процессы как в пространстве, так и во времени. История – это не просто совокупность отдельных событий, собранных как множество, она имеет свою логику, направление времени или, как утверждает Карл Ясперс, «осевое время», которое «служит ферментом, связывающим человечество в рамках единой мировой истории»<sup>12</sup>. Благодаря этому, мировая история оказывается структурированной, т.е. в разные эпохи возникают цивилизации, которые осуществляют прорыв в культуре и концентрируют вокруг себя социальные процессы за счет завоеваний, торговли, новых открытий. Несмотря на выдвигание на передний план «осевых» народов, совершающих скачок, определяющих направление времени и наличие народов, «не знавших прорыва», оставшихся в стороне от магистральных путей истории, Ясперс утверждает, что, тем не менее, «мировая история универсальна»<sup>13</sup>.

Единичное в истории обретает свой смысл только в силу связи, в которую оно вступает с другим единичным. Его обособленность во времени само по себе не значимо, ибо исторически оно означает что-либо только в той мере, в какой оно указывает назад на прошлое и вперед на будущее. «Для исторического постижения и понимания, – пишет Эрнст Кассирер, – соединяются далеко отстоящие друг от друга во времени стадии. Когда из равномерного потока времени определенные моменты вычлняются, соотносятся друг с другом и связываются в ряды, этим уясняется происхождение и цель происходящего,

---

<sup>11</sup> Питер Берк. Историческая антропология и новая культурная история // «НЛО». – 2005. – №75.

<sup>12</sup> Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М., 1994. – С. 76.

<sup>13</sup> Там же. – С. 90.

его “откуда” и “куда”. Поэтому и историческое понятие характеризуется тем, что здесь одно действие создает тысячу связей: и то, что мы называем специфическим историческим “смыслом” явлений, их историческим значением, конституируется не столько в созерцании единичного, сколько в рассмотрении этих связей»<sup>14</sup>. Единичные события, таким образом, приобретают значимость, когда соединяют как в фокусе ряды событий прошлого в пункте, который позволяет прогнозировать будущее.

Историки традиционно оперируют таким понятием как исторический факт. При этом большинство историков молчаливо признают, что факт – это событие, произошедшее в общественной сфере. Такое понимание факта привело к тому, что историография, по большей части, оказалась описанием государств и их институтов, «крупных» событий – войн, переворотов, реформ, революций, великих личностей, а также социально значимых культурных форм – искусства, литературы, религии.

Историческое событие Л.Гумилев определяет как разрыв связей: «Легче всего определить понятие “событие” через понятие “связи”. Рост и усложнение этноса представляется современникам нормой, но любая потеря или раскол отмечается как нечто заслуживающее особого внимания, т.е. событие. Но коль скоро так, то событием именуется разрыв одной или нескольких связей либо внутри этноса, либо на границе его с другим этносом. Последствия разрыва могут быть любыми, иной раз весьма благоприятными, но для теоретической постановки проблемы это не имеет значения. Так или иначе событие – это утрата, даже если это то, от чего полезно избавиться»<sup>15</sup>. При таком понимании «события», «факта» и «связи», история предстает как цепь утрат, ломка отношений. Повествовательная история изучает именно события, т.е. цепочку разрыва связей, отражая только одну сторону жизни. Человек с его энергией оказывается всего лишь агентом этого разрыва связей, его поведение, интересы, личность подменяется «борьбой классов», «национальными отношениями», «движущими силами», «революцией», «демократией» и т.д. Человек превращается в некий

---

<sup>14</sup> Кассирер Эрнст. Избранное: Индивид и космос. – М.; СПб., 2000. – С. 344.

<sup>15</sup> Гумилев Л. География этноса в исторический период. – Л., 1990. – С. 24–25.

элемент, который лишь подразумевается в исторических исследованиях, а вся картина жизни скрывается за такими понятиями как классы, социальные структуры, кланы, партии, которые мы выставляем в своих исследованиях в качестве живых самостоятельных агентов со своими интересами и намерениями.

По словам Вебера, «событием является не то, что само по себе произошло, а то, что обладает смыслом и происходит именно благодаря этому смыслу». Любой деятельности смысл придает человек. Событие вне человека оказывается бессмысленным. Февр пишет: «Люди – единственный подлинный объект истории... История – наука о человеке. Наука о непрерывных изменениях человеческого общества, об их постоянных и неизбежных приспособлении к новым условиям существования – материального, политического, морального, религиозного, интеллектуального»<sup>16</sup>. Такой подход требует изучения не просто событий, а деятельного человека во всей совокупности его многочисленных отношений в обществе.

Мир движется из века в век с грузом своих традиций, не желая расставаться с прошлым. В этом движении что-то теряется, но многое остается. Лорд Актон (Джон Эдвард Далберг) говорил: «Ткань человеческих судеб ткется плотно, без пропусков; потому что в обществе, как и в природе, структура непрерывна...»<sup>17</sup>. Значит, если что-то рвется, то другое сохраняет свою структуру, переходит в настоящее и будущее. Эволюция не только цепь утрат, но и приобретений, а классическая событийная историография нередко упускает этот момент. Не случайно в изложении истории превалируют войны, разрушения городов, завоевания. Исторический ход событий предстает как поле битвы и кладбища, революции и реставрации, правление монархов и роль патриархов. А торговля, свадьбы, рождение детей, праздники, строительство городов, простой человек, работающий не в окружении монархов, а в маленьком городке или деревне уходят на задний план. Микроистории оказываются уделом любителей-краеведов.

Для пояснения вектора исторического движения используют понятие развития, эволюции, прогресса. Но насколько каждый поворот в исторических событиях был развитием или прогрессом? Можем ли мы утверждать, например, что социалистическая революция сделала шаг

---

<sup>16</sup> Люсьен Февр. Бои за историю... – С. 25–26.

<sup>17</sup> Лорд Актон. Очерки становления свободы. – Лондон, 1992. – С. 140.



в сторону прогресса? В научно-технической сфере были несомненные успехи, но если брать историческое соревнование с капитализмом, то социализм явно проиграл.

Хейзинга считает, «что понятие развития мало пригодно для исторической науки и, как правило, затрудняет и запутывает исследование»<sup>18</sup>. Существуют в конкретных сферах отдельные явления как сформировавшиеся феномены, имеющие свою устоявшуюся структуру. Можно говорить об их эволюции, развитии, имея в виду усложнение поведения, структуры, функций, но трудно это распространить на все общественные явления. «Историю какого-либо института, формы производства или государственного органа, – продолжает Хейзинга, – можно без особых оговорок подвести под понятие развития. Оно применимо также к истории науки и техники, но от него следует отказаться, как только речь заходит о философии, религии, литературе и искусстве»<sup>19</sup>. Неясность содержательной стороны понятия «развитие» приводит к тому, что оно нередко трактуется как простое движение, иначе говоря, любые изменения во времени, или предлагаются некие образы, призванные нам объяснить то, что рационально трудно формулируется. «Последовательный ряд обществ, – поясняет Эмиль Дюркгейм, – не может быть изображен геометрической линией, он скорее похож на дерево, ветви которого расходятся в разные стороны»<sup>20</sup>. Образ дерева не вносит ясности в понятие эволюции, ибо не понятно, что это означает в историческом контексте, кроме отказа от геометрического представления хода истории. Если же рассматривать историю с точки зрения ее трансформации, т.е. смены форм жизни, трансформации сознания и социальных отношений, тогда она выглядит не как последовательный ряд смены поколений, а в виде процессов, «сжатых» или же, наоборот, «растянутых» во времени, иначе говоря, в несколько астрономических лет может вместиться целый период (в событийном понимании) или же период может растянуться на столетия, а то и вовсе застыть в «резервации».

Пытаясь подойти к истории вне определенного феномена, выйти в пространство за пределы жизни конкретного народа, и понять историю региональную или мировую, мы сталкиваемся с огромным множеством

---

<sup>18</sup> Йохан Хейзинга. Об исторических жизненных идеалах... – С. 23.

<sup>19</sup> Там же. – С. 30–31.

<sup>20</sup> Дюркгейм Э. Социология. Ее предмет, метод и назначение. – М., 1995.

культур, где процессы происходят в разных системах координат. У разных народов время течет по-разному. Таким образом, мы приходим к очень сложному образу феномена, который оказывается совершенно не похожим на объект исследования в естественных науках. «Знать историю не означает (разве что крайне редко) уметь вскрывать причинно-следственные связи, – пишет Хейзинга. – Знать историю – значит понимать некое взаимосвязанное целое. Это взаимосвязанное целое... следует представлять себе не в образе цепи, состоящей из звеньев, а в образе вязанки хвороста, слегка перехваченной веревкой, в которую, насколько позволяет веревка, можно добавлять новые прутья»<sup>21</sup>. Это, опять-таки, образное представление эволюции, по-своему полезное, но не дающее инструментария для исследования.

Клиффорд Гирц рассматривает поведение человека как зависящее от «внегенетических контрольных механизмов», от «культурных программ». Он для пояснения своей мысли также обращается к образам: «Все еще распространенное в антропологии представление, что культура представляет собой ровно сплетенную сеть, является не в меньшей мере *petitio principii*\*, чем более старая точка зрения, согласно которой культура – это вещь, состоящая из заплат и лоскутов, и которую первая с некоторой долей излишнего энтузиазма сменила после революции, совершенной Малиновским в начале 30-х годов... Наиболее подходящим к случаю образом, если уж необходим образ культурной организации, станет не сеть паука и не куча песка. Скорее, это будет осьминог, щупальца которого в значительной степени независимы друг от друга, плохо соединены нервной связью друг с другом и с тем, что у осьминога заменяет мозг, и которому, тем не менее, удастся и добраться до всего, и сохранять себя, по крайней мере на какое-то время, как вполне жизнеспособное, хотя и довольно неуклюжее существо»<sup>22</sup>. Все эти образы дерева, вязанки хвороста, осьминога не вносят ясности в теорию, но помогают отойти от причинной детерминации, взятой из естественных наук.

---

<sup>21</sup> Йохан Хейзинга. Об исторических жизненных идеалах... – С. 36.

\* Предвосхищение основания (логическая ошибка) (*лат.*).

<sup>22</sup> Гирц К. Интерпретация культур. – М., 2004. – С. 460.

### *Вероятностный характер исторических процессов*

По Ветхому завету, как и по Корану, миром безраздельно правит божественная воля. Бог первопричина всего сущего, им все заранее предустановленно, его провидению послушны не только небесные светила, движущиеся по предначертанным орбитам, но и воля всех и каждого из людей. В Коране сказано: «От того, кто знает все тайны, не скроется вес пылинки, ни в небесах, ни на земле, ни то, что менее этого, ни то, что более. Все записано в очевидной книге, для того, чтобы Он мог наградить верующих и делающих добро» [34:3]<sup>23</sup>. В «матери книги» учтены достижения человечества, даже самые незаметные на первый взгляд, но можно ли эту скрижаль трактовать как протокол заслуг и грехов для судебного разбирательства, подготовленный старательными ангелами? Ведь тогда не остается места для воли человека.

Некоторые интерпретаторы пытаются примирить детерминизм со свободой воли, полагая, что Бог не входит в каждое действие индивида, предоставляя ему некую свободу выбора в строго определенных рамках. В таком понимании промысел Божий не предстает как предписанный алгоритм поведения каждого человека. Господь устанавливает лишь общий механизм, который порой подчиняется вероятностным законам, а потому может привести к непредсказуемым результатам.

Под влиянием рационализма эпохи Просвещения, в особенности философии Декарта и классической механики Ньютона сложились представления о жесткой детерминированности жизни. Случайность стала рассматриваться как сфера незнания, недостаточности данных. Магия ньютоновских представлений повлияла на все научное мышление, заменив понятие предопределения детерминированностью естественных и социальных процессов.

Эволюционный подход, сложившийся благодаря теории Дарвина, смягчил обезличивающий детерминизм, подчеркнув возникающие различия как взаимодействие живых организмов с окружающей средой. Естественный отбор и борьба за выживание заменили механистическую картину мира. В длинной цепи разнообразных видов животного мира занял свое место и человек, как высшая ступень эволюции.

---

<sup>23</sup> Тексты из Корана даны в переводе Д.Н.Богуславского. См.: Коран. – Стамбул, 2001. Ссылки даны последовательно на номер суры и аята.

Дарвинизм оказал мощное влияние на социальные науки, привнес гибкость в мышление.

В наше время сложился взгляд на порядок во Вселенной, который подразумевает существование в окружающем мире не только «законов», но и чего-то еще: ограничений, инвариантностей, постоянства соотношений, той или иной регулярности. Появились также концепции, акцентирующие на свободе воли человека. Например, Жан-Поль Сартр посчитал, что индивид «полностью и всегда свободен», хотя в некоторых своих произведениях он признает существование реальных ограничений на такую свободу.

Несмотря на длительность поисков ученых ответов на вопрос о соотношении детерминированности социальных процессов и свободы, удовлетворительный ответ до сих пор не найден. Общественная мысль не смогла в полной мере избавиться от телеологических представлений, а случайность все еще воспринимается как недостаток рациональных знаний. При этом сами методы научного познания столкнулись с фактором наблюдателя, субъекта исследования, который, как деятельный актер, оказывается включенным в объективные процессы.

Новый взгляд на проблему соотношения детерминизма и случайности предложил Илья Пригожин. На его взгляд, только в том случае, когда система ведет себя достаточно случайным образом, в ее описании возникает различие между прошлым и будущим и, следовательно, необратимость времени. В процессе эволюции одни системы вырождаются, другие развиваются по восходящей линии и достигают более высокого уровня организации. В относительно простых системах, возможна линейная детерминация в ньютоновском смысле, но в сложных системах вступает в силу случайность, которая делает эволюцию вероятностной. В теории Пригожина случайность и необходимость выступают не как взаимоисключающие противоположности, они взаимно дополняют друг друга. «Вблизи точек бифуркации, – пишут Пригожин и Стенгерс, – в системах наблюдаются значительные флуктуации. Такие системы как бы “колеблются” перед выбором одного из нескольких путей эволюции, и знаменитый закон больших чисел, если понимать его как обычно, перестает действовать. Небольшая флуктуация может послужить началом эволюции в совершенно новом направлении, которое резко изменит все поведение макроскопической системы. Неизбежно напрашивается аналогия с социальными явлениями и даже с историей. Далекое от мысли противопостав-

лять случайность и необходимость, мы считаем, что оба аспекта играют существенную роль в описании нелинейных сильно неравновесных систем»<sup>24</sup>. Случайность в критический момент угрожает структуре сложной системы разрушением, подталкивая ее на новый путь развития, а после того как путь (один из многих возможных) выбран, вновь вступает в силу детерминизм – и так до следующей точки бифуркации.

Переводя эти выводы на исторический язык, можно утверждать, что в социальных процессах не существует предопределения, а значит и развития в телеологическом смысле слова. Идея развития имеет тенденцию представлять историю в качестве объективного процесса, стоящего над действующими субъектами, но жизнь вне субъектов с различными намерениями и векторами поведения невозможна. Конструктивистские попытки построить общество по армейскому принципу с точным уставом и нормами поведения ни в одной стране не привели к успеху. Исторический процесс протекает по вероятностным законам, но сама вероятность не означает произвольность. «Конечно, возможное состояние еще не есть существующее; – пишет Сартр, – но именно возможное состояние некоторого существования поддерживает своим бытием возможность и небытие своего будущего состояния»<sup>25</sup>. В Древней Греции можно было мечтать о полетах, что выразилось в легенде об Икаре, но нельзя было построить самолет. Возможность реализации того или иного явления должна потенциально содержаться в жизни. Возможное приходит в мир посредством человека, чья деятельность позволяет из веера возможностей выбрать реализуемую. Истиной для исследователя-гуманитария оказывается не самый «правильный» рационально выбранный вариант, не идеальное, с точки зрения какой-либо доктрины, а осуществимость в данный момент конкретного варианта из альтернативных возможностей.

Для историка из прошлого интересно не только то, что реализовалось, но и то, что могло реализоваться, но в силу субъективного фактора не стало действительностью. Историческую ценность имеет не только бытие как таковое, но и возможное бытие. Невозможное в од-

---

<sup>24</sup> Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой. – М., 1986. – С. 56.

<sup>25</sup> Жан-Поль Сартр. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии. – М., 2009. – С. 190.

них условиях и обстоятельствах может реализоваться в других. Научные открытия, сделанные в одних странах, нередко приобретают практический смысл в других в силу их технологической и технической готовности к реализации. То же самое можно сказать и о социальных моделях – не реализованные в одних обществах, могут найти адекватную почву в других. Сравнительная историография имеет смысл не только в изучении сходных обстоятельств в разных странах, заимствовании опыта других стран, при проведении аналогий с собственным или чужим прошлым, но и для исследования нереализованных возможностей, которые могут быть полезны в других обстоятельствах и с другим человеческим потенциалом.

Не имеет смысла говорить об истории как причинно-следственной детерминированности в естественнонаучном смысле этого слова, но можно говорить о прошлом, настоящем и будущем, как последовательном движении во времени. Прошлое не то, что ушло в небытие, оно не актуально в смысле присутствия как данность, но оно осталось в настоящем в виде форм, структур, функций, норм, ценностей, ментальности. У Гегеля есть высказывание: «Сущность есть то, что было». Прошлое сохраняется как сущность, реализованная в настоящем, а потому общество нуждается в истории как науке. Через прошлое человек познает свою сущность.

Не углубляясь в чисто философские рассуждения, или историческое понимание времени, отметим важные моменты в последовательности «прошлое – настоящее – будущее» и их значение с точки зрения предсказания модели будущего. Настоящее не просто состояние бытия в последовательности мгновений или переход от прошлого к будущему. Настоящее – реализованная альтернатива из прошлого. Это результат взаимодействия возможностей с побудительными мотивами и способностями субъекта истории. В этом смысле настоящее критерий истины.

Настоящее одновременно предпосылка будущего, но не в качестве предопределения, а всего лишь как степень вероятности реализации той или иной альтернативы. Настоящее с точки зрения наступления будущего – это веер возможностей. «Будущее является непрерывным становлением Возможностей, – пишет Сартр. – ... Будущее не соответствует гомогенному и хронологически упорядоченному ряду сменяющих друг друга мгновений. Конечно, есть определенная иерархия моих возможностей. Но эта иерархия не соответствует порядку уни-

версальной Временности, такому, какой будет устанавливаться на основах первоначальной Временности»<sup>26</sup>. Будущее возможно только потому, что субъект истории свободен, т.е. человек имеет право выбора. Человек есть нечто большее, нежели движение, в которое он включен, как часть конвейера. Свобода воли привносит свой элемент неопределенности к тому, что уже существует объективно.

Конструктивизм не есть внесение определенности в вероятностный процесс, это ломка ситуации под свои интересы. Конструктивисты ставят конкретные цели, исходя из частных, корпоративных, групповых интересов или полученных заказов. Например, политтехнологи занимаются выборами в органы власти и их успех, эффективность методов проверяется достижением цели: победа президента на выборах, завоевание партией большинства в парламенте и т.д. Значимость этой работы будет определяться исполнением заказа. В длительной перспективе это может обернуться поражением и даже трагедией для целых народов в случае доктринальных ошибок. «Судьба не может быть насильственно создана в соответствии с идеалом, – пишет Ясперс. – Она открывается только в *конкретной всемирно-исторической ситуации*. Исторически данное – это субстанция, которую человек со времен Французской революции, правда, пытался радикально уничтожить. Это равносильно тому, что он сознательно рубит ветку, на которой сидит. Его возможностью как будто стала попытка приложить руку ко *всему* своему существованию, превратив его в предмет планирования. Когда хотели сделать существование как целое правильным, с одной стороны, возникла опасность его крушения, с другой – угроза возникновения неведомой ранее принудительности; обе они одновременно познаются и переносятся людьми. Любая попытка перерыва или прекращения истории терпит крушение...»<sup>27</sup>. Задача субъекта истории в условиях вероятностных возможностей выбрать тот путь, который соответствует ситуации и потенциальным возможностям.

В силу участия субъекта познания в реализации социальных законов как действующего агента вопросы проверки истинности гуманитарных знаний приобретают специфический характер. Человек не только стремится к цели, но и задает себе вопрос: «Зачем?», что противостоит рационализму силы. Фридрих Ницше этот вопрос сформулировал

---

<sup>26</sup> Жан-Поль Сартр. Бытие и ничто... – С. 233.

<sup>27</sup> Ясперс К. Смысл и назначение истории... – С. 349–350.

по-своему: «Воля к истине, которая соблазнит нас еще не на один важный шаг; та знаменитая истинность, о которой до сих пор все философы говорили с благоговением, – что за вопросы предъявляла уже нам эта воля к истине! Долго уже тянется эта история – и все кажется, что она только что началась... Действительно, долгий роздых дали мы себе перед вопросом о причине этого хотения, пока не остановились окончательно перед другим, еще более глубоким. Мы спросили о ценности этого хотения. Положим, мы хотим истины, – отчего же лучше не лжи?»<sup>28</sup>. Такая постановка привносит элемент реальной жизни, где правда и ложь, свет и мрак, добро и зло идут рука об руку. Мы стремимся к добру, считая ее высшей ценностью, но истина не синоним добра и правды, она в равной степени познает ложь и неправду, как данность. Это не результат недопознанности общественных процессов, а отражение всей совокупности рациональных мотивов и страстей, которые трактуются одними как ложь, а другими как правда. «Ложность суждения, – продолжает Ницше, – еще не служит для нас возражением против суждения; это, быть может, самый странный из наших парадоксов. Вопрос в том, насколько суждение споспешествует жизни, поддерживает жизнь, даже, возможно, способствует воспитанию вида; и мы решительно готовы утверждать, что самые ложные суждения (к которым относятся синтетические суждения *a priori*) – для нас самые необходимые... Признать ложь за условие, от которого зависит жизнь, – это, конечно, рискованный способ сопротивляться привычному чувству ценности вещей, и философия, отваживающаяся на это, ставит себя уже одним этим по ту сторону добра и зла»<sup>29</sup>. Ложь как обман имеет смысл с точки зрения поведения отдельных людей, а истинность и ложность (неистинность) ставит вопрос о добре и зле в плоскость социальных отношений. Макс Вебер приводит удачный пример того, как одно и то же событие, одно и то же явление может иметь противоположные результаты, если оно осуществляется в обществах с различной структурой: «...Возможность массового производства хлопчатобумажных изделий, созданная благодаря механической обработке хлопкового сырья, дала противоположные результаты в Европе и Америке; в Европе хлопок явился стимулом для объединения наемных рабочих в профессиональные союзы – первый крупный тред-юнион был организован в Анг-

---

<sup>28</sup> Фридрих Ницше. По ту сторону добра и зла. – Минск, 2009. – С. 7.

<sup>29</sup> Там же. – С. 9–10.



лии, в Ланкашире, – тогда как в Америке хлопок стал основой рабства»<sup>30</sup>. Исторические процессы становятся понятными не сами по себе, а в контексте культуры и социальных отношений в конкретном обществе. Не существует абсолютной системы координат, применимой ко всем эпохам и народам или синхронизации исторических периодов, хотя возможен сравнительный анализ при достаточно жестком определении границ изучаемых явлений.

### *Истина как «осознание Свободы»*

В биологии эволюция протекает через борьбу за выживание вида. В общественной жизни присутствует конкурентоспособность, как механизм «естественного отбора». Если судьбу, будущее процветание народа считать безусловной ценностью, то истина будет связана с практическими задачами обеспечения конкурентоспособности. В первобытном обществе не стоял вопрос о человечестве как феномене, влияющем на жизнь отдельных племен. Сегодняшние реалии стали иными, человечество стало единым. Многие ключевые проблемы приобрели глобальный характер. Вопросы войны и мира давно вышли за рамки интересов выживаемости отдельных народов и стран. Причем далеко не всегда их можно трактовать как региональные или локальные. Например, конфликтная ситуация на Ближнем Востоке держит в напряжении все мировое сообщество. Вопросы прав человека, демократии, противодействия геноциду и другие стали глобальными, как и финансовая ситуация, проблемы миграции, открытости границ, обмена информацией и т.д. Судьба народа сегодня не рассматривается в плоскости выживаемости любыми средствами. Ее ограничивает ряд условий, в том числе международные нормы и наднациональные организации.

Под влиянием теории Дарвина понятие эволюции получило естественнонаучный смысл, как причинно-следственная детерминированность и прочно вошло в наше мышление. Но в биологии любой организм может рассматриваться как относительно самостоятельная система, взаимодействующая с окружающей средой и для объяснения характера этого взаимодействия достаточно понятия гомеостаза. В истории же окружающая среда является частью явлений. Можно о

---

<sup>30</sup> Цит. по: Карл Манхейм. Избранное: социология культуры. – М.- СПб., 2000. – С. 92.

Реформации говорить как о повторяющемся феномене, но это каждый раз будет новым историческим явлением. В поведении Лютера и татарских реформаторов ислама (джадидов) легко можно найти некоторое сходство, скажем, в борьбе с клерикализмом, авторитетами, в целом со схоластикой, но мы не можем их изучать вне окружающей христианской среды в первом случае и мусульманско-татарского мира – во втором. Перенося термин из одной эпохи в другую, мы лишаем его четкости и полноты, хотя при этом приобретаем преимущество сравнительного анализа. И в том, и в другом случае мы вынуждены делать оговорки, в которых не нуждаются точные науки, в частности, биология.

Выделяя социальный феномен, невозможно исключить окружающую среду как внешнее, не существенное, как генератор случайностей. Более того, внешняя среда, включая ландшафт, выступает фактором, формирующим этнические особенности. «С исторической точки зрения в любом соприкосновении человека с человеком и человека с природой все оказывается внешним воздействием. В любой связи, существующей между двумя элементами исторического прошлого, в любом событии заключено столкновение бесчисленных, не связанных друг с другом причинно-следственными отношениями факторов»<sup>31</sup>. Поэтому любой исторический сюжет предстает как уникальный. Тогда насколько исторические процессы могут носить универсальный характер? И какое значение в исторических исследованиях имеет феноменологический подход, если явление неотделимо от окружающей среды и деятельного субъекта? И насколько сравнительный анализ, которым широко пользуются, а, порой, считают принципом верификации, может иметь смысл?

Феномен существует, пока он сохраняет идентичность, независимо от окружающей среды. Существуют сферы жизни, устойчивые в своих границах. Политическая жизнь достаточно хорошо известна: государственное устройство, иерархия власти, политический режим и т.д. Аналогично можно говорить об экономике, социальной жизни, хотя о поведении субъектов в этой сфере можно утверждать только с определенной долей вероятности. Еще менее предсказуема духовная сфера жизни человека. Дюркгейм пытался выделить изучаемый объект как сохраняющий свою целостность и идентичность: «Что такое в

---

<sup>31</sup> Йохан Хейзинга. Об исторических жизненных идеалах... – С. 34.

действительности вещь? Вещь противостоит идее, как то, что познается извне, тому, что познается изнутри. Вещь – это всякий объект познания, который сам по себе непроницаем для ума; это все, о чем мы не можем сформулировать себе адекватного понятия простым приемом мысленного анализа; это все, что ум может понять только при условии выхода за пределы самого себя, путем наблюдений и экспериментов, последовательно переходя от наиболее внешних и непосредственно доступных признаков к менее видимым и более глубоким. Рассматривать факты определенного порядка как вещи – не значит зачислять их в ту или иную категорию реальности; это значит занимать по отношению к ним определенную мыслительную позицию»<sup>32</sup>. В такой интерпретации вещь теряет свою материальную оболочку и превращается в мыслительную конструкцию, что может помочь объяснить какие-то явления, но это не значит, что именно так можно прийти к истине. Ведь любая верификация может быть связана только с материальной конструкцией. При этом существенно не только то, каким образом тот или иной мыслитель лично представляет себе конкретное явление, важно понимание этого группой, обществом.

Истина не может познаваться простым внутренним наблюдением, поскольку целиком она не находится ни в ком из нас; нужно, стало быть, найти какие-то внешние признаки, которые делают его ощутимым. Это понимание рождается как следствие внешних причин, которые нужно знать, чтобы иметь возможность оценить роль идей в будущем. А в качестве внешних побудительных причин может выступать как внешняя среда, так и другие люди. «В “сущности вещей” (An-sich), – пишет Ницше, – нет никакой “причинной связи”, “необходимости”, “психологической несвободы”: там “действие” не следует “за причиной”, там не царит никакой “закон”. Это *мы*, только мы выдумали причины, последовательность, взаимную связь, относительность, принуждение, число, закон, свободу, основание, цель; и если мы примысливаем, примешиваем к вещам этот мир знаков как нечто “само по себе”, то мы поступаем снова так, как поступали всегда, именно *мифологически*. “Несвободная воля” – это мифология: в действительной жизни дело идет только о *сильной* и *слабой* воле»<sup>33</sup>. Возможно, философская постановка вопроса именно в таком ключе имеет

---

<sup>32</sup> Дюркгейм Э. Социология...

<sup>33</sup> Фридрих Ницше. По ту сторону добра и зла... – С. 27.

смысл, но в жизни индивидуальная свобода воли зажата в тиски социальных рамок и сталкивается с активностью других индивидов. Из противостояния и взаимодействия отдельных действий складывается вектор исторического движения. Аналогично на более широком уровне можно говорить об отношениях народов и государств.

Можно представить обобщенного субъекта жизнедеятельности в виде «общества», действующего в рамках «общественного договора», будь то в форме писаной или не писаной конституции, неких норм, которые определяют целостность социального организма. В этом случае потребность в истинных знаниях предстанет как категория, абстрагированная от интересов отдельных индивидов и социальных слоев. При этом различные сообщества отличаются друг от друга. Конечно, в любом обществе человек нуждается в поддержке общих форм жизнедеятельности, т.е. он не может существовать без продовольствия, семьи, жилища, работы и т.д. Однако отношение к внешней среде, обеспечивающей жизнедеятельность, организация социального организма различаются в зависимости от сложившейся культуры. Жизнь народов организована столь сложной иерархией ценностей и норм поведения, что не представляется возможным свести ее к некоей универсальной модели.

Взаимосвязанный мир требует определения общего критерия оценки прогрессивности основного исторического вектора. Защита прав человека необходимое, но недостаточное условие для выработки международной и внутренней политики государств и народов. Защита прав человека в единстве с соблюдением прав народов более адекватная формула. Но и после этого остается вопрос об общем критерии оценки прогресса этноса. Ни экономическое состояние, ни мощь государства не могут этому служить. Экспансия народа хотя и говорит о его потенциале, но из истории мы знаем, что она нередко заканчивается крахом, вплоть до исчезновения самого народа.

Устойчиво прогрессировали те цивилизации и страны, которые повышали степень свободы. В конечном итоге они и оставались на исторической арене. Изучение истории и политики привели Макиавелли к однозначному выводу: «Опыт доказал, что города никогда не смогли бы достичь верховенства и богатства, если бы они не были свободны»<sup>34</sup>. Как в прошлом, так и сегодня расширение свободы оста-

---

<sup>34</sup> Цит. по: Квентин Скиннер. Макиавелли. Очень краткое введение. – М., 2009. – С. 92.

ется магистральным путем человечества. Эммануил Кант в эссе 1784 г. под названием «Идея всеобщей Истории с космополитической точки зрения» сформулировал эту мысль следующим образом: «История мира есть не что иное, как прогресс осознания Свободы». Это и можно считать общим критерием оценки блага общественного устройства.

У истории нет цели, сформулированной Абсолютным разумом, но ее основной вектор направлен в сторону расширения свободы. Мы говорим о свободе, как цели, но не в силу ее предопределенности, данности «свыше», а в силу естественного хода событий и борьбы различных сил.

Эволюция возможна только благодаря ослаблению некоторых запретов, что обеспечивает индивидуальную свободу, а вслед за этим социальное творчество. «Свобода, – пишет в своем знаменитом труде “О свободе” Джон Стюарт Милль, – есть единственный верный и неизменный источник всякого улучшения: там, где существует свобода, там может быть столько же независимых центров улучшения, сколько индивидуумов»<sup>35</sup>. При этом принципы свободы вовсе не стремились что-либо указывать людям, они всего лишь ограждали индивидуальность от давления общества. Именно этот момент стал поворотным в развитии общества. «Прогрессивный принцип, под каким бы видом он ни проявлялся, под видом ли любви к свободе, или любви к улучшению, во всяком случае есть враг господства обычая и необходимо предполагает стремление освободить людей от его ига. В борьбе между этим принципом и обычаем и заключается главный интерес истории человечества»<sup>36</sup>. Свободная мысль, открытое общество, разделение труда и обменная экономика определили гигантские изменения в эволюции человека. В то же время эта свобода не была произволом, но и не результатом работы интеллектуалов, она стала возможной, пишет Хайек, благодаря господству моральных принципов, которые «были с неизбежностью усвоены там, где население состояло из независимых фермеров, ремесленников и торговцев, их слуг и подмастерьев, приобщенных к ежедневному опыту наставников. В их этике высоко ценился человек бережливый, трудолюбивый, думающий о будущем своей семьи и своего дела и сколачивающий капитал не для

---

<sup>35</sup> Джон Стюарт Милль. О свободе. – СПб., 1900. – С. 138–139.

<sup>36</sup> Там же. – С. 139.

будущего потребления, а для того, чтобы заслужить уважение сограждан, преследующих те же цели»<sup>37</sup>. Свобода рождалась в переломные моменты жизнедеятельности общества, однако, она устанавливалась не благодаря революциям, свергающим все старые обычаи, а путем трансформации традиции, постепенной эволюции, превращающей свободу в новый обычай. Свобода должна стать частью политической культуры, закрепиться в системе ценностей и морали, тогда она оказывает позитивное влияние на общественную систему.

Свободу можно трактовать в духе Гегеля как «осознанную необходимость», но этим не исчерпывается понимание свободы. В жизни общества она приобретает разнообразные формы в различных сферах деятельности: политике, экономике, социальных отношениях и т.д. В зависимости от места, которое занимает человек в иерархии власти, или социальной структуре степень свободы будет меняться. Человек включен в различные отношения и выполняет многочисленные роли, определяемые некими нормами поведения, включая принуждение. Он часть семьи, этнического круга, религиозной общины, гражданин, имеет экономические и иные обязательства. «Фундаментальной чертой всех человеческих обществ, – пишет Толкотт Парсонс, – является ролевой плюрализм, участие одних и тех же людей в ряде коллективов. Не вдаваясь в подробности, можно сказать, что расширение ролевого плюрализма является важной составляющей процессов дифференциации, ведущих к становлению общества современного типа. Поэтому одной из значительных проблем интеграции, стоящих перед социетальным сообществом, является проблема регулирования лояльностей его членов по отношению к нему самому и к другим различным коллективам»<sup>38</sup>. Ни один индивид не является членом только одной субобщности, он входит в некоторое их множество; существуют субобщности, которые пересекают границы двух или более обществ. Все это создает целую паутину ролевых обязательств. «Ввиду существования ролевого плюрализма, – продолжает Парсонс, – возникает особо сложная проблема статуса индивидов в стратификационной системе. Стратификационные механизмы исторически имели обыкновение рассматривать индивидов, прежде всего, с точки зрения их принадлежности к большим коллективным системам, членство в которых

---

<sup>37</sup> Хайек Ф.А. Общество свободных... – С. 242.

<sup>38</sup> Толкотт Парсонс. Система современных обществ. – М., 1980. – С. 25.

определяло их статус. Подобную роль играли родовые коллективы, этнические группы, сословия, социальные классы. Однако современное общество требует высвобождения индивидуальных статусов из такого рода коллективных уз, с чем и связан особый характер современных систем стратификации»<sup>39</sup>. Свобода воли оказывается в жестких тисках многочисленных обязательств, в то же время такое многообразие создает возможность создания автономных сфер, территорий, взаимоотношений, где прямое влияние государственного принуждения ослабевает, появляется возможность для проявления свободы воли человека.

Выполняя определенные роли, человек живет в различном измерении времени и пространства. Фернан Бродель предложил три временные шкалы. В шкале географического времени длительность событий измеряется в эпохах, или зонах. Гораздо мельче шкала социального времени, используемая при измерении продолжительности событий в экономике, истории отдельных государств и цивилизаций. Еще мельче шкала индивидуального времени – истории событий в жизни того или иного человека. Для татарского самосознания важной датой является день официального принятия ислама в г. Болгар 16 мая 922 г. В качестве трагической даты воспринимается день взятия Казани Иваном Грозным 12 октября 1552 г. Татарское сознание делит историю на период до взятия Казани и после покорения ханства, поскольку это задевает чувство национального достоинства. День рождения Габдуллы Тукая 26 апреля воспринимается как национальный праздник, как и дата провозглашения суверенитета Татарстана 30 августа 1990 г. Время ментальности иное, нежели официально принятая в учебниках периодизация. Это далеко не воображаемый мир, он легко превращается в материальный, когда паломники стекаются десятками тысяч в г. Болгар на день принятия ислама или активисты национальных движений организуют шествия в день покорения Казани, а люди в самых различных концах мира отмечают день рождения Тукая.

Для человека не меньшее значение имеет пространство географическое, но не в качестве «прописки», а как символическая родина. Сюда могут входить города, деревни, реки, леса, горы, описанные в легендах, песнях, романах и стихах. Их символичность не менее зна-

---

<sup>39</sup> Там же. – С. 26.

чима, чем другие экономические или религиозные факторы. Для татара его мир – место пребывания татар, т.е. вся территория России и значительная часть Центральной Азии. Если он религиозный деятель, то включен в пространство исламского или православного мира. В качестве делового партнера, он может иметь дело с кем угодно в мире, кто становится контрагентом. Конечно, это не изолированные сферы, и, естественно, в качестве гражданина страны он имеет гражданство и конкретную привязку, но его «прописка» в паспорте в жизни может иметь гораздо меньшее значение, чем водительские права. Иначе говоря, мы должны представлять две реальности, в которых пребывает человек: материальную и ментальную. Тот, кто владеет пространством и временем имеет влияние, т.е. долю власти. Это наследие гораздо шире, чем понятие «источник», которым пользуются как основным инструментом историки. «На мой взгляд, – пишет Ле Гофф, – понятие “наследие” предпочтительнее понятия “источник” или “происхождение”, ибо и источник, и происхождение указывают на неизбежную, я бы даже сказал, произвольную заданность развития, что, по моему мнению, не соответствует реальному историческому процессу. Наследие же представляет собой некую совокупность ментальных образов и представлений, определенным образом навязанную обществу (наследие обретают, его не создают); чтобы принять наследие, изменить его или вовсе от него отказаться, требуются определенные усилия как на коллективном, так и на индивидуальном уровне. От наследия, пусть даже навязанного, всегда можно отказаться, равно как и воспользоваться им по собственному усмотрению или приспособить для своих нужд»<sup>40</sup>. Историческое наследие оказывается включенным в современный мир в качестве мотивов поведения, факторов этнической, религиозной, политической мобилизации и манипулирования, или, как утверждает Гирц – «культурных программ». «Культуру, – пишет он, – лучше рассматривать не как комплексы конкретных моделей поведения – обычаев, традиций, практик, совокупностей привычек, – как это в общем и целом было принято до сих пор делать, а как набор контрольных механизмов – планов, рецептов, правил, инструкций (того, что в компьютерной инженерии называют «программами»), – управляющих поведением»<sup>41</sup>. В этом качестве культура приобретает поли-

---

<sup>40</sup> Ле Гофф Ж. Средневековый мир воображаемого. – М., 2001. – С. 43.

<sup>41</sup> Гирц К. Интерпретация культур... – С. 56.



тический характер, если пользоваться определением Парсонса, который считает, что «все эти проблемы ставят вопросы об отношениях между социетальным сообществом и политической подсистемой. В терминах принятой нами аналитической схемы политика включает не только основные функции правительства в его отношениях с социетальным сообществом, но и соответствующие аспекты любого коллектива. Мы рассматриваем какое-то явление как политическое в той мере, в какой оно связано с организацией и мобилизацией ресурсов для достижения каким-либо коллективом его целей. Политические аспекты деятельности существуют у деловых компаний, университетов, церквей. В развитии современных обществ, однако, государство все более дифференцируется от социетального сообщества как специализированный орган общества, составляющий ядро его политической подсистемы»<sup>42</sup>. Такой подход к изучению общества связывает исторические и этнологические исследования с живой практикой. При этом понимание свободы принимает многозначный характер в зависимости от включенности человека в те или иные отношения.

Стремление разума к свободе ограничено не только прежними традициями, но и окружающей обстановкой, или как выражаются социологи, рутиной, которая довлеет над человеком, в том числе в сфере мышления. Деятельный субъект задается вопросом «как» реализовать абстрактную истину. «Объективно выделяется то, что сказано (*hvad der siges*); субъективно – как это сказано (*hvorledes der siges*), – пишет Кьеркегор... – Объективно вопрос заключается лишь в определениях мысли, субъективно – во внутреннем содержании. В своем максимуме это “как” есть страсть к бесконечности, а страсть к бесконечности есть сама истина»<sup>43</sup>. По Кьеркегору, истина не является объективностью, чуждой процессу мышления, ибо размышление становится и присвоением, и реализацией истины. В другой работе «Заключительное ненаучное послесловие к “Философским крохам”» Кьеркегор делает следующее замечание: «Субъективность есть истина, ибо объективная истина для того, кто существует, подобна абстрактной вечности». Для действующего мыслителя существенно не абстрактное, чистое знание, а практическая истина, в которую он включен. В этом отношении оправдывается та идея, которую Гегель обозначил в качестве сквозной

---

<sup>42</sup> Толкотт Парсонс. Система современных обществ... – С. 30.

<sup>43</sup> Цит. по: Оливье Коли. Кьеркегор. – М., 2009. – С. 90.

темы «Феноменологии духа»: цель развития заключается в том, чтобы духовное бытие понималось и выражалось не просто как субстанция, но «и равно как субъект». Но в этом вовсе не выражена идея социального конструктивизма или программирования человеческого вида, а лишь «встроенность» субъекта в процесс реализации социальных процессов.

Сложность состоит в том, что целостный взгляд на общество требует изучения практики во всем ее многообразии, иначе говоря, изучения не только рациональной сферы человеческого сознания и поведения, но и любого поведения, включая иррациональное и стихийное. А потому рациональное объяснение социальных процессов должно учитывать нерациональный элемент самой практики. Пьер Бурдьё пишет: «Отношение между наблюдателем и наблюдаемым является частной формой отношения между “знать” и “делать”, между толкованием и использованием, между символическим овладением и овладением практическим, между логичной, снабженной всеми накопленными средствами объективации логикой и *логикой практики, всегда и повсюду дологической*. Это различие, основополагающее для интеллектуальной деятельности и для условия ее существования, имеет, очевидно, менее всего шансов найти свое действительное выражение в интеллектуальном дискурсе. Настоящей ставкой в этой игре является степень, в которой объективирующий допускает для себя стать объектом рассмотрения»<sup>44</sup>. Для действующей личности-ученого существование, как таковое, является сутью стремлением к истине. Важно еще раз подчеркнуть позицию ученого в качестве включенного субъекта в происходящие процессы, а не некоего смоделированного исследователя, восседающего и наблюдающего с высоты Олимпа. У такой активной личности вопрос об истине оказывается неотделим от желания существовать на истинном пути, т.е. постоянное движение, в ходе которого достигается новая степень Свободы.

### *Трудности верификации социальных явлений\**

Гуманитарий пользуется наблюдением как основным методом постижения истины, ему невозможно проводить эксперименты, как уче-

---

<sup>44</sup> Пьер Бурдьё. Практический смысл. – СПб.-М., 2001. – С. 4.

\* Под верификацией мы будем понимать проверку истинности, установление достоверности без привязки к философии позитивизма.

ному естественных наук. Изучение изолированных культур не может служить заменителем экспериментов и не дает объяснения всей глубины социальных процессов, как и наблюдение. «Идея “естественной лаборатории” оказалась в равной мере пагубной, – пишет Гирц, – не только потому, что аналогия ложна (что это за лаборатория, где *ни одним* из параметров нельзя управлять?), но потому, что она ведет к представлению, будто данные этнографических наблюдений являются более точными или более фундаментальными, более надежными и в меньшей степени обусловленными обстоятельствами (излюбленное слово здесь – “элементарными”), чем данные других социальных исследований»<sup>45</sup>. Он предлагает более глубокую интерпретацию культуры, но сама по себе интерпретация не есть метод верификации в точном смысле этого слова, хотя как инструментарий приближает к истине.

Историк и этнолог имеет дело с фактами, как первичным материалом, но факты требуют анализа, систематизации, сравнения во времени и в пространстве, а также нуждаются в интерпретации. Прежде чем анализировать факты, мы должны иметь некую предварительную теоретическую концепцию, на основе которой строится гипотеза, которая затем сверяется с фактами. Теория не является заведомо заданной системой понятий и принципов, пригодной на все времена, она модифицируется под давлением действительности. Процесс верификации предполагает ожидание определенных результатов на основе существующей теории и последующей ее проверки.

Проверка истинности знаний может быть только на практике: через сопоставление теоретических конструкций с последующими процессами. Общее направление вектора времени к постепенному осознанию Свободы в жизнедеятельности общества будет преломляться через конкретные категории равенства и справедливости, удовлетворения жизненных потребностей. Мы можем говорить о безусловной ценности человека и его прав. Точно такой же ценностью является судьба любого народа. Мы можем говорить о расширении свободы как векторе истории, а значит требовании максимальной либерализации жизни при условии сохранения целостности общественного организма. Но как только мы переходим на более конкретный уровень социальной иерархии критерии начинают размываться и становятся слишком субъективными. Система ценностей начинает множиться и

---

<sup>45</sup> Гирц К. Интерпретация культур... – С. 30.

пересекаться друг с другом. При этом иерархия власти и стратификация может вступать в противоречие с иерархией ценностей и моральных норм. При верификации для историка и этнолога возникает вопрос о критериях оценки успешности или неуспешности какого-либо опыта или предлагаемых моделей организации и поведения жизнедеятельности человека в конкретных сферах.

Юрген Хабермас предложил теорию истины как консенсуса, т.е. как неразрывной прагматической связи между познанием, языком и действием. Он различает, с одной стороны, условия значимости грамматического предложения, соответствующего контексту нормативно правильного выражения, с другой стороны, претензии говорящего на интересубъективное признание правильно оформленного предложения, правильности речевого акта, и, наконец, признание выдвигаемых значимых претензий оппонентом, а это подразумевает, что они удовлетворяют условиям адекватности, т.е. являются обоснованными в данном контексте речи. Обоснование протекает либо в форме апелляции к опыту или интуиции оппонента, либо в ходе аргументации.

Аргументация как способ выявления разумного потенциала речи находится в тесной связи с понятием коммуникативного разума. Интерпретируя коммуникативный разум как процедуру выработки консенсуса относительно понимания происходящих в мире процессов (событий), Хабермас рассматривает аргументацию как единственно легитимный (с точки зрения разрабатываемой им теории) механизм его достижения. Уже повседневная практика коммуникации свидетельствует об опыте аргументации как средстве согласования коммуникативных действий в случаях, когда традиционные институты больше не могут обеспечить общественное согласие, но при этом еще избегают применения силы для восстановления нарушенного согласия. Аргументация лежит, таким образом, в основе понятия о коммуникативной рациональности как способе поведения людей, направленного на поддержание консенсуса. По своему характеру аргументация представляет собой «иной» способ продолжения коммуникативного действия.

Главный вывод теории истины как консенсуса, предлагаемой Хабермасом, заключается в том, что об истинности высказываний нельзя судить без учета вопроса о компетентности участников дискурса, а вопрос о компетенции невозможно решить без учета вопросов о правдивости выражений и правильности действий. Только принимая во вни-

мание всю совокупность факторов, можно различить подлинный и мнимый консенсус. Хабермас пишет: «Я понимаю дискурсивную теорию истины так, что она не должна выделять достигаемый в ходе дискурса консенсус как критерий истины (как утверждалось в некоторых из моих собственных ранних формулировок); скорее она должна на основании дискурсивного признания претензий на истину объяснить смысл того момента безусловности, который мы интуитивно связываем с понятием истины»<sup>46</sup>. Он придает истине регулятивную функцию: «Если же мы сможем использовать в качестве предпосылки разработанную в одной из моих работ модель действий, ориентированных на взаимопонимание, то объективированная позиция, дающая познающему субъекту возможность ориентироваться как на самого себя, так и на сущности в этом мире, вскоре утратит свое привилегированное положение. Более того, в основание парадигмы понимания заложена перформативная позиция интерактивных участников, координирующих планы своих действий путем достижения взаимопонимания по поводу происходящего... Таким образом, эта позиция участников осуществляемой с помощью вербальных средств интеракции позволяет субъекту отказаться от пресловутой просто объективированной позиции, которую наблюдатель занимает в отношении мировых сущностей, и выработать совершенно иное отношение к самому себе. Трансцендентально-эмпирическое раздвоение самоотношения является неизбежным до тех пор, пока не появится альтернатива этой сугубо наблюдательной перспективе: лишь тогда субъект будет вынужден рассматривать себя как преобладающую противоположность миру в целом или как одну из имеющихся в нем сущностей»<sup>47</sup>. Связь между познанием, языком и действием, Хабермас предлагает воспринимать как понятие прагматики, а не эпистемологии, не отождествляя при этом истину с «идеальной утверждаемостью». Но истинность высказывания нельзя отождествлять с его прагматической обоснованностью, несмотря на то, что для сохранения целостности общества важно добиваться консенсуса, как бы он не назывался «общественным договором» или легитимностью. Неопровержимые с точки зрения прагматики основания могут не являться таковыми с точки зрения логики или более общих критериев. К примеру, власть в СССР была легитимной, а общество стабильно и довольно

---

<sup>46</sup> Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. – М., 2003. – С. 33.

<sup>47</sup> Там же. – С. 308.

консолидировано, но с исторической точки зрения политика шла в разрез с принципом Свободы. В результате Союз оказался не конкурентоспособным и исчерпал свой ресурс. Теория Хабермаса подверглась критике, но он от нее не отказался. Впрочем, трудно найти безупречную концепцию истины.

Человек – носитель иерархии ценностей, принципов и норм, регулирующих его поведение. В сочетании с мировосприятием и мышлением, они выступают механизмом «управления» практикой, уравновешивающей общественные требования со свободой человека, творчество с традициями, сознательное с бессознательным, индивидуальную деятельность с общественными интересами. Наличие ценностей и норм у индивидов не означает, что существует какая-то всеобъемлющая шкала ценностей, в которой было бы расписано поведение всех и каждого на все случаи жизни. То, что мы называем «общественным благом» есть просто общая цель многих индивидов, как суммы отдельных частных интересов, но не замысел Божий или указания гениального теоретика.

Два аспекта существенны с точки зрения возможности прогнозирования социальных процессов. С одной стороны, это описание процессов так, как они протекают на самом деле без доктринальных предпочтений, что обычно сводится к объективности ученого, его независимости от власти, которая во все времена пыталась переписать историю в свою пользу. С другой стороны, это оценка веера альтернатив с точки зрения их возможной реализации. Такая оценка неизбежно носит вероятностный характер и осуществимость той или иной альтернативы будет зависеть от способностей людей осознать и реализовывать существующие альтернативы. Здесь мы вступаем в сферу проявления свободы воли и действия моральных установок.

Невозможно стоять по ту сторону добра и зла, отдав течение жизни на произвол противостоящих сил, или, как выражался Ницше, борьбы сильной воли со слабой. Весьма популярный тезис «цель оправдывает средства», приписываемый Макиавелли, отвлекается от общего контекста социальной жизни, переводя моральные нормы в проблему личной карьеры. Во времена Макиавелли Италия была раздроблена, и ради ее объединения он считал возможным использовать любые средства. Он писал: «Долг каждого гражданина – осознать, что нет поступков справедливых или несправедливых, милосердных или жестоких, достойных похвалы или постыдных; вместо этого, от-

кинув всякие сомнения, необходимо следовать абсолютно любому плану действий во имя спасения государства и сохранения его свободы»<sup>48</sup>. Макиавелли общественное благо ставил выше личных интересов и законов морали, но это не означает, что цель оправдывает средства во всех случаях жизни.

Моральные нормы оказываются обязательным элементом конкурентоспособности любого организма на любом уровне социальной лестницы. В этот вопрос примешивается субъективная позиция, т.е. разрыв между тем, как обстоят дела в реальности, и тем, как они должны обстоять согласно нашим представлениям о добре и зле, разрыв между тем, что, по нашим понятиям, заслуживают те или иные люди, и тем, что, по нашим наблюдениям, они получают. Но, подходя сугубо научно, следует отвлечься от степени личной воспитанности и моральных предпочтений. Это невозможно сделать по отношению к личности ученого, который несет моральную ответственность за результаты своих исследований в плане их объективности и (в какой-то степени) последующего использования, но исследователь должен быть беспристрастным, когда речь заходит о достоверных фактах. Что же касается общего исторического процесса, то его оценка может быть только с точки зрения наиболее общего критерия – движения к Свободе.

Моральные принципы по своей природе неразрывно связаны с индивидуальным поведением, со свободным выбором своих действий. Вне личной ответственности нет ни добра, ни зла, ни добродетели, ни жертвы. Поступок, который кем-то предписан, не может быть добродетельным. Ответственность человека перед собственной совестью, а не перед вышестоящей инстанцией, будь-то власть или церковь, сознание долга без принуждения может считаться моралью, ставящей интересы общества выше, чем свои, это маленькая жертва своих эгоистических интересов ради общих дел дает возможность двигаться людям по пути прогресса.

Существенно подчеркнуть не философскую или религиозную сторону моральных норм, которые зачастую выглядят как морализаторство, проповедь, наставления людей далеких от реалий жизни. Есть сугубо практическая и исключительно важная сторона этого вопроса. Возьмем для примера дореволюционный опыт Казанской губернии в сфере бизнеса. Он показывает, что как среди татарских, так и

---

<sup>48</sup> Цит. по: Квентин Скиннер. Макиавелли... – С. 97.

русских предпринимателей наиболее успешными были честные купцы и промышленники. Иначе говоря, честный бизнес оказывается более выгодным, чем построенный на воровстве, обмане и коррупции. Он создает своеобразный круг людей, работающих на доверии, что позволяет без риска проводить крупные торговые операции и заниматься серьезным производством. Честные предприниматели были способны не только объединять свой финансовый капитал, но и создавать «символический» капитал, который становится существенным фактором экономической деятельности. «Зная, что символический капитал – это *кредит*, но только в самом широком значении слова, т.е. своего рода аванс, задаток, ссуда, которые одна лишь *вера* всей группы может предоставить давшему ей материально-символические *гарантии*, легко понять, что демонстрация символического капитала (всегда весьма дорогостоящая в экономическом плане) составляет, вероятно повсеместно, один из механизмов, благодаря которым капитал идет к капиталу»<sup>49</sup>, – пишет Бурдьё. В этой цитате важно отметить элемент «веры» как «гарантии» деятельности группы. Честные бизнесмены были набожными, но держались особняком от официальных клерикальных структур. Этим отчасти объясняется наличие большого количества староверов среди русских промышленников. А татарские честные предприниматели (их называли «ак бай», т.е. белые богатеи) были преимущественно джадидами, реформаторами ислама, создававшими собственный приход с мечетью и медресе. Предприниматели исходили из практических соображений, но им нужен был авторитет, который стоял бы над ними и накладывал определенные обязательства. В качестве свидетеля и гаранта они призывали Всевышнего.

Авторитет – это должное для практики. В первобытном обществе эту функцию выполнял тотем, затем религия, убеждения, законы. Но когда нарушаются эти механизмы, предприниматели создают свой круг общения, со своим «кодексом чести». Эффективность моральных норм в честном бизнесе диктуется не только воспитанием и, конечно же, не проповедями священнослужителей, а выгодой. Быть моральным становится выгодным. К этому не имеет отношения Божий промысел, наказание Свыше, просто высокая мораль в исторической перспективе оказывается более конкурентноспособной. Хайек, акцентируя внимание на значении морали для экономики и в целом общества,

---

<sup>49</sup> Пьер Бурдьё. Практический смысл... – С. 235.



пишет: «У меня нет ни малейших сомнений, что именно моральные традиции, на основе которых одни общественные группы получают преобладание над другими, в большей мере, чем интеллектуалы со своими проектами сделали возможным прогресс в прошлом и обеспечат его в будущем»<sup>50</sup>. Не сами по себе богатства или власть двигают миром, а положительные ценности в совокупности с социальными инструментами. Вне морали любой социальный институт (рыночные отношения, демократия и т.д.) превращается в механизм разрушения.

Процесс верификации для гуманитариев чрезвычайно сложная процедура. Практика, которая должна выступать критерием истины, оказывается неоднозначным явлением, к тому же ученый, исследующий социальные процессы, не может в полной мере стоять по ту сторону добра и зла. Более того, в какой-то мере можно говорить о добре как истине, если события требуют оценки, а не только простого описания.

### *Истина как практичность*

Истина в форме ответа на вопрос историка: «Как все было на самом деле?» или вопрос социолога: «Что в действительности произошло?» оказывается связанной с вопросом «Для чего все это нужно?». Политик в большей степени нуждается в прикладной социологии, помогающей выиграть выборы и удержаться у власти. Предпринимателя интересует конъюнктура рынка. Граждане нуждаются в работе и социальной защите. У каждого свои потребности и необходимость в знаниях, помогающих поддерживать жизнь.

Человек изначально в окружающей среде выделяет для себя только то, что значимо и необходимо. В этом кроется различие в словах и понятиях, которое наблюдается от языка к языку и фиксируется в культуре. Человек замечает вокруг себя только то, что он «хочет» увидеть или в чем он нуждается. Для остального у него нет слов. Вместе с преобразованием жизненных условий, считает Кассирер, «вследствие изменения и прогресса культуры происходит и изменение практического отношения человека к его среде, языковые понятия также не сохраняют свой первоначальный “смысл”. Они начинают сдвигаться, переходят из одного места в другое в такой же степени, как изменяются и стираются линии границ, устанавливаемые действиями. Там,

---

<sup>50</sup> Хайек Ф.А. Общество свободных... – С. 249.

где границы между двумя видами деятельности теряют по какой-либо причине свою важность, свою “значимость”, наступает часто и соответствующий сдвиг значений слов, языковых обозначений этих видов деятельности»<sup>51</sup>. Человек относится к жизни практически, а не научно, для него истиной является то, что помогает выживать и развиваться. Если ему удобно все что летает называть птицами, то он бабочку будет относить к птицам, как индейцы племени кора, а не к беспозвоночным. При этом для самой жизни не так существенно возникающее противоречие в языке с данными биологии. Это не мешает жить, хотя для технически развитого общества научные данные имеют практическое значение, более того – прямо влияют на прогресс.

Анализ субъектно-объектных отношений (роли наблюдателя объективной реальности) в процессе научного исследования ставит ребром вопрос о роли полученных знаний в практической жизни. В зависимости от ответа на этот вопрос, можно определять методы исторического исследования и оценивать истинность полученных знаний. Относительность истины в зависимости от выбранной точки зрения только на первый взгляд кажется противоречивой, в самой жизни возникают ситуации, которые требуют взгляда не с точки зрения всего человечества, а исходя из потребностей конкретного народа. То, что подходит американцам, может оказаться не нужным тибетцам или нуэрам. Можно нуэрам Южного Судана<sup>52</sup> привезти доильные аппараты, чтобы «облегчить» их жизнь, но тогда их коровы – предмет гордости – станут просто объектом для поставки молока на рынок. Для того чтобы нуэры стали доить коров по западной технологии, их вначале надо сделать американцами, чего они наверняка не захотят, поскольку в них чувство гордости не меньше, чем у других народов. При этом для американцев окажется, что лучше и дешевле производить молоко в Аргентине. Там пастбища лучше и существует необходимая инфраструктура, чего нет в Южном Судане. Коровы для американцев и для нуэров несут различный смысл. В первом случае они имеют рыночную стоимость, а в другом – определяют смысл жизни племени. Не существует единых образцов прогресса для всех народов. Навязывая

---

<sup>51</sup> Кассирер Эрнст. *Философия символических форм*. Т. 2. Мифологическое мышление. – М.-СПб., 2001. – С. 348.

<sup>52</sup> См. Эванс-Причард Э.Э. *Нуэры. Описание способов жизнеобеспечения и политических институтов одного из нилотских народов*. – М., 1985.

западные образцы тем, кто в этом не нуждается, можно легко разрушить этническую культуру, лишить людей гордости и чести, превратить их в бомжей нью-йоркских улиц. В результате народ не станет частью западной цивилизации, а человечество потеряет еще одну уникальную культуру.

Исследуя социальные процессы, необходимо иметь в виду два аспекта: (1) значение истории для сегодняшнего дня; (2) значение истории и опыта одного народа для другого. «Мы должны проводить различие, – пишет Эдвард Эванс-Причард, – между прямыми результатами исторического события (например, битвы при Ватерлоо) и той ролью, которую в жизни людей играет память об этом событии, т.е. между событием и его репрезентацией в устной или письменной традиции, между *Geschichte* и *Historie*, между *storia* и *storiografia*. Я полагаю, что Кроче подразумевал историю именно в таком вторичном смысле, когда он говорил, что вся история является современной историей. Данную точку зрения еще лучше излагал Коллингвуд, считавший, что история прошлого всегда заключена и существует в оболочке современного мышления – таким образом, история всегда принадлежит настоящему, но тем не менее отделена от него»<sup>53</sup>. Если продолжить эту мысль и утверждать, что история принадлежит не только настоящему, но и будущему, тогда само описание прошлого должно предполагать не только сравнение с опытом других стран и культур, но и возможность распространения каких-то моделей среди конкретного народа. В таком случае вопрос истинности знаний переходит в плоскость их практичности.

Сегодня немногие сомневаются в том, что Земля вращается вокруг Солнца. Это непреложная истина, но в жизни нам удобнее думать, что все происходит наоборот. Весь наш язык, поведение, образ жизни строится, исходя из системы Птолемея, а не Коперника. Мы просыпаемся вместе с солнцем и заканчиваем рабочий день с закатом. Если рассмотреть культурные различия по странам и континентам, то обнаружим, что многие народы и вовсе не нуждаются в какой-то абсолютной истине. Жизнь, связанная с конкретной практикой, диктует свои единицы измерения.

В западной цивилизации время сверяют по атомным часам, но для многих народов в этом нет необходимости. Эванс-Причард пишет о нуэрах: «Хотя я и говорил о времени и о единицах времени, у нуэров

---

<sup>53</sup> Эванс-Причард Э.Э. Нуэры... – С. 280.

нет термина, эквивалентного слову “время” в европейских языках, и поэтому они не могут, как мы, говорить о времени как о чем-то реально существующем, о том, что оно проходит, что его можно зря расходовать, что его можно экономить и т.п. Не думаю, чтобы они когда-либо испытывали ту же необходимость, скажем, выиграть время или сопоставить деятельность с абстрактным отрезком времени, поскольку они выражают время главным образом через саму деятельность, которая, как правило, носит неторопливый характер. События идут в логическом порядке, но они не контролируются какой-либо абстрактной системой, ибо не существует никаких автономных точек отсчета времени, с которыми точно совпадала бы их деятельность»<sup>54</sup>. Нуэрам намного легче думать категориями различных видов деятельности (сезон дождей, время доения коров и т.д.), категориями социальной структуры и структурных различий, чем понятием о чистых единицах. Если даже им подарить швейцарские часы, то они их будут носить как украшение. «Насколько неглубоко представление нуэров о времени, – заключает Эванс-Причард, – можно судить по тому факту, что дерево, под которым зародилось человечество, все еще стояло несколько лет назад в западной части их страны»<sup>55</sup>. Для многих народов выбор точки отсчета времени определяется тем значением, которое оно имеет для человека. В жизни для успешной деятельности (например, метеослужб) вполне достаточно и даже предпочтительнее думать, что Солнце вращается вокруг Земли, а не наоборот. Человек использует схему какого-то стандартного времени, принятого в данном обществе, без чего он не может организовать свою жизнедеятельность. Это время может быть привязано к астрономическим часам или же непосредственно связано с дойкой коров. Месяцы могут быть связаны с новолунием или же наступлением засухи и сезоном дождей, а значит перекочевкой стада на другое пастбище. Стандартное время оказывается соотношенным с интересами и действиями других людей в рамках общего хозяйства или государственных стандартов. Человек исходит из того, что схема стандартного времени – это целиком и полностью публичное дело, своего рода «одни большие часы, одинаковые для всех». Если теоретика интересуют действительные факты жизни людей, то он должен описывать события в системе координат, в которых

---

<sup>54</sup> Эванс-Причард Э.Э. Нуэры... – С. 95.

<sup>55</sup> Там же. – С. 100.

человек живет в конкретном обществе, в конкретную эпоху, что позволит увидеть реальные причинно-следственные отношения. То, что сказано о времени можно отнести и к другим понятиям, например, к пространству. Геодезистам удобнее думать в рамках геометрии Эвклида, а не более общей теории Лобачевского или Римана. Даже в рамках евклидовой геометрии человек не воспринимает точку как бесконечно малое, а пространство как однородное. Здесь нельзя винить человека за его необразованность или нежелание знать истину, его восприятие окружения основано на том, что он видит и чувствует, а наше восприятие не знает понятия бесконечного, оно изначально привязано к определенной дискретной пространственной области. Он живет миром своих представлений и руководствуется здравым смыслом. Поэтому толкование истины попадает в зависимость от характера жизнедеятельности и существующей культуры. Мерло-Понти подчеркивал значение в жизни того, что он называл «истиной в данной ситуации»: «До тех пор пока мой идеал – абсолютный наблюдатель, знание, безотносительное к какой бы то ни было точке зрения, моя ситуация является лишь источником ошибок. Но стоит лишь мне осознать, что через нее я связан со всеми действиями и всем знанием, имеющими смысл для меня, и что она постепенно наполняется всем *могущим* иметь смысл для меня, и мой контакт с социальным в ограниченности моего бытия открывается мне как исходный пункт всякой, в том числе и научной, истины, а поскольку мы, находясь внутри истины и не имея возможности выбраться из нее наружу, имеем некоторое представление об истине, все, что я могу сделать, – это определить истину в рамках данной ситуации»<sup>56</sup>. Для гуманитария концепция знания, объективного и деятельного, становится ключевым принципом.

Научная истина и практичность могут приходиться в явное противоречие в жизни, в которой люди придерживаются здравого смысла, предрассудков и суеверий. Не только рационализм, но и мифологическое восприятие мира продолжает играть важную роль в сегодняшней жизни. Причем со временем роль исторических и изобретенных мифов не уменьшается.

Мифологическое мышление резко отличается от научного, но сама жизнь их соединяет, и ученый оказывается в сложной ситуации выбора критерия оценки истинности полученных результатов. Только

---

<sup>56</sup> Цит. по: Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса... – С. 371.

на первый взгляд кажется очевидным преимущество научного критерия перед мифологическим, т.е. явно фантастическим взглядом на природу и общество.

В магии и мифологии любая часть тела равнозначна целому, а потому первобытные люди, включая современных аборигенов Австралии, Африки, Южной Америки и т.д. верят, что, например, ногти с пальцев надо закапывать, чтобы колдуны враждебного племени не могли использовать их для нанесения ущерба человеку. Если воин поражен стрелой, то он может, согласно магическим поверьям, залечить рану и ослабить боль, подвесив стрелу в прохладном месте и смазав ее мазью. Каким бы странным не показалось нам такое поведение, не согласующееся с элементарными медицинскими данными о причине и следствии, правда заключается в том, что воин в результате вылечивается. Этнологами собрано огромное количество материала, которое показывает, что колдуны и шаманы реально вылечивают людей, причем порой даже в тех случаях, когда самая современная медицина бессильна. Очевидно, что методы магии чисто фантастические, но именно они мобилизуют внутренние ресурсы человека. Не менее очевидным фактом является то, что магия, которая действительна и в этом смысле истинна, скажем, для аборигенов Австралии, не влияет на белого человека англо-саксонской культуры. На последних оказывает реальный терапевтический эффект психоанализ, чьи методы мало отличаются от технологии шаманов. Истиной оказывается то, что жизнь человека продолжается, как и существование конкретного народа. В определении истинности научных знаний мы исходим из самооценности человека и народа, как этнической или территориальной общности. При этом никакие абстрактные права человека не могут быть выше существования народа в исторически сложившейся форме.

Отношение ученого к объекту исследования несет в себе печать используемого языка, который уже перегружен смыслами, как итогом обучения, жизненного опыта, представлений культуры и, наконец, стереотипов. Некая квазитеоретическая позиция оказывается заведомо заданной. Одна ментальность воспроизводится в терминах другой или же термины несут иное содержание и значение. Время из прерывистого и привязанного к хозяйству становится непрерывным, астрономическим, из полезного технологически оказывается абстрактным и бесполезным. «Когда незаметно исключают всякую связь с практическим интересом, который в каждом данном случае может иметь информа-

тор (мужчина или женщина, взрослый, пастух, крестьянин или кузнец и т.д.), чтобы делить год так, а не иначе, используя тот или иной временной ориентир, невольно конструируют *объект*, существование которому дает исключительно это неосознанное конструирование и осуществляемые в его ходе операции»<sup>57</sup>. Возникает «кукольный театр», в котором актеры ходят в масках и исполняют чужие роли. Если исходить из тезиса, что практика и есть критерий истины, то возникают различные критерии истины в зависимости от той практики, для обслуживания которой нужны знания. То, что нужно одному народу, для другого может оказаться бесполезным.

В гуманитарных дисциплинах не пригодны критерии истины, используемые в естественных науках. Историкам и этнологам трудно ставить эксперименты и тем более повторить их в других странах, сравнительный анализ оказывается зависим от культурного контекста, а исследование изолированных примитивных обществ не дает возможности для обобщений и использования в современных обществах, западные модели не работают на Востоке и, наоборот. Поскольку Человека как активного агента исторических событий невозможно исключить из социальных процессов, постольку невозможно достичь абсолютной «объективности» изучения общества по аналогии с естественными науками, хотя и там это непростой вопрос.

Мы отталкиваемся от практики и исследуем ее для лучшего понимания своей собственной деятельности, сохранения и распространения удачных прецедентов, заимствования опыта других, причем не ограничиваемся только ареалом своей собственной культуры, но также изучаем мировой опыт. В ближайшем супермаркете можно воочию увидеть насколько мир стал глобальным, в нем есть товары со всех концов света. Конкуренция как двигатель экономики, науки, технических изобретений, технологии, общественного устройства, политики требует знания лучших образцов в мире и быстрейшего их заимствования, а затем опережения соперников. Но если в науке и технике заимствования требуют лишь профессиональных навыков, то в экономике они сталкиваются с местными традициями ведения хозяйства, культурой управления, иерархией ценностей. В одной стране личный успех считается ценностью, а в другой – ценностью является сохранение национальных традиций. Попытки перенести политические прин-

---

<sup>57</sup> Пьер Бурдьё. Практический смысл... – С. 393.

ципы развитых стран в иные условия часто заканчиваются прямо противоположным эффектом, поскольку культура отторгает «лучшие достижения человечества» как неприемлемые. Успешный опыт какой-либо страны в случае перенесения в иную культурную среду теряет свое значение.

Необходимо признать, что деятельность субъекта в разной культурной среде приобретает вариативные черты. Насколько это одно явление или их надо признать разными? Например, одна из популярных тем современной политики состоит в необходимости расширения зоны демократии в мире. Если о ней говорить как о процедуре голосования, ограниченной строгими правилами, то такое явление вполне сравнимо в разных странах. Но когда возникает вопрос об оценке либеральной демократии как политического режима, то это становится задачей исключительно сложной. Политические категории в контексте различных традиций и социальных условий приобретают различный смысл. Скажем, англо-американская политическая культура строится на законопослушности граждан, а в России не только граждане и чиновники охотно нарушают законы, но само государство может не исполнять Конституцию страны, а Конституционный суд будет выносить решения, исходя из политической целесообразности. Так случилось при принятии Республикой Татарстан закона о переходе татарского языка на латинскую графику. Российские политические круги посчитали, что это является угрозой безопасности страны – именно так Государственная Дума мотивировала свое решение о внесении поправок в федеральный закон о языках, запрещающих официально использовать латинскую графику. Для западной культуры неприемлемо нарушение конституции страны, а постановка вопроса о латинице как угрозе безопасности звучит абсурдно. Но этот сюжет следует рассматривать не как правовую коллизию, а ментальную. Россия, строившаяся на православной традиции, латиницу воспринимает как влияние католичества – «латинство». Понимание культурного контекста существенно при сравнении одних и тех же явлений в разных странах и тем более, когда пытаются насадить модели политического устройства Запада в других странах.

Что же важнее – национальная культура или мировой опыт в лице наиболее передовых образцов? Насколько возможен перенос достижений на иную почву? Это практические вопросы, которые требуют от науки решений. Если говорить о человечестве как сообществе, т.е.



феномене, требующем изучения его как целостного явления, а не архипелага самостоятельных народов, то следует искать универсальные явления, повторяющиеся в различных культурах, несмотря на их уникальность. Должны ли мы брать за критерий истины повторяемость явления в других условиях и культурах? Или же их уникальность и есть истина? В естественных науках хорошо понимают, например, различие климатических условий, а потому не рискнут посадить бананы в тундре. В политике нечто подобное предпринимается довольно часто и возникает ситуация, когда культура оказывается не пассивным фоном, а активным контекстом, вмешивающимся в социальное действие. Иначе говоря, демократия американского образца на других почвах приобретает экзотический вид и этому не следует удивляться.

Существует другой аспект этой же проблемы: насколько возможен перенос прежней, исторически существовавшей практики на современную почву? Можно ли вернуться в прошлое? «Стоит ли помнить такое прошлое, которое не может стать сегодняшним настоящим?», – задается вопросом Сёрен Кьеркегор. Это далеко не абстрактная постановка вопроса. Сегодня Россия переживает период трансформации от социалистической тоталитарной системы к демократичному обществу с рыночной экономикой. Такая трансформация оказывается частичным возвратом к капитализму, который уже существовал в XIX в. Этот ремейк или «*de ja vue*» сопровождается воспроизведением некоторых прежних символов в религии, политике, экономике – восстановление храмов, реклама царских особ и исторических побед, упоминание знаменитых в прошлом предпринимателей. Правда, иногда прославление величия царской России сводится к демонстрации кремлевской мишуры, но встречается и серьезный интерес к прошлому опыту. Выше мы упомянули такое явление как «честный бизнес» («как байлар»). Он до революции 1917 г. показал свою эффективность, позволив татарским предпринимателям реально конкурировать с русскими в России и Азии. Сегодня татарские предприниматели во многих регионах России пытаются восстановить (бессознательно или преднамеренно) прежние структуры ведения бизнеса вокруг махалли со своей мечетью и медресе. Насколько имеет смысл сегодня восстанавливать прежнюю модель поведения? Проще всего привести доводы в пользу кардинального изменения ситуации в юридическом и экономического плане, вести речь не о прежней модели, а о заимствовании опыта Запада, наиболее преуспевшего на почве капи-

тализма. Но это не ответ, ибо существует стремление к воспроизводству прежних форм, в частности, «честного бизнеса», причем такие инициативы исходят не от историков, а порождаются самой жизнью, т.е. предпринимателями, озабоченными не только прибылью, но и соблюдением чести, а также служением своему народу.

В чем изменился культурный контекст и насколько адекватно мы можем описать прежнюю модель сегодняшним языком? Какова задача описания прежней модели? Если мы хотим описать явление как универсальное, то должны отвлечься от специфически татарского. Насколько это трудно и в то же время существенно показывает учет всего лишь одного из компонентов культуры – ислама. Татарские предприниматели до революции работали в условиях реформаторского движения в исламе, что трудно повторить в рамках традиционного или радикального ислама, преобладающие сегодня в мире. Представлять ислам как единую религию некорректно. Даже в одних и тех же условиях, например, Узбекистана, т.е. близости языка и культуры, татарская махалля отличается от узбекской, или же в России ислам далеко неоднороден – ислам на Северном Кавказе отличается от татарского, мигранты и вовсе «завозят» среднеазиатские традиции. В то же время реформированный ислам у татар опирался на Коран, который один для всех, а значит, татарский ислам содержит универсальные черты. Еще сложнее обсуждать универсальность татарского «честного бизнеса» в сравнении с православными предпринимателями. Однако и среди русских купцов Казанской губернии, существовал «кодекс чести», во многом сходный с татарскими принципами. Значит, для сравнительного анализа есть почва.

Для обыденной жизни вопрос верифицируемости суждений имеет подчиненное значение по сравнению с понятиями «правды», «лжи», «справедливости», «общественного мнения» и т.д., которые приобретают содержание в конкретной среде и по определенному поводу. Если говорить о Человеке с большой буквы, несколько абстрагированном от конкретной ситуации, но не лишенном культурной принадлежности, нужно говорить о его стремлении к сохранению своей среды обитания, т.е. народа и сообщества, к которому он принадлежит. Для него истиной будет все, что служит сохранению многообразия культур, защиты прав народов и человека и все что связано с поддержкой этой священной цели.

### *Пути конвергенции гуманитарных наук*

Мифологии, религии, литературе, искусству присущ целостный взгляд на мир, непосредственное восприятие действительности. Этого нельзя сказать о науке, которая рациональна, аналитична и с каждым днем все больше специализируется. Гуманитарным дисциплинам не хватает синтезированного подхода к изучению общества.

Существуют явления в жизни народов, государств, которые можно исследовать в заранее определенной системе координат, т.е. с учетом временного отрезка, сферы жизни, территориальных границ. Если в какие-то моменты можно отвлечься от общегосударственного, регионального контекста, глобальных процессов и ограничиться изучением, например, одной деревни, или только праздника сабантуй как самостоятельного явления, то о судьбе народа в целом можно говорить только с учетом всей совокупности факторов: экономических, социально-политических, культурных, т.е. привлекая все гуманитарные дисциплины. И здесь мы сталкиваемся с методологическим вопросом об исследовании народа/этнoса как феномена, т.е. целостного явления без деления на сложившиеся в науке направления. Альфред Адлер считает: «Существует логика головы, есть логика сердца, а есть более глубокая логика целого»<sup>58</sup>. Автор имеет в виду соединение рационального с эмоциональным и бессознательным. Применяя его формулу к нашей сфере, можно сказать, что жизнь нераздельна, не существует экономики вне моральных норм, этнологии вне психологии, а мифология и литературоведение должны давать ответы на вопросы об архетипах\*, которые сохранились до сегодняшнего дня и являются сильнейшими мотивами поведения людей.

Социальная целостность, являющаяся целью исторического исследования, считал Марк Блок, выражает себя именно в человеческом сознании. В нем смыкаются все черты присущие эпохе, поняв его можно решить проблему целостного охвата изучаемого общества<sup>59</sup>. Но, к сожалению, специалисты гуманитарных дисциплин глубоко раз-

---

<sup>58</sup> Цит. по: Роберт Фрейджер, Джон Фейдимен. Аналитическая и индивидуальная психология. Карл Юнг и Альфред Адлер. – СПб., 2007. – С. 83.

\* Карл Юнг архетип определяет как бессознательно воспроизводимые схемы, «архаические остатки», «первобытные образы».

<sup>59</sup> См.: Блок М. Апология истории... – С. 229.

делены между собой и даже историки начали специализироваться по странам, эпохам, периодам, отдельным событиям, не оглядываясь по сторонам.

Прекрасный урок преподавал выдающийся социолог Питирим Сорокин. Изучая природу революции, он начинает с условных и безусловных рефлексов человека, так, будто находится в лаборатории И.П.Павлова или В.М.Бехтерева. Его труд «Социология революции» полон исторических отсылок и собственных наблюдений за ходом Русской революции 1917 г. П.Сорокин соединяет методы психологии, истории и социологии, что собственно и отличает ученого от узкого специалиста.

П.Сорокин ставит еще одну важную проблему – необходимость историку изучать современность. Традиционно историк работает с архивами, источниками, оставляя живую действительность на откуп социологам, но П.Сорокин считает иначе: «В противоположность распространенному мнению о “суде истории”, согласно которому принято считать, что “издали виднее”, что “спустя ряд поколений можно лучше судить об исторических событиях”, что “не столько настоящее помогает понимать прошлое, сколько наоборот, только через прошлое можно понять и осветить настоящее”, – я придерживаюсь мнения противоположного. Не потомки, а современники исторических событий с их непосредственным опытом (а не косвенным, основанным на случайно сохранившихся документах), с их ежедневным и адекватным восприятием явлений (а не опосредованным, отрывочным, случайным и искаженным конструированием их), являются лучшими знатоками, наблюдателями и судьями. Это станет еще более бесспорным, если эти современники, могут расширить круг личного наблюдения наблюдением массовым, статистическим учетом и другими научными методами корректировки своего непосредственного опыта. При таких условиях они несравненно более гарантированы от ошибок историка, изучающего события “издали”, по редким и случайным данным, до него доходящим»<sup>60</sup>. К этому можно добавить, что вопрос интерпретации событий, понимание их смысла недоступно всем современникам, что хорошо видно из различного рода поверхностных аналитических материалов, казалось бы, маститых профессоров и комментаторов. Статистическим данным, например, постперестроечных лет можно

---

<sup>60</sup> Питирим Сорокин. Социология революции. – М., 2008. – С. 31–32.

верить с большой осторожностью, так же как отчетам и заявлениям официальных лиц. Политики далеко не всегда оставляют истинные намерения на бумаге, многое читается между строк, но это надо уметь читать. Мнение участников реальных событий, особенно тех, кто, так сказать, «творил историю» и не подвержен преувеличению собственной роли, может помочь лучше понять не только сегодняшний день, но и прошлую историю. П.Сорокин призывает историков «идти в жизнь», что плохо воспринимается российскими учеными.

Сегодня корпоративные интересы специалистов довлеют над необходимостью междисциплинарного подхода. В свое время Коперник жаловался на своих коллег: «С ними происходит нечто подобное тому, когда скульптор собирает руки, ноги, голову и другие элементы для своей скульптуры из различных моделей; каждая часть превосходно вылеплена, но не относится к одному и тому же телу, и потому они не могут быть согласованы между собой, в результате получается скорее чудовище, чем человек»<sup>61</sup>. Аналогичная ситуация сложилась в сфере обществознания, где специалисты оттачивают свое мастерство по изложению отдельных частей общественного организма, не заботясь о целостной картине, причем амбиции профессионалов растут вместе с узостью специализации.

Трудности интеграции гуманитарных дисциплин хорошо видны на примере используемого научного аппарата. Не удается выработать общего «языка» даже среди тех специалистов, которые изучают один и тот же объект. Археологи могут годами не задумываться об историческом или этническом значении находок, им проще вновь найденному слою дать название «пьяноборской», «кушнаревской», «именьковской» и т.д. культур. Число таких «культур» с каждым днем стремительно растет, как растет в татарской филологии количество диалектов и диалектологов, а среди историков размножаются специалисты по узким периодам или даже отдельным событиям, научный анализ подменяется фиксацией фактов, поиском новых архивных материалов, хроникой событий, при этом нередко случайные происшествия возводятся в ранг судьбоносных. Еще меньшее внимание уделяется историками экономическому анализу или же он сводится к статистическим таблицам, материальным объектам, а у этнологов – к формам хозяйств-

---

<sup>61</sup> Цит. по: Томас Кун. Структура научных революций. – М., 2009. – С. 135.

ования, ничего не объясняющим с точки зрения причин и перспектив развития этноса. Из таких работ мы можем в лучшем случае получить хороший фотографический срез, но без объяснения, куда же движется крестьянская телега или как посудная лавка превратилась в капиталистическое предприятие.

Специализация в археологии приобрела такой характер, что они уже не понимают друг друга в рамках одной дисциплины. Эрвин Шредингер написал однажды, к возмущению многих философов науки, следующие строки: «...Существует тенденция забывать, что все естественные науки связаны с общечеловеческой культурой и что научные открытия, даже кажущиеся в настоящий момент наиболее передовыми и доступными пониманию немногих избранных, все же бессмысленны вне своего культурного контекста. Та теоретическая наука, которая не признает, что ее построения, актуальнейшие и важнейшие, служат в итоге для включения в концепции, предназначенные для надежного усвоения образованной прослойкой общества и превращения в органическую часть общей картины мира; теоретическая наука, повторяю, представители которой внушают друг другу идеи на языке, в лучшем случае понятном лишь малой группе близких попутчиков, – такая наука непременно оторвется от остальной человеческой культуры; в перспективе она обречена на бессилие и паралич, сколько бы ни продолжался и как бы упрямо ни поддерживался этот стиль для избранных, в пределах этих изолированных групп, специалистов»<sup>62</sup>. Шредингер обращался преимущественно к физикам-теоретикам, которые не могут в принципе объяснить процессы микромира без применения сложного математического аппарата, но это тем более относится к гуманитариям, которые в понятном творчестве пошли так далеко, что с трудом понимают друг друга. Достаточно взять для примера одно из ключевых понятий культуры. В него вкладывается различный смысл в археологии, истории, этнологии, искусствоведении, филологии и т.д. П.С.Гуревич утверждает, что «число определений измеряется уже четырехзначными цифрами»<sup>63</sup>. Споры вокруг определения культуры напоминают дискуссии средневековых схоластов, блестящих по форме, логически безупречных, но без теоретического и

---

<sup>62</sup> Шредингер Э. Избранные труды по квантовой механике. – М., 1976. – С. 261.

<sup>63</sup> Гуревич П.С. Культурология. – М., 2003. – С. 32.

практического результата. Поэтому термин «культура» из-за многочисленности его значений и из-за той концептуальной неопределенности, с которой он слишком часто употребляется, теряет свое инструментальное значение. Механическая же редукция сотен определений культуры невозможна. Для этого требуется выработка парадигмы, которая дала бы общий подход для всех гуманитарных наук.

Эдвард Тэйлор в своем классическом труде «Первобытная культура» отметил: «Культура, или цивилизация, в широком этнографическом смысле слагается в своем целом из знания, верований, искусства, нравственности, законов, обычаев и некоторых других способностей и привычек, усвоенных человеком как членом общества. Явления культуры у различных человеческих обществ, поскольку могут быть исследованы лежащие в их основе общие начала, представляют предмет, удобный для изучения законов человеческой мысли и деятельности»<sup>64</sup>. Хотя это не является точным определением, но в нем содержится весь круг явлений, подлежащих исследованию. Гирц считает, что изначальная роль этого определения неоспорима, но в настоящий момент, оно больше затемняет, чем проясняет суть дела. Для него культура «указывает на исторически передаваемую систему значений, воплощенных в символах; систему унаследованных представлений, выраженных в символических формах, посредством которых люди передают, сохраняют и развивают свое знание о жизни и отношении к ней»<sup>65</sup>. Человек нуждается в культурных программах, упорядочивающих его поведение. Но эта культура не может быть абстрактной, всеобщей, универсальной, она итальянская или французская, русская или татарская, высокая или народная, академическая или коммерческая. Одновременно в развитом обществе она оказывается дифференцированной по отдельным сферам (религия, идеология, политика, искусство и др.) и везде выступает как конечный результат определенной деятельности. Невозможно вступать в дискуссию по этому вопросу. Это специальная задача, требующая анализа обширного материала.

Время требует конвергенции гуманитарных наук, что могло бы привести к преодолению междисциплинарных перегородок и появлению социально-культурной модели общества. Это стало бы значительным шагом в междисциплинарном взаимодействии гуманитариев,

---

<sup>64</sup> Тэйлор Э. Первобытная культура. – М., 1989. – С. 18.

<sup>65</sup> Гирц К. Интерпретация культур... – С. 89.

но далеко не все специалисты готовы воспринять такой подход, ибо он разрушает устоявшуюся практику карьерного роста и оценки труда гуманитариев. Понадобится смена целого поколения ученых, пока старые взгляды уступят новым. В свое время Макс Планк в «Научной автобиографии» с грустью заметил, что «новая научная истина прокладывает дорогу к триумфу не посредством убеждения оппонентов и принуждения их видеть мир в новом свете, но скорее потому, что ее оппоненты рано или поздно умирают и вырастает новое поколение, которое привыкло к ней». Решение общих практических задач может способствовать утверждению в гуманитарных науках новых подходов, не дожидаясь смены поколения ученых, хотя подобные надежды больше похожи на иллюзию.

Развитие науки сдерживает и другой фактор. С этим в свое время столкнулся Чарльз Дарвин, чьи идеи о происхождении видов не встретили особого сопротивления в научных кругах, но понимание эволюции как естественного отбора, а не целенаправленного процесса не могли принять не только в обществе, но и в ученом мире. «“Происхождение видов” не признавало никакой цели, установленной Богом или природой, – пишет Томас Кун. – Вместо этого естественный отбор, имеющий дело с взаимодействием данной среды и реальных организмов, населяющих ее, был ответствен за постепенное, но неуклонное становление более организованных, более развитых и намного более специализированных организмов»<sup>66</sup>. Идея эволюции через конкурентную борьбу за выживание трудно воспринималась, люди отвергали взгляд на «развитие», не имеющее определенной цели, высшего замысла в виде идеального общества, к которому надо стремиться. Телеологическое восприятие прогресса довлеет и над сегодняшними учеными. Его истоки Эванс-Причард видит в положении, унаследованном «от эпохи Просвещения и гласящем, что общества являются естественными системами или организмами, имеющими заданную траекторию развития, которая может быть сведена к общим принципам или законам. Именно по этой причине в их концепциях закономерности логического характера предстают как объективные и необходимые взаимосвязи, а типологические классификации – как схемы неизбежного исторического развития. Можно без труда проследить, как в антропологии и философии истории из комбинации понятий о

---

<sup>66</sup> Томас Кун. Структура научных революций... – С. 258.



“научном законе” и “прогнесе” выводятся “стадии”, приобретающие характер прокрустова ложа. Предположение о неизбежности придает этим стадиям нормативную роль»<sup>67</sup>. Здесь сказывается как влияние религии с предопределенностью судьбы, так и картезианские традиции, а за последнее столетие появились конструктивистские идеи в духе марксизма-ленинизма, не принимающие конкурентную борьбу в качестве фактора эволюции.

Научный подход к общественным процессам исключает телеологический взгляд. Мы не прикладываем какое-либо клише на прошедшее и настоящее, не ищем способ конструирования будущего, но говорим лишь о тех движущих силах, которые определяли взлеты и падения народов.

Гуманитарные науки исследуют по существу один объект, но разными методами. В данной работе наш специфический интерес связан с взаимодействием этнологии и истории. Эванс-Причард, отмечая тесную связь истории и антропологии (этнологии), указывает на важный аспект в позиции ученого: «На самом деле историк интерпретирует прошлое с точки зрения его индивидуального опыта в настоящем. По-другому, как мне кажется, и быть не может. Факты, исследуемые историком, были бы бессмысленными, если бы он не мог провести какие-то аналогии между ними и фактами сегодняшнего дня. Следовательно, можно утверждать, что только тот историк, который понимает настоящее, способен понять прошлое»<sup>68</sup>. Иначе говоря, историк должен быть одновременно этнологом и социологом. По словам Клода Леви-Стросса, «изучая один и тот же предмет – социальную жизнь, ставя перед собой одну и ту же цель – лучше понять человека и отличаясь друг от друга методологически только по количественному соотношению между различными способами исследований, история и этнология выбирают точки зрения, дополнительные по отношению друг к другу: история обобщает данные, относящиеся к сознательным проявлениям общественной жизни, а этнология – к ее подсознательным основам»<sup>69</sup>. Этнология не изучает события, политику, экономику, исторические личности, как таковые, она из частных фактов,

---

<sup>67</sup> Эванс-Причард Э. История антропологической мысли. – М., 2003. – С. 261.

<sup>68</sup> Там же. – С. 291.

<sup>69</sup> Клод Леви-Стросс. Структурная антропология. – М., 2001. – С. 28.

описания ситуаций делает обобщения, выявляющие факторы эволюции этноса.

Следует обратить внимание на слова Леви-Стросса о подсознательных основах этнологии, что отличает ее от этнографии. Задача этнографии в сложившемся понимании дисциплины – устанавливать контакты, выбирать информантов, записывать тексты, выявлять родословные, составлять карты, вести дневники и т.д. Этнографы могут перепроверить ответы с помощью перекрестных вопросов, но они в принципе не рассматривают то, что лежит в подсознании, оставляя эту задачу этнологии и психологии. В отличие от этнографии, которая описывает только прошлое, история и этнология находятся в поиске «осевого времени», что вынуждает перейти от простого описания к исследованию широкой исторической панорамы, причин эволюции народов. При этом недостаточно иметь изложение событий, знать повседневность древних обществ, как и особенности менталитета народа в те или иные исторические периоды, недостаточно исходить из социологических данных, нужно также изучать глубинные процессы, порой скрытые за завесой логических суждений, нужно знать общество во всех проявлениях на уровне сознательного и бессознательного, человека со всеми его связями, что далеко не всегда фиксируется в документах или у информантов.

Этнолог и историк изучают народы не ради объяснения их прошлого, не просто для того, чтобы рассказать о важных событиях, во что одевались люди, в каком жилище обитали, каким оружием сражались, а для объяснения настоящего и возможности предсказать будущее. Сартр по-философски витиевато выразился так: «Действительность не может быть диалектической, если не диалектично время, иначе говоря, если мы не осознаем некоторые проявления будущего в качестве таковых». Бродель во введении к книге «Что такое Франция?» высказался по-своему: «Наше сегодня имеет смысл, лишь если оно ведет в завтра, если мы “выходим за его порог”». И добавил: «Истории, следовательно, предлагается променять безмятежность науки, глядящей назад, на тревоги науки, смотрящей вперед». Обеспокоенный состоянием гуманитарных дисциплин, Бродель задавался вопросом: «Современные науки о человеке ставят сегодня один и тот же вопрос: каково место каждой из них в той огромной по своему объему совокупности старых и новых исследований, необходимость сведения которых в единое целое уже назрела? Устранит ли все трудности гу-

манитарных наук новая попытка синтетического определения их предмета или тяжелое ощущение кризиса будет все более усиливаться?»<sup>70</sup>. Исследователи ищут возможности такого синтеза вокруг нового толкования антропологии/этнологии и исторической науки. Ясно, что прежнее понимание истории как описание того, как «все было на самом деле», устарело. Продолжая и развивая традиции школы «Анналов», Жак Ле Гофф пишет о новых задачах исторической дисциплины: «Переживая переломный этап в своем развитии, она ищет ныне новых междисциплинарных контактов с социальными науками и стремится заложить основы компаративистской, глобальной истории. Этот подход, намеченный еще Марком Блоком, предполагает создание истории, которую следует считать именно “общей”, “тотальной” (*générale*), а не “всеобщей” (*universelle*)»<sup>71</sup>. Историк нового типа внимательно следит за всеми науками о человеке. Именно это и делает границы истории такими расплывчатыми, а интересы историка такими широкими. К ней предъявляется требование заглянуть в будущее, используя свои методы, более того привлекая арсенал гуманитарных знаний в целом. Дюркгейм предсказывал, что «придет день, когда история и социология будут отличаться одна от другой лишь незначительными деталями». Возможно, этот день приближается. Во всяком случае, стало очевидным, что без более тесного взаимодействия гуманитарные науки окажутся в тупике.

Историческая этнология позволяет более полно, нежели отдельные дисциплины, постигать истину. Исследователь общества имеет один объект и одну истину, но выражает его по-разному, когда речь идет об истории, этнографии, археологии, социологии, психологии, культуре, педагогике и т.д. Сама природа вещей едина, как и объект, но мы оказываемся в плену различных школ, методов, аспектов и символов.

Томас Кун исходит из независимости развития науки от культурных, экономических и социальных проблем. Этим объясняется довольно консервативное поведение научных сообществ, упорно применяющих к природе одни и те же методы, одни и те же понятия и всегда наталкивающиеся на упорное сопротивление со стороны при-

---

<sup>70</sup> Бродель Ф. История и общественные науки. Историческая длительность // *Философия и методология истории*. – М., 2000. – С. 115.

<sup>71</sup> См.: *Одиссей. Человек в истории*. – М., 1991. – С. 26.

роды, после чего наступает кризис. Ученые начинают искать новый язык, что заканчивается формулированием новой парадигмы и инструментария. Пригожин в отличие от Куна подчеркивает значение преемственности проблем, но не «очевидной», а скрытой преемственности: «За последние сто лет разразилось несколько кризисов, весьма точно соответствующих описанию Куна, и ни один из них никогда не был целью сознательной деятельности ученых. Примером может служить хотя бы открытие нестабильности элементарных частиц или расширяющейся Вселенной. Но новейшая история науки характеризуется также рядом проблем, сознательно и четко поставленных учеными, сознававшими, что эти проблемы имеют как естественнонаучный, так и философский аспекты»<sup>72</sup>. Пригожин подчеркивает, что многие изменения в методологии науки, включая его собственные подходы, были не результатом открытий или неких сознательных революций, а отражали внутреннюю логику науки, и современную культурную и социальную обстановку. Применительно к нашей теме, эти замечания означают, что недостаточно призывать к интеграции усилий гуманитариев, нужны общие проблемы, а они вращаются вокруг объяснения настоящего и предсказания будущего этносов, государств и всего человечества.

---

<sup>72</sup> Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса... – С. 382.

## ГЛАВА II. В начале было «Дело»?

---



### *«Рациональность» социальной эволюции*

Фауст у Гёте говорит: «В начале было Дело». Однако каждый из нас заранее планирует свои дела, принимает решения и подводит итоги. Отсутствие подобных качеств воспринимается как необразованность, дикость. Наша жизнь выглядит вполне логичной. На этом строятся целые направления в социологии<sup>1</sup>. Быть рациональным означает буквально превратиться в исследователя по отношению к своему собственному действию. В такой трактовке места иррациональности не остается, а нерациональное поведение будет объясняться, как отсутствие в распоряжении исследователя логически возможного набора знаний относительно человеческих возможностей. Прогресс в таком случае будет означать расширение зоны научного обустройства общества, а существенным качеством современного человека будет его исключительная рациональность. Серж Московичи пишет, что рациональный индивид, казалось бы, «должен вести себя согласно своему разуму, надо полагать, судить беспристрастно о людях и вещах и действовать с полным сознанием дела. Он должен принимать чужое мнение только с достаточным на то основанием, оценив его, взвесив все за и против с беспристрастностью ученого, не подчиняясь суждению авторитета или большинства людей. Итак, мы от каждого ожидаем, что он будет действовать рассудительно, руководствуясь сознанием и своими интересами будь он один или в обществе себе подобных. Между тем наблюдение показывает, что это вовсе не так. Любой человек в какой-то момент пассивно подчиняется решениям своих начальников, вышестоящих лиц. Он без размышления принимает мнения своих друзей, соседей или своей партии. Он принимает установки, манеру говорить

---

<sup>1</sup> См.: Парсонс Т. О структуре социального действия. – М., 2000.

и вкусы своего окружения»<sup>2</sup>. Наша жизнедеятельность встроена в определенные общественные рамки, структуру отношений, следует традициям, общественному мнению. Возникает справедливый вопрос: насколько эта жизнь «наша»? Насколько мы конструируем свое поведение и насколько «Дело» определяет наши рассуждения и поступки? Не является ли, планирование нашей деятельности всего лишь выполнение навязанных «обязательств»?

С эпохи Просвещения на изучение общества пытались распространить методы естественных наук, в частности биологии. Считалось, что можно точно также поступать с обществом, изучая его функционирование как неисторичного объекта. Не случайно понятие эволюции стали использовать не только применительно к биологическому, но и социальному явлению. Теория социальной эволюции была сформулирована Гербертом Спенсером. Основные положения этой теории, представляющей развитие жизни на Земле как единый процесс, могут быть сведены к двум тезисам: (1) как при развитии форм органической жизни, так и при развитии форм социальной жизни происходит процесс увеличения разнообразия, в силу которого множество различных форм органической и социальной жизни появилось из значительно меньшего количества первоначальных форм; (2) существует общее направление развития, согласно которому более сложные формы или структуры организации жизни возникают из более простых.

Трудно отрицать закон растущего многообразия жизни и усложнение форм социальных процессов. В то же время, проведение аналогии общества с животным миром, как и сама биологическая эволюция, подвергается сомнению. Один из сторонников социальной антропологии Альфред Рэдклифф-Браун отмечает «два существенных пункта, в которых аналогия между организмом и обществом дает сбой. Во-первых, органическую структуру биологического организма можно наблюдать в какой-то степени независимо от ее функционирования. Поэтому можно создать морфологию, независимую от физиологии. А в человеческом обществе социальная структура как целое может *наблюдаться* только в процессе ее функционирования... Следовательно, социальная морфология не может быть выработана независимо от социальной физиологии. Во-вторых, биологический организм в течение своей жизни не меняет структурного типа. Свинья не превращается в гиппопотама. (Развитие

---

<sup>2</sup> Серж Московичи. Век толп... – С. 21.

животного с момента его зарождения и до наступления зрелости не меняет его типа, так как этот процесс на всех своих стадиях типичен для вида в целом). В то время как общество в ходе своей истории может поменять структурный тип без нарушения непрерывности, и сплошь и рядом именно так и происходит»<sup>3</sup>. Несмотря на критические высказывания исследователей, представления об эволюции достаточно прочно вошли в современное сознание, наряду с понятиями развития и прогресса. В отличие от понятия эволюции, которое появилось благодаря влиянию биологии, в понятие развития примешиваются телеологические представления. Гегель настаивал на универсальности «Истории» и искал ее конечный смысл. Он рассматривал историю не только как преемственность различных цивилизаций и уровней материальных достижений, но, что важнее, как преемственность различных форм сознания. История, по Гегелю, движется к более высоким уровням разума и свободы и заканчивается с достижением абсолютного самосознания. Такой взгляд признан многими учеными.

При исследовании природы на уровне макромира грань между объектом и субъектом исследования просматривается достаточно четко, поскольку наше наблюдение за объектом не нарушает естественного хода физических процессов. На этом строится классическая механика, описывающая физические законы для достаточно простых систем. В микромире возникает проблема воздействия прибора на объект. Скажем, с помощью электронного микроскопа невозможно изучать частицы. Поток электронов, исходящий от прибора по своей массе и энергии соизмерим с частицами. В итоге исследователь получает не «объективную» реальность как в механическом макромире, а результат взаимодействия субъекта с объектом. Это влечет за собой отход квантовой механики от привычного понятия объективности, так как между объектом и наблюдателем появляется прибор, измеряющий какую-то сторону объекта. С классической точки зрения существует единственное объективное описание, оно является полным описанием системы «такой, как она есть», не зависящим от выбора способа наблюдения. Исследователю же микромира необходимо выбрать свой язык, свой макроскопический измерительный прибор для квантовомеханического измерения. В силу особенностей микромира он может

---

<sup>3</sup> Рэдклифф-Браун А.Р. Структура и функция в примитивном обществе. Очерки и лекции. – М., 2001. – С.211.

измерить либо координаты, либо импульсы, но не координаты и импульсы одновременно. Физик Н. Бор сформулировал так называемый принцип дополнительности, в соответствии с которым физическое содержание системы не исчерпывается каким-либо одним теоретическим языком, посредством которого можно было бы выразить переменные, способные принимать вполне определенные значения. Различные языки и точки зрения на систему могут оказаться дополнительными. Все они связаны с одной и той же реальностью, но не сводятся к одному-единственному описанию. «Реальный урок, который мы можем извлечь из принципа дополнительности (урок, важный и для других областей знания), состоит в констатации богатства и разнообразия реальности, превосходящей изобразительные возможности любого отдельно взятого языка, любой отдельно взятой логической структуры. Каждый язык способен выразить лишь какую-то часть реальности»<sup>4</sup>. Неустрашимая множественность точек зрения на одну и ту же реальность означает невозможность существования божественной точки зрения, с которой открывается «вид» на всю реальность. Научное описание должно соответствовать источникам, доступным наблюдателю, принадлежащему тому миру, который он описывает, а не существу, созерцающему наш мир «извне».

Разрабатывая теорию относительности, Альберт Эйнштейн также столкнулся с проблемой наблюдателя. Он пришел к выводу, что мы не можем определить абсолютную одновременность двух пространственно разделенных событий; одновременность может быть определена только относительно данной системы отсчета. В классической механике Ньютона не предполагается наличие наблюдателя. Объективность описания определяется как отсутствие всякого упоминания об авторе описания. Теория относительности вводит наблюдателям, могущего находиться в один момент времени лишь в одном месте, а не всюду сразу. Это отнюдь не означает, будто физика субъективна, т.е. является результатом наших предпочтений и убеждений, но она предполагает, что наблюдатель находится внутри наблюдаемого им мира. Им не может быть божественное существо или некий демон, стоящий над людьми.

Эйнштейн пытался представить некоего демона, который сидит верхом на фотоне, значит, движется со скоростью света и способен

---

<sup>4</sup> Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса... – С. 290.



описать Вселенную, но квантовая механика показала, что мы слишком тяжелы для того, чтобы ездить верхом на фотонах или электронах. Мы не можем заменить те эфемерные существа, которым дано оседлать фотон, не можем отождествить себя с ними и описать, о чем бы они думали, если бы были наделены способностью мыслить, и что бы они ощущали, если бы могли чувствовать.

Проблему наблюдателя, если исключить простые механические системы макромира, можно назвать универсальной. В биологии до открытий XX в. любое вмешательство человека сводилось к улучшению породы животных, но видовая идентичность не менялась, свинья не превращалась в гиппопотама. Сегодня генная инженерия утверждает возможность программирования требуемых результатов. Как далеко может зайти конструирование и модификация живых существ? Исследователи переходят с эволюционного языка Дарвина на язык программирования. Причем это касается и человека. Опыты с человеческим эмбрионом позволяют заранее «заказывать» пол, цвет глаз, кожи, волос и другие черты будущего ребенка. Вокруг этого в США процветает бизнес. До сих пор вмешательство человека в природу тела касалось изменения строения носа, уха, лица, других частей тела, замены отмирающих органов, сохранения здоровья и продления жизни, но сегодня опыты выходят за клинические рамки и воздействуют на строение человеческого генома. «Манипуляция со строением человеческого генома, – пишет Хабермас, – секрет кодировки которого разгадывается в ходе научного прогресса, и надежды некоторых генетиков на то, что эволюция вскоре может оказаться в их руках, сотрясают категориальное различие между субъективным и объективным, естественно вырастающим и искусственно сделанным в тех областях, которые прежде были недоступны вмешательству человека»<sup>5</sup>. Граница между природой, которой мы «являемся», и органическими приспособлениями, которыми мы сами себя «наделяем», оказывается размытой. Для созидающих субъектов тем самым возникает новый вид отношения к самому себе, уходящий в глубины органической плоти. Ведь теперь от самопонимания этих субъектов зависит, как они будут использовать открывшееся пространство для принятия решений: автономно, согласно моральным соображениям, или произвольно, в соответствии с субъективными пристрастиями, удовлетворяемыми по-

---

<sup>5</sup> Хабермас Ю. Будущее человеческой природы. – М., 2002.

средством рынка. Можно было бы говорить о программировании человеческого вида, но пока неизвестно, какими окажутся моральные последствия такого вмешательства.

Не касаясь философских вопросов о «достоинстве человека» до его рождения, моральных и правовых аспектов вмешательства генной инженерии, отметим, что современные биологи разрушают понятие границ между субъектом и объектом исследования. Под вопросом оказывается идентичность человеческого вида, что меняет контекст правовых и моральных воззрений. Направляемая волей случая эволюция превращается в объект технологического вмешательства генетиков и, вследствие этого, оказывается в сфере ответственности группы ученых и технологов, а различия между прежде разделенными категориями произведенного и возникшего по природе исчезают. Вместе с вмешательством в геном человека господство над природой оборачивается актом покорения человеком самого себя, оно затрагивает условия автономной жизни личности. Эта власть человека над самим собой становится чьей-то властью над будущими поколениями, вместе с этим меняются основания этики. Сегодня мы поклоняемся нашим предкам, ставим им памятники и поем дифирамбы, но что скажут будущие поколения о наших опытах? Ведь они попадают в рабскую зависимость от решения уже ушедших поколений. Вместе с этим взаимоотношения поколений, моральные обязательства оказываются виртуальными и малопредсказуемыми по результатам.

Новейшие открытия в физике и биологии привели к пониманию относительности субъектно-объектных отношений. Сложность решения этого вопроса оказалась уделом не только гуманитариев, но также науки о природе. «Итак, – пишет Марк Блок, – мы ныне лучше подготовлены к мысли, что некая область познания, где не имеют силы Евклидовы доказательства или неизменные законы повторяемости, может, тем не менее, претендовать на звание научной. Мы теперь гораздо легче допускаем, что определенность и универсальность – это вопрос степени. Мы уже не чувствуем своим долгом навязывать всем объектам познания единообразную интеллектуальную модель, заимствованную из наук о природе, ибо даже там этот шаблон уже не может быть применен вполне. Мы еще не слишком хорошо знаем, чем станут в будущем науки о человеке. Но мы знаем: для того, чтобы существовать – продолжая, конечно, подчиняться основным законам разума, – им не придется отказываться от своей оригинальности или

ее стыдиться»<sup>6</sup>. Такая постановка вопроса вовсе не снимает самой проблемы выяснения особенностей субъектно-объектных отношений в гуманитарной сфере. Они в социальной сфере предстают еще более сложными, нежели в биологии или физике. Если в естественных науках можно говорить о вмешательстве наблюдателя в объективный процесс, то в социальной деятельности наблюдатель и есть действующее лицо, которое изучается. «Как функционалисты, так и эволюционисты попали в плен одной и той же ошибки, – считает Эванс-Причард, – они не смогли четко разграничить естественные и нормативные законы»<sup>7</sup>. Социальные законы реализуются через деятельность индивидов, складываются как результат взаимодействия человеческой природы (физиологии и психологии) с окружающей средой и общественными отношениями<sup>8</sup>. При этом роль сознательного и бессознательного, рационального и иррационального настолько тесно переплетается с самой практикой, что трудно утверждать первичность «Дела» или же «Слова».

У первобытного\* человека жизнедеятельность и ее «осмысливание» (картина мира), регулирование отношений с помощью ритуалов и обычаев совпадали. Он не волновался от того, что реальность отли-

---

<sup>6</sup> Блок М. Апология истории. – М.: Наука, 1973. – С. 15.

<sup>7</sup> Эванс-Причард Э. История антропологической мысли... – С. 273.

<sup>8</sup> Толкотт Парсонс в работе «О структуре социального действия» понятие «нормативный» объясняет следующим образом: «В настоящей работе термин “нормативный” будет применяться к аспекту, части или элементу системы действия в том случае, когда (и только когда) этот термин выявляет или иным способом указывает на чувство, присущее одному или нескольким акторам, будто нечто является целью само по себе, независимо от его статуса как средства для достижения какой-то другой цели, стоящей (1) перед членами коллектива, (2) перед некоторой частью членов коллектива или (3) перед коллективом как целым».

\* В литературе термин «первобытный», «архаичный», «примитивный» («primitive societies») понимается по-разному. Под примитивными (первобытными, архаичными) обществами мы будем понимать уцелевшие до наших дней или существовавшие до недавнего времени догосударственные и раннегосударственные общества с менее сложной социальной организацией, чем у развитых государств. Эти общества прошли определенную эволюцию со времени дописьменной эпохи и поэтому не могут рассматриваться как первобытные в подлинном смысле этого слова. Этот термин не несет никакого негативного оттенка.

чается от мировосприятия племени, для него действительность состояла не только из охоты, собирательства, рыбной ловли, земледелия, что требовало вполне трезвой оценки природных явлений, но также из мифологии, которая была составной частью его практической жизни. Малиновский утверждает: «Миф, в том виде, в каком он существует в общине дикарей, то есть в своей живой примитивной форме, является не просто пересказываемой историей, а переживаемой реальностью. Это – не вымысел, как, к примеру, то, что мы читаем сегодня в романах, это – живая реальность, которая, как верят туземцы, возникла и существовала в первобытные времена и с тех пор продолжает оказывать воздействие на мир и человеческие судьбы»<sup>9</sup>. В этом своем качестве миф – активно действующая сила, не какое-то объяснение, художественная фантазия, а прагматический устав примитивной веры и нравственной мудрости.

Первобытный человек не искал смысла жизни. В его образе жизни и структуре отношений не было места для свободы выбора в нашем понимании этого слова, а значит и суть морали была иной, она состояла в ответственном отношении к исполнению табу, запретов, норм, поскольку от этого зависело благополучие всего племени. Религия, поддерживая моральные нормы, преследовала закрепление полезных мотивов, усиливая их публичным действием. Религия обеспечивала «победу традиции и культуры над чисто негативной реакцией противостоящего ей инстинкта»<sup>10</sup>.

В примитивном обществе зависимость от власти и даже диктата традиций не означала, что не было места для рациональной сферы. Человек был искусным охотником и ремесленником, хорошо понимал значение почв и погодных условий для выращивания хорошего урожая, знал время перегона скота от пастбища к пастбищу, он, несмотря на примитивность средств плавания по морям, имел целую систему принципов мореплавания и изготовления судов, передаваемую из поколения в поколение, человек внимательно наблюдал за природными явлениями, за их регулярностью, он логически мыслил, т.е. обладал зачатками науки. Наконец, в примитивном обществе приходилось постоянно принимать решения о начале охоты, рыбной ловли, посевной, войны с другими племенами и т.д. Но в случае затруднений, неопределенности,

---

<sup>9</sup> Малиновский Б. Магия, наука и религия. – М., 1998. – С. 99.

<sup>10</sup> Там же. – С. 55.

риска для жизни люди обращались к магии, которая придавала человеку уверенность в успехе, защищала его от страха и тревоги. «Магия, – пишет Малиновский, – никогда не “рождалась”, она никогда не создавалась и не изобреталась. Любая магия просто “была” изначально в качестве необходимого дополнения ко всем тем вещам и процессам, в которых человек жизненно заинтересован, но которые не подвластны его нормальным рациональным усилиям. Заклинание, обряд и объект, управляемый ими, возникли одновременно и живут в единстве»<sup>11</sup>. Магический ритуал, заклинания и приемы появились в связи с переживаниями человека, которые овладевали им в тупиковых ситуациях, когда не было известно, как оградить себя от превратностей судьбы. Выход находился благодаря удаче какой-либо личности, она создавала прецедент, что становилось обычаем и закреплялось магией. Но это не было рациональным изобретением как итог каких-то размышлений, решение находилось как откровение в силу психологического напряжения в трудной ситуации. Последующие поколения повторяли этот опыт, без какого-либо критического анализа. В случае болезней, несчастий, нестандартной ситуации у людей возникало беспокойство, и тогда колдун, шаман, знавший заклинания до тончайших деталей, должен был восстановить соответствие личных оценок общей картине мира, и через объяснение причин возникшей ситуации мобилизовать психические и физические силы человека. Шаман болезни не объяснял действием каких-либо микробов, в то время мир был наполнен чудовищами, духами, богами. То, что мифология шамана не соответствовала реальности, не имело значения, эффективность его функций зависела от того, что все вокруг в это верят, а потому вылечиваются.

Можно было бы ситуацию с примитивным обществом оставить для истории. Сегодня нет шаманов, колдунов, магов, наука торжествует и определяет многое в экономике и социальной жизни, но сущность социальных процессов в своих основных чертах закладывалась на заре человечества. Когда мы совершаем клятвы в суде или скрепляем договор неким ритуалом, совершаем обряды во время свадеб или похорон, обращаемся с мольбой, молитвой к Господу, во всех этих случаях слышатся отклики прежних магических действий. Марсель Мосс в работе «Молитва» замечает: «...Было бы не вполне точно исключать из любой религии всякий элемент магии». Продолжая эту

---

<sup>11</sup> Малиновский Б. Магия, наука и религия... – С. 138.

мысль можно добавить, что во всех тех случаях, когда человек не до конца понимает происходящие процессы, он опору ищет в магии или сходных по существу технологиях приведения в равновесие человеческой боли и переживаний с его представлениями о мироздании. Весьма любопытное сравнение практики шамана с современным психоанализом проводит Леви-Стросс: «Из того факта, что шаман не анализирует психику своего больного, можно сделать вывод, что поиски утраченного времени, которые иногда рассматриваются как основа терапии психоанализа, являются всего лишь видоизменениями (ценностью которых пренебречь нельзя) основного метода... Отличие психоанализа от шаманизма, хотя он, по существу, является современной формой последнего, определяется в основном тем, что в современной машинной цивилизации место для мифологического времени остается только в отдельном человеке. Из этого утверждения психоанализ может почерпнуть уверенность в своей жизнеспособности и надежды на более глубокое теоретическое обоснование. Психоаналитики лучше поймут механизм действия своего метода и свои цели, если сопоставят их с методами и целями своих великих предшественников – шаманов и колдунов»<sup>12</sup>. Природа человека и общества во многом сохранилась, хотя сомнение человека выросло чрезвычайно. Но, похоже, вера в рационализм нашей жизни всего лишь современная форма суеверия. На своей ранней стадии рационализм был динамичным мировоззрением, однако вместе с усложнением жизни и углублением разделения труда, анализ начинает преобладать над синтезом. Аналитическое мышление привело к появлению модели рационального образа жизни, чьи успехи разбиваются о рутину человеческого бытия.

Из сказанного напрашивается вывод, что изменения в обществе не были результатом конструирования новых отношений, выбора лучшего варианта из возможных, они становились итогом столкновения с препятствиями и их преодолением. Чаще всего для решения проблем обращались к готовым образцам, но если их не было, то предлагались новые модели поведения как вариации традиций. Рэдклифф-Браун пишет: «Религия в первобытные времена не была системой верований с практическим приложением; она была совокупностью устоявшихся традиционных практик, которым каждый член общества следовал не

---

<sup>12</sup> Клод Леви-Стросс. Структурная антропология... – С. 212.

рассуждая. Люди, конечно, не были бы людьми, если бы они соглашались совершать какие-то действия, не представляя, для чего они это делают. Но в древних религиях не было так, что сначала формулировался смысл действий в виде доктрины, а потом уже отражался в практиках; было, скорее, наоборот: практика предшествовала доктринальным теориям. Люди формируют общие правила поведения раньше, чем начинают выражать общие принципы вербально; политические институты древнее, чем политические теории, и точно так же религиозные институты древнее, чем религиозные теории. Эта аналогия выбрана не произвольно, ведь, в сущности, в древних обществах параллелизм между религиозными и политическими институтами был полным. В любой сфере жизни придавалось огромное значение форме и прецеденту, но объяснение тому, почему прецеденту следовали, состояло просто в легенде о том, как этот прецедент был впервые создан. То, что прецедент, будучи однажды создан, приобретал авторитетность, не требует никаких доказательств. Общественные правила базировались на прецедентах, и продолжение существования общества было достаточным обоснованием того, что прецеденту, однажды созданному, надлежит следовать и далее»<sup>13</sup>. Последующее усложнение общественной жизни не меняло принципиального соотношения «Слова» и «Дела». Даже революции ничего не конструировали, а только разрушали, подготавливая почву для трансформации общества. Но сама трансформация опиралась не на доктрины, а на традиции, которые причудливо переплетаются с рационализмом. «Так, соблюдение религиозных заповедей, которые сами по себе нерациональны, часто служит рациональным целям, – пишет Карл Манхейм. – Известный анализ пуританского аскетизма, осуществленный Максом Вебером, служит тому хорошей иллюстрацией. Первичная мотивация этого аскетизма была несомненно религиозной, однако она соответствовала рациональному отношению к экономическим ценностям, в котором нуждался развивающийся торговый капитализм. Человек не может длительное время действовать, полностью игнорируя свое положение, и разрушать условия своего существования. Поэтому важно то, что он делает, а не то, что он об этом думает. Действия могут последователь-

---

<sup>13</sup> Рэдклифф-Браун А.Р. Структура и функция в примитивном обществе... – С. 183–184.

но достигать определенной цели, не будучи ею мотивированы»<sup>14</sup>. Сегодня, несмотря на кажущуюся рациональность нашего поведения, оно во многом продолжает строиться на готовых шаблонах.

Эволюция человека шла через преодоление кризисных ситуаций, т.е. столкновение человека с непредвиденными обстоятельствами, у него не было в арсенале готового сценария поступков. Это вело к выработке новой модели поведения и трансформации общественных норм на более высокий уровень. Естественно, при этом степень осознанности, а вместе с тем духовности, поднимается на новую ступень. Большинство современных людей от встречи с чем-то новым, не находя образцы для поведения, испытывает такой же страх, тревогу, трепет, что и наши предки. Непостижимое с точки зрения существующей картины мира и набора ценностей, воспринимается людьми как зло, несправедливость, страдание. Мир, по выражению Макса Вебера, был расколот, священное перестало пребывать в кронах деревьев, на кладбищах и на перекрестках дорог и из сферы повседневной жизни переместилось туда, где обитали Яхве, Логос, Дао или Брахма. Но когда и религия не может объяснить человеку смысл происходящего, он обращается к идеологии или же колдунам и магам. Только узкий слой людей самостоятельно ищет пути выхода из кризиса, создавая прецеденты. Если отвлечься от этого узкого круга интеллектуалов, действующих, как правило, в отдельных устойчивых сферах жизни и рассматривать общество в целом, то можно утверждать, что «Дела» не изобретаются, их просто совершают, а затем при необходимости осмысливают. Причем «осмысливание» необязательно оказывается рациональным (в смысле изобретенным), чаще оно становится описанием накопленного опыта, т.е. формулированием образца поведения.

В новейшее время в связи с индустриализацией экономики возрастает роль организующего начала в трудовой практике, что многие экономисты восприняли как факт общественной рационализации. Огромные предприятия, порой выходящие по масштабам за рамки национальных границ, требуют единой воли и централизованного управления. Вместе с этим в силу дифференцированного доступа к средствам производства и несправедливого распределения социальной власти, возникло господство одних классов над другими. В этом новом перераспределении власти между классами оказалась не ясной

---

<sup>14</sup> Карл Манхейм. Избранное... – С. 107.



роль управления как функции. Зависит ли она от власти или же привязана исключительно к организации самого производства? Можно ли ее усиливающую роль воспринимать как усиление рационализма над стихией общественных сил? Этот вопрос тем более правомерен, что сегодня рынок рассматривается как важнейший регулятор экономических отношений и даже в качестве гарантии от тоталитарного режима. Рынок и управление – два противоположных по направленности инструмента регулирования экономических процессов. Понятие производства, в котором рационализация является ключевым элементом, отличается от практики, которая далеко не всегда рациональна и зависит не от менеджеров, а от многих факторов нерационального рынка и различных по направленности социальных сил, природных и социальных катаклизмов. В то же время производство не стоит вне общества и власти. «Общественная практика, – пишет Хабермас, – проявляется двояко: с одной стороны, как процесс изготовления и усвоения, который происходит по технико-утилитарным правилам и показывает соответствующий уровень обмена между обществом и природой, т.е. состояние производительных сил; с другой – как процесс взаимодействия, который регулируется социальными нормами и выражает селективный подход к власти и богатству, т.е. производственные отношения. Последние отливают материальное содержание, т.е. в каждом случае данные навыки и потребности, в специфическую форму некой структуры привилегий, которая устанавливает распределение постов и положений»<sup>15</sup>. Как бы ни оценивать роль современного труда, управления в рационализации общественной жизни, совершенно очевидно, что социальные процессы зависят от такого множества случайных факторов, что можно говорить только о вероятности наступления того или иного события.

Социальные законы реализуются через людей, но они не «навязывают» чего-либо заведомо определенное. Законы общества не детерминируют наши действия в механистическом смысле слова, они вероятностны, и их реализация зависит от человеческого поведения. Достаточно упомянуть закон увеличения разнообразия в обществе как следствие углубления разделения труда и расширения коммуникативных связей, чтобы стало ясно – усложнение общества только усугубляет вероятностный характер социальных процессов. К этому следует

---

<sup>15</sup> Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне... – С. 85.

добавить постепенное расширение свободы личности и общества в целом, что опять-таки исключает механический детерминизм.

Социальные законы не могут быть изобретениями людей. Конечно, законодательство, принимаемое парламентами, зависит от мнения конкретных депутатов, их политических пристрастий, компетентности, личных убеждений, но юридические нормы являются ответом на требование жизни, а не наоборот. С веками значение доктрин значительно выросло, но и роль прецедента, как механизма эволюции не уменьшается.

### *Точка опоры*

Для изучения истории понятие объективности в архимедовом смысле («дайте мне точку опоры»), выработка абсолютной системы координат – не подходит. Ни пространство, ни время не могут быть синхронизированы для различных народов. Но и в рамках отдельного этноса оказывается сложно определить рамки объективности, поскольку человек, как уже было сказано, одновременно выступает в двух ипостасях – как деятельный общественный агент и как исследователь общества.

Мышление гуманитария – не чистый разум, наблюдающий из космоса за человечеством. Объективный взгляд, направленный на выявление закономерностей, независимо от сознания и воли индивидов, приводит к отделению научного познания от живой практики, к рационализации, искажающей действительность. Человек как деятельный исследователь<sup>16</sup> включен в исторический процесс, иначе говоря, он сам часть объекта, в результате ученый оказывается в сетях двойной субъективности. Конечно, ученый может отстраниться от конкретного объекта и, как считал Тэйлор, в силу значительного единообразия в элементах культуры разных народов «этнограф, не выходя из кабинета, может иногда взять на себя решение не только вопроса о проницательности и добросовестности известного наблюдателя, но и также и того, насколько его сообщение соотносится с общими началами культуры»<sup>17</sup>. Но за последние десятилетия требование включенности в изучаемый процесс стало обязательным для этнологов.

---

<sup>16</sup> Толкотт Парсонс «объективное» рассматривает «с точки зрения наблюдающего действие ученого», а «субъективное» – «с точки зрения актора».

<sup>17</sup> Тэйлор Э. Первобытная культура... – С. 6.

Социология, казалось бы, позволяет отстраненно от субъективно-го мнения изучать состояние общества. Дюркгейм считал, что нужно «рассматривать социальные явления сами по себе, отделяя их от сознающих и представляющих их себе субъектов. Их нужно изучать извне, как внешние вещи, ибо именно в таком качестве они предстают перед нами». И далее он продолжает: «Вещь узнается главным образом по тому признаку, что она не может быть изменена простым актом воли. Это не значит, что она не подвержена никакому изменению. Но, чтобы произвести это изменение, недостаточно пожелать этого, надо приложить еще более или менее напряженное усилие из-за сопротивления, которое она оказывает и которое, к тому же, не всегда может быть побеждено. А мы видели, что социальные факты обладают этим свойством. Они не только не являются продуктами нашей воли, но сами определяют ее извне. Они представляют собой как бы формы, в которые мы вынуждены отливать наши действия. Часто даже эта необходимость такова, что мы не можем избежать ее. Но если даже нам удастся победить ее, то сопротивление, встречаемое нами, дает нам знать, что мы находимся в присутствии чего-то, от нас не зависящего. Следовательно, рассматривая социальные явления как вещи, мы лишь сообразуемся с их природой»<sup>18</sup>. Несомненно, существуют социальные явления, объективные по отношению к индивидам в том смысле, что они предписывают или, по выражению Дюркгейма, принуждают к соблюдению определенных норм поведения: «Социальный факт узнается лишь по той внешней принудительной власти, которую он имеет или способен иметь над индивидами»<sup>19</sup>. Надындивидуальная власть появляется благодаря соединению действий отдельных людей, в результате чего образуются способы действий и суждений, которые не зависят от каждой отдельно взятой воли. Для отдельных явлений в известные периоды времени подобный метод может оказаться вполне достоверным, но он не объясняет социальные процессы в исторической перспективе и не позволяет охватить явления во всей их глубине. Рассматривая «символический капитал», Пьер Бурдьё замечает: «Социальный строй и служащее ему опорой распределение капитала способствуют своему увековечению уже самим своим существованием, т.е. тем символическим эффектом, который они

---

<sup>18</sup> Дюркгейм Э. Социология... – С. 40.

<sup>19</sup> Там же. – С. 25.

производят, утверждая себя публично и официально и оказываясь тем самым (не)узнанными и признанными. Вследствие этого социология не может, по завету Дюркгейма, “трактовать социальные факты как вещи”, не упуская из виду всех их аспектов, связанных с тем, что в самой объективности социальной жизни они являются объектами познания (пусть даже – неузнавания). Ей приходится вновь включать в полную характеристику своего объекта те первичные представления о нем, которые поначалу она должна была разрушить, добываясь “объективной” характеристики. Поскольку индивиды и группы объективно определяются не только тем, чем они являются, но также и тем, чем они считаются – своей *воспринимаемой сущностью*, которая может плотно зависеть от их действительной сущности, но никогда к ней не сводится, – то социология должна принимать в расчет оба вида собственности, объективно им присущих: с одной стороны, материальная собственность, которая (как в случае тела, подобного любому другому объекту физического мира) может быть исчислена и измерена, а с другой стороны, собственность символическая, которая есть не что иное, как та же материальная собственность, поскольку ее предметы воспринимаются и оцениваются в своих взаимоотношениях, т.е. как различительные свойства<sup>20</sup>. На примере «символического капитала» видна ограниченность социологии, трактующей явления как вещи, дистанцирующейся от субъекта восприятия и в силу этого упускающей существенные элементы социальной жизни.

Дюркгейм пытался соединить социологию и антропологию, но о результатах его попыток один из ведущих социальных антропологов Эванс-Причард высказался в следующих словах: «Самый существенный аргумент, который можно выдвинуть против теории Дюркгейма, заключается в том, что эта теория в высшей мере ненаучна. Наука предполагает выдвижение гипотез, которые должны подвергаться тестированию и проверке. В этом состоит эвристическая ценность гипотез. К тому же исследователь должен знать, какими методами можно проверить ту или иную гипотезу. В свете данного положения встает вопрос, каким методом возможно проверить утверждение Дюркгейма, что религиозные формы являются символическим отражением социальных структур? Очевидно, что его нельзя проверить методом интенсивного изучения одного конкретного общества, а ведь именно это Дюркгейм и

---

<sup>20</sup> Пьер Бурдьё. Практический смысл... – С. 265.

пытался сделать. Проверить подобное утверждение можно было бы только косвенно, используя сравнительный метод, который, как я уже упоминал, Дюркгейм применял лишь в удобных для него случаях»<sup>21</sup>. На примере религии видна ограниченность социологических методов, предлагающих отталкиваться от социальных структур для понимания сознания и не учитывающая активность самого сознания, воспринимающего объект, исходя из собственных законов. Кассирер поясняет: «Форма мифологического и религиозного представления не просто отражает *фактическую данность* социальной структуры, а принадлежит к числу *факторов*, благодаря которым выстраивается всякое живое сознание общности»<sup>22</sup>. На первых ступенях сознания «вещи» лишь объект вожеления или страха. Природа еще не является предметом созерцания и познания, а выступает условием существования человека. «Вещи» выделяются из окружающего мира как объекты не в силу созерцания, а в силу потребности организма, они являются тем, что обеспечивает жизнедеятельность человека. Не предметы воздействуют на сознание человека и формируют понятие «вещи», а сознание выхватывает из окружающей объективности то, в чем нуждается человек. Если ситуацию упростить до предела, то человеческое восприятие сведется к поиску пищи, размножению, защите от стихийных сил и диких животных, чему способствует слух, зрение и обоняние, которые подсказывают, что именно съедобно из окружения, а что представляет угрозу. Иначе говоря, в сознании человека уже должен содержаться знак, указывающий на необходимый объект вожеления или страха. Так объекты, «вещи», наполняются смыслом, причем воспринимаются как природные демонические силы, населяющие природу.

Мифологическое сознание вначале воспринимает объективность как ощущение непосредственного проявления неисчислимых природных духов, населяющих лес, поля, луга и реки. Шаг за шагом появляются новые образы. «Мир простых духов природной стихии, – пишет Кассирер, – уступает место новому миру по мере того, как Я переходит из стадии прямой эмоциональной реакции в стадию действия, как оно определяет свои отношения с природой уже не посредством одного только впечатления, а посредством собственного действия. Упорядоченность этого действия, его различные и, тем не менее, постоянно

---

<sup>21</sup> Эванс-Причард Э. История антропологической мысли... – С. 206.

<sup>22</sup> Кассирер Эрнст. Философия символических форм... – С. 206.

повторяющиеся в определенном цикле фазы – вот благодаря чему и бытие природы обретает теперь свое подлинное наполнение и свои определенные черты»<sup>23</sup>. Вместе с развитием человеческой деятельности магия и мифологическое сознание превращаются в религию, проходя сложный путь самостоятельного внутреннего развития, в котором социальная структура всего лишь один из источников субъективных представлений, а не единственный, как считал Дюркгейм.

Формирование человеческого ‘Я’, его восприятия «вещей» оказывается двусторонним процессом, в котором субъективное отражение объективной реальности сопровождается противоположным движением от внутреннего мира к внешнему, поскольку важнейшим фактором становления сознания личности оказывается деятельность. Человек не просто вовлекает в свою сферу внешние вещи и овладевает ими. Всякая деятельность устроена так, что она оказывается формирующей в двойном смысле: ‘Я’ не только накладывает на предметы отпечаток своей собственной, изначально данной ему опытом формы, но и обретает эту форму в ходе деятельности, в диалектике собственного действия и противодействия предметов внешнего мира. Субъективность приобретает свои очертания и границы лишь в ходе деятельности. Чем больше оказывается сфера, наполненная человеческой деятельностью, тем яснее проявляются как свойства «вещей», так и значение и функция ‘Я’.

В вышеприведенной цитате Эванс-Причарда важно отметить не только критику методологических подходов Дюркгейма, но и постановку вопроса о критериях научности исследований в сфере гуманитарных наук. Он считает, что антрополог «стремится вскрыть структурные закономерности, присутствующие в обществе. Вскрыв закономерности в одном обществе, он сравнивает их с закономерностями, обнаруженными в других обществах. Исследование каждого общества обогащает его знание о вариациях существующих социальных структур и улучшает его шансы на построение правильной типологии форм таких структур, на обнаружение их фундаментальных черт и на выяснение самих причин вариаций»<sup>24</sup>. Эванс-Причард предлагает метод верификации через сравнительный анализ. Важно, что при этом он призывает соединять методы социологии, антропологии и истории. «Утверждение, – пишет он, – что функционирование институтов в

---

<sup>23</sup> Кассирер Эрнст. *Философия символических форм...* – С. 207.

<sup>24</sup> Эванс-Причард Э. *История антропологической мысли...* – С. 266.

любой момент времени можно понять, не вдаваясь в вопрос о том, как эти институты пришли к рассматриваемому состоянию, кажется мне абсурдным. Более того, мне кажется, что игнорирование вопроса об историческом развитии институтов мешает антропологам-функционалистам не только исследовать явления в диахронном разрезе, но и тестировать их собственные функционалистские теоретические конструкции, которым они придают такое большое значение. Ведь именно история могла бы дать им в руки поле для эксперимента»<sup>25</sup>. Междисциплинарный подход уменьшает риск ошибок при исследовании общества. Вместе с тем существует еще один аспект проблемы – интерпретация полученных данных.

Для большей достоверности научных выводов антропологи применяют различные методы, включая полевые работы с тщательной фиксацией наблюдений, отбором информаторов, изучением языков племен и т.д. В результате описываются сложившиеся феномены, как факт. Но внешняя сторона феномена может оказаться случайностью или несущественной стороной явления. Тогда понадобится интерпретация результатов социологических и этнологических исследований. Например, голливудскую улыбку можно воспринимать совершенно по-разному, даже с противоположными оценками. Гирц упоминает определение балийцами сумасшедшего как человека, который, подобно американцу, улыбается, когда смеяться нечему. Интерпретация зависит от культуры субъекта или анализа субъектом в контексте той или иной культуры. Но и в рамках одной и той же культуры может быть различная интерпретация при наличии скрытых смыслов, о чем пишет Гилберт Райл, приводя пример с подмигиванием, которое можно интерпретировать как моргание, или скрытый сигнал, или передразнивание, или репетицию перед зеркалом и т.д. Протоколно это будет фиксироваться как смыкание век правого глаза, но по существу смысл меняется в зависимости от ситуации. Гирц поясняет: «Суть моих рассуждений сводится к следующему: именно между тем, что Райл называет “ненасыщенным описанием” (“thin description”) действий репетирующего, передразнивающего, подмигивающего, моргающего и т.д. (“быстрое смыкание век правого глаза”), и их “насыщенным описанием” (“репетирование перед зеркалом способа передразнить приятеля, который делает вид, что тайно кому-то подмигивает”), и

---

<sup>25</sup> Эванс-Причард Э. История антропологической мысли... – С. 267.

лежит предмет исследования этнографии: стратифицированная иерархия наполненных смыслом структур, в контексте которых можно моргать, подмигивать, делать вид, что подмигиваешь, передразнивать, репетировать передразнивание, а также воспринимать и интерпретировать эти действия, и без которых все эти действия (включая и ничего не значащее морганье, которое как категория культуры в такой же степени не подмигивание, в какой подмигивание является не морганьем) не будут существовать, независимо от того, что кто-то будет делать или не делать с веками своего правого глаза»<sup>26</sup>. Исследователь сталкивается с множеством сложных концептуальных структур, большинство из которых наложены одна на другую или просто перемешаны, неупорядочены, неясно выражены и которые он должен так или иначе суметь адекватно и рационально истолковать. Обобщая свою концепцию «насыщенного описания («thick description»)), Гирц делает следующее заключение: «Встает серьезная проблема верификации – или, если “верификация” слишком сильное слово для столь неопределенной науки (лично я предпочел бы “оценка”), проблема того, как отличить хорошую работу от плохой. Но именно здесь у нашей науки есть преимущество. Если этнография – это “насыщенное описание”, а этнографы – люди, которые выполняют это описание, то ключевой вопрос, с которым следует подходить к любому из типов такого описания – будь то отрывок из полевого журнала или объемная, как у Малиновского, монография, – это вопрос о том, отделяются ли в нем подмигивания от морганий и настоящие подмигивания от мнимых. Логичность и убедительность нашего истолкования должна измеряться не объемом неинтерпретированного материала в нашей работе (т.е. элементов описания сугубо “ненасыщенного”), а способностью научного воображения окунуть нас в жизнь далекого народа. Как говорил Торо, не стоит совершать кругосветное путешествие, чтобы сосчитать кошек на Занзибаре»<sup>27</sup>. Гирц подсказывает путь к истине через «насыщенное описание», при этом не претендует на решение вопроса верификации. В этом подходе существенным является акцент не столько на наблюдении, сколько на интерпретации, без чего невозможно быть уверенным в достоверности знаний. В то же время остается вопрос проверки того, что получено после «насыщенного описания».

---

<sup>26</sup> Гирц К. Интерпретация культур... – С. 13.

<sup>27</sup> Там же. – С. 24.



Социолог феноменологической школы Гарольд Гарфинкель указывает на важность различения того, что говорят и как говорят, от чего может измениться смысл сказанного: «Вместо заботы о различии между тем, что было сказано, и тем, о чем говорили, и в противоположность ей существует приемлемая разница между тем, как люди, говорящие на одном языке, воспринимают, с одной стороны, то, что человек *говорит*, и – с другой – *как* он говорит. В этом случае очевидный смысл того, что человек сказал, заключается исключительно и полностью в осознании характера его речи – *видения того, как он говорит*»<sup>28</sup>. Важной составляющей разговора является интонация и недосказанность. Интонация может полностью опровергнуть то, что говорится, придать противоположный смысл, вместо утверждения, звучать как издевательство. В недосказанности, как и в интонации, может порой содержаться основной смысл сказанного. По сути дела, он также призывает к «насыщенному описанию» с учетом недосказанности и окружающих обстоятельств.

Пользуясь социологическим материалом как объективными данными, мы предполагаем, что вопрос адекватно понят, ответ отражает реальность, значит, мы можем оперировать достоверными знаниями. Однако Бурдьё сомневается в существовании общественного мнения, поскольку людям предъявляется требование отвечать на вопросы, которыми они сами не задавались, заведомо предполагается, что все люди имеют мнение или способны его высказать, что мнение, полученное в ходе опроса, имеет какое-то значение. В результате он приходит к выводу: «Есть, с одной стороны, мнения сформированные, мобилизованные и группы давления, мобилизованные вокруг системы в явном виде сформулированных интересов; и с другой стороны, – предрасположенности, которые по определению не есть мнение, если под этим понимать, как я это делал на протяжении всего анализа, то, что может быть сформулировано в виде высказывания с некой претензией на связность. Данное определение мнения – вовсе не мое мнение на этот счет. Это всего лишь объяснение определения, которое используется в опросах общественного мнения, когда людей просят выбрать позицию среди сформулированных мнений и когда путем простого статистического агрегирования произведенных таким образом мнений производят арте-

---

<sup>28</sup> Гарфинкель Г. Исследования по этнометодологии. – СПб., 2007. – С. 22.

факт, каковым является общественное мнение. Общественное мнение в том значении, какое скрыто ему придается теми, кто занимается опросами или теми, кто использует их результаты, только это, уточняю, общественное мнение не существует»<sup>29</sup>. В результате может оказаться, что исследователь сам привносит в полученные результаты то, чего может и не существовать, предполагая, что все люди действуют рационально, на подобии ученого, при этом могут иметь мнение, имеющее значение для их жизни. На практике всего этого может и не существовать, а полученные факты оказаться бессмысленными.

Описание жизнедеятельности, ее фиксация имеет свою логику, но сама практика ее может не иметь, а потому наше рациональное объяснение может погрязнуть в иррациональной практике или рациональности иного порядка, которая лежит вне обычных суждений. Если внимательнее вникнуть в суть событий, то можно обнаружить за внешним смыслом слов, фиксируемых социологией и этнологией, иной подтекст, который не всегда очевиден. Много лет назад мне пришлось в Ташкенте побывать на встрече, которая по-узбекски называется «гэп», что в буквальном переводе означает «разговор». В ходе этого «гэп»а я пытался понять смысл обсуждаемых вопросов и никак не мог уловить нить разговора, чтобы включиться в него. В какой-то момент мне показалось, что я не улавливаю содержание из-за недостаточного знания узбекского языка, и для меня речь распалась на слоги, отдельные слова, просто звуки. Она превратилась в набор знакомых слов. Только после следующего «гэп»а я догадался, что смысл лежал не в словах, а в поддержке определенных отношений, поскольку в этот круг приглашались не случайные люди, а только «свои» и их задачей было не обсуждать проблемы, а поддерживать отношения за абсолютно «пустым» разговором. Вместе с этим пониманием «смысла» разговора ко мне вернулось понимание самого языка, который из набора звуков вновь стал языковой формой.

Смысл «гэп»а вполне конкретно проявлялся впоследствии, когда жизнь требовала взаимной поддержки в каком-либо деле. «Гэп» обеспечивал участников круга, если воспользоваться термином Бурдьё, символическим капиталом, который далеко не был абстракцией. Он связывал союзников и знакомых обязательствами, которые в случае необходимости могли быть мобилизованы и тогда символический ка-

---

<sup>29</sup> Бурдьё П. Социология политики. – М., 1993. – С. 177.

питал легко конвертировался в материальный. «Экономический и символический капитал так неразрывно связаны между собой, что в экономике добросовестности, где лучшую, если не единственную экономическую гарантию составляет добрая слава, уже одна демонстрация материальной и символической силы в виде солидных союзников сама по себе способна приносить материальные выгоды»<sup>30</sup>. Взаимопереход, взаимоконвертация капитала символического и капитала материального указывает на ограниченность методов прикладной социологии, которые могут представить только протокол разговора, чье содержание мало значит для понимания феномена. Только методика «насыщенного описания» или интерпретации «гэп»а вне контекста слов дает возможность понять саму практику.

Моя включенность в жизнь узбекской махалли позволяла понять вещи, недоступные внешнему исследователю, но сами знания свелись лишь к констатации того факта, что практика имела иное значение, нежели слова, а знание ее значения мне все равно оказалось недоступно, ибо важен был иной контекст, который выходил за рамки «гэп»а. Для понимания явления можно было включиться в более широкий контекст и стать частью тех отношений, которые и определяли значение «гэп»а, выходящего за рамки разговора в кругу друзей, но в этом случае есть опасность стать участником самой жизни, а не исследователем практики. Интерес реального участника отношений может исказить интерес исследователя этих отношений. По этому поводу Гирц замечает: «Рефлексивного осмысления способов репрезентации (не говоря уже об экспериментах с ними) антропологии до сих пор очень не хватает. В той мере, в какой оно укрепляло стремление антрополога сблизиться с информантами как с личностями, а не как с объектами, понятие “включенное наблюдение” было ценным. Но в той мере, в какой оно уводило антрополога от понимания сущности своей собственной роли, очень специфической, лимитированной культурными границами, и заставляло его считать себя чем-то большим, чем просто заинтересованным (в обоих смыслах этого слова) приезжим, оно было и до сих пор остается одним из наших главных источников заблуждения»<sup>31</sup>. Для нас существенен не акт речи, не сказанные слова как таковые, а смысл акта речи. Анализ практики состоит в угадывании значе-

---

<sup>30</sup> Пьер Бурдьё. Практический смысл... – С. 233.

<sup>31</sup> Гирц К. Интерпретация культур... – С. 40

ний этой практики, и сама речь зачастую оказывается лишь формой, скрывающей для наблюдателя суть явления. Это заставляет нас углубляться в практику, где мы начинаем терять грань между исследователем и обывателем. Бурдьё пишет: «Для правильного пользования моделью, предполагающей отстраненность, требуется преодолеть ритуальную альтернативу отстраненности и участия и создать теорию того, что такое логика практики в самом своем принципе, как практическое участие в игре, *illusio*, а тем самым и теорию теоретической отстраненности, теорию предполагаемой и производимой ею дистанции. Только такая теория, не имеющая ничего общего с участием в практическом опыте практики, позволяет избегнуть теоретических ошибок, обычно совершаемых при описании практики»<sup>32</sup>. Создается впечатление, что чем ближе человек оказывается к истине через участие в практике, тем больше он теряет как исследователь, но чем дальше он от практики, тем абстрактнее становится теория, которая начинает терять свое практическое значение. Эта дилемма усугубляется тем, что со временем человек становится все более социально активным.

Не только историкам, но и социологам, работающим с современным материалом, порой бывает трудно ответить на вопрос: «Что в действительности произошло или происходит?». При этом объемность источников и протоколов не всегда выручает. Реципиент о себе может рассказывать как о постороннем, как если бы он на себя смотрел через замочную скважину, т.е. отвлекаясь от структуры отношений, основанных на здравом смысле. Но может привносить частные сугубо личные интересы. В каком случае можно его считать самим собой? В поведении человека, если отвлекаться от особых случаев, не личные рассуждения, а фоновый контекст во многом является решающим фактором, влияющим на поступки. Человек вольно или невольно, но подстраивается под ту среду, в которую попадает. Он стремится быть таким как все и тяжело переживает какое-либо отличие, которое может трактоваться как «ненормальное»: физиологический дефект, резко выделяющие антропологические особенности, отставание в обучении или карьере и т.д. Бывает, что человек меняет пол, пытается изменить цвет кожи, отказывается от национальности, но это случаи нетипичны, впрочем, и они субъективно могут объясняться тем же желанием не выбиваться из общей массы. Фоновый контекст, влияющий на поведение и высказы-

---

<sup>32</sup> Пьер Бурдьё. Практический смысл... – С. 206.

вания человека, хотя и «видим», но не замечается в повседневной жизни. Поэтому человек в различном окружении может вести себя различно, может принимать или отторгать геев, проявлять религиозную и этническую нетерпимость, или напротив, быть толерантным к межрелигиозным бракам и т.д. Фоновый смысл помогает понять не только то, что выражено словами, но также то, что имелось в виду.

Здравый смысл, которым обычно люди руководствуются в жизни, вовсе не тот же самый рационализм, который предполагается в науке. Человек не следует правилам, выработанным в ходе абстрактного размышления, он следует правилам, принятым как «норма». В повседневной жизни человек осмысливает события, используя изначально предполагаемый фон «естественных фактов жизни», что становится условием сохранения подлинного членства в группе. Гарфинкель утверждает, что «в действиях, управляемых исходными предпосылками обыденной жизни, научные рациональности можно использовать лишь как неэффективные идеальные модели. Научные рациональности не являются ни стабильными характеристиками, ни санкционируемыми моделями повседневной жизни, и любая попытка стабилизировать эти свойства или добиться их соблюдения в обыденной деятельности лишь увеличит бессмысленность поведенческой среды человека и умножит черты дезорганизации в системе взаимодействия»<sup>33</sup>. Научная рациональность не может быть чертой обыденного мышления, а значит и в методологическом плане эта сторона жизни должна быть учтена адекватно, т.е. интерпретация человеческих установок в повседневной жизни должна обязательно включать иррациональное в человеческом поведении.

Рациональность как элемент научных исследований, инструмент познания приходится отличать от рациональности «здравого смысла», который ориентируется на цели и интересы группы, общества какими бы они не представлялись индивидам. Фактор коллективного мнения потому и важен, что он вместо рационально детерминированного вывода предлагает решение, ведущее к сохранению и укреплению общего взаимодействия. Для теоретика из этого вытекает требование осторожности при рациональной в декартовском смысле интерпретации человеческих действий. Человек не действует как идеальный ученый, он ведет себя сообразно обстановке.

---

<sup>33</sup> Гарфинкель Г. Исследования по этнометодологии... – С. 308.

### *Человек в социальных процессах*

Дюркгейм пытался отвлечься от человека для объяснения социальных явлений и это оправданно с точки зрения социологии как частной дисциплины. Он считал, что в социологии «несмотря на значительные успехи, достигнутые на этом пути, сохраняется еще множество пережитков антропоцентрического постулата, который здесь, как и в других местах, преграждает дорогу науке. Человеку неприятно отказываться от неограниченной власти над социальным строем, которую он себе так долго приписывал, а с другой стороны, ему кажется, что, если коллективные силы действительно существуют, он непременно обречен испытывать их воздействие, не имея возможности их изменить. Именно это склоняет его к их отрицанию. Напрасно опыт учит его, что это всемогущество, иллюзию которого он охотно в себе поддерживает, всегда было для него причиной слабости; что его власть над вещами реально начинается только с того момента, когда он признает, что они обладают своей собственной природой и когда он станет смиренно узнавать у них, что они собою представляют. Изгнанный из всех других наук, этот достойный сожаления предрассудок упорно держится в социологии»<sup>34</sup>. Можно согласиться с мыслью автора о неприемлемости конструктивистских наклонностей антропоцентризма, но сама антропология в широком смысле, как наука о Человеке, требовательно врывается во все гуманитарные дисциплины.

Стремление исследователей к объективности приводит к отвлечению от индивида с его страстями, эмоциями, разнообразными, часто нерациональными намерениями, иначе говоря, к отстраненности от живого человека. Но человек должен быть исследован не только как социологический объект, факт, вещь, но и как субъект истории, вносящий свою лепту в нашу жизнь. Гирц предупреждает: «Если отбросить идею, что Человека с большой буквы следует искать “за”, “под” или “над” его обычаями, и заменить ее идеей, что человека с простой, маленькой буквы следует искать “в” них, то возникает определенная опасность вообще потерять его из вида. Он либо растворяется без остатка в своем времени и месте, дитя и полный пленник своего века, либо становится солдатом, призванным в громадную толстовскую армию и поглощенным тем или иным ужасным историческим детерми-

---

<sup>34</sup> Дюркгейм Э. Социология... – С. 17.

низмом, которые досаждают нам со времен Гегеля»<sup>35</sup>. Социология, благодаря Дюркгейму, дала новый толчок в исследовании реальной жизни, но человек затерялся в социальных процессах, а потому она не стала синтезирующей дисциплиной.

Применение рафинированной системы абстракций с исключением Человека с его субъективной точкой зрения ведет к определенной идеализации и формализации социальной жизни, а значит – ее упрощению. «Так как социальный мир в каком бы то ни было его аспекте остается очень сложным космосом человеческих действий, – пишет Альфред Шютц, – мы всегда можем вернуться к “забытому человеку” социальных наук, к актору в социальном мире, чьи деяния и чувства лежат в основе всей системы, и попытаться понять действия, чувства и состояние сознания, побуждающие его к принятию определенных установок по отношению к своему социальному окружению»<sup>36</sup>. Его предложение сводится к конструированию персонального идеального типа, модели актора, наделенного сознанием, что является, на его взгляд, достаточной гарантией того, что мир социальной реальности не будет замещен вымышленным несуществующим миром, построенным научным наблюдателем. Но ведь это сознание идеального актора ограничено в своем содержании теми элементами, которые необходимы для выполнения рассматриваемых типических актов, встроенных в модель социального мира. Эта модель, пишет Шютц, «содержит все релевантные элементы социального события, выбранного для дальнейшего исследования. Эта модель превосходно сочетается с постулатом субъективной точки зрения, потому что с самого начала считается, что кукольный тип обладает тем же самым специфическим знанием ситуации – включая средства и условия, – которым реальный актер обладал бы в реальном социальном мире; с самого начала субъективные мотивы реального актора, выполняющего типическое действие, привносятся в качестве постоянных элементов сознания идеального типа личности; тип личности предназначен для того, чтобы играть роль, которую принял бы актер в социальном мире, чтобы выполнять типическое действие. И поскольку тип сконструирован таким образом, что он выполняет исключительно типические действия, то объек-

---

<sup>35</sup> Гирц К. Интерпретация культур... – С. 47.

<sup>36</sup> Альфред Шютц. Смысловая структура повседневного мира. Очерки по феноменологической социологии. – М., 2003. – С. 100.

тивные и субъективные элементы в построении единых действий (unit-acts) совпадают»<sup>37</sup>. При исследовании объекта в определенном временном отрезке с ясно очерченными границами, т.е. наличии системы координат и условий исследования, можно избежать опасности неоправданного распространения выводов «кукольного» метода на более широкий класс явлений. В то же время типичные действия могут оказаться непригодными для объяснения практики, изначально предполагающей вариативность, имманентно стремящейся к изменениям. Креативное поведение заведомо непредсказуемо, поскольку может привести к различным итогам, наши действия могут иметь различные последствия. Сделать «кукольную» типологию такой модели поведения будет крайне сложно. При этом для каждой культуры нужно будет строить свою модель, а для поликультурных сообществ она становится сверхсложной, ибо людей нельзя представлять вне культуры, а различия столь значительные, что типологизация даже при ее выработке далеко не все сможет объяснить.

Трудность исследования социальных процессов заключается также в том, что они, имея некую структуру, одновременно находятся в постоянном движении, которое вносит изменения в общественные отношения. Конечно, перенос структур во времени существует, но он подвержен наполнению новым содержанием и вариативности не как случайности, флуктуации, а в качестве закономерности. В обществе трудно вычленить морфологию в чистом виде. Тем не менее, целостность сообщества сохраняется.

П.Сорокин различал «причинно-функциональную интеграцию» и «логико-смысловую интеграцию»<sup>38</sup>. Под каузально-функциональной интеграцией он понимал вид интеграции социального организма, который связывает все элементы причинной сетью в систему, сохраняющей состояние движения. Логико-смысловая интеграция характерна для культуры – это единство стиля, логического контекста, смысла и ценности. Говоря современным компьютеризированным языком, это «программирование» человеческой деятельности. Два типа интеграции связаны друг с другом, но не вытекают один из другого. Более того, они могут приходиться в противоречие, что обнаруживается во времена социальных напряжений как конфликт между соци-

---

<sup>37</sup> Альфред Шютц. Смысловая структура повседневного мира... – С. 113.

<sup>38</sup> Sorokin P. Social and Cultural Dynamics. Vol. I–III. New York, 1937.



альной структурой и культурой. Например, быстрая урбанизация может столкнуться с сохраняющимися традициями сельской общины, обычаями, ритуалами, соответствующими иному хозяйственному укладу, в то время как реальная жизнь связана с разделением труда в обществе и городскими формами жизни. «Культура – это носитель смыслов, посредством которых люди интерпретируют свой жизненный опыт и направляют свои действия, социальная структура – форма, которую принимают эти действия, реально существующая сеть социальных отношений, – пишет Гирц. – Культура и социальная структура, следовательно, – не что иное, как различные абстрактные выражения одних и тех же явлений. Одна абстракция рассматривает социальное действие с точки зрения его смысла для тех, кто его осуществляет, другая – с точки зрения его вклада в функционирование определенной социальной системы»<sup>39</sup>. Взаимодействие двух типов интеграции объясняет успехи и неудачи перенесения опыта одних стран в другие. Можно закупить самое современное оборудование для производства лучшей в мире продукции, но, не обладая соответствующей культурой производства, невозможно эффективно использовать такое оборудование. Оно останется грудой железа. Можно современные методы менеджмента, иначе говоря, культуру управления перенести на отсталые страны, но они столкнутся с отсутствием технической оснащенности, без которой они станут грудой бумажных методичек. Образно выражаясь, для штампования гвоздей из проволоки с помощью кусачек и молотка не обязательно знать методы реинжиниринга или стратегического планирования. Но даже при наличии соответствующего оборудования местная культура может просто отторгнуть западный менеджмент как чужеродный элемент. Насколько это существенно можно увидеть на примере даже одной страны. В Италии существует развитый Север и отсталый Юг. Попытка индустриализации Сицилии пока не принесла особых успехов.

Каузально-функциональная и логико-смысловая интеграции взаимодействуют аналогично оборудованию и культуре менеджмента в производстве или наиболее привычную аналогию можно провести с компьютером. Приобретая компьютер, мы вначале оцениваем само оборудование, его возможности, мощность, память, потребление энергии, скорость работы, вес, размер экрана. На следующем этапе мы его

---

<sup>39</sup> Гирц К. Интерпретация культур... – С. 171.

загружаем программами, без которых он не может работать. Причем эти программы могут быть различными в зависимости от характера наших потребностей, но они предполагают определенный тип компьютера, скорость его работы, размеры памяти и т.д. Бесплезно использовать компьютер без программного обеспечения, в этом случае его в простонародии называют «железкой». Но и программа не может быть использована без «железки». Оба эти компонента – компьютер и программное обеспечение – разрабатываются самостоятельно, но работать могут только вместе. Каждый из компонентов диктует условия другому, но ни одно из них не вытекает из другого. «Железо» оживает благодаря программам, но само по себе оно статично. Программа динамична, даже может быть самообучаемой, но она не может выско-чить за рамки возможностей компьютера.

Любое изменение каузально-функциональной структуры предполагает некий уровень культуры, без чего подобные изменения оказываются обыкновенным разрушением. Скажем, можно в производственном цеху сто ленивых рабочих заменить на пять современных станков с программным управлением, но их должны обслуживать специалисты, обладающие соответствующими профессиональными навыками. При этом законы общества и система социальной защиты должны позволять безболезненно увольнять рабочих, а культура общества не предполагать пожизненный наем.

Понимание механизма взаимодействия двух типов интеграции нам не объясняет динамики системы, мотивов изменений, поскольку причины не могут лежать внутри самой автономной системы. Например, перемена в отдельном цеху может быть вызвана изменением целей или даже миссии (философии менеджмента) предприятия, а само предприятие вынуждено идти на подобный шаг в силу конкуренции на рынке. Деятельность владельца предприятия определяется не только его целеполаганием, но ситуацией на рынке. Практика жизни от него требует принимать новые решения, поскольку он испытывает давление среды. При этом решения правительства страны для него такая же внешняя среда, как зарубежные конкуренты. Собственное правительство может помочь или осложнить его деятельность, но в условиях рыночной экономики оно определяет лишь нормативные рамки, не планируя деятельность предприятия. Даже протекционизм и государственная поддержка могут рассматриваться как временная мера.

В социологическом плане можно изучать общество с упором на его структуру, функции и действия, как это делает Парсонс или изучать преимущественно деятельность с точки зрения их осмысленности, что представлено в феноменологической социологии. В обоих случаях человек превращается в определенный социологический тип индивида (деятеля, актора), находящегося в типичной ситуации. При этом исходным пунктом анализа служит современная западная культура. «Общество западного христианского мира послужило отправной точкой, из которой “взяло начало” то, что мы называем “системой” современных обществ», – пишет Парсонс<sup>40</sup>. При этом он убежден, что западные общества обладают наибольшей адаптивной способностью. Он свой западнцентристский подход пытается смягчить следующими аргументами: «Во-первых, адаптивная способность не обязательно является верхом человеческих ценностных устремлений. Для многих людей большую ценность могут представлять определенные стороны, связанные с личностью, культурой, физическим здоровьем или определенными социальными образцами. Во-вторых, наше утверждение об адаптивном превосходстве современных обществ не исключают возможности того, что когда-нибудь какая-то “постсовременная” фаза социального развития возникнет на совершенно другой социальной и культурной основе с иными характеристиками. В-третьих, поскольку общества институционализируют культуру, они открыты для внешних воздействий через контакты с другими культурами... И поскольку процесс культурных заимствований будет, вероятно, набирать силу, окончательная версия современной системы может оказаться менее локально самодостаточной... Эти соображения, однако, часто отодвигаются в тень глубокой эмпирической и теоретической убежденностью в том, что первоочередность адаптивных факторов и составляет “суть человеческого общества”»<sup>41</sup>. Адаптивное превосходство западной модели общества неоспоримо, но далеко не всегда другие сообщества берут их за образец, даже в случае признания их превосходства. Грубо говоря, они хотят жить своей жизнью, их смысл жизни не связан с теми ценностями, которые сложились на Западе. Социолог может по-разному оценивать такое поведение, но для этнолога любое общество является интересным объектом исследования. Это не слу-

---

<sup>40</sup> Толкотт Парсонс. Система современных обществ... – С. 11.

<sup>41</sup> Там же. – С. 13.

чайно. Ведь те общества, которые мы называем примитивными, ярче демонстрируют суть человеческого общества. В то же время для историка является бесспорным, что в разные эпохи различные культуры оказывались доминирующими в своем регионе и для всех народов без исключения характерны взлеты и падения. Несмотря на грандиозные успехи современных обществ, нет гарантии, что только их культура сохранится в будущем.

В связи с подходом Парсонса возникает еще один вопрос о человечестве как сообществе. Если человечество рассматривать только как объект распространения западных образцов, как материал, из которого надо слепить еще одну Америку, то возникают сомнения в эффективности такой политики. Культуру нельзя рассматривать как глину, из которой можно лепить любых «кукол». В случае открытости этнической культуры, она сама абсорбирует те элементы, которые ей необходимы, но она может оказаться закрытой или не восприимчивой к каким-то чуждым элементам. Ее можно попытаться уничтожить или же ассимилировать носителей культуры, наконец, запрятать людей в резервации, но трудно заставить принять чуждую культуру.

Если человечество это единство многообразия, то в чем критерий его целостности? Этот вопрос представляет не только научный, но и практический интерес, в том числе и политический. Им задавались многие ученые. Шютц в обобщенной форме пишет: «Другим совершенно непроясненным шагом является переход от субъектов, коммуницирующих друг с другом, к конституции личных союзов (unities) более высокого порядка, ассоциациям субъектов, которые имеют свой собственный окружающий мир, и от этих ассоциаций к всеобъемлющему сообществу, окружающий мир которого более не содержит субъектов, – к сообществу духов (Geistergemeinschaft), сталкиваемому с миром значимых для духа объектов как с миром для духа (Geistf). Можно уже видеть, что смыслы понятий “лицо” (person), “коммуникация”, “окружающий мир” и “субъективность” настолько смещаются при переходе на более высокие уровни, что это может рассматриваться только как метафорическое употребление неадекватных терминов. Конечно, в социальном мире повседневной жизни возникает серьезная для всех социальных наук проблема – проблема так называемого “социального лица” (social person)»<sup>42</sup>. Формулировка и ис-

---

<sup>42</sup> Альфред Шютц. Смысловая структура... – С. 72.

следование человечества как феномена плохо объясняется в привычных для нас социологических терминах, этим в большей степени занимается международное право. В то же время понимание человечества как целостного явления существенно для международной политики, оно задевает судьбы многих народов мира. Очевидно, само явление не может быть понято только с позиции «западного христианского мира».

Человечество можно представить как сложную агрегацию с многосоставной структурой, межгосударственными организациями и международным правом. В этом своем качестве она обеспечила во второй половине XX столетия существование человечества без мировых войн, привела к ослаблению значения границ и государственных суверенитетов, к доминированию американских ценностей, особенно в части понимания демократии, рыночной экономики и массовой культуры. «Америка, – пишет Збигнев Бжезинский, – занимает доминирующие позиции в четырех имеющих решающее значение областях мировой власти: в военной области она располагает не имеющими себе равных глобальными возможностями развертывания; в области экономики остается основной движущей силой мирового развития, даже несмотря на конкуренцию в отдельных областях со стороны Японии и Германии (ни одной из этих стран не свойственны другие отличительные черты мирового могущества); в технологическом отношении она сохраняет абсолютное лидерство в передовых областях науки и техники; в области культуры, несмотря на ее некоторую примитивность, Америка пользуется не имеющей себе равных притягательностью, особенно среди молодежи всего мира, – все это обеспечивает Соединенным Штатам политическое влияние, близкого которому не имеет ни одно государство мира. Именно сочетание всех этих четырех факторов делает Америку единственной мировой сверхдержавой в полном смысле этого слова»<sup>43</sup>. Легко предположить, что эта тенденция к усилению интеграции мира при доминировании США будет продолжена. Вместе с тем оказывается, что многим народам «лучшие мировые образцы» не нужны, не интересны, бессмысленны, они не воспринимают их как ценность. У них свои боги и свои герои.

---

<sup>43</sup> Збигнев Бжезинский. Великая шахматная доска (Господство Америки и его геостратегические императивы). – М., 1998. – С. 36.

Мировая культура может пониматься исключительно в разрезе собирательного смысла, т.е. как хрестоматия достижений национальных культур, чье значение перешло границы отдельных государств и народов. Границы легче преодолевают технологии и технические достижения, особенно потребительские товары. Гораздо сложнее оказывается распространение духовных ценностей. Любой шаг в культурной глобализации сталкивается со стремлением к уникальности и даже обособлению. Образно выражаясь, люди придерживаются моды, но не хотят быть одинаковыми, они в современных стандартах ищут то, что подчеркнуло бы их своеобразие.

Каждая культура самоценна, каждый народ следует оценивать в избранных им самим критериях. Нет такой системы координат, в рамках которой можно было бы ранжировать культуры. Во второй половине XX в. защита прав человека стала одной из значимых явлений политической жизни человечества. Однако это же знамя стало использоваться для навязывания одной культуры, преимущественно американской, другим народам. Народы – это не индивиды, собранные в сообщества с помощью государства, а самостоятельные агенты истории. Права человека всего лишь составная часть прав народов, но не наоборот. Любой человек становится личностью, социализируется в коллективе, благодаря конкретному языку, он автоматически становится носителем определенной культуры, к которой может добавлять элементы других культур. Но человек не может родиться и воспитываться космополитом, чье сознание состоит из статей Всеобщей декларации прав человека вместо колыбельной и родного языка. Мир состоит не только из государств, но также из народов, которые могут их как разрушать, так и создавать.

### *Перспективы конструктивизма*

Со времени Декарта рационализм становится путеводной звездой для многих поколений интеллектуалов, которые верили, что можно жизнь выстроить по идеальной модели и следуя жесткой логике ее реализовать. Разум считался источником и критерием достоверности знания, индуктивное и дедуктивное умозаключение заменило божественное откровение и исключало иррациональное из сферы правильной жизни. С тех пор конструктивистские и утопические идеи появлялись с завидной регулярностью, а ряд доктрин пытались реализовать на практике. Притягательность самой идеи, соединенная с государствен-

ной и экономической властью, вела к масштабным экспериментам, которые неизбежно сталкивались с сопротивлением социальной природы, не желавшей подчиняться детерминированной человеческой воле. Там же где сконструировали «новое общество», разрушив старый мир до основания, видимость прогресса обернулась жесточайшим регрессом и одержимостью первобытных инстинктов. Это наблюдалось в фашистской Германии, бывшем СССР, но самым страшным даже символическим проявлением этого конструктивистского фанатизма стал режим Пол Пота в Кампучии, истребившего значительную, причем наиболее культурную, часть своего народа.

В XX в. идеи рационализма укрепились благодаря разработке новых видов техники, технологий, средств массовой коммуникации и т.д. Мощь новых научно-технических средств намного превосходит по силе и влиянию потенциал прошлых веков. Атомную бомбу нельзя сопоставить с порохом и пушками. После бомбардировки Хиросимы и Нагасаки, изменилась не только политика, но и мышление людей. Как говорил Эйнштейн, «первая атомная бомба уничтожила больше, чем город Хиросима. Она взорвала наши прежние устаревшие политические представления». Разум человека создал такое средство убийства, что президенту Трумэну уже виделось монопольное владение инструментом, обеспечивающим навязывание воли США всему миру. Иначе думали ученые, которые изобрели бомбу, они испугались последствий, тем более основного мотива для ее производства – опередить нацистов, уже не существовало. Очень скоро появилась атомная бомба у СССР, и наступило противостояние двух лагерей, результатом чего мог стать земной ад, а не прогресс. Сравнивая влияние подобных изобретений с традициями, обычаями, невольно задумываешься о коренной ломке общественных отношений под влиянием технического развития.

Оценивая роль науки в общественных процессах, следует учитывать, что ученые работают не просто из любопытства к открытиям, основная масса исследователей выполняет заказы правительств и корпораций, а последние – финансируют науку, чтобы зарабатывать деньги. Деятельность корпораций не сводится к выполнению государственных заказов, она в большей степени подчиняется рыночным законам, а потому не может слепо следовать за научными открытиями. Экономика принимает только те изобретения, которые востребованы. Не бомба определяет развитие экономики, а социальные отношения, которые невозможно сконструировать. В конце концов, нацизм, стремившийся

изобрести «оружие возмездия», был порожден не техническим прогрессом, наоборот, изобретения новейших видов оружия стимулировались идеологией, которая стала реакцией на революционные события в Германии начала XX в. Не техника и научные открытия вызвали к жизни соревнование в космосе между СССР и США, а идеологические амбиции превосходства в мировой гонке вооружений. И в этой гонке проиграла конструктивисты из СССР, которые пытались подчинить общественную жизнь своим задачам. Американцы как приверженцы демократии заведомо имели исторические преимущества, но и там немало конструктивистов, пытающихся распространить свое влияния на весь мир, не считаясь с традициями других народов и стран. Так было во Вьетнаме, затем в Ираке и Афганистане. Даже поражение Великобритании и СССР в Афганистане не послужило уроком для США, поскольку они считали себя сильнее других, а потому способными делать все, что считают их политические и военные стратеги.

Современная наука усиливает рационализм, но в этот процесс научных изобретений включен узкий слой специалистов, которые со временем все более специализируются, а значит, отдаляются друг от друга и общества. «Это деление знания и практики на огромное количество отделенных друг от друга областей, – пишет Джордж Франкл, – изолирует и людей друг от друга и от мира в целом, ибо они не могут узнать и понять, что делают их современники, занимающиеся чем-то другим, и не претендуют на осмысление мира, находящегося по ту сторону забора, ограничивающего их узкую научную делянку. Люди “извне” превращаются в безымянные тени фигур, внутренняя жизнь которых не поддается пониманию и не вызывает сочувствия»<sup>44</sup>. В результате жизнь основной массы людей оказывается иррациональной, а общие законы управления государством понимает лишь ограниченный круг политиков. Но этот узкий круг не может полагаться на свои рациональные конструкции, ибо любое разрушение традиционных норм в ответ вызывает бунт, психоз молодежи, фанатизм, активизацию террористов, получающих в руки все более совершенную технику для совершения преступлений.

Научно-технические изобретения сами по себе не являются созидательным фактором, они, попадая в зависимость от поставленных

---

<sup>44</sup> Джордж Франкл. Цивилизация: утопия и трагедия. – М., 2007. – С. 217–218.



целей, могут стать благом или же инструментом разрушения. Техника не может трансформировать общество в новое более высокое состояние, это удел моральных норм и высоких идей. Научно-технические открытия приобретают смысл только в сочетании со значимыми целями общества.

Эпоха Просвещения привнесла в мир идеи равенства, свободы, братства. Новые веяния оценивали свободу и человеческую личность как высшую цель, а богатство, терпимость и благотворительность рассматривали как средства достижения этой цели. В Европе и США капиталистические отношения складывались вместе с великими идеалами теоретиков либерализма. Хотя сегодня нет прежнего классического либерализма и свободного рынка времен Адама Смита, тем не менее, либеральная демократия и рыночные отношения стали ключевыми идеологическими клише для нашего времени. Первая половина XX в. прошла под знаком оценки преимуществ централизованного планового управления обществом над стихией рыночных отношений. Не только Сталин и Гитлер восприняли идеи плановой экономики, но даже в либеральной Великобритании шли горячие споры по этим вопросам, во время войны элементы государственного регулирования были усилены и от них не сразу отказались после окончания войны. Экономические кризисы, сотрясавшие капиталистический мир, казалось бы, были в пользу централизованного управления, но во второй половине XX в. ситуация изменилась. Ведущие страны Запада, а затем «азиатские тигры», показали несомненное преимущество конкурентной экономики, а крах социализма довершил это дело. Альтернативных идей либеральной демократии и рыночным отношениям не осталось. Все страны встали на путь реализации западных образцов.

Экономическая жизнь является частью более широкой социальной системы. Если в докапиталистическую эпоху были характерны товарообмен и централизованное перераспределение, а рынок играл подчиненную роль, то вместе с капитализмом рынок начал занимать доминирующее положение. Политики во многом уповают на рыночные отношения, которые якобы могут решить не только экономические, но и социальные проблемы. При этом рыночные отношения отождествляются с капитализмом, но это далеко не так. Рыночная экономика всего лишь один из секторов общественной жизни и он далеко не все регулирует и далеко не всегда играет позитивную роль. Свободная торговля (“laissez faire, laissez passed”), как саморегули-

рующаяся система, захватывает умы, предстает как спасительный круг в океане мировой экономики, как некое высшее божество, несущее справедливость. «Эти представления, – пишет Бродель, – отчасти истинны, отчасти недобросовестны, отчасти иллюзорны. Разве можно забыть, как часто рынок искажался, фальсифицировался, как фактические или официальные монополии произвольно устанавливали цены? И особенно важно, признавая позитивную роль конкуренции, создаваемой рынком (“первая вычислительная машина на службе человека”), отметить, что рынок представляет собой лишь несовершенную связь между производством и потреблением, – несовершенную хотя бы в силу того, что она является неполной. Подчеркнем последнее слово – неполная... И если в течение последнего полувека экономисты, наученные опытом, уже не ратуют за автоматические выгоды экономического либерализма (*laissez faire*), то этот миф пока еще не выветрился из общественного сознания и еще витает над политическими дискуссиями сегодняшнего дня»<sup>45</sup>. Бродель предлагает тройное членение экономической системы: на материальную жизнь, рыночную и капиталистическую экономику. То, что имеет лишь потребительскую стоимость входит в материальную жизнь. Если индивид становится участником обмена, тогда он оказывается частью экономической жизни. Капитализм для Броделя следующий уровень: «Подлинная судьба капитализма была в действительности разыграна в сфере социальных иерархий. В каждом развитом обществе имеется несколько иерархий, несколько своего рода лестниц, позволяющих подняться с первого этажа, где прозябает основная масса народа – *Grundvolk*, по выражению Вернера Зомбарта: религиозная иерархия, иерархия политическая, военная, различные денежные иерархии. Между теми и другими, в зависимости от времени и места, наблюдаются противостояния, компромиссы или союзы, иногда даже слияние»<sup>46</sup>. Капитализм является порождением неравенства в мире, он требует выхода за рамки отдельных государств, ему нужны большие пространства, а также использование чужого труда, который становится товаром. Человек должен стать просто рабочей силой. «Истинный масштаб такого шага, – пишет Карл Поланьи, – может быть лучше понят, если мы вспомним, что рабочая сила – это просто другое название человека, а земля

---

<sup>45</sup> Фернан Бродель. Динамика капитализма... – С. 57.

<sup>46</sup> Там же.

– природы. Вымысел о товаре передал судьбу человека и природы в руки играющего автомата, бегущего по его собственной колее и управляемого своими собственными законами<sup>47</sup>. По его мнению, для победы саморегулирующегося рынка надо, чтобы товарами стали труд, земля и деньги, а государство отказалось от вмешательства в экономику. Роль рынка в капиталистическом обществе кардинально меняется, он становится самодовлеющим и диктующем свои законы. «Социальные классы, – продолжает он, – теперь идентифицируются с “предложением” и “спросом” на рынке труда, земли, капитала, и т.п. Более того, поскольку ни одно человеческое сообщество не может существовать без функционирования производительного аппарата, все институты общества должны соответствовать требованиям этого аппарата. Женитьба и воспитание детей, организация науки и образования, религия и искусство, выбор профессии, формы общежития, типы поселений вплоть до эстетики повседневной жизни, должны формироваться в соответствии с потребностями системы. Перед нами “экономическое общество”! Здесь вполне справедливо сказать, что общество определяется экономикой<sup>48</sup>. Но рыночная организация не может тотально охватить все общество. Природа человека предполагает, кроме экономических, и другие мотивы поведения. Аристотель рассматривал человека не как экономическое, а как социальное существо, преследующее не только свои индивидуальные интересы, приобретение материальных благ, а, скорее, обеспечение доброй социальной воли, социального статуса, социальных достояний.

Главное противоречие рыночной системы заключается в том, что, с одной стороны, она требует для эффективного функционирования наличия таких культурных нерыночных факторов как доверие, честность, усердие, трудолюбие, ответственность и т.д., с другой – рыночная система разрушает эти культурные факторы, унаследованные от предшествующих социально-экономических систем, и способствует фрагментации общества и его нестабильности. Рынок сам по себе без моральных норм разрушительный, а не созидательный механизм.

Изначально становление «дикого» капитализма ассоциируется с наживой, беспринципностью, коррупцией и т.д. Период «перестройки»

---

<sup>47</sup> «Великая трансформация» Карла Поланьи: прошлое, настоящее, будущее. – М., 2007. – С. 32.

<sup>48</sup> Там же. – С. 27.

в России только подтверждает это впечатление. «Олигархи» под видом приватизации поделили собственность страны, а основные активы перевели в другие страны. В России моральные нормы начали восприниматься с обратным знаком – добродетель как неспособность зарабатывать, величина капитала как оправдание любой деятельности, включая воровство, обман и коррупцию, уничтожение конкурента любым способом как норма рыночных отношений, «закон джунглей». Но это ничего не имеет общего с духом капитализма, предполагающем доминирование прямо противоположных черт характера и норм поведения. Вебер в своем классическом труде «Протестантская этика и дух капитализма» пишет: «Столь же несомненно и то, что этот внешне почти неприметный, но по существу решающий для проникновения нового духа в экономическую жизнь сдвиг совершался, как правило, не отважными и беспринципными спекулянтами или авантюристами, которых мы встречаем на протяжении всей экономической истории, не обладателями “больших денег”, а людьми, прошедшими суровую жизненную школу, осмотрительными и решительными одновременно, людьми сдержанными, умеренными и упорными по своей природе, полностью преданными своему делу, со строго буржуазными воззрениями и “принципами”»<sup>49</sup>. Капиталистические отношения возникают не благодаря революциям и деятельности авантюристов и олигархов, а благодаря усердному труду людей расчетливых, честных, добродетельных.

На уровне повседневности конструктивизму противостоят традиции и стихийно сложившиеся нормы поведения. Что же противодействует ему в качестве сознательно сформулированной идеологии? Можно в общем виде сказать: либерализм, но в это понятие привнесено столько чуждых для либерализма элементов, что приходится пояснять первоначальный смысл самой идеи. Не случайно, сегодня предпочитают термин либеральной демократии.

Либеральная идея, несмотря на временные откаты в тех или иных странах, с годами охватывает все новые народы. Из этого Фукуяма делает вывод, что «существует некоторая Универсальная История, ведущая в сторону либеральной демократии»<sup>50</sup>. Этот тезис адекватно

---

<sup>49</sup> Макс Вебер. Протестантская этика и дух капитализма. // Избранные произведения. – М., 1990. – С. 88.

<sup>50</sup> Френсис Фукуяма. Конец истории и последний человек. – М., 2004. – С. 95.

отражает направление времени, что подтверждается многочисленными фактами, если брать большие периоды истории, но это не значит, что побеждают сами идеи. Фукуяма продолжает: «Наверное, не должно удивлять, что авторитарные деятели правого толка потеряли власть из-за идеи демократии»<sup>51</sup>. Это весьма произвольное допущение. Вопреки мнению многих философов о рациональном социальном устройстве нашей жизни<sup>52</sup>, идеи воплощаются не благодаря интеллектуалам или революционным порывам, а через утверждение в повседневности, т.е. только превратившись в традиции, они становятся достоянием общества, а то, что навязывается политиками в качестве привнесенной демократии (по словам Манхейма, «воинствующей демократии») дискредитируется так же быстро, как и записывается под силовым давлением в законодательстве.

Вместе с тем, либеральная философия дала завышенные идеалы и соответствующие ожидания, которые зачастую в условиях рыночной системы организации общества осуществить сложно. Каждый отдельный гражданин оказывается неприсяжным к государственным делам. Его право и ответственность сводится к тому, чтобы проголосовать раз в 5 лет, затем за дела в государстве отвечает власть, далекая от простых людей и не способная полностью отвечать за экономические процессы, где всецело правят не избранные, а назначенные менеджеры.

В отсутствии государственного планирования именно рыночная экономика создает баланс спроса и предложения, предопределяет состояние финансовой системы, через конкуренцию стимулирует изобретения и внедрение новых технологий, тем не менее, рынок не регулирует все общественные отношения и не распространяется на все занятое трудом население. Более того, рыночные отношения приводят к противоречивым социальным результатам. Поланьи полагает: «То, что свобода эксплуатировать своих товарищей или свобода получать чрезмерную выгоду без оказания соответствующей услуги сообществу, свобода хранить технологические изобретения от использования для общественного блага или свобода получать прибыль от общественных неустойчивостей, тайно сконструированных для личной выгоды, могут исчезнуть вместе с рынком, – это на пользу. Но рыночная экономика, при которой такие свободы процветали, также произвела сво-

---

<sup>51</sup> Френсис Фукуяма. Конец истории и последний человек... – С. 57.

<sup>52</sup> См.: Там же. – С. 141.

боды, которые мы высоко ценим. Свобода совести, свобода слова, свобода выбирать для себя работу – мы ценим их за них самих. И все же в большей степени они явились побочными продуктами той же самой экономики, которая была ответственна за свободы дурного свойства»<sup>53</sup>. В принципе, рыночная экономика исключает конструктивизм в экономике, т.е. плановую экономику, но социальная и политическая сферы остаются под контролем государства, сохраняя тем самым пространство для конструктивизма.

Современная эпоха исключительно динамична. Мотивы обновления, инноваций обусловили конкурентоспособность. Выигрывают те страны и народы, которые умеют во время перестроиться, но эти изменения не тождественны конструктивизму. «Слово “изменение”, – пишет Манхейм, – может иметь смысл только как глагол в предложении, утверждающем, что нечто изменяется. Употребляемая в качестве субъекта, история становится мифической и непостижимой самодовлеющей сущностью и занимает место, прежде отводившееся Богу-создателю. Хотя некоторые философы истории все еще занимаются выяснением природы исторического, невразумительное многословие последователей Гегеля уступило дорогу тому направлению мысли, суть которого может быть сведена к следующим постулатам:

а) люди, а не история являются подлинными творцами изменений;  
б) изменения “интеллекта” – это мутации человеческого духа;  
в) изменяется не дух изолированного индивида, а восприятие социализированных личностей;

г) история человеческого духа выражает чередование конфликтов и примирений групп»<sup>54</sup>. Динамику исторических изменений так или иначе необходимо свести к взаимодействию не только наций, классов, социальных слоев, но и элементарных групп. Только понимая процессы на уровне конкретных структур, можно вооружиться всем необходимым для изучения исторических конфигураций. При этом существенно понять процессы коммуникации между социальными группами, что и обеспечивает непрерывность в историческом движении. Всякий существенный разрыв в контактах социальных групп грозит духовной деградацией, возвратом к прежнему, оставшемуся в прошлом уровню духовного развития. «Непрерывность, прерывность, регресс, процесс

---

<sup>53</sup> «Великая трансформация» Карла Поляны... – С. 42.

<sup>54</sup> Карл Манхейм. Диагноз нашего времени. – М., 1994. – С. 96.

стереотипизации, инновации, единый, однолинейный или многоструйный, многоканальный поток передачи информации – все это основополагающие социологические категории духовных процессов. Они составляют неразложимые, предельные элементы сложных феноменов. Добавим к этому перечню еще одну категорию – *историческую динамику мышления*. Она также должна рассматриваться как социальный процесс. Под динамикой мы имеем в виду общий характер развития большого числа событий. Правильнее говорить о динамических изменениях, чем о мутации, если такие феномены, как непрерывность, прерывность, инновация и стереотипизация, становятся взаимозависимыми компонентами одного и того же социального процесса»<sup>55</sup>, – заключает Манхейм. Такая логика исторического процесса подводит нас к категории прецедента, как механизма эволюции.

### *Прецедент как механизм эволюции*

История движется в русле сохранения традиций и обычаев, архетипов и предрассудков, предпочитая революциям эволюционное развитие. Бродель, изучавший глубже других историков процесс возникновения и развития капитализма, пишет: «Что же касается меня, то я остался в кругу конкретных критериев. Исходным моментом для меня была повседневность – та сторона жизни, в которую мы оказываемся вовлечены, даже не отдавая в том себе отчета, – привычка, или даже рутинная, эти тысячи действий, протекающих и заканчивающихся как бы сами собой, выполнение которых не требует ничьего решения и которые происходят, по правде говоря, почти не затрагивая нашего сознания. Я полагаю, что человечество более чем наполовину погружено в такого рода повседневность. Неисчислимые действия, передававшиеся по наследству, накапливающиеся без всякого порядка, повторяющиеся до бесконечности, прежде чем мы пришли в этот мир, помогают нам жить – и одновременно подчиняют нас, многое решая за нас в течение нашего существования. Здесь мы имеем дело с побуждениями, импульсами, стереотипами, приемами и способами действия, а также различными типами обязательств, вынуждающих действовать, которые порой, причем чаще, чем это можно предполагать, восходят к самым незапамятным временам»<sup>56</sup>. Для Броделя традиции,

---

<sup>55</sup> Карл Манхейм. Диагноз нашего времени... – С. 86.

<sup>56</sup> Фернан Бродель. Динамика капитализма... – С. 4.

привычки, стереотипы не архаика, с которой надо бороться, а реальность, с которой надо считаться.

Человек не только сознательный субъект, но одновременно носитель традиционной практики, сложившихся ритуалов, о значении которых может и не догадываться. Всякое разумное решение должно учитывать иррациональность жизни, что нельзя рассматривать как недостаток или препятствие для правильной организации жизни. «Сознательное и бессознательное, – считает Адлер, – движутся вместе в одном и том же направлении и не противоречат друг другу, – вопреки распространенному мнению. Более того, между ними не существует точной демаркационной линии. Вопрос, скорее, заключается в раскрытии цели их совместного движения. Невозможно решить, что сознательно, а что нет, до тех пор пока мы не знаем всего контекста»<sup>57</sup>. Адлер различает персональный интеллект, ограниченный индивидуальной целью личного превосходства, а не общественно полезными соображениями и разум как «вид интеллекта, который содержит в себе социальный интерес и который действует на общее благо»<sup>58</sup>. Разум соответствует здравому смыслу, который определяется основными социальными отношениями и ценностями. Такое замечание Адлера заставляет критически относиться к понятию интеллектуалов, которое используется слишком расширительно и не отделяет позитивный и негативный смысл интеллектуальных конструкций. Юнг считает, что «реально опасные люди – не великие еретики и неверующие, а непосредственно сама толпа мелких мыслителей, рационализирующих все и вся, интеллектуалов, которые вдруг обнаруживают, насколько иррациональны все религиозные догмы»<sup>59</sup>. Личность в отличие от чистого интеллектуала – человек разумный, находящий баланс между сознательным и бессознательным. Конструктивисты в историческом масштабе «неудачники», хотя в личном плане могут сделать успешную карьеру или же оказаться достаточно состоятельными, чтобы считать себя успешными.

Изучая ментальность человека, мы обращаемся к контексту, фону, на котором выступает личность, которая находит вариации традиций и обычаев. Адлер поясняет: «Существует прямая связь между социальным воспитанием и здравым смыслом. Когда мы говорим, что лю-

---

<sup>57</sup> Альфред Адлер. Наука жить. – Киев, 1997.

<sup>58</sup> Там же. – С. 108.

<sup>59</sup> Юнг К.Г. Архетип и символ. – М., 1991. – С. 379.



ди преодолевают свои трудности с помощью здравого смысла, то имеем в виду совокупный разум социальной группы. С другой стороны, ...люди, поступки которых определяются частным пониманием и которые ограничены частным языком, тем самым обнаруживают свою ненормальность. Больные, невротики и преступники – вот люди такого типа. Им не интересны люди, институции, социальные нормы и т.п. предметы. Но через них-то и пролегает путь к их спасению»<sup>60</sup>. Личность исходит не из абстрактных представлений и рациональных решений, он учитывает контекст исторического процесса, который не имеет цели и предопределения. Но каким образом вписываются в этот процесс наши сознательные действия, какое место занимает свобода воли в жизнедеятельности?

Хорошо известны процессы создания новых традиций и мифов, причем они могут появиться не только спонтанно, но создаваться искусственно. «"Изобретенная традиция", – пишет Хобсбаум, – это совокупность общественных практик ритуального или символического характера, обычно регулируемых с помощью явно или неявно признаваемых правил; целью ее является внедрение определенных ценностей и норм поведения, а средством достижения цели – повторение»<sup>61</sup>. Мы ценим приверженность традициям родного университета – «Alma Mater», или корпорации, фирмы, своей деревни, города, республики. Однако новые традиции для их закрепления должны быть востребованы. Ничего нельзя создать искусственно на «пустом» месте. Хрестоматийный пример изобретения англичанином шотландского килта не очень убедителен, как и башкирский танец, поставленный татаринном, поскольку в народе существовало ожидание их появления. Они были востребованы в силу утери каких-то звеньев в исторической цепи, а не потому, что конструктивисты оказались способными навязать свои творения. Авторы «новых» традиций должны уловить существующие настроения в обществе и вписаться в некие устойчивые архетипы.

Сегодняшняя жизнь более рациональна, чем в прошлом, но двигателем общественных изменений продолжают выступать личности, умеющие соединять прошлое с будущим в силу гражданской позиции. Их деятельность не является чисто интеллектуальной, не связана с про-

---

<sup>60</sup> Альфред Адлер. Наука жить...

<sup>61</sup> Эрик Хобсбаум. Изобретение традиций // «Вестник Евразии». – 2000. – №1. – С. 48.

поведью морали или религиозных заповедей и тем более не связана с утверждением в обществе своей власти, влияния социального слоя, профессии. Они, безусловно, реформаторы, но не революционеры, они чувствуют дыхание истории, но они не разрушители «старого мира».

Анализируя различные социальные слои не с точки зрения их социального деления, а приверженности к повседневности и умения создать прецеденты, Юнг пишет: «Даже в цивилизованном обществе люди, образующие, с точки зрения психологии, низший слой, живут в состоянии бессознательности, мало отличающемся от первобытного состояния. Обитатели последующих страт живут на уровнях сознания, соответствующих начальным этапам человеческой культуры, тогда как принадлежащие к высшему слою наделены сознанием, которое отображает жизнь нескольких последних столетий. Только человек современный в этом смысле слова действительно живет настоящим: только он обладает сегодняшним сознанием, он один обнаружил, что пресытился жизнью на более ранних уровнях. Ценности и устремления этих миров прошлого если и интересуют его, то лишь с исторической точки зрения. Тем самым современный человек “неисторичен” в глубочайшем смысле слова и отчуждается от массы людей, живущих традицией. Конечно, современным во всей полноте он становится только подходя к самому краю мира, оставляя позади все ненужное, все, что перерос, признавая, что он стоит перед ничто, из которого может вырасти все»<sup>62</sup>. Юнг в качестве критерия современного человека в отличие от псевдосовременного выделяет умелость. «Современный человек, – пишет он, – обязан быть в высшей степени умелым, ибо до тех пор, пока он не искупил разрыв с традицией своими творческими способностями, он просто не верен прошлому. Было бы пустейшим делом отрицать прошлое лишь для того, чтобы осознавать настоящее. “Сегодня” стоит между “вчера” и “завтра”, оно связует прошлое и будущее – лишь в этом его значение. Настоящее представляет собой процесс перехода; только человек, осознающий подобным образом настоящее, может называться современным». Современный человек смотрит в будущее, но не может игнорировать реальное состояние общества, каким бы отсталым оно ни было, современный человек деятельный, а значит, его задача трансформировать существующие нормы поведения со всеми обычаями и предрасудками в новое состояние, наполнить прежние представления новым

---

<sup>62</sup> Юнг К.Г. Архетип и символ... – С. 143.

содержанием. Любой отрыв человека от реалий общества, ведет к его остракизму, непониманию обществом предложенных идей. Он становится отверженным, но не героем, он остается чистым интеллектуалом, рационалистом, но не личностью, способной увлечь людей новыми идеями.

Роль личности проявляется не в том, что он опережает свое время интеллектуально или по другим качествам, а в том, что он солидарен с обществом и готов к его совершенствованию. Он знает, какой нужно сделать следующий шаг и может организовать, направить поведение людей на достижение новых целей. Адлер ввел понятие чувства общности (community feeling), социального интереса, «чувство солидарности, связанности человека с человеком... расширенное значение “чувства товарищества в человеческом обществе”»<sup>63</sup>. Оно касается участия человека в делах других людей, не просто ради достижения собственных целей, но из «интереса к интересам» других. При этом все неудачники, по Адлеру, есть результат недостаточного развития чувства общности, а те, кто внес наибольший вклад в развитие человечества, были наиболее кооперативными людьми, и работа гениев всегда была направлена на пользу общества.

В социальной сфере можно с уверенностью говорить только о возможности наступления тех или иных событий, что зависит от поведения людей и социальных групп. Именно инициативы, создающие прецеденты, позволяют использовать творческий потенциал людей, а следование традициям ограждает от революций, подготавливая почву для эволюционной трансформации. Создание прецедента становится ключом к пониманию эволюции общества, когда «тропинки», проложенные личностями, становятся образцом для других и постепенно превращаются в широкие «проспекты».

Исторически вначале было «Дело», мысли появились потом, много позже. Идея человека о том, что он сам есть источник поступков очень позднее изобретение, и она не отражает реальность. Вне общества человек не существует, а в обществе нет единого источника движения. «Дела» никогда не изобретались, их совершали, а затем наиболее успешные из них закреплялись в культуре. Хайек утверждает: «Большинство шагов в эволюции культуры было сделано индивидами, которые порывали с традиционными правилами и вводили в обиход

---

<sup>63</sup> Цит. по: Роберт Фрейджер, Джон Фейдимен. Аналитическая... – С. 94.

новые формы поведения. Они делали это не потому, что понимали преимущества нового. На самом деле новые формы закреплялись лишь в том случае, если применявшие их группы преуспевали и росли, опережая других»<sup>64</sup>. И далее он продолжает: «Человек принял новые правила не потому, что был разумен, – он стал разумен, подчинившись новым правилам поведения... Основные инструменты цивилизации – язык, мораль, закон и деньги – суть результат не проекта, а спонтанного развития... Возможно, одна из важнейших задач нашего разума состоит в том, чтобы вскрыть значение тех правил, которые никто не придумывал намеренно, но которые ведут к возникновению порядка, превосходящего наше понимание»<sup>65</sup>. Культура, «создаваемая» человеком не может быть искусственным явлением, она не возникает по плану, а есть ни что иное, как свод заученных правил поведения, ставших традицией. Как в первобытном обществе магия показывала путь к успеху, точно также современная культура является путеводной программой эволюции в конкретных условиях.

«Дела» связаны с повседневностью и только изредка выходят за рамки обыденности, создавая прецедент для других, они обнаруживают новые «тропы», как более короткие пути к успеху. Большинство людей предпочитает идти по проложенным «тропам», а не самим их прокладывать. В силу принципа наименьшего приложения сил, они не задумываются о рациональности своего поведения, а следуют какому-то образцу. «Архетипическая структура бессознательного соответствует среднему ходу событий, – пишет Юнг. – Изменения, сопутствующие человеку, не могут быть бессчетными; они не более, чем вариации определенных типических событий, ограниченных по своему числу»<sup>66</sup>. Прогресс осуществляется благодаря вариативности традиций, каждый новый агент истории добавляет к ним что-то свое, исходя из сложившихся обстоятельств. «Здесь необходимо отчетливо различать два обстоятельства, – поясняет Манхейм. – Во-первых, тот, кто осуществляет те или иные действия, не обязательно должен понимать функциональное значение своих действий, и он редко руководствуется мотивами, продиктованными этим пониманием... Во-вторых, структурная интерпретация поведения не исключает интерпретации причинной. Как раз

---

<sup>64</sup> Хайек Ф. Общество свободных... – С. 237.

<sup>65</sup> Там же. – С. 239–240.

<sup>66</sup> Юнг К.Г. Архетип и символ... – С. 477.

наоборот. Равновесие системы для всех ее функций зависит от свободной игры действий, осуществляемых методом проб и ошибок. Мотивы, лежащие в основе этой свободной игры, при всей практичности преследуемых целей являются случайными, и все же их наличие имеет жизненно важное значение для поддержания равновесия»<sup>67</sup>. Свобода воли человека проявляется не в том, что он может в каждом случае поступать так, как ему заблагорассудится, а в том, что он, как личность, может влиять на ход событий, создавая прецеденты.

Макс Вебер проводил различие между сущностной рациональностью и формальной рациональностью. Человек в жизни ведет себя рационально, т.е. действует обдуманно, рассчитывает, вырабатывает планы действий, альтернативы поведения, определяет эффективность результатов и т.д., но это вовсе не означает, что все поступки совершаются в соответствии с формальной логикой. Человек в большей степени придерживается здравого смысла, или, как говорят социологи, рутинная является необходимым условием рациональной деятельности. Соответственно оценка социальных процессов должна исходить не из того, что человек придерживается научной рациональности. На самом деле человек ограничен обстоятельствами, которые не только влияют, но и порой диктуют условия принятия решений. «Если интерпретация сделана на основе здравого смысла, значит, она соответствует действительности», – считает Гарфинкель<sup>68</sup>. Установившаяся практика оказывается одним из условий рациональной деятельности человека. При этом человек исходит из оценки не только существующей ситуации, но и предшествующей, чем обеспечивается преемственность в поведении и, как утверждает Кассирер, любой результат развивает предшествующее определение ситуации.

Недостаточно сказать, что прецедент создает те «тропинки», по которым проходит эволюция общества. Нужно ответить на вопрос, каким образом это становится возможным? Бурдьё считает, что «детерминации, связанные с особым классом условий существования, производят *габитусы*\* – системы устойчивых и переносимых *диспо-*

---

<sup>67</sup> Карл Манхейм. Избранное... – С. 78.

<sup>68</sup> См.: Гарфинкель Г. Исследования по этнометодологии... – С. 116.

\* Габитус – приобретенная система порождающих схем, «принцип регулируемых импровизаций», представляющий собой совокупность схем (или матриц) восприятия, мышления и поведения, воспроизводимых определенной социальной группой, и из этого «репертуара» индивид выбирает ту или

зиций, структурированные структуры, предрасположенные функционировать как структурирующие, т.е. как принципы, порождающие и организующие практики и представления, которые могут быть объективно адаптированными к их цели, однако не предполагают осознанную направленность на нее и непременное овладение необходимыми операциями по ее достижению. Объективно “следующие правилам” и “упорядоченные”, они, однако, ни в коей мере *не* являются продуктом подчинения правилам и, следовательно, будучи коллективно управляемыми, не являются продуктом организующего воздействия некоего дирижера»<sup>69</sup>. Структуры, складывающиеся в ходе эволюции человечества, являются результатом отбора тех групп людей, которые по разным причинам получили преимущества в конкуренции. Что-то из эффективных структур передается как имитация, другое – может быть сформулировано в виде доктрин. Но бесполезно искать в этом чей-то мудрый замысел. И как гены человека влияют на его здоровье до конца жизни, так и устоявшиеся структуры становятся источником заимствования древних символов для новых целей. Иначе говоря, прецедент можно описать как перенос сложившихся структур в отношении людей с измененным содержанием. Это некая модель поведения, выражающая структуру отношений в схематической форме; это – модель «реальности» в смысле модели *чего-то* существующего и одновременно это модель *для* построения «реальности» по своему образцу.

Контролировать и управлять можно несложной предсказуемой ситуацией, с ограниченным и известным количеством факторов. В обществе в целом количество факторов настолько велико, что их невозможно интегрировать в единую детерминированную картину. Поскольку разделение труда растет с каждым днем, постольку неуклонно растет усложнение социальной системы, а значит, требуется все большая децентрализация, и ни о каком централизованном плановом управлении обществом не может быть и речи. Функция государства в этих условиях не выходит за рамки установления, контроля «правил игры», и не может распространяться на указание путей и методов достижения индивидуальных целей. Разница здесь такая же, как между

---

иную стратегию поведения, отвечающую сложившимся жизненным обстоятельствам. Концепция «габитуса» преодолевает прямое противопоставление сознания и тела, что было характерно для картезианской традиции.

<sup>69</sup> Пьер Бурдьё. Практический смысл... – С.103.

правилами дорожного движения и распоряжениями, куда и по какой дороге людям ехать. Любой конструктивизм исходит из «идеальных» предположений наилучшего устройства жизни людей, но поскольку любую доктрину выдвигает конкретная группа идеологов, а в условиях демократии невозможно добиться единогласного исполнения задуманных целей, то конструктивисты неизбежно скатываются к необходимости насилия.

Наличие огромного количества факторов, чье перекрестное воздействие создает в обществе нечто, подобное броуновскому движению, приводит к попыткам со стороны политиков уменьшить число учитываемых субъектов деятельности через объявление всех единой нацией, сосредоточение собственности у ограниченного круга лиц, ликвидацию многопартийности, контроль прессы и хода выборов. Эти меры приводят к падению конкурентоспособности, а затем к регрессу всей общественной жизни.

У каждого времени, отдельного народа есть органически присущая направленность духа или жизненная установка. Обычно человек следует установившимся нормам, но в обществе появляются те, кто не любит проторенных путей, они будут искать новые «тропинки» для достижения конкретных целей. Здесь важно отличать людей с революционным, бунтарским настроем и тех, кто может обеспечить позитивную эволюцию общества. П.Сорокин, лучше других постигший природу революций, категорично заявлял, что все они без исключения отбрасывали общество назад, и не существует таких социальных проблем, которые оправдывали бы революционные методы их «лечения». «Изучая историю человеческого прогресса, – пишет он, – я давно уже убедился в том, что главные и подлинные завоевания на этом пути были результатом подлинного знания, мира, солидарности, взаимопомощи и любви, а не ненависти, зверства и дикой борьбы, – явлений, неизбежно связанных со всякой глубокой революцией»<sup>70</sup>. Путь создания прецедентов, успешных моделей поведения, которые тиражируются другими людьми, наиболее адекватен позитивному настрою общества. В нормально развивающемся обществе возникает множество конкурирующих моделей, из которых практика оставляет наиболее успешные. Ход истории, если рассматривать большие периоды времени, определяется спонтанными силами, но не рационализмом и не

---

<sup>70</sup> Питирим Сорокин. Социология революции... – С. 34.

принуждением. Любой позитивный шаг расширяет степень свободы человека, а свобода обеспечивает прогресс.

### *Автономия социального явления \**

Человечество представлено отдельными народами и государствами, которые, в свою очередь, далеко не гомогенны. Они структурированы и содержат относительно независимые сообщества и организации. Как показывает практика, многообразие в мире, несмотря на процессы глобализации не уменьшается. Вместе с разделением труда и необходимостью объединения людей растет и иерархизация сообщества. Власть и управление помогает поддерживать отношения на уровне достаточной свободы и необходимой стабильности. Однако излишнее сосредоточение власти в иерархических структурах приводит к неэффективности управления, падению конкурентоспособности экономики, социальным протестам, требующим большей справедливости, вплоть до разрушения классовых различий. Борьба централизации и децентрализации сопровождает эволюцию общества на протяжении последних столетий. Если сравнивать XXI и XX столетия, то можно говорить о децентрализации как доминирующей тенденции, что согласуется с общим вектором истории к расширению осознания Свободы. В итоге выстраивается иерархия относительно автономных организаций. Более того, можно утверждать, что растущее многообразие социальной жизни приводит к усилению «автономизации» общества. Какой вывод можно сделать из этой закономерности для исторической этнологии? Он прост: государственные, административные образования, экономические, производственные единицы и т.д. можно

---

\* Данная тема не имеет отношение к идеологии «Автономного общества» Корнелиуса Касториадиса, которая преследует цель превращения существующего общества в общество автономное, то есть развивающееся и изменяющееся в зависимости от каждой новой ситуации, при этом предполагает «полное разрушение известных общественных институтов вплоть до их самых невообразимых закоулков, которое может быть лишь полаганием-творением не только новых институтов, но нового способа установления себя и нового отношения общества и людей к институционализации». (См. Корнелиус Касториадис. Воображаемое установление общества. – М., 2003.). Критику теории К.Касториадиса см.: Юрген Хабермас. О книге К. Касториадиса «Вымышленные институты» // Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. – М., 2003.



изучать в качестве самостоятельных феноменов с учетом границ их самостоятельности. Конечно, не зная общую структуру общества, трудно понять и его составные элементы. В то же время целесообразно, зная общий контекст, проводить углубленное исследование автономных единиц, что существенно не только с теоретической точки зрения, но и в практическом плане.

В таком подходе содержатся два существенных аспекта. Один из них связан с изучением общих проблем на конкретном примере, т.е. наблюдением за наиболее ярким проявлением общих закономерностей в локальных условиях. Это хорошо выразил Уильям Блейк:

В одном мгновенье видеть вечность,  
Огромный мир – в зерне песка.  
В единой горсти – бесконечность  
И небо – в чашечке цветка.

На единичном примере этнолог может столкнуться, считает Гирц, «с теми же большими проблемами действительности, с какими другие – историки, экономисты, политологи, социологи – сталкиваются в своих, более масштабных, контекстах: с Властью, Переменами, Верой, Угнетением, Работой, Страстью, Авторитетом, Красотой, Насилием, Любовью, Престижем... В таких, обыденных, контекстах эти общечеловеческие константы, “громкие слова, которые пугают нас всех”, сами приобретают обыденный вид. Но как раз в этом есть свое преимущество. В мире уже достаточно большого и громкого»<sup>71</sup>. Татарская деревня, слободка в городах, приход, как община, соединяющая обучение, обряды и нередко, экономические структуры, демонстрируют ту обыденность, в которой отражался весь мир этноса, а порой и события, выходящие далеко за рамки данного народа. Такая методика предполагает изучение общих проблем через микроистории.

Одновременно та же деревня или городок, семья, корпорация и т.д. могут изучаться как самостоятельный феномен, не каплей воды, отражающей мир, а самодостаточным миром, если, конечно, для этого существуют веские основания. Та же татарская деревня XIX в. представляла собой относительно замкнутый мир со своими механизмами поддержания автономии. В те годы жизнь основной массы татарского

---

<sup>71</sup> Гирц К. Интерпретация культур... – С. 29.

народа проходила в деревнях, где была сосредоточена экономическая деятельность, образование, религия, сохранялись традиции. Не случайно вся современная татарская культура имеет своим истоком деревню. Конечно, к концу XIX в. в городах России появляются татарские слободы, как средоточие экономики, системы образования, культуры. Их также можно рассматривать как самостоятельный феномен, поскольку слобода имела свои внутренние нормы жизнедеятельности. Со временем вместе с урбанизацией, развитием капиталистических отношений менялись функции татарской деревни и слобод в городах, а после Октябрьской революции система образования переместилась из медресе в государственные учреждения. Деревня советского времени уже не может выступить в качестве «капли воды», отражающей весь этнический мир. Но деревня не потеряла свою относительную «автономию», она поменяла функции и границы влияния на жизнь человека. Урбанизация и «перестройка» существенно изменили уклад сельской жизни. Теперь деревня уже не прежняя дореволюционная сельская община и не советский колхоз, но она не утратила идентичность. В своем новом «статусе» деревня интересна для исследования с точки зрения особенностей ее самостоятельного существования, роли в формировании личности и взаимодействия с городом в условиях бурного развития новых средств коммуникации, ее конкурентоспособности в сравнении с городом.

Изучение автономного феномена предполагает синтезирование методов различных гуманитарных дисциплин, требует взгляда на автономию как микрокосм, что возвращает нас к «мифологическому» мышлению как способу познания, отличному от научной рациональности. «По сравнению с идеальностью математических понятий закона и органической формы, – пишет Кассирер, – мифическо-реалистическое воззрение вынуждено через всю действительность проследить одну и ту же схему, один и тот же образ бытия. В конце концов, даже единство микрокосма и макрокосма может быть представлено не иначе, лишь как в форме такого чувственного образа»<sup>72</sup>. «Мифологический» взгляд на мир не возвращает нас к демонам стихии вместо экономических и политических факторов, но он требует синтетического взгляда, выявления условий появления феномена и максимальной полноты представления явления, исследования причин и меха-

---

<sup>72</sup> Кассирер Эрнст. Философия символических форм... – С. 299.

низмов совместной внутренней жизни организации, как микрокосма. Это уже не абстрактная математическая формула, а реальная совместная жизнь. Такой подход был характерен для Гёте, о котором Кассирер пишет: «Гёте все время настаивает на полной конкретности, на законченной определенности созерцания природы, в котором каждое особенное как таковое должно быть познано и увидено в ясных контурах его единичного образа; но не менее уверенно он утверждает, что особенное вечно подчинено общему и что только благодаря ему оно конституируется и становится понятным в своей особенности. Ибо форму и характер живой природы составляет именно то, что в ней нет ничего, что не находилось бы в связи с целым»<sup>73</sup>. Границы автономной единицы на практике определяются наличием общих интересов, что может выражаться в специфической идентичности, присущей организованному сообществу. Несмотря на бурные процессы глобализации, не возникает тотальной унификации. Напротив, разнообразие жизни усиливается, а углубление разделения труда создает тенденцию к образованию все новых автономных единиц.

В свое время великий Лейбниц ввел необычное понятие «монад» – не сообщающихся с внешним миром и между собой физических сущностей. От взглядов Лейбница нередко просто отмахивались как от безумных, но временами к ним возвращались. Оказалось, что некоторые свойства монад как самодостаточных невзаимодействующих элементов присущи многим интегрируемым системам. Самостоятельные элементы не застывшие сущности. Несмотря на их замкнутость, при движении они переносят свое собственное начальное состояние, в то же время, подобно монадам, сосуществуют со всеми другими элементами в «предустановленной» гармонии. Любопытно, что, будучи самостоятельными, они, тем не менее, отражают состояние всей системы. Нам удобнее в случае социальных автономий говорить о микрокосме, отражающем свойства макрокосма, но их природа очень сходна с монадами. Нас будет интересовать не любая социальная единица, а только та, в которой складываются столь прочные интересы, что возникает своеобразная идентичность. Такая автономия предполагает некую философию (миссию), идеологию, историческую или современную мифологию. Обобщенно это можно назвать системой ценностей, которой придерживаются члены такого сообщества. Эти ценно-

---

<sup>73</sup> Кассирер Эрнст. Философия символических форм... – С. 343.

сти могут быть сформулированы и ритуально приняты, но могут существовать в виде обычая, привычки, рутины.

Выделяя автономные единицы, мы сталкиваемся с проблемой формулирования феномена и определения его пространственных, временных, функциональных границ. По словам Сартра, «феномен можно исследовать и описывать как таковой, потому что он *абсолютно изъясляет самого себя*»<sup>74</sup>. Очевидно, у любого феномена существует внутренняя структура и внешняя среда. Если внутренние факторы существования станут превалировать над внешними, можно говорить о возникновении автономной единицы, которую можно изучать как феномен, взаимодействующий или просто находящийся во внешней среде. Нет абсолютного феномена, как нет абсолютной системы координат. Каждый феномен имеет свое место между «бытием» и «ничто», проявляя свою относительную самостоятельность в той или иной степени.

Приведем пример. В теории государства и права широко используется понятие суверенитета, под которым понимают независимость страны в своей внутренней и внешней политике без какого-либо вмешательства извне. Однако не существует абсолютного суверенитета, поскольку все страны ограничены международным правом, наднациональными договорами, а также обязательствами по разграничению полномочий внутри страны. Международное признание государства в качестве независимого, не ограждает его от множества обязательств, взятых на себя добровольно или под внешним давлением. Кроме юридической стороны, существует фактический суверенитет. Очевидно, невозможно ставить на одну доску США и Сан-Марино, хотя оба являются членами ООН. Трудно сравнивать экономическую мощь и политическое влияние Германии и Монако, хотя обе страны являются европейскими. Различаются характеристики реальной суверенности ядерных держав и нейтральных государств. Реальный вес большинства стран мира в международных отношениях весьма ограничен и касается преимущественно региональных интересов или же взаимоотношений с соседями. Более того, если сравнивать экономическую и вытекающую из этого политическую власть некоторых транснациональных корпораций со слаборазвитыми странами, то преимущество окажется на стороне первых, которые нередко могут по своему усмотрению менять правительства «банановых» республик. Если пытаться оценивать страны по

---

<sup>74</sup> Жан-Поль Сартр. Бытие и ничто... – С. 32.

степени реальной суверенности, то мы обнаружим веер государств, распределенных по степени своей независимости. Причем, чтобы понять реальную политику, придется учесть не только страны-члены ООН, но и региональные объединения на подобии Евросоюза, наиболее влиятельные регионы, как Калифорния, Каталония, Шотландия и даже транснациональные корпорации. В этом ряду можно рассматривать и Татарстан, который показал свою активность не только внутри России, но и на международной арене. Хотя решением Конституционного суда России запрещено употреблять слово суверенитет применительно к республикам, но это следует отнести к российской ментальности, а не к теории государства и права. Фактическая самостоятельность Татарстана много выше, нежели у других субъектов Российской Федерации. В любом случае простым решением суда невозможно суверенность (автономность) Татарстана превратить в «ничто».

Аналогично можно рассуждать и относительно других явлений. Ясно, что в обществе существует некая иерархия автономных единиц. Государство, отказавшееся от тоталитарных претензий, будет стимулировать рост автономных единиц, которые через конкуренцию будут определять вектор движения страны. «Первый шаг к преодолению омагсовления, – пишет Манхейм, – может состоять в создании многочисленных мелких сообществ, предоставляющих всем своим членам право принимать ответственные индивидуальные решения. Таким путем большое число людей, участвующих в политической жизни в условиях полностью развитой демократии, могли бы стать всесторонними индивидами, какими были ответственные члены элитных групп на стадии неполной демократии. Если бы эти сообщества автономных индивидов сумели достичь равновесия между собой, самонейтрализация постепенно бы уменьшалась и в конце концов исчезла. Мы можем рассматривать возникновение такого, более высокого типа полностью демократизированного, но уже не массовидного общества как идеал. Однако на практике нельзя ожидать, что данный процесс будет развиваться безболезненно»<sup>75</sup>. Следует отметить слова Манхейма о стадии «неполной демократии», что можно распространить не только на российские политические условия, но и на те развитые демократии, где права меньшинств не могут быть обеспечены существующими законами и государственными механизмами.

---

<sup>75</sup> Карл Манхейм. Избранное... – С. 187.

Автономные единицы – основное поле для проявления потенциальных возможностей деятельного человека. Свобода индивида выражается не столько в свободных выборах, сколько в возможности создавать, участвовать и укреплять сообщества, наиболее отвечающие его интересам. Автономные единицы создают необходимое пространство для создания прецедентов. Человек своими действиями способен создать интеграционное поле, где могут проявляться его инициативы, творческие возможности, т.е. свободная воля.

### *Микрокосм Сибгата Хакима*

Человек рождается и воспитывается в среде, которая вначале его жизни представляет модель внешнего мира. Вселенная для ребенка воплощается в ближайшем микрокосме, а взаимоотношения, представления и ценности окружения становятся образцами для подражания, будь-то в деревне или городе. Последующее образование, приобретение навыков, карьерный рост являются продолжением тех задатков, которые получены в семье, усвоены из этнической культуры. Расширение круга общения будет существенно сказываться в последующем и развивать приобретенные в детстве задатки.

Изначально символическое, «мифологическое» мышление является преобладающим по сравнению с рассудочным, метафическим. Для ребенка, как и для первобытного человека, лес, вода, земля являются загадкой, они наполнены сказочными персонажами, они еще не стали средством производства. Во взрослой жизни, несмотря на рационализм поведения, мифологичность сознания продолжает играть важную роль, а язык символов влияет на поведение человека в не меньшей степени, нежели суждения.

Миф, язык и искусство составляют вначале неразделенное единство, которое лишь постепенно распадается на отдельные виды. В магическом видении мира волшебство слова повсюду сочетается с волшебством образа. То, что справедливо для исторического становления человеческого восприятия мира, справедливо и для индивидуального формирования сознания, которое неизбежно сочетает рациональный и художественный взгляд на окружающую действительность. «Есть одна область духа, – считает Кассирер, – в которой слово не только сохраняет свою исконную образную силу, но постоянно возобновляет ее; где оно в известной степени обретает свой постоянный палингенез, свое чувственное и духовное возрождение. Это возрождение происхо-

дит по мере того как слово формируется в художественное выражение. Здесь ему вновь дается полнота жизни: но это уже не мифически-связанная, а эстетически-освобожденная жизнь. Из всех видов и форм поэзии лирика наиболее отчетливо отражает это идеальное развитие. Ибо лирика коренится в определенных магически-мифических мотивах не только на ее ранней стадии, а сохраняет связь с мифом даже в ее высших и наиболее чистых творениях»<sup>76</sup>. Мифологическое созерцание не обязательно предполагает одухотворение природы или наполнение окружения «демоническими» образами, «божественными» силами, управляющими стихиями, это – целостный взгляд на мир, не расчлененный на элементы, не атомизированный аналитическим умом. В поэзии находит свое выражение не логическая истина абстрактных определений и связей, в ней голые знаки нашей речи приобретают индивидуальный смысл и эмоциональную ценность. В поэзии представлен изначальный человеческий язык, помогающий понять мир в его целостности и перенести полученные представления на более широкие объекты.

Одна из особенностей поэзии татарского поэта Сибгата Хакима в том, что он на мир смотрит глазами своей деревни и даже переулка, состоящего из 16 домов. Можно было бы его творчество оставить для анализа литературоведам, но есть одна черта, которая оказывается вне рамок хрестоматийных оценок – многие стихи, родившиеся в переулках родной деревни, стали фольклорными, а значит, приобрели общенациональный смысл. «Родник Фазыла», «Утренняя заря», «Юксыну» («Томление») стали народными песнями в полном смысле слова, т.е. люди не знают автора, а, например, у «Юксыну» фольклористами найдено 34 варианта, отличающихся от авторского текста.

Поэзия Сибгата Хакима органично связана со своей деревней, в ней любая тема, каждый образ так или иначе взяты из жизни Заказанья, а потому его творчество представляет интерес в связи с нашим общим анализом проблем микрокосма. По сути дела мы имеем «мифологическое» восприятие мира без каких-либо сверхъестественных персонажей, его герои не только современные люди, но даже их имена достоверные. Творчество Сибгата Хакима дает синтезированный взгляд на жизнь вполне автономной единицы общества в эпоху боль-

---

<sup>76</sup> Кассирер Эрнст. Избранное: Индивид и космос... – С. 382.

ших перемен, связанных с одной стороны, урбанизацией, с другой – колхозной жизнью советского периода.

– Чье кладбище?  
– Деревни Учили\*.  
– А где ж сама деревня?  
– Ветром сдуло.  
Снега и пыль названье замели.  
– А стадо чье?  
– Соседнего аула.  
Среди погоста, отрешенно глух,  
сжимая кнут шершавыми руками,  
в сухой прохладе осени пастух  
сидит, как беркут, на могильном камне.  
Зачем сюда пригнал свою орду?  
Ревут на древнем кладбище коровы.  
В деревне овцы топчут лебеду  
на всех углах фундамента-основы.  
На тех основах многие века  
за поколеньем жило поколенье.  
Деревни нет – живого родника  
бессмысленны журчание и пенье<sup>77</sup>.

Твоя «основа» всегда находится на земле. «Основа» несет смысловую нагрузку, которая выходит за рамки понятия «место рождения». Это твои корни, твоя родословная, истоки жизни, надмогильные камни. Распад деревенской жизни, брошенная земля, где больше не слышен детский смех, ведет к разрушению основ народа – в этом символический смысл стихотворения.

В поэзии язык и мифологическое мышление не противостоят как логика и символы, суждения и образы, напротив, они соединяются в цельную картину мира, в микрокосм, отражающий в себе макрокосм. Это во многом объясняет притягательность поэзии, обладающей особым языком познания, выраженным не только в образах, но и манере изложения. Слово автора, по мере насыщения жизненными символами, превращается из нейтрального языка «во всеобъемлющий знак, –

---

\* Название деревни Учили с татарского переводится как «Три дома».

<sup>77</sup> Стихи даны по: Сибгат Хакимов. Избранное: стихи и поэмы. – М., 1984.



пишет Ролан Барт, – в способ выбора определенного типа человеческого поведения, в способ утвердить известное Благо, тем самым вовлекая писателя в сферу, где он получает возможность уяснить и сообщить другим ощущение счастья или тревоги, где сама форма его речи – в ее языковой обыкновенности и стилиевой неповторимости – вплетается наконец в необъятную Историю других людей. Язык и стиль – слепые силы; письмо – это акт исторической солидарности. Язык и стиль – объекты; письмо – функция: оно есть способ связи между творением и обществом, это литературное слово, преображенное благодаря своему социальному назначению, это форма, взятая со стороны ее человеческой интенции и потому связанная со всеми великими кризисами Истории»<sup>78</sup>. В поэзии отражаются существенные моменты истории, но не в повествовательной форме, а как эмоционально пережитое, в ней отражаются и фиксируются особенности менталитета народа и времени, ключевые ценности и представления.

Полевою дорогою из года в год  
Длинной цепью крестьянский мой тянется род;  
Много звеньев в той длинной цепи сплетено,  
И вошел в нее каждый из нас как звено.

И преданье гласит, что в начале начал  
Был Мемке: он в округе поля межевал.  
За собой волочил он тяжелую цепь  
И межами нужды разлиновывал степь\*.

Такую работу не доверяли кому попало, он должен был быть человеком справедливым, поскольку жизнь людей зависела от земли, ее размеров. Голод всегда преследовал человека.

Непомерную тяжесть на плечи взвалив,  
Был Мемке неподкупен и справедлив,  
И, бывало, доля над рекою увал,  
Он слезами железную цепь обливал.

---

<sup>78</sup> Барт Р. Нулевая степень письма // Французская семиотика: От структурализма к постструктурализму. – М., 2000. – С. 56.

\* В старину, доля землю, волочили цепь, оставляющую ровный след, по которому сохой прорывали межу.

Границы, которые межевал Мемке, определяли тот мир, в котором и проходила жизнь в буквальном и переносном смысле. Это водораздел с соседями и территория своей общины. Они – подобие городских стен средневекового города, как пространство древнего Казанского Кремля. Этот мир нельзя воспринимать только как ограниченность в пространстве и связях, он моделирует многие процессы, которые встречаются в мире, по крайней мере, дает возможность отработать некоторые навыки, позволяющие их использовать впоследствии, перенеся на более широкий класс отношений. Конечно, «автономная» жизнь накладывает некую ограниченность, поэтому в языке есть такое выражение как «деревенщина». Но следует заметить, что в татарском языке это выражение не несет негативного оттенка, как в русском. Тем не менее, ограниченность существует. Например, очень трудно, живя в деревне понять архитектурные стили, оценить старину, антиквариат, который чаще всего на селе воспринимается просто как рухлядь. Впрочем, даже родившись в Казани или Москве, невозможно приобрести тот уровень представлений об архитектуре, которого требует современная жизнь. Нужно поехать по миру.

Деревенская жизнь – это относительная замкнутость. В ней нет абсолютных ограничений для понимания жизни. Про наиболее удачливых выходцев из деревни говорят, что они «самородки», но объяснение кроется как раз в возможностях микрокосма моделировать макрокосм, предоставлять свободу для самовыражения и выявления талантов. Самые выдающиеся представители татарского народа были выходцами из деревни.

Поэзию Сибгата Хакима нельзя квалифицировать как «деревенскую», в которой этнографические элементы украшают лирику. Этнографичность в ней практически отсутствует, а сама деревня, благодаря корреляции с более общими темами человеческой жизни, расширяется до размеров республики и даже страны. В его поэзии нет претензии на вненациональную масштабность, напротив, это очень национальная поэзия по языку и тематике, но для представителей других народов их собственная жизнь оказывается сходной. Не случайно его стихи издавались в переводах не меньше, чем на татарском.

Судьба! Меня лишила ты отца  
И матери. Осиротело слово.  
Лишь об одном прошу я: до конца  
Оставь мне радость языка родного.

Поэзия, дающая синтезированную картину не быта, а бытия по сути историографична, она как некий срез, но не в цифрах выращенного урожая и демографических показателей, а своего автономного мира, имеющего собственное измерение и собственные границы, собственное время и собственное пространство, – мир со своими обитателями, предметами и легендами.

Мифологичность языка поэзии заключается не в сказочных персонажах, а в целостном, нерасчлененном восприятии мира. Поэзия «располагается по ту сторону *серьезного*, – пишет Хейзинга, – в той первозданной стране, откуда родом дети, животные, дикари, ясновидцы, в царстве грезы, восторга, опьянения, смеха. Для понимания поэзии нужно облечь себя душою ребенка, словно волшебной сорочкой, и мудрость ребенка поставить выше мудрости взрослого»<sup>79</sup>. Это постижение основ бытия, как бы в зародыше, в первозданности процесса восприятия, остающегося на всю оставшуюся жизнь самым достоверным впечатлением. Это еще не логическое рассуждение, а откровение, что сближает истинных поэтов с пророками.

Свои песни иной раз поэт создает  
Ради славы мишурной, но он забывает,  
Что итог его жизни народ подведет:  
Как он пел – так его отпевают.

Деревенский мир, при всей ограниченности, предоставляет достаточную степень свободы, чтобы развивать творческие начала в художественном смысле, с точки зрения трудовых навыков и лидерства. Татарский поэт Хасан Туфан вспоминает, что в детстве у них в деревне была игра – кто больше назовет пословиц. Каждый вспоминал и углем на заборе ставил метку. Подросток Хасан мог вспомнить до 700 пословиц. Сегодня маститый филолог не сможет повторить эти детские игры.

Микрокосм – поле для приложения энергии, проявления способностей, развития навыков. По выражению Манхейма, «человеческие поступки, рассматриваемые сами по себе, есть результат выбора, обусловленного автономной инициативой. Каждый индивид – центр сво-

---

<sup>79</sup> Хейзинга Й. Homo Ludens. Статьи по истории культуры. – М., 1997. – С. 121.

ей собственной вселенной и в этом смысле свободен»<sup>80</sup>. Став центром своего микрокосма, можно повторить это и на другом уровне.

Что на свете есть милее края,  
Где ты рос и начинал свой путь?  
Ничего не надо мне другого,  
Только б запах сена лугового,  
Скошенного мной самим, вдохнуть.

Может быть, в восторге замирая,  
Слишком превознес я край родной?  
Ничего не надо мне другого,  
Лишь воды испить бы родниковой  
Из ключа, отысканного мной.

В простой, бесхитростной поэзии Сибгата Хакима есть все, что окружает человека: природа, любовь, продолжение рода, работа, праздники, война.

На первый взгляд, в экономическом отношении деревня не представляет большого интереса. Там нет заводов и фабрик, жизнь проходит от посевной до уборки урожая, от утренней дойки до вечерней. Однако из истории мы знаем, что до революции многие знаменитые татарские предприниматели общероссийского масштаба появились именно в деревне и благодаря деревне. Ведь большой бизнес требует не только технических, но и организаторских навыков, смекалки, которые вполне можно приобрести и в деревне. Нельзя преувеличивать и возможности города в плане развития творческих, инициативных начал в человеке. В городе детские, юношеские годы человек проводит преимущественно в своем дворе, переулке, школе, т.е. мирке, который мало отличается от масштабов деревни. А сегодня, при наличии средств коммуникации, фактор преимуществ города не является принципиальным.

Природа – один из источников вдохновения для поэта. Небо, земля, вода, наполненные сказочными персонажами в детстве, затем сохраняются как архетипы в сознании человека. Весь мир построен по одному образцу. Животворная вода и земля, синее небо, лес, полный загадок – они остаются с человеком в любой ситуации и у любого народа.

---

<sup>80</sup> Карл Манхейм. Избранное... – С. 212.

Волга, Кама, речушки и озера, неизменно обрастают легендами, становятся святыми ключами, излечивающими физические и душевные недуги. Вера в святость родников, озер, загадочность прудов, величие рек остается с человеком до конца жизни. В свое время Сибгат Хаким написал статью о родниках республики, проникнутую такой горечью, что нашлись энтузиасты, принявшие чистить родники по всей республике. Поэт просто дал толчок глубинному чувству, присутствующему человеку от рождения.

Первая любовь начинается где-то у животворного ручья. Будут проходить столетия, но эта тема никогда не иссякнет, будут рождаться новые легенды, стихи и песни. Круг жизни повторится.

Вроде – прежнее солнце сияет, светясь,  
как и прежде – волнуется рожь.  
Но, наверно, как прежде, задорно смеясь,  
Фархинур, ты сюда не придешь.  
Как и прежде – рассвет. Я стою у межи.  
Как и прежде – волнуется рожь.  
Промелькнула бы алой косынкой во ржи,  
но былого – уже не вернешь.

Одни начинают, а другие заканчивают круг жизни. А те, кто разлетелся по миру в поисках счастья, возвращаются в родные края, к своим корням, к родным деревьям, в которых сквозь шелест листвы слышатся первые слова любви, томления, надежды.

В буграх ее ствол... А когда-то качалась легко,  
Кружила всю ночь хороводы.  
В ней светлая грусть и моя залегла глубоко  
В те юные годы.  
Натешилась пляской, наслушалась певчей тоски,  
Тучнея, узнала усталость.  
Казалось, на ствол навивались девичьи платки,  
Да там и остались...  
Но давние клятвы так явственно слышатся тут.  
Быть может, стуча башмаками,  
Старухи в ночи к засыхающей иве придут  
За теми платками...

Простота поэтического языка обманчива, что обнаруживается при переводах. Именно бесхитростные строки наиболее сложны для переводов. Трудно переводить Пушкина и Тукая. Оказывается, что язык поэзии включает такое количество нюансов, что они плохо воспроизводятся на другом языке. Поэтическое слово многозначно и символично, оно не сводится к правилам грамматики. «Синтаксические связи обладают завораживающей силой, но питает их все же Слово, – пишет Ролан Барт, – явление которого потрясает, подобно неожиданно открывшейся истине. Назвать эту истину поэтической – значит признать, что поэтическое Слово не может быть лживым, потому что оно всеобъемлюще; в нем сияет безграничная свобода, готовая озарить все множество зыбких потенциальных синтаксических связей. Когда незыблемые связи распадаются, в Слове остается одно лишь вертикальное измерение, оно уподобляется опоре, колонне, глубоко погруженной в нерасторжимую почву смыслов, смысловых рефлексов и отголосков: такое слово похоже на выпрямившийся во весь рост знак. Поэтическое слово превращается в акт, лишенный ближайшего прошлого и окружающего контекста, но зато в нем сгущена память обо всех породивших его корнях. Под каждым Словом современной поэзии залегают своего рода геологические пласты экзистенциальности, целиком содержащие все нерасторжимое богатство Имени, а не его выборочные значения – как в прозе или в классической поэзии»<sup>81</sup>. Воздействие этого Слова связано не только с языком поэзии, как ритмических и рифмованных строф, но и той особой образностью и символичностью, оставляющей сильное эмоциональное впечатление.

Ты, судьба, судьба, солнце греет нас  
Только там, где дом, лишь в краю родном,  
Не лишай меня родины моей,  
Хлеба на столе, места за столом.

Ты, судьба, судьба, не прожил бы я  
На чужбине дня, умер бы от слез.  
В землю, где мой дом, я корнями врос  
У моих рябин, у моих берез.

---

<sup>81</sup> Барт Р. Нулевая степень письма... – С. 75.

В каждом татарском доме уже в XIX в. обязательно была полка с книгами. Это был такой же необходимый атрибут как печка и вышитые полотенца. Крестьянин ехал на базар и вместе с пожитками привозил книги. Зимой, когда было много свободного времени, вся улица собиралась под вечер в какой-либо избе, чтобы читать поэму Кул Гали «Сказание о Юсуфе».

Но зимним вечером соседи к нам спешили,  
Дом оживал... Хоть во дворе метель  
Столбом крутила снег... Отец садился  
И вслух читал. И я – за тридевять земель  
Вслед за героями легенды уносился.  
О, несравненные Юсуф и Зулейха!  
Куда судьба забросит вас, играя?  
Вода студеная у двери. Из ковша  
Ее тянули, жар сердечный заливая!

В годы детства Сибгата Хакима существовала своего рода система связи с внешним миром, когда Слово доходило до каждой деревни в лице простого продавца, который на санках возил книги от одной деревни к другой.

Снега, бураны, ветер да мороз,  
А он в своем тулупчике бывалом.  
Взяв на себя заботу, книги вез  
На санках... Хоть случалось, продавал он  
В деревне каждой – две, от силы три...  
И дальше шел, таскил свой груз по снегу.  
...  
Наверно, нет путей через века,  
Трагичней, чем у книги и стиха.  
Причастны к той судьбе, живем, пока  
Живут в народе и Юсуф и Зулейха.

Литературные персонажи могут не иметь под собой реального прототипа, но благодаря обобщениям они приобретают значимость. Художественная правда заключена не в точном соблюдении исторической достоверности, а в отступлении от буквального следования

хронике и описании символических образов, что делает литературу нужной людям.

Размышляя о критериях истины, Бертран Рассел отмечает различие понятий значения и значимости: «Ни одно важное слово в нашем словаре не может иметь значение, несвязанное с опытом. Действительно, любое слово, которое я в состоянии понимать, обладает значением, производным из *моего* опыта»<sup>82</sup>. Значение ограничено опытом, но значимость – нет, поскольку «выходит за пределы моего личного опыта, как бы я ни получал информацию; она выходит за пределы опыта всего человечества в работе с фиктивными сущностями. Мы сталкиваемся на опыте с “Гамлетом”\*, но не с Гамлетом; тем не менее, наши эмоции при чтении пьесы позволяют иметь дело с Гамлетом, а не с “Гамлетом”. “Гамлет” – это слово из шести букв; этот факт представляет небольшой интерес, и определенно слово нельзя убить вынутым из ножен кинжалом. Таким образом, пьеса “Гамлет” целиком состоит из ложных суждений, выходящих за пределы опыта, но которые, без сомнения, являются значимыми, поскольку могут вызывать душевные волнения. Когда я говорю, что наши эмоции относятся к Гамлету, а не к “Гамлету”, я должен ослабить данное высказывание: реально наши эмоции не относятся к чему-то, но мы думаем, что они относятся к человеку по имени “Гамлет”. Суждения в пьесе являются ложными, поскольку нет такого человека; они значимы, поскольку мы знаем из опыта сочетание звуков “Гамлет”, значение “имени” и значение “человека”... Наши эмоции, связанные с Гамлетом, не включают веру. Но эмоции, дополненные верой, могут возникать при весьма сходных обстоятельствах»<sup>83</sup>. Истину невозможно ограничить внешней по отношению к человеку объективностью, сам человек с его субъективностью такая же «вещь» (по Дюркгейму), как внешние предметы. Мы должны различать слово, которым мы пользуемся в языке как средством коммуникации от Слова как выразителя глубинной истины, значимой для человека. Эту мысль выразил Нильс Бор в беседе с Вернером Гейзенбергом во время экскурсии в замок Кронберг: «Разве не странно, как изменяется этот замок, стоит лишь на миг вообразить, что здесь жил Гамлет? Как ученые, мы твердо

---

<sup>82</sup> Рассел Бертран. Исследование значения и истины. – М., 1999. – С. 332.

\* В кавычки взято слово как лингвистическая единица, без кавычек имеется в виду персонаж трагедии.

<sup>83</sup> Там же. – С. 333.



знаем, что замок построен из камней, и восхищаемся тем, как искусно сложил их архитектор. Камни, зеленая, потемневшая от времени крыша, деревянная резба в церкви – вот и весь замок. Ничто из названного мной не должно было бы измениться от того, что здесь жил Гамлет, и тем не менее все полностью изменяется. Стены и крепостные валы начинают говорить на другом языке... Мы знаем о Гамлете лишь то, что его имя встречается в хронике XIII в. ...Но каждый знает, какие вопросы Шекспир заставил его задавать, в какие глубины человеческого духа он проник, поэтому Гамлет не мог не обрести свое место на земле – здесь, в Кронберге»<sup>84</sup>. Истина, выраженная в Слове, не поддается верификации, поскольку не связана с непосредственным опытом, ее нельзя назвать практичностью в хозяйственном или экономическом смысле. Она оказывается познанием не в точных категориях, а через впечатления, образы, символы. Более того, Слово в совокупности с верой становится сильнейшим мотивом поведения, о чем говорят религиозные или героические образы.

Вся страна гордится Мусой Джалилем. Он не просто поэт и боец сопротивления, он герой с большой буквы. Его образ стал символом негибимого духа. В войне выигрывают не только танки и самолеты, но, прежде всего, дух народа. Для нашей страны истинным символом победы во Второй мировой войне и стал Муса Джалиль. Особый ореол ему придает жертвенное начало, а также редкая по силе и выразительности поэзия «Моабитской тетради». Героическое и поэтическое соединились в одном лице, усилив впечатление от подвига. Об этом написаны сотни книг, сняты фильмы, поставлены пьесы, опера, его образ запечатлен в живописи и скульптурах и т.д.

Муса Джалиль воспитывался в небольшой татарской деревне Оренбургской области, пропитанной запахом полыни.

Я знаю, что видел Муса  
Перед смертью во сне...  
Родная деревня.  
Мать печь затопила.  
Лепешки из белой муки,  
На столе, словно снег.  
А солнце окно ослепило.

---

<sup>84</sup> Цит. по: Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса... – С. 364.

...  
И плачет Муса,  
Как ребенок, во сне.  
Рукою до матери не дотянуться.  
Лепешки из белой муки  
Тают, как снег, на столе.  
Проснуться,  
проснуться,  
проснуться.

Поэтическое, как и героическое в Мусе Джалиле сформировалось на простых народных традициях, в обычной деревенской татарской школе, где была возможность проявить как мужество, так и поэтический дар. Характер Мусы закалялся не в драках, не в военных сражениях, а на Сабантуе, играх, позволяющих сочетать физическую силу, твердость, стремление к победе с человечностью, уважением к противнику. Высокая культура вовсе не удел только города, она органично присуща деревенской жизни.

Суд приговор смертельный вынес. Смерть...  
Джалиль, часы последние считая,  
все ж отвергает Моабита твердь,  
терцины Данте в камере читая.

Заказанье, откуда родом Сибгат Хакимов, край песен, стихия литературного языка, хранительница традиций. Там же рождались реформаторы ислама, классики современной литературы и драматургии, политики, предприниматели, внесшие громадный вклад в преобразование жизни татар. Многие традиции, несмотря на давление властей, сохранились именно там. В советское время пытались запретить даже Сабантуй, но народ воспротивился. Если хотят узнать душу народа, то едут в Заказанье, на Сабантуй.

Не тронь меня, аллах, не тронь,  
Покуда жар не схлынет сабантуя,  
А после – ветры пусть задуют  
Моей души огонь, моей души огонь.  
Вздохнет майдан, последний вздрогнет конь  
И остановит твердое копыто.

О, в этот час, когда вся даль открыта,  
Не тронь меня, аллах, не тронь.

В день Сабантуя каждый должен вернуться в свои родные места. По-татарски это так и произносится: «вернуться», а не приехать. Ты возвращаешься к своим истокам. Сабантуй – праздник вечного возрождения природы и народного духа, где каждый может показать свои способности, удаль и получить общественное признание, что всегда ценилось выше любых подарков.

Сабантуй – целая серия игр, как для детей, так и для взрослых: лазание на шест, бег в мешках, перетягивание каната, борьба, конные скачки, состязание гармонистов и т.д. Эти игры ждут весь год, тренируются сами и готовят коней. Кульминацией на Сабантуе становится борьба на кушаках и конные скачки. Судит весь майдан, официальный судья только помогает. Главной наградой становится народное признание и вышитые полотенца.

Хейзинга, анализируя роль игры в истории человечества, пишет: «Именно элемент напряжения сообщает игровой деятельности, которая сама по себе лежит вне области добра и зла, то или иное этическое содержание. Ведь напряжение игры подвергает силы игрока испытанию: его физические силы, упорство, изобретательность, мужество и выносливость, но вместе с тем и его духовные силы, поскольку он, обуреваемый пламенным желанием выиграть, вынужден держаться в предписываемых игрою рамках дозволенного»<sup>85</sup>. Проявление страстей и эмоций в игре ограничивается рамками «приличия», границами дозволенного, что поддерживает культуру народа на должном уровне. Народные праздники в своем исконном значении находятся вне сферы материальной пользы. Сегодня пытаются формализовать Сабантуй, выставляя дорогие подарки. Это искажает смысл праздника, ему начинают придавать характер спорта, который давно превратился из формы игры в коммерцию, разжигающую у фанатов низменные инстинкты.

В современном Сабантуе трудно найти следы изначальной сакральности, связанные с весенними посевными работами, сегодня эта связь с верховными божествами, культом неба и земли плохо прослеживается, остались глухие отклики, как затухающее эхо или намек. Есть трогательный обычай Сабантуя награждать подарками коня,

---

<sup>85</sup> Хейзинга Й. Homo Ludens... – С. 30.

пришедшего на скачках последним. Это «конь надежды». Все у кого не вернулись родные с фронта, или те, кто потерял близких, но в ком осталась хоть капля надежды, несли свои платки отставшему коню. Это как жертвоприношение, как мольба оставить в живых побежденного, недошедшего до финиша, обойденного счастливой звездой.

Конь опоздал, отстал, жует уздечку  
И принимает скорбные дары.  
Таков обычай, что надеждой лечат,  
Врачуя раны сердца до поры.

О, женщин овдовевших подношенья!  
Гудит и плещет радостью майдан.  
Отставший конь, на взмыленную шею  
Тебе ложится памятью война.

Память войны отдельная тема в творчестве Сибгата Хакима, прежде всего, связанная с его участием в исторической битве на Курской Дуге. Несмотря на отдаленность места военных действий от Татарстана, сама тема преломляется через судьбы его односельчан. Поэт вспоминал, что на передовой, где чаще слышалась немецкая, чем русская речь, возникала тоска по родному языку, он хотел услышать разговор женщин по утрам за огородом, который напоминал шелест листы, он тосковал по родным напевам.

Чего не хватает? Родного напева,  
Мелодий моих «Гульджемал».  
Чего не хватает? Отрады  
От красок знакомых полей,  
И тихих теней от могильной ограды  
Надгробия мамы моей.

Война задела каждую семью, каждый уголок страны, она стала частью родной деревни Сибгата Хакима Кулле-Киме.

Шестнадцать домов в переулке моем.  
Всего лишь шестнадцать; он мал,  
Но в годы военные круглым числом  
Ползвода людей потерял.

Родной край у каждого свой. У каждого свой переулочек, откуда многие уходили на фронт, а в мирное время – в большую жизнь. Можно перебирать все стихи, все творчество Сибгата Хакима и мы вновь окажемся в том же самом микрокосме, деревенской школе, стихии татарского языка и традиций, которые готовят человека к большим свершениям.

Популярности поэзии Сибгата Хакима не мешает ее жесткая привязка к Заказанью. Для читателя это стихи не о конкретной деревне Кулле-Киме, а о его собственном окружении. Образ деревни отрывается от привязки к конкретной местности. Поэзия Сибгата Хакима не только верно отражает настроения людей, но и поддерживает дорогие сердцу ценности, напоминает о корнях, родном языке, напевах и праздниках. Потому она и живет.

Судьбы сплетенья... Творчество, стихи...  
Не сосчитать написанного – томы...  
Забыв про сожаленья и грехи,  
лежу, и греет спину стог соломы.  
Судьбы сплетенья... Явь и миражи...  
Перед учениками виноватый,  
вдыхаю дух стерни и запах ржи –  
ржаной соломы запах сладковатый...  
Лежу вот на стогу и весь я тут,  
душой с моей отчизной, как и прежде...  
Здесь, на стогу, где солнечный уют,  
еще есть место призрачной надежде...

Город. Волею судеб мои детские годы прошли в Татарской слободе города Казани, где зародилась вся татарская культура XX в., а в школьные годы наша семья жила в Марусовке (на улице Пушкина), где юношей перебивался, торгуя кренделями, Пешков – будущий Максим Горький. Уже став знаменитым, он произнес известную фразу, что физически он родился в Нижнем, а духовно – в Казани. Пешков мечтал о Казанском университете, не поступил.

Мои школьные годы прошли в том же дворе, через который когда-то шел Пешков к своей лежанке под лестницей. Что же было такого в Казани, что порождало такие личности, как Горький? Тот же вопрос можно задать и о Шаляпине и Баумане, которые родились на нашей же улице. Напротив нашего дома жил классик татарской литера-

туры Хади Такташ. А в соседнем дворе жил Киров во время учебы в училище. Чуть выше по улице стоит дом, куда Володя Ульянов ходил играть в шахматный клуб, как раз напротив него был театр, завороживший юного Шаляпина.

Детство Шаляпина прошло в Суконной слободе. Шаляпин не был из дворянского рода. Его отец был обыкновенным пьяницей, а Суконная слобода, где в годы учебы жил юный Федор, не отличалась примерным поведением. Сам Шаляпин впоследствии в воспоминаниях, которые писал по инициативе Горького, приводит красочные сцены драк на озере Кабан между Суконной и Татарской слободами. Эти драки придерживались строгих правил, нарушителя били и русские, и татары. Пешков в трудные минуты жизни шел в Татарскую слободу, которая навевала на него умиротворение. Юные Пешков и Шаляпин поступали в один и тот же церковный хор. Шаляпин не прошел, Пешков прошел. Для Шаляпина ивы на берегу Кабана, под которыми он любил сидеть, остались на всю жизнь лучшим местом на земле...

В Казани были и аристократические районы, там жили Лобачевский, Бутлеров, Лев Толстой и длинный перечень других великих имен. Были улицы купеческие, разночинцев. Каждый дом, каждая улица – целая история. Если перечислять знаменитые имена, получится громадный список выдающихся личностей татарской и русской культуры, науки, искусства, политики, предпринимательства. Такую концентрацию личностей нужно объяснить. С Москвой и Петербургом проще, можно сослаться на их столичность. Конечно, и в Казани было много учебных заведений, учреждений культуры, которые притягивали наиболее талантливых людей. Многие из них приезжали вполне сформировавшимися людьми, но Максим Горький утверждал, что духовно родился все же в Казани. Тукай проникновенно написал о Казани:

Слышу я: призыв к намазу будит утреннюю рань.  
О Казань, ты грусть и бодрость! Светозарная Казань!

Здесь деянья дедов наших, здесь священные места,  
Здесь счастливица ожидают милой гурии уста.

Здесь науки, здесь искусства, просвещения очаг,  
Здесь живет моя подруга, райский свет в ее очах.

Казань была ключем к Востоку. Она представляла собой водораздел двух миров – православного и исламского. Отсюда, особое внимание к Казани со стороны царской власти, которая боялась появления сепаратистских настроений, восстаний, смуты. Но это внимание было далеко не с позитивными намерениями, скорее, наоборот, для христианизации населения. Казань пытались сделать центром православной миссионерской деятельности, но она не стала форпостом для крестовых походов. Христианизация, как только отказалась от насилия, оказалась совершенно бессильной. Миссионерство скорее стало просвещением, нежели христианизацией. Более того Казань стала очагом исламизации, распространения татарского влияния на соседние народы, что перепугало царское правительство.

Казань со временем стала не просто водоразделом двух миров, но их симбиозом, не только местом противостояния, но и взаимного обучения. Волей неволей для любого, вступившего в эту среду мир раздвигался до горизонтов, выходявших за рамки православия и ислама. Конкуренция культур стимулировала творческое начало и создавала особое напряжение жизни. Она порождала и великих математиков, как Лобачевский, и революционеров, как Бауман, воспитывала Льва Толстого, Горького, Шаляпина и сконцентрировала всю татарскую культуру XX века. Казань создавала достаточно высокую по уровню систему образования и духовную атмосферу, ниже которой не мог опуститься индивид. Это был микромир, который позволял личности, воспитанной этой средой, чувствовать себя уверенно на мировом уровне.

\* \* \*

Вернемся к вопросу, поставленному в начале этой главы: «В начале было Дело или Слово?» На примере примитивных и последующих более развитых сообществ нетрудно проследить первичность Дела и вторичность Слова, хотя отдельный человек поступает нередко вполне осознанно и рационально, социальные группы и государство имеют свою идеологию, с ясно выраженными целями. Поведение людей, в своем огромном большинстве, это всего лишь следование за образцами, т.е. возникшими прецедентами. Даже высокая культура – это не изобретение в полном смысле этого слова. Изобретение, не опирающееся на традицию, ничего не стоит. Малиновский на примере жизни туземцев делает следующий вывод: «Джеймс Фрэзер устанавливает тесную связь между словом и действием в примитивной вере;

он показывает, что слова мифологических рассказов и заклинаний, с одной стороны, и акты ритуала, с другой, являются двумя неразделимыми аспектами примитивной веры. Глубокий философский вопрос, поставленный Фаустом – что первично, слово или дело, – обернулся софизмом. Человек начинается одновременно и с ясно сформулированной мысли, и с мысли, воплощенной в действии»<sup>86</sup>. Каждый шаг Человека по пути прогресса усиливает его власть над природой, общественными процессами, но в ответ он получает еще более сложные проблемы, решение которых не обеспечивает единая воля в лице государства. Эволюция идет через создание прецедентов, которые соединяют в себе сложившуюся практику с человеческой волей и ментальностью.

---

<sup>86</sup> Малиновский Б. Магия, наука и религия... – С. 145.



## ГЛАВА III.

### Ментальность: слова и символы

---



#### *Ограниченность повседневного языка*

Всякое теоретическое познание начинается с уже полученного посредством языка образа мироздания. Ученый исходит из современной ментальности, той парадигмы, которая сложилась к настоящему моменту, а его личные представления являются отправной точкой для исследования общества.

Человек, прежде чем непосредственно столкнуться с внешним миром, слышит материнскую речь, он как бы смотрит на мир через родной язык. Как считает Рассел, «между структурой предложений и структурой событий, о которых говорят предложения, существует вполне познаваемое отношение. Я не считаю целиком непознаваемой структуру неязыковых фактов и убежден в том, что при надлежащей осмотрительности свойства языка помогут нам понять структуру мира»<sup>1</sup>. Язык открывает человеку окружающий мир, благодаря языку для него становятся возможными существование и жизнь в сообществе, осознание собственного 'Я', своей субъективности.

Признавая силу языка, Рассел в то же время призывает с осторожностью подходить к его значению. «Тот, кто верит в анализ, – пишет он, – нередко слишком покорно следует за языком. Я сам когда-то был виновен в этой ошибке. Существует два пути, по которым язык может направлять наш анализ: можно рассматривать слова и предложения как воспринимаемые факты; другой путь заключается в рассмотрении различных видов слов, как это делается в грамматике. Я должен сказать, что первый из них совершенно безвреден, в то время как второй, хотя многие его используют, чрезвычайно опасен и способен порож-

---

<sup>1</sup> Рассел Бертран. Исследование значения и истины... – С. 387.

дать многочисленные ошибки»<sup>2</sup>. Соблазн с помощью формальной логики решить все научные проблемы всегда очень велик. Он кажется не только естественным, но и безграничным в своих возможностях. Однако не существует замкнутой формальной логики, которая предшествовала бы науке, раз и навсегда связала бы ее с определенными правилами образования понятий и суждений.

Итак, исследователь, прежде чем приступить к изучению какого-либо феномена имеет благодаря языку некую модель. «Представить же себе какой-нибудь язык – значит представить некоторую форму жизни», – утверждает Людвиг Витгенштейн<sup>3</sup>. Восприятие мира у каждого народа имеет свои особенности, связанные с образом жизни, ментальностью, что отражается в языке и, естественно, в имеющейся научной терминологии. Витгенштейн свою теорию «значения как употребления» выводит не из отношения предложений к объектам в мире, а из использования их в контексте жизни. При таком подходе существует опасность отождествления значения со значимостью социо-культурно обусловленной практики. В отличие от теории Витгенштейна модель «коммуникативного взаимодействия» Хабермаса рассматривает не предложения языка, а выражения речи, т.е. его концепция связывает значение речевых выражений с формальными (не зависящими от пространственно-временного контекста) свойствами речевого действия и речевой ситуации как таковых, а не со случайной или типичной ситуацией их употребления. Таким образом, они становятся способными выполнять базовые прагматические функции представления, сообщения и выражения, лежащие в основе всех остальных функций речевых выражений различных контекстов.

Из вышесказанного становится понятным насколько неоднозначным оказывается наш повседневный язык, в котором понятия увязаны не только с грамматикой и суждениями, но и с жизнедеятельностью человека. Мышление «движется не в области причинности, а в сфере понятий; затем оно выходит за пределы этой сферы, оказываясь в области знаков и фигур. Заканчивается ли мышление как таковое в области, в которой нет места понятиям? – задается вопросом Фридрих Юнгер. – Этого мы не знаем; нам известно лишь, что там заканчивает-

---

<sup>2</sup> Рассел Бертран. Исследование значения и истины... – С. 372.

<sup>3</sup> Витгенштейн Л. Философские работы (Часть I). – М., 1994. – С. 86.

ся наше мышление, – ведь наши слова суть понятия»<sup>4</sup>. За границей обыденного языка существует мир, который сложнее наших представлений. Новейшие открытия в космосе или на атомном уровне показывают, что наш повседневный язык не может объяснить особенности мироздания во всей глубине. Для этого разрабатываются профессиональные языки, которые требуют специального обучения и для большинства недоступны.

Исследователь-гуманитарий не может отвлечься от сегодняшних представлений, поскольку у него нет другого языка, кроме того, которым мы пользуемся в общении и благодаря которому хотим быть понятыми. Но он не всегда отражает ментальность той эпохи, которая изучается. Владение языками, на которых написаны источники, архивные документы не могут обеспечить точного знания всех тонкостей прошлого образа жизни людей, ведь слова со временем меняют свое значение. Февр пишет: «Нам неизвестны даже удивительные приключения слова, которое мы употребляем ныне для обозначения совокупности наших действий на ежедневном житейском ристалище»<sup>5</sup>. Он рассматривает изменение смысла слова «труд» в ходе развития человеческого общества: «Всю эволюцию слова “труд” нужно уточнять, устанавливать в подробностях. Когда это настоятельно нужное дело будет выполнено, можно будет похвалиться тем, что мы, воспользовавшись одним-единственным словом, сделали разрез истории психологической и социальной через четыре века истории французской... В настоящее время за отсутствием серьезных и глубоких исследований мы можем дать лишь грубо упрощенную схему этого будущего разреза, точного и детального. Мы подменяем реальный срез – какой он получится, если исходить непосредственно из фактов, – подменяем его линией, проведенной жирно и размашисто, спрямленной, усредненной и приближительной»<sup>6</sup>. Февр приводит в пример только одно слово, но можно точно также обратиться ко всему «историографическому» лексикону и увидеть удивительные метаморфозы понятий.

Первоначально право собственности относилось лишь к защите орудий труда человека, делающего общественно полезную работу. Вместе с развитием крупной промышленности, появлением капита-

---

<sup>4</sup> Фридрих Георг Юнгер. Язык и мышление. – СПб., 2005. – С. 179.

<sup>5</sup> Люсьен Февр. Бои за историю... – С. 364.

<sup>6</sup> Там же. – С. 369.

лизма, смысл этой нормы полностью меняется. Теперь уже принцип частной собственности на средства производства подразумевает право эксплуатации большинства меньшинством. Этот пример показывает, как при переходе от более простых условий к более сложным один и тот же принцип, т.е. принцип частной собственности, полностью меняет свой смысл и превращается из инструмента социальной справедливости в инструмент эксплуатации. Но в обоих случаях мы используем одни и те же понятия, несущие различный смысл. Звуки и буквы остаются теми же самыми, но их содержание меняется. Выборность татарских ханов отличалась от демократии Древней Греции, демократия времен Французской революции несла иной смысл, нежели его современное толкование. Слово осталось, но это уже, по существу, другое понятие. Было бы целесообразнее на каждый случай вводить самостоятельный термин, но это не всегда удается, а потому ученые вынуждены каждый раз делать оговорки по поводу содержания используемых понятий.

В естественных науках термины складываются из сравнения и упорядочения свойств объектов с довольно ясными и твердыми очертаниями. «Образование же исторического понятия, – пишет Кассирер, – отличается другой направленностью внимания при схватывании и соединении элементов. Но как раз эту решающую разницу традиционное учение логики о понятии старается обойти или по меньшей мере не довести до строгой методологической формулировки. Ибо, уча нас тому, что понятие образуется в процессе того, как мы пробегаем совокупность одинаковых и сходных восприятий и, все больше и больше исключая различия между ними, выделяем из нее только общие составные части, оно исходит из предпосылки, что сходство или несходство уже заложено в простом содержании самих чувственных впечатлений и якобы непосредственно и недвусмысленно из него выводится. Между тем, более строгий анализ показывает прямо обратное: чувственные элементы могут быть соединены по сходству совершенно различным способом, в зависимости от *точки зрения*, с которой они рассматриваются»<sup>7</sup>. Для лесоруба дуб обладает иным значением, чем для лесничего, ботаника, химика или поэта. Один и тот же объект может восприниматься эстетически, но в нем же могут содержаться символы, несущие мифологический или религиозный

---

<sup>7</sup> Кассирер Эрнст. Избранное: Индивид и космос... – С. 276.

смысл. В одном и том же рисунке один исследовать может увидеть художественный рисунок, другой – магический знак, а математик – геометрические линии. Различные способы «видения» относятся к одному объекту, а потому взаимосвязаны и имеют общую основу. Смысл слов оказывается разным для людей с разным социальным, политическим, религиозным, профессиональным опытом. При этом сказанное отделяется от сказавшего, а потому со временем содержание слов и отношение к ним меняются.

Формулирование понятий языка не дано односторонне и однозначно объектом. Эмпирические единичные впечатления разрывают объект, а понятия перестают выполнять адекватно познавательную функцию. Только впечатления, подведенные под общее, собранные неким законом из многообразия бытия в синтетическое понятие становятся инструментом познания. Синтезирование понятий из многообразия особенного не может быть осуществлено сразу непосредственно, оно должно создаваться шаг за шагом, по мере того как единичное созерцание соединяется с другими чувственными восприятиями в некое множество, пока, наконец, из соединения всех этих обособленных комплексов не создается единая картина тотальности явлений.

Язык существует только в контексте своего времени, ведь смысл слов становится явным при их применении, он отражает обстоятельства жизни. Мы склонны придавать событиям иной смысл и значение, нежели они имели на самом деле. Дело не в субъективности исследователя, а в том, что человеческое действие никогда не бывает обособленным – оно всегда социально. Для того, чтобы воспроизвести подлинную историю мы должны знать структуру взаимоотношений, существовавшую в ту эпоху, ценность вещей, о которых сохранились свидетельства. В словах, хранящихся в архивах, возможно, более истинным является не сказанное, а сделанное, социальное действие, скрывающееся за словами. Историк сегодняшними методами реконструирует прошлое, его взор от настоящего обращен в прошлое, но он не может смотреть на жизнь глазами патриция Древнего Рима или революционера времен Французской революции. В Древней Руси не было русского народа как сложившегося этноса, а в Тюркском каганате татары представляли собой множество племен, тем не менее, мы ведем речь о прошлом русских и татар. Во всех этих случаях происходит наложение нынешнего мышления на прошлое.

Несмотря на аберрацию дальности, тем не менее, в своих основных логических конструкциях человеческое мышление сохраняет универсальность. Ферреро пишет: «Человек не так быстро меняется; психология его, в сущности, остается неизменной; и если культура его в разные эпохи является весьма разнообразной, то от этого еще не меняется способ его мышления. Основные законы ума остаются неизменными, по крайней мере, в течение тех кратких исторических периодов, которые нам известны; и почти все, даже наиболее странные явления должны объясняться теми всеобщими законами ума, которые мы видим в самих себе»<sup>8</sup>. В этом вопросе, видимо, следует отличать само мышление, в основе довольно устойчивое от ментальности и содержательного наполнения понятий, меняющихся от эпохи к эпохе.

Язык не сводится к суждениям, сухой логике, в словах присутствуют также эмоциональные аспекты, порой имеющие не меньшее значение, нежели строгие термины. Для примера возьмем религию. Богословы пытаются как можно точнее истолковать божественные откровения, вникая в грамматические тонкости языка, в то время как смысл может содержаться в образах, а не в нормативных положениях. В Коране есть такие строки: «Горы разлетятся, как клочья крашеной шерсти» [101:5]; «Когда будет скручено солнце» [81:1]. Такие выражения не нуждаются в объяснениях, они рассчитаны на эмоциональное восприятие. Вообще, язык Корана поэтический, а не юридический. Священная книга была ниспослана в стихах, содержащих образы и аллегории, полные смысловой многозначности. В Коране также немало стихов, которые, на первый взгляд, совершенно прозрачны и не требуют комментария. Однако более внимательное прочтение находит в них вторичный смысл. Сказано: «Клянусь небом, совершающим свое обращение, клянусь землей, которая открывается (чтобы произрастать), что Коран есть слово разрешающее, а не пустая речь» [86:11–14]; «Клянусь солнцем и его светом; луною, когда она идет за ним вслед, днем, когда он выставляет его в полном блеске, ночью, когда она покрывает его...» [91:1–10]; «Бог сотворил небо и землю, ниспослал воду с небес: при посредстве ее вырастил плоды, служащие вам в пищу; Он вам подчинил корабли, которые, по Его приказанию, движутся в море» [14:32–34]. В этих аятах заключены характерные для

---

<sup>8</sup> Цит. по: Карл Густав Юнг. Символы трансформации. – М., 2009. – С. 80.

мифологии образы о происхождении мира, божественности солнца, неба, земли, кормящей человека, морей, рек. Даже образ корабля у некоторых народов служил символом движения Солнца-Бога по морю к закату и возрождения вместе с утренней зарей.

Читаем дальше: «Знаете ли, чему Бог уподобляет доброе слово? Доброму дереву, которого корни крепки в земле и ветви которого – в небе. Оно дает плоды во всякое время, по соизволению Господа своего. Бог говорит с людьми притчами, чтобы они размыслили» [14:24–26]. Дерево у гуннов, тюрков, славян и многих других народов было тождественно Богу. Г.М.Давлетшин и Ф.Л.Шарифуллина об архаичном мировоззрении предков татар пишут следующее: «Дерево, особенно высокое (высокий густолиственный дуб), по представлениям гуннов и сабир (сувар), считалось мировым деревом (яфан агачы) – звеном, связующим человека с главным божеством Тенгриханом, живущим на небе, и почиталось, как сам Тенгри... Тенгрихан и святое дерево были символами благополучия, безопасности страны»<sup>9</sup>. Оказывается, язык Корана полон символов, которые, отображая реальность, добавляют к ним еще дополнительный смысл, лежащий в подсознании. «Когда мы исследуем символ, – поясняет Юнг, – он ведет нас в области, лежащие за пределами здравого рассудка. Колесо может привести наши мысли к концепции “божественного солнца”, но здесь рассудок должен допустить свою некомпетентность: человек не способен определить “божественное” бытие. Когда со всей нашей интеллектуальной ограниченностью мы называем что-либо “божественным”, мы всего лишь даем ему имя, которое основывается на вере, но никак не на фактическом свидетельстве»<sup>10</sup>. Богословы ищут ответы в точном толковании Корана, все глубже проникая в тонкости лингвистики, упуская из виду эмоциональную, символическую природу языка, мифологичность сознания человека и изменение смысла слов от эпохи к эпохе. «Бог говорит с людьми притчами», а притча никогда не дает чистый абстрактный принцип примерного поведения, она обращается к нам через конкретный образ, воплощающий в себе историческую и социальную обстановку происходящего.

Религиозное воззрение превращает мир «вещей», в мир «знаков». «Специфически-религиозный угол зрения прямо-таки определяется

---

<sup>9</sup> Тартарика. Этнография. – Казань – М., 2008. – С. 728.

<sup>10</sup> Юнг К.Г. Архетип и символ... – С. 12.

этим превращением, – пишет Кассирер. – Все физическое и материальное, всякое наличное бытие и всякое событие становится притчей: телесно-образным выражением духовного, преобразуется в субъективную, в психологически-трансцендентальную. Язык и религия соотнесены и самым интимным образом сочленены друг с другом потому, что произрастают из одного и того же духовного корня: они представляют собой не что иное, как различные способности человеческой души постигать сверхчувственное чувственным образом, чувственное – сверхчувственным. Весь “разум” человека как пассивное “восприятие” зависит от помощи чувственного. Так что между человеческим духом и сущностью вещей всегда и с необходимостью в качестве опосредующего звена включен мир образов и знаков»<sup>11</sup>. Многочисленные толкования (тафсиры) Корана не учитывают восприятие человеком многозначности слов и символов, заложенных в его контексте. Богослов, как и юрист, ищет предмет и лицо, которые находятся друг с другом в нормативном отношении. При этом человек с его мыслями, намерениями объективируется, он становится статьёй в законе (Шариате). «Понятие так называемого объективного описания, или объяснения, природы, – считает Юнгер, – подразумевает, что Бог и человек как бы выносятся за скобки»<sup>12</sup>. В своде мусульманских законов остается голая формальность, чистота отношений, как в математических уравнениях, где вера исчезает за ненадобностью, ведь любой правовой кодекс точно называет меру наказания за совершенные грехи. Места морали и раскаянию не остается. Но Аллах в Коране ниспослал людям не только кодекс правил, но и мудрость мироздания, позволяющую находить решения в меняющемся противоречивом мире.

### *Борьба за смысл*

Тафсиры заведомо ограничивают смысловое богатство Корана, но они неизменно вновь и вновь появляются. В этой борьбе за право на интерпретацию главным объектом становится не Господь, а социальный статус священнослужителя, чья жизнь в большей степени связана с ритуалами, а не с верой.

Ритуалы, обряды – хороший инструмент для контроля над социальным миром, и они не нуждаются в доктринальном обосновании

---

<sup>11</sup> Кассирер Эрнст. Философия символических форм... – С. 262.

<sup>12</sup> Фридрих Георг Юнгер. Язык и мышление... – С. 53.



своей значимости. «Обряды, – пишет Бурдьё, – суть самоцельные практики, получающие свое осуществление в самом осуществлении; действия, делающиеся потому, что “так делается”, или потому, что “так надо делать”, но иногда еще и потому, что ничего другого не остается, как делать это, и нет нужды знать, почему и для кого это делается и что означает, как, например, погребальное благочестие»<sup>13</sup>. Как объект исследования они не имеют никакого другого смысла существования, кроме как заслуживающие существования. Как социально признанные они могут стать инструментом в руках определенного социального слоя. В таком качестве их значение выходит за рамки собственного содержания, которого может и не быть. Как пишет В.Я.Пропп, «В свадебном обряде нет даже переосмысления, он производится неизвестно почему – по традиции, как игра, и о цели его никто себя не спрашивает. Этим создается почва для “толкования” – обряда в науке – путь неправильный и допускающий бесконечное количество произвольных решений»<sup>14</sup>. Начинается погоня за смыслом в самом обряде, в то время как его надо искать во вне.

Это вовсе не означает, что ритуалы, обряды не нужны, напротив, они выполняют важную социальную функцию. В данном случае мы обращаем внимание на слова, которые в лице интерпретаторов приобретают иной смысл, порой, находящийся вне контекста Корана. Аяты оказываются лишь средством для достижения социальных целей, а человек при этом лишается права самому вникать в тайну божественного. Вместе с нормативной интерпретацией исчезает святость, таинство, вера, а значит, исчезает и эмоциональная энергия, которая была заключена в символической связи человека с божеством. На любое произвольное видение ислама или несоответствие поведения человека канонам мазхаба священнослужителями накладывается ярлык отступничества, ереси. Это отталкивает людей от религии, и они начинают искать веру в другом. Не случайно, среди тюрков ходят разговоры о возвращении к тенгрианским корням, а финские народы снова начали поклоняться деревьям, на которые вешают ленточки со своими «бедами».

На примере священнослужителей хорошо видно, что человек в жизни зачастую не занимается поиском верного, правильного смысла своих действий, а ему просто нужна борьба за любой смысл, лишь бы

---

<sup>13</sup> Пьер Бурдьё. Практический смысл... – С. 41.

<sup>14</sup> Пропп В.Я. Морфология “волшебной” сказки. – М., 1998. – С. 401.

это исходило от него. Это форма самоутверждения. В этом случае «слова» будут функционировать как инструменты признанной власти над социальным миром – власти, которую получают, присваивая себе инструменты интерпретации; рациональное же объяснение практики будет сводиться не к изложению логики самого обряда, который своей долгой жизни обязан причинам внешним, а к пониманию статуса того, кто берет на себя интерпретацию.

Язык познания общества не совпадает с нашим обыденным языком, а потому для исследователя существенно знание повседневной жизни не только по опросам или мнению участников обрядов, праздников, ритуалов и т.д., но и с точки зрения их функционирования, если даже они на первый взгляд выглядят не логичными. «Обряд лучше всякой другой практики показывает, – пишет Бурдьё, – сколь ложны попытки заключить в рамки понятий такую логику, которая создана как раз для того, чтобы обходиться без понятий; попытки трактовать в качестве логических отношений и операций практические манипуляции и телесные движения; попытки говорить об аналогиях и гомологиях (что приходится делать, дабы нечто понять и дать понять другим) там, где имеют место всего лишь практические переносы схем, воплощенных в теле, чуть ли не в определенных телесных позах»<sup>15</sup>. Жорж Дюби демонстрирует это на примере рыцарства, для которого религия всецело выражалась в обрядах, жестах, формулах: «Когда воин приносил присягу, то в его глазах важно было не обязательство, которое принимала его душа, а *телесная поза*, соприкосновение с сакральным, когда он возлагал руку на крест, евангелие или мешочек с мощами. Когда он выступал вперед, чтобы стать слугой сеньора, это также была особая *поза*, *особый жест рук*, ряд ритуальных слов, которые одним лишь фактом своего произнесения скрепляли заключенный договор»<sup>16</sup>. Было бы наивно думать, что это осталось в прошлом. Многие современные отношения и нормы содержат рудименты, смысл которых затерялся в толще веков, им следуют, потому что им следуют. Но в этом «потому что» должен быть современный подтекст. Видимо, человек символическими ритуалами, сакральностью действий, таинственностью слов, компенсирует недостатки религии, ставшей очень приземленной.

---

<sup>15</sup> Пьер Бурдьё. Практический смысл... – С. 179.

<sup>16</sup> Там же.

С аналогичной ситуацией исследователь сталкивается в иных сферах жизни. Любой социальный слой нуждается в самоутверждении, что отражается в собственной идеологии со своим особым языком. «Письмо эпохи Французской революции, – пишет Ролан Барт, – давало право либо на кровь, либо на моральное оправдание; марксистское же письмо по самому своему происхождению есть язык познания; это письмо однозначно, ибо призвано утвердить внутреннюю монолитность Природы; лексическое единство этого письма позволяет ему давать единообразное объяснение действительности и поддерживать устойчивость метода; с языками политической практики марксистское письмо соприкасается лишь у крайних пределов своей языковой территории»<sup>17</sup>. Идеологический язык теряет свою нейтральность обычного словаря, указывая на совершенно определенный, конкретно-исторический процесс и намекая на некие постулаты. «Эпоха Реставрации, например, выработала такое классовое письмо, при помощи которого любой репрессивный акт немедленно предстал как обвинительный приговор, естественным образом исходящий от самой классической “Природы”: бастующие рабочие неизменно именовались здесь “субъектами”, штрейкбрехеры – “благоразумными рабочими”, а раболепство судей превращалось в “отеческую бдительность магистратов” (в наши дни, используя аналогичный прием, голлисты называют коммунистов “сепаратистами”). Мы видим, что письмо в данном случае выступает в роли спокойной совести, и его задача состоит в том, чтобы самым жульническим образом смешать первопричины явления с его отдаленнейшими последствиями, оправдывая любое действие самим фактом его существования. Впрочем, эта особенность письма характерна для любых авторитарных режимов, и подобному письму вполне подходит название полицейского; известен, например, от века репрессивный смысл такого выражения, как “Порядок”»<sup>18</sup>. Ролан Барт подробно рассматривает различные стили письма, в том числе указывая на их многообразие даже в русле общих идеологических пристрастий (например, троцкистское, Маркса и Ленина, а также письмо эпохи торжествующего сталинизма) и т.д. Не останавливаясь далее на этом вопросе, отметим, что язык подвержен влиянию той социальной среды, того слоя, класса, который «обслуживает» и

---

<sup>17</sup> Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. – М., 1989. – С. 60–61.

<sup>18</sup> Там же. – С. 63.

чьей оценки несет в подтексте, он не обладает той степенью нейтральности, которую мы ждем от научной терминологии. В результате реальность предстает в оцененном виде, порой с предписывающими директивами для человека.

### *Тавтология земных понятий*

Любой национальный язык содержит противоречия, как и сама жизнь. Непротиворечивое означает мертвое, а вселенная развивается именно благодаря преодолению противоречий. «Язык как нечто универсальное никоим образом не ориентирован на соответствие требованию непротиворечивости. Он не исключает противоречий, но вскрывает их. Его живой характер проявляется в том, что он включает в себя противоречащие друг другу высказывания», – пишет Юнгер<sup>19</sup>. Из сказанного ясно насколько непросто исследователю воспроизвести историю, «какой она была на самом деле». Язык содержит не только суждения, жесткую логику, но и противоречия, аллегории, образы, символы, эмоции. Несмотря на всю смысловую многосложность языка, именно через него утверждается истина, однако, поиск критериев истины возвращает нас к началу самой темы о возможности языка однозначно отображать действительность. Пытаясь через точные дефиниции определить истинность наших суждений, мы теряем глубину понимания действительности, погружаясь в тонкости формальной логики. Насколько это серьезное дело одновременно может оказаться пустым, показывают средневековые схоластические споры богословов. Достаточно прочесть книги двух великих мыслителей аль-Газали и Ибн-Рушда, написанные в опровержении доводов друг друга, чтобы стала понятной бесплодность изощренных дискуссий о сути мироздания в рамках логики Аристотеля.

Философы, рассуждая о возникновении мира, первопричине происхождения Вселенной, исходят из привычных для нас понятий: творец, воля, первопричина, действие и т.д. Критикуя мусульманских последователей Аристотеля, аль-Газали пишет: «Мир существует так, как он существует, в то время, в какое существует, с теми качествами, с какими существует, в том месте, в каком существует, благодаря божественной воле, а воле свойственно отдавать предпочтение одной вещи перед другой, ей подобной; если бы извечная воля и не обладала

---

<sup>19</sup> Фридрих Георг Юнгер. Язык и мышление... – С. 42.

этим свойством, достаточно было бы ее могущества»<sup>20</sup>. На довольно обстоятельные рассуждения аль-Газали, которые мы из соображений экономии места сократили, Ибн Рушд отвечает: «Возражение Газали весьма порочно, ибо в выражениях “предвечная воля” и “воля, имеющая начало во времени”, понятие “воля” не только омоним, но и обозначает противоположности. Ведь воля, как известно, это способность производить в равной мере одно из двух различных действий и в равной мере испытывать желание различных вещей. Далее, воля есть стремление действителя к тому действию, по совершении которого стремление это прекращается и желание осуществляется; как стремление, так и акт действителя одинаково связаны с осуществлением взаимоисключающих вещей» и т.д.<sup>21</sup>. Важно обратить внимание на язык изложения. Он весьма человеческий, приземленный, хотя и пытается объяснить то, что находится вне рамок сущего мира.

Философия, как и богословие, не имеет специального языка, как математика, физика, химия. Она пользуется теми же выражениями, что мы используем в повседневной жизни. Но божественное – это нечто вне-человеческое, противоположное нашему бытию, то есть то, что надо выразить вне рамок обычного языка. Абу Ханифа пишет: «Всевышний Бог знает несуществующее (ма‘дум) как несуществующее в небытии (‘адам) оно, и знает, каким оно будет, когда Он даст ему существование. Всевышний Бог знает сущее как сущее в состоянии его существования, и знает, как оно погибнет (фана’)»<sup>22</sup>. Термин ма‘дум активно обсуждался в богословии, особенно мутазилитами, для которых он обозначал «не-сущее», т.е. особый мир, сопряженный с сущим миром, но лишенный пространственно-временных характеристик. «Творение» вещей мутазилиты представляли в виде некоего перевода их Богом из состояния не-сущего в состояние сущего, т.е. «развертывание» их в пространстве и во времени. Все это трудно понять простым языком, поскольку относится к внебытийному. Тем не менее, об этом спорят в

<sup>20</sup> Абу Хамид ал-Газали. Опровержение философов. – Душанбе, 2008. – С. 139.

<sup>21</sup> Аверроэс (Ибн Рушд). Опровержение опровержения. – Киев-СПб., 1999. – С. 19.

<sup>22</sup> Абу Ханифа. Большой фикх (аль-Фикх аль-акбар) // Смирнов А.В. Становление мусульманской доктринальной мысли и ранняя исламская философия (к вопросу о взаимном аль-Фикх аль-‘акбар псевдо-Абу Ханифы) // «Вестник РГГУ». Вып. 4. Восток: Исследования. Переводы. – М., 2000. – С. 63.

течение столетий. Эту страсть к познанию сотворенности, извечности мира, первотолчка, архитектора мироздания унять нельзя, ибо человек хочет знать, что было «до» него и что будет «после».

Создание мира предполагает первотолчок, начало, которое сопряжено с понятием конечности, но если мир появился только в определенный момент, то что было до его начала? Если он бесконечен, то как это представить и выразить? «Философы считают, – пишет Ибн Рушд, имея в виду сторонников Аристотеля, – что подобного рода бесконечность не имеет ни начала, ни конца, и поэтому никто в данном случае не может сказать о чем-либо, что оно уже кончилось или начало существовать, даже в отношении прошедшего, ибо все, что имеет конец, должно иметь и начало, и все, что имеет начало, должно иметь и конец. Это следует также и из того, что начало и конец суть соотносительные понятия»<sup>23</sup>. Используя термины «начало» и «конец», мы предполагаем их двоякий смысл. Первый из них представляет конец, как последнее звено в цепи, пространственную завершенность, а другой – как прекращение бытия, превращение в ничто, ибо искать начало, значит предположить его отсутствие до начала творения. Если начало – это единица в цифровом ряду, то старт творения – это ноль, отсутствие чего-либо, однако ноль столь же важная цифра, как и остальные. Ноль сам по себе не указывает на количество, наоборот, фиксирует отсутствие чего-либо, но добавленный к любой другой цифре привносит новый смысл, увеличивая порядок числа. Бытие предполагает не-бытие, точно также как мир подразумевает антимир. Так устроено наше мышление. Но это не пустая абстракция, как может показаться на первый взгляд, ведь физика обнаружила античастицы, которые при соединении с частицами взаимно уничтожают друг друга, испуская свет.

Мы хотим объяснить создание мира из не-бытия, выразить обычным человеческим языком то, что не вмещается в наше понимание и воображение. Но сам язык сопротивляется подобным объяснениям, ибо не-бытие это что-то вне сознания, точнее сказать, понимание его отсутствия или, можно сказать, что это некая тьма в отличие от света. О неверных в Коране сказано: «Их дела похожи на мрак, распростертый над глубоким морем, покрытым волнами, встающими одни над другими, а над ними – темные облака, одно над другим; человек про-

---

<sup>23</sup> Аверроэс (Ибн Рушд). Опровержение опровержения... – С. 20.

тягивает руку и едва видит ее. Кому Бог не даст света, где найдет он его?» [24:40]. Хотя данный аят изложен весьма образно, а может быть благодаря этому, сами понятия «свет» и «тьма» стали популярными у богословов, которые под ними понимают «видимое» и «непознаваемое», «святое» и «греховное», «доброе» и «злое». Сказано: «О люди, вам уже дано явное доказательство от Господа вашего. Мы ниспослали вам свет явный» [4:174]. Здесь свет означает знания, Коран, истину. В другом аяте есть такие строки: «Веруйте в Бога, Его Пророка и в свет, ниспосланный Нами» [64: 8]. Свет – это некий дух, далекий от того, что воспринимает глаз.

Аль-Газали из света, видимого глазом, выводит «свет разума», а затем, отвлекаясь от всего земного, переходит к божественному свету: «И теперь ты определенно не будешь отрицать, что знаешь, что Аллах – это Свет, и кроме Него нет больше света, и что Он – каждый Свет, и Он – универсальный Свет: раз свет – это то, благодаря чему проявляются вещи, или, если брать выше, благодаря и ради чего они проявляются, или, если брать еще выше, благодаря, ради и отчего они проявляются; и тогда ты знаешь, что из всего того, что называется “свет”, только тот свет, ради которого и благодаря которому вещи обнаруживаются, является истинным Светом. Это Свет, за которым нет больше света, чтобы возжигать его и поддерживать его пламя, поскольку он возжигается и питается Сам по Себе, Собой и ради Себя, и больше ни из каких источников. Такое понятие и такое описание могут быть приложимы только к Всевышнему Первоисточнику»<sup>24</sup>. «Свет» противостоит «тьме» как бытие не-бытию. Но это не объясняет само появление «Света», иначе говоря «Божественного духа» или «разума», а вслед за этим и сущего мира. «Мир имеет первое начало, – объясняет Авиценна, – не похожее на мир и из которого происходит бытие мира; существование его необходимо, и оно существует само по себе и в действительности является абсолютным бытием и абсолютным существованием, и все вещи происходят от него, подобно тому, как, например, солнце светит само по себе и освещение всех вещей является обусловленной им акциденцией. Этот пример был бы верен в том случае, если бы солнце существовало само по себе и само по своей природе было светом, но это не так, ибо свет солнца имеет субъект, а бы-

---

<sup>24</sup> Абу Хамид ал-Газали. Ниша света. – В кн.: Абу Хамид ал-Газали. Опровержение философов... – С. 511.

тие необходимо-сущего не имеет субъекта и существует само по себе»<sup>25</sup>. «Свет» как необходимо-сущее существует сам по себе, но почему он порождает сущее? Мы, объясняя понятие «свет», вынуждены прибегать к словам вполне земным, как «существование», что искажает представление, к которому нас вел Авиценна.

Аль-Газали пытается объяснить «Божественный свет» через видимые лучи, но для этого он вынужден отвергнуть все, что человеку близко и понятно, и путем отрицания всего земного обратить взор на невидимое. По сути дела аль-Газали не может ничего предложить, кроме возможности внерационального познания Света, все остальное может быть отнесено к лингвистическим ухищрениям: «Когда солнце закатилось, исчез из вида светильник небес и упала тень ночи, тогда осознали эти люди существование необходимости разницы между неотъемлемым светом и неотъемлемой тенью, – и признали, что свет – форма, существующая за всеми цветами, он постигается вместе с цветами, настолько вместе, что при неотъемлемом объединении его невозможно воспринять чувствами, а при неотъемлемой очевидности он невидим. И возможно, именно сила его проявления и является причиной его невидимости, поскольку вещи, достигая одной крайности, переходят в противоположную крайность»<sup>26</sup>. Если божественный «свет» исходное начало всего сущего, то как появился мир? Из «тьмы» небытия? Но «свет» и «тьма» взаимоисключающие понятия, не могущие порождать друг друга. Они мало что добавляют в полемику о появлении мира из ничего, земного из божественного. В основе различия «света» и «тьмы» лежат вполне чувственные представления о белизне и черноте, от чего невозможно отвлечься, если пытаться что-либо понять. При этом чернота для человека вовсе не является не-бытием, а всего лишь отсутствием света, причем не потому что нет источника света, а в силу поглощения электромагнитных волн веществом, которое предполагает бытие, но с другими свойствами, это всего лишь иные свойства материи, но не есть не-бытие. Так же и свет, белизна не есть бытие в отличие от черноты, а соединение всех цветов спектра в единый луч. В нем нет той чистоты понятия, которой хотели бы дос-

---

<sup>25</sup> Авиценна. О необходимо-сущем. – В кн.: Аверроэс (Ибн Рушд). Опровержение опровержения... – С. 524.

<sup>26</sup> Абу Хамид ал-Газали. Ниша света. – В кн.: Абу Хамид ал-Газали. Опровержение философов... – С. 516.



тичь богословы для объяснения бытия и не-бытия. Круг замкнулся, и мы пришли к тому, с чего начали. Понимая всю бесплодность подобных дискуссий, великий суфий Джалал ад-дин Руми выразил это в стихотворении «Спор грамматика с кормчим»:

Однажды на корабль грамматик сел ученый,  
И кормчего спросил сей муж самовлюбленный:

«Читал ты синтаксис?» – «Нет», – кормчий отвечал.  
«Полжизни жил ты зря!» – ученый муж сказал.

Обижен тяжело был кормчий тот достойный,  
Но только промолчал и вид хранил спокойный.

Тут ветер налетел, как горы, волны взрыл,  
И кормчий бледного грамматика спросил:

«Учился плавать ты?» Тот в трепете великом  
Сказал: «Нет, о мудрец совета, добрый ликом».

«Увы, ученый муж! – промолвил мореход. –  
Ты зря потратил жизнь: корабль ко дну идет»<sup>27</sup>.

Язык формируется в пределах между «неопределенным» и «бесконечным»; он преобразует неопределенное в определенное, превращая его таким образом в конечное. Форма языка ставит ему границы. Язык широко пользуется словами «бесконечное», «вечное», «бессмертное» и т.д., которые отражают не объективную бесконечность, а метафорическое мышление. Познавательное значение метафоры не в метафизическом, а символическом представлении реальности. Находясь в пределах логических суждений, мы не можем понять смысл конечного и бесконечного, вечного и временного, бессмертного и совершенного. Мы оказываемся во власти схоластики. Джалал ад-дин Руми в стихотворении «Хватит слов» пишет:

---

<sup>27</sup> Стихи Джалал ад-дина Руми даны по книге: Колман Баркс. Суть Руми. – М., 2007.

В твоей душе есть все – и свет и тень,  
Пойми же это, наконец, и внемли!  
Неси главу свою под Древа сень,  
Чей ствол – Копье, пронзающее землю!

Когда под Древом этим ты сидишь,  
Душа твоя отращивает крылья!  
Но надо научиться слушать тишь!  
Замолкни! Сделай над собой усилие!

Мистика предпринимает попытку с помощью интуиции добраться до чистого смысла религиозного, не замутненного эмпирикой наличного бытия, чувственного мира образов и представлений; отринуть, преодолеть косную внешнюю данность. Она стремится к непосредственному общению с богом через откровения вместо рационального познания – лишь тогда ему открывается чистая истина. Соответственно, мистика сбрасывает с себя как мифологические, так и исторические элементы содержания веры. Она пытается преодолеть догматику, поскольку и в догматике, даже если она предстает в чисто интеллектуальной формулировке, момент образности сохраняется. Для постижения божественного мистика старается отринуть все условия конечного и эмпирического бытия Бога, т.е. «где», «когда» и «что». К Богу неприложима характеристика «где» и «когда». Он «везде» и «нигде». В нем стерты все различия и противопоставления времени: прошлого, настоящего и будущего; его вечность – это присутствие сейчас, ничего не знающего о времени. Так что ему остается лишь «безымянное ничто», форма бесформенности.

Средневековая мистика растворяет временную уникальность в вечности; она удаляет из религиозного процесса все его чисто историческое содержание. Процесс спасения становится выяснением отношения 'Я' с Богом без посредников. Попытка мистического знания оторваться от земного ведет к «молчанию», но люди вынуждены общаться друг с другом и они переходят на язык притч, аллегорий, метафор, наставлений, анекдотов о Ходже Насреддине и т.д. Джалал ад-дин Руми призывает создать свою легенду.

Довольно слушать сказки про других!  
Легенду о себе поведай миру.

Без объяснений сложных и пустых,  
Скажи нам притчу, басню иль сатиру!

Таким путем религиозное сознание застывает в мистике или же возвращается в рамки мифологии, где собственно и находятся ее корни. Мифологические образы изначально теснейшим образом связаны с «объективной» действительностью, реальными событиями. В них еще отсутствует какое-либо разделение реального и идеального, области «наличного бытия» и «значения». Изначально религия несет в себе все следы мифологического, но в какой-то момент она должна оторваться от этого основания. Однако способ этого отрыва от мифологической почвы у разных религий оказывается различным. Существенно то, что религия, устанавливая новые отношения с мифологическим миром образов, прощаясь с ним, оставляя мифы в культуре в качестве волшебных сказок, тем самым одновременно вступает в новые отношения с действительностью. Религия в мифологию, язычество привносит элемент абстрактности, отрываясь от эмпирического наличного бытия и земных представлений. Любая рационализация религии, сведение ее к разумному под знаком борьбы с язычеством, вытравливание любых следов мифологичности, ведет к отрыву от реальности, этнических корней. Религия становится нужной для самой религии, а не для народа. Она уходит в чистую духовность без земного смысла, в мистику, созерцание без слов, молчание. Но если религия сохраняет свои языческие корни под прикрытием новых категорий, она остается нужной людям, ибо не теряет свою «заземленность», она сохраняет свою связь с этносом и эмоциональную напряженность.

Не только мистика уводит религию от земных задач, но и схоластика, запутавшаяся в хитросплетении слов, пытающаяся вывести непознаваемое из смысла обыденного языка, оказывается бессмысленным занятием, отвлекающим человеческую энергию на упражнения в логике и риторике. Язык в дискуссии схоластов как змея, кусающая себя за хвост, возвращает автора к тому, с чего он начал, без каких-либо реальных результатов. В таком качестве язык перестает работать как инструмент исследования. Витгенштейн полагал, что те, кто поймет его предложения, признают, что они бессмысленны, поскольку вся цепь рассуждений представляет собой лестницу, которую отбрасывают, после того как по ней поднимутся. На это возразил Юнгер: «Предложения, пусть они и бессмысленны, должны вести к чему-то

твердому и устойчивому; в ином случае лестницу просто невозможно отбросить. Для мышления здесь открыты два пути: один пролегает через реальный мир, второй ведет к символическому миру, в область знаков»<sup>28</sup>. Для преодоления тавтологии земных понятий мы должны сменить парадигму, обратившись с одной стороны, к причинности, с другой – к символическому.

### *Мифологическое восприятие мира*

Исследование причинности сводится к пониманию известного порядка событий, выяснению связей как подчиненных общезначимому правилу. Это интеллектуальный синтез «причины» со «следствием», «условия» с «обусловленным», того что в непосредственном чувственном восприятии нам не дано. Рассудок этой связи событий придает объективное значение, то есть определяет их как представления о «предмете». Нам существенно отметить исторический, временной характер подобного порядка, содержания, целостности «причины» со «следствием».

Синтетическое суждение отличается от аналитического тем, что оно мыслит осуществляемое им единство не как понятийное тождество, а как единство различий. Такой подход характерен для мифологического сознания, в котором отсутствует предварительная расчлененность объекта на составные части, последовательность связей и событий, характерная для теоретического познания. В мифологическом мышлении не происходит разделения общего представления о мире на отдельные элементы, а существует только одно-единственное целостное созерцание, без деления на объективные моменты восприятия и субъективные моменты эмоционального отношения. Учет этой особенности донаучного знания позволяет понять древние космологические и религиозные воззрения, содержащиеся в легендах и фольклоре. Так, в частности, представление о ночном и дневном небе появляется раньше представлений об отдельных небесных телах – солнце, луне, звездах. Тенгри – «Вечное Голубое Небо», оно же солнце, а его супруга Умай – луна. Солнце и луна не являются частью неба, они представляют небосвод, т.е. они и есть небо.

Целое и часть в мифологическом сознании нераздельны. Это необходимая черта структуры мифологического мышления. Этим объ-

---

<sup>28</sup> Фридрих Георг Юнгер. Язык и мышление... – С. 42.

яняется «эффективность» магии, когда колдун посылает порчу на человека, имея на руках всего лишь часть его тела – клочок волос, ногти, слюну. Также воспринимается тень, как неотъемлемая часть человека, поразив которую можно убить человека, такая же причинная связь между кукольным образом или даже просто именем с самим человеком. «Вся “феноменология магии” с формальной точки зрения сводится к этой одной принципиальной предпосылке, в которой “комплексный” подход мифа с особой ясностью отличается от своеобразия “абстрактного” или, вернее сказать, абстрагирующего и анализирующего понятия»<sup>29</sup>. Это не означает, что мифологическое восприятие не различает отдельных предметов, но в нем любое единичное связано с бытием, которое соединяет все в одну-единую практику жизни.

Для мифологии нет беспричинных явлений, любое событие имеет в виду того, кто своей волей оказал на него воздействие. Там, где мы видим случайные силы и события, мифология должна найти субъекта воздействия. Любая болезнь или стихийное бедствие могут быть сведены к магическим заклинаниям как к их истинной причине. Причем, если научное познание постигает индивидуальное событие в пространстве и времени как частный случай общего закона, мифологическое сознание ищет причину частного, единичного и уникального как результат индивидуального акта воли, как проявление демонической или божественной силы.

Изначально не только движение предметов и событий предстает как проявление демонических сил, но и душа оказывается простой вещью, чем-то внешним, чуждой демонической волей. Понимание души как субъективности появляется вместе с восприятием демонических сил не просто как природных духов, но также как духов-покровителей. Тогда намечается новое более тесное и даже интимное отношение с духами. Они уже не просто повелевают человеком, но охраняют его и направляют его поведение, они становятся принадлежностью индивидуума.

Элементы мифологического сознания, объединяясь в некую целостность, образуют замкнутое пространство со своими границами, создают особый мир. Эта обособленность, особость начинается в магии и продолжается в религии, где чудесное становится выражением священного духа, откровением, приобретает характер божественного.

---

<sup>29</sup> Кассирер Эрнст. Философия символических форм. Т. 2... – С. 64.

Границы, устанавливаемые мифологическим сознанием и членение мира пространственно и духовно, основаны на том, что человек как субъект воли и действия ограничивает себя перед лицом этой действительности, воздвигает для себя некие пределы, на которые опираются его чувство и воля. Возникает различие двух областей бытия: обычной, общедоступной и другой, выделенной из своего окружения как священный участок, отделенный от остального мира изгородью и охраняемый высшими силами. Это разделение на профанное и священное проявляется на всех уровнях и во всех элементах мироздания.

Божественно-демоническое появляется вместе с чем-то таинственным, непонятным, превосходящим существующее понимание окружающего мира, в связи с необходимостью преодоления препятствий, не поддающихся воздействию уже известной магии. Для мифического мышления не существует ничего абстрактного, оно должно приобрести конкретный образ, в котором и заключается «сущность» вещи, т.е. ее демон и ее «душа». С демонами надо договориться. «Одной из первых групп существ, с которыми людям пришлось вступать в договоры и которые по природе своей были призваны участвовать в договорах, – пишет Мосс, – оказались духи мертвых и боги. В самом деле, именно они являются подлинными собственниками вещей и благ мира. Именно с ними было необходимее всего обмениваться и опаснее всего не обмениваться. Но в то же время обмен с ними был наиболее легким и надежным. Точный смысл и цель жертвенного уничтожения – служить даром, который обязательно будет возмещен»<sup>30</sup>. Этот обмен между людьми и богами может осуществляться через магию колдунов и шаманов, или же священнослужителей, которые фактически действуют в качестве представителей духов, посредников в обмене дарами с божествами, или же люди сами организуют жертвоприношения. В любом случае договор остается в силе, поскольку человек хочет в обмен за свое малое «жертвоприношение» получить больше благ. Жертва – это разрушение границы между «священным» и «профанным», соприкосновение и слияние божественного с физическим. Любой предмет может стать освященным, а любое, даже совершенно профанное, практическое по своему содержанию занятие может стать жертвоприношением, как только оказывается в специфически-религиозном «ракурсе», в границах, очерченных как священные.

---

<sup>30</sup> Мосс М. Общества. Обмен. Личность. – М., 1996. – С. 110.

Сакрализация границ пространства приобретает вполне материальный облик, когда касается, например, участков земли. Изначально связанное с принадлежностью к богу, впоследствии любое ограниченное пространство приобретает характер неприкосновенности – роща или пашня, посвященные богу, царю, герою. Они становятся святилищами, местом проявления божественной воли. Граница обозначается и освящается, пограничный камень или другой символ становится «божественным» знаком, ему даже в древние времена приносят жертвы. Позже появляется понятие неприкосновенности частной собственности или жилища как юридической нормы, имеющей в своей основе то же мифологическое представление о святости границы пространства. Мифологическое сознание не исчезает полностью вместе с появлением наук. Геометрия и математика восходят к записям греческих и римских землемеров – носителей мифологического сознания. Не случайно у пифагорейцев число приобретает магическое значение, а граница и безграничное противостоят как определяющее и неопределенное, как форма и бесформенность, как добро и зло. Сакрализация цифр распространена у всех народов, как в прошлом, так и в настоящем. Эти цифры уже не математические бестелесные единицы, сведенные до предельной чистоты мышлением, они наполнены особым смыслом, выходящим далеко за рамки математики. Они синтетичны в попытке восстановить расчлененный анализом мир.

Триединство, закрепившееся в христианстве как триада Отца, Сына и Св. Духа можно свести к естественной троице отца, матери и ребенка, что сохранилось в других религиях. Четверицу связывают с универсальной формой космического четырехчленного устройства, что выразилось в почитании крестовидной формы, засвидетельствованной среди древнейших религиозных символов. «В христианстве четыре – число тела, тогда как три символизирует душу. Четыре реки рая, образующие крест; четыре Евангелия, евангелиста, главных архангела, главных дьявола. Четыре отца церкви, великих пророка, главные добродетели (мудрость, твердость, справедливость, умеренность). Четыре ветра, несущие Единый Дух. Четыре апокалиптических всадника. Тетраморфы. Взору св. Иоанна Богослова являются четыре ангела: “И после сего видел я четырех Ангелов, стоящих на четырех углах земли, держащих четыре ветра земли, чтобы не дул ветер ни на землю, ни на море, ни на какое дерево” (*Откр.*, 7:1). Эти ангелы – образ мирного, спокойного исторического развития;

эти небесные сущности сопряжены с четырьмя первоэлементами»<sup>31</sup>. Четверица повторяется в традициях всех народов, во всех религиозных культурах. «В буддизме Древо Жизни Дамба имеет четыре ветви, от его корней текут четыре священные реки рая, символизирующие четыре безграничных желания: сострадание, привязанность, любовь, беспристрастность; четыре направления сердца»<sup>32</sup>. Число пять (пентаграмма) символизирует человека, целостную индивидуальность, вдохновение свыше и духовное воспитание, если пятиконечная звезда повернута вершиной вверх; если же вершина обращена вниз, то это символ колдовства и черной магии. Число шесть – символ союза и равновесия. Звезда Давида означает совершенное равновесие. Почитание числа семь лишь в греко-римской астрологии связывается с культом семи планет, в то время как изначально семидневные сроки и недели не обнаруживают такой связи, а происходят из естественного и как бы само собой возникающего в представлении членения двадцативосьмидневого месяца на четыре части. Магическая семерка в культурах различных народов мира имела значение максимума, предела, полноты. И т.д. и т.п.

Мифологическое сознание представляет мир не как гомогенное пространство, которое можно поделить на простые, одинаковые и не различимые единицы, оно в любой части мира находит ту же самую сущность, которая характерна для всего космоса. Для него микрокосм есть уменьшенный макрокосм со всеми его свойствами. Сколько бы мы ни продолжали процесс деления, в каждой из частей вновь и вновь обнаруживается одна и та же модель, структура и форма целого, т.е. явление не разбивается, как в математике на бесструктурные элементы, а продолжает свое существование, не затронутая и не поврежденная никаким делением. То, что порождает эту тождественность структуры в любом масштабе, представляет единую сущность – это противопоставление священного и профанного, дня и ночи, света и тьмы. Все явления приобретают божественный или демонический, дружественный или враждебный, священный или проклятый «характер», оцениваются с точки зрения добра и зла. «Восток, как источник света, является одновременно и источником всякой жизни – запад, как место захода солнца, овеивается ужасом смерти. Где бы ни возникала мысль об особом царстве мертвых, пространственно отделенном и противо-

---

<sup>31</sup> Энциклопедия символов. – М., 2005. – С. 54–55.

<sup>32</sup> Там же. – С. 55.



поставленном царству живых, его постоянно помещают на западе. И это противопоставление дня и ночи, света и тьмы, рождения и могилы отражается в многообразно опосредованных формах и самых различных преломлениях мифологического восприятия отдельных конкретных жизненных обстоятельств. Все они получают как бы различное освещение в зависимости от того, в каком отношении они находятся к феномену восходящего или заходящего солнца»<sup>33</sup>. Мы и сегодня бессознательно находимся под властью этой дихотомии. Мы с зарей пробуждаемся ото сна к жизни, каждый из нас ищет «место под солнцем», при рождении детей мы говорим, что они «появились на свет», а ночь «проглатывает» человека, при смерти «свет меркнет» в глазах.

Мифологическое время всегда мыслится как время природных процессов и человеческой жизни: это биологически-космическое время. Для мифа нет равномерной длительности, периодического повторения или последовательности «самих по себе», напротив, для него есть только определенные содержательные структуры. Они связаны с хозяйством или с фазой луны. Древние полагали, что луна управляет не только приливами и отливами, но и человеческой судьбой, а также погодой, циклическими ритмами животных и растений. Смена лунных фаз – символ исчезновения, последовательности и возрождения. Чингизхан начинал свои походы при восходящей луне.

Слова содержат в себе различное восприятие времени, что меняется от языка к языку в силу различий в образе жизни. Точное математическое восприятие времени появилось достаточно поздно, причем это связано не столько с развитием наук, сколько с потребностями экономической жизни, индустриализацией, развитием капиталистических отношений, когда время стало синонимом денег. Но в любом языке остаются мифологичность отношения к последовательности событий, называемому временем. «В простом прошедшем времени, – пишет Ролан Барт, – всегда проглядывает лик демиурга – бога или рассказчика; ведь поведать о мире как раз и значит изъяснить его – любую случайность представить как продукт определенных обстоятельств. Простое прошедшее время оказывается именно тем операциональным знаком, при помощи которого повествователь укладывает мозаичную действительность в тесное стерильное ложе слова, не имеющего ни плоти, ни объема, ни протяженности; единственная цель

---

<sup>33</sup> Кассирер Эрнст. Философия символических форм. Т. 2... – С. 112.

которого – скорейшим образом связать причины со следствиями»<sup>34</sup>. Не случайно в понятии времени много содержится символического, что не всегда замечается, но сохраняется в подтексте. Мы говорим о времени как эпохе, «жестокости» времени, подвластности человека времени как судьбе, времени рождения и времени смерти, для нас «время лечит», или же «мстит» и т.д. и т.п.

Секрет жизнеспособности мифов, повторяющихся с различным содержанием из века в век, кроется в доминирующей структуре, которая может повторять отношения к отцу и матери, природным явлениям, обществу, быть связанной с обузданием инстинктов, утверждением моральных норм. Эта доминирующая структура сохраняется в подсознании. «Бессознательное, – утверждает Леви-Стросс, – перестает быть прибежищем индивидуальных особенностей, хранилищем личной истории, которая делает каждого из нас существом уникальным. Термин “бессознательное” обозначает символическую функцию, отличительную для человека, но у всех людей проявляющуюся согласно одним и тем же законам и, в сущности, сводящуюся к совокупности этих законов»<sup>35</sup>. Поскольку законы эти едины, в каждом случае, когда проявляется бессознательное, и для каждой личности выше поставленная проблема может быть решена. Словарь имеет меньшее значение, чем структура. Создан ли миф субъектом или заимствован из коллективной традиции (причем между индивидуальными и коллективными мифами происходит постоянное взаимопроникновение и обмен), он различается лишь материалом образов, которыми оперирует; структура же остается неизменной, и именно благодаря ей миф выполняет свою символическую функцию.

Мифологическое сознание не простой слепок с бытия. Оно содержит нечто большее. Выражая некую модель реальных процессов, мифология оказывается значимой для человека, а значит влияющей на его представления и поведение. Это не есть некий аллегорический мир образов, в ней содержится собственный осмысленный мир, предстает саморазвертывание духа, посредством которого только и существует бытие. Мифологичность – это не подражание действительности, а духовное созерцание внешнего мира через символические формы.

---

<sup>34</sup> Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика... – С. 65.

<sup>35</sup> Клод Леви-Стросс. Структурная антропология... – С. 211–212.

### *Язык символов*

В мифологии, искусстве, теоретическом познании содержится определенный тип видения внешнего мира. Функция видения не может быть объяснена, исходя из объекта, вещей, действительности, поскольку главное не в том, что в нем увидено, а в направленности взгляда. Поэтому язык, искусство, миф предстают как исконные феномены духа, которые не могут быть сведены один к другому. Смысл мира открывается нам только в том случае, если мы возвышаемся до такой точки зрения, с которой мы можем рассматривать все бытие в целом и с различных позиций и все события одновременно – как рациональные, так и символические.

Символы выполняют важную функцию соединения Единого с Множественностью. Они образуют свой язык, выполняющий исключительную функцию в жизни человека. Наша рациональная эпоха требовательно призывает на службу символ, возвращая его из, казалось бы, устаревшего арсенала понятий. «Похоже, нет такой области, – пишут Бодуэн Дешарне и Люк Нефонтен, – которая избежала бы влияния символа. Наделенный абсолютной властью, символ появляется везде, даже там, где его ждут меньше всего... На первый взгляд создается впечатление, что наша эпоха отмечена пансимволизмом»<sup>36</sup>. Символы многозначны и наиндивидуальны, благодаря чему мотивируют поведение больших масс людей. Язык символов выходит за рамки повседневной рациональности, он оказывается выше индивидуальной логики, поскольку опирается на коллективный опыт. Мосс показал, что люди могут общаться между собой только с помощью символов, то есть стабильных общих знаков, находящихся вне индивидуальных психических состояний<sup>37</sup>. Человек живет не только в физическом, но и в символическом мире, впитавшем человеческий опыт. Кассирер предлагает уточнить и расширить классическое определение человека, как рационального животного. «Великие мыслители, – пишет он, – которые определяли человека как *animal rationale*, не были эмпириками, они и не пытались дать эмпирическую картину человеческой природы. Таким определением они скорее выражали основной моральный императив. Разум – очень неадекватный термин для всеохватывающего обозначения форм человеческой культурной жизни во

---

<sup>36</sup> Бодуэн Дешарне, Люк Нефонтен. Символ. – М., 2007. – С. 9.

<sup>37</sup> См.: Мосс М. Общества. Обмен. Личность... – С. 145.

всем ее богатстве и разнообразии. Но все эти формы суть символические формы. Вместо того чтобы определять человека как *animal rationale*, мы должны, следовательно, определить его как *animal symbolicum*. Именно так мы сможем обозначить его специфическое отличие, а тем самым и понять новый путь, открытый человеку – путь цивилизации»<sup>38</sup>. Из сказанного для наших целей существенно отметить, что познание общества не может ограничиться только языком и формальной логикой. Другие формы отражения социальных процессов как-то: мифология, религия, искусство, имеют не меньшее значение. Более того, выдающийся нидерландский историк Хейзинга пришел к убеждению, что человеческая культура возникает и разворачивается в игре, как игра. «Когда мы, люди, оказались далеко не столь мыслящими, каковыми век более радостный счел нас в своем почитании Разума, для наименования нашего вида рядом с *homo sapiens* поставили *homo faber*, человек-делатель. Однако термин этот был еще менее подходящим, чем первый, ибо понятие *faber* может быть отнесено также и к некоторым животным. Что можно сказать о делании, можно сказать и об игре: многие из животных играют. Все же, мне кажется, *homo ludens*, человек играющий, указывает на столь же важную функцию, что и делание, и поэтому, наряду с *homo faber*, вполне заслуживает права на существование»<sup>39</sup>. В мифе и культе, считает он, рождаются «великие движущие силы культурной жизни: право и порядок, общение и предпринимательство, ремесло и искусство, поэзия, ученость, наука. И все они, таким образом, уходят корнями в ту же почву игровых действий»<sup>40</sup>. Игра сама по себе неразумна, нерациональна, она предшествует культуре, поскольку появляется уже в животном мире, а затем сопровождает человека в его становлении как существа разумного, становится частью культуры и цепко держит в своих объятиях вплоть до настоящего времени.

Игра подвергает испытанию силы игроков, это – напряжение, упорство, изобретательность, мужество и выносливость, но она испытывает и духовные силы, заставляя держаться определенных правил, не нарушать дозволенное ради победы, ибо нарушение правил лишает

---

<sup>38</sup> Кассирер Э. Опыт о человеке: Введение в философию человеческой культуры // Проблемы человека в западной философии. – М., 1988. – С. 30.

<sup>39</sup> Хейзинга Й. *Homo Ludens*... – С. 19.

<sup>40</sup> Там же. – С. 24.

игру смысла. В то же время Игра – свободное действие. К нему не принуждают. Гладиаторские бои – уже не игра, а профессиональный спорт, в котором ставкой является жизнь и свобода. Функция игры в обществе заключается в том, что она вводит в определенные рамки человеческие страсти. «Внутри игрового пространства господствует присущий только ему совершенный порядок. И вот сразу же – новое, еще более положительное свойство игры: она устанавливает порядок, она сама есть порядок. В этом несовершенном мире, в этой сумятице жизни она воплощает временное, ограниченное совершенство. Порядок, устанавливаемый игрой, непреложен. Малейшее отклонение от него мешает игре, вторгается в ее самобытный характер, лишает ее собственной ценности. Эта глубоко внутренняя связь с идеей порядка и есть причина того, почему игра, как мы вскользь уже отметили выше, судя по всему, в столь значительной мере лежит в области эстетического»<sup>41</sup>. Игра должна быть красивой, ей присущи ритм и гармония, ей присуще навязчивое стремление к созданию упорядоченной формы, которое пронизывает игру во всех ее проявлениях. «Бои без правил», ставшие модными в XX в. стоят вне культуры, они отрицают то, к чему стремился человек разумный (*homo sapiens*).

Человек не может иметь дело с хаосом. Для нормального существования, он должен понимать происходящее, ведь он больше всего опасается встречи с проблемой, которую не может решить. Для него это сродни встречи со «сверхъестественным». В трудной ситуации человек должен иметь готовую модель поведения или найти ближайшую аналогию для принятия правильного решения. В этом ему помогают символы, ориентирующие людей в повседневности. В древних, средневековых обществах важную функцию выполняли, кроме обычаев, также ритуалы и церемонии. Сегодня их функции выполняют протоколы, уставы, нормы поведения, но значение символов не снижается. Напротив, усложнение общества, рационализация жизни человека сопровождается повышением значения символов, которые помогают человеку не только пережить душевное смятение, выбрать верный путь, но и быть при этом со своим народом. Символы – не просто загадки, оставленные историей для ученых, они функционируют в конкретной жизни, чтобы организовать восприятие и найти человеку свое

---

<sup>41</sup> Хейзинга Й. *Homo Ludens*... – С. 29.

место в социальных отношениях, они – как элемент идеологии, становятся мотивом социальных действий.

Между вещью и мыслью находится наблюдатель, который пытается отвлечься от своего 'Я'. Отрекаясь от себя, он не достигает истины, которая прячется за тысячами наблюдателями, каждый из которых имеет свое мнение, и он ограничен временем. Наблюдатель находится в пространстве и может видеть только крошечный отрезок времени и небольшое пространство. Сущность для него скрывается за эмпиризмом и объективностью. Только язык символов может вернуть ему утерянное время и пространство. Символ становится тем звеном, которое соединяет прошлое и настоящее с будущим, придает индивидуальному наблюдателю характер всеобщности.

Символ – это не просто знак, указывающий на вещь. «Сфера символов – это область соответствий, подобий, тогда как знак предполагает элементарные количественные и абстрактные соответствия и противопоставления. Таким образом, количественный (количественный) знак противопоставляется качественному символу, благодаря которому вещи в наших глазах обретают душу через интуитивное знание»<sup>42</sup>. Слово «символ» изначально связывалось с идеями узнавания, скрытого смысла, следа невидимого, что сохранилось и в современном понимании этого термина.

Мимика, танец и жест – это простейшие формы коммуникации. Речь и письмо – более сложные средства. Фауст у Гете утверждал, что «В начале было Дело», а Ганс фон Бюлов предпочел сказать: «В начале был ритм». Мосс в жесте увидел первичный человеческий язык, который со временем закрепился в ритуалах. Изначально всякое повседневное занятие было ритуальным. Основные моменты жизни человека – рождение, инициация, женитьба, посвящение в сан, принятие в какое-либо общество, пиршество, похороны – сопровождалось ритуалами. В такой же степени важно было человеку ведение хозяйства, а потому охота, земледелие, ремесла, война, торговля и т.д. – все они имели свои ритуалы. Они помогали объединить намерения, направить действия, гармонизировать души, создать общественное равновесие, для чего призывали высшие силы. Сегодня ритуалы сохранились в виде простых обычаев, их магическая основа утеряна и им следуют, просто потому что им следуют. «В конце концов, – пишет Люк Бену-

---

<sup>42</sup> Бодуэн Дешарне, Люк Нефонтен. Символ... – С. 16–17.

ас, – ритуалы привели к ограничению некоего зарезервированного (то есть священного) круга в цивилизациях, соединивших их со светскими сферами жизни. Итак, сделать священным все, что мы делаем, и все, чем мы являемся, называется “жертвой”, “жертвоприношением”, посвящением этих действий невидимым силам, от которых мы взамен ожидаем защиты и покровительства, даже если эти силы скрыты под видом закона больших чисел или теории вероятностей<sup>43</sup>. В ритуалах и молитвах мы просим у высших сил содействия, за что приносим жертвы, подношения, милостыню или обязуемся вести себя достойно и славить Господа. Мы договариваемся с высшими силами и это настолько свойственно человеку, что никакой рационализм не ослабит его стремление искать поддержку неведомых сил, как бы они не назывались, пусть даже законом больших чисел.

Символы опираются на некие архетипы, не только связанные с природой, но также важные исконные образы, как, например, герой, святой, мученик и т.д. Символ есть образ архетипа, посредник между сознательным и бессознательным, между явным и скрытым. Символ обращается как к мышлению, так и к чувству, как к рациональному, так и к иррациональному, как к ощущению, так и к интуиции, соединяя противоположности. Язык символов включает в себя все сверхчувственное, бессознательное, метафизическое, сверхъестественное. Символы представляют мир не в одномерной детерминации, они обращаются не к прямому смыслу вещей, но добавляют переносный смысл. Поль Рикёр пишет: «Я называю символом всякую структуру значения, где один смысл – прямой, первичный, буквальный – означает одновременно и другой смысл – косвенный, вторичный, иносказательный, – который может быть понят лишь через первый»<sup>44</sup>. В отличие от знака, который отсылает нас к вещи, символ отсылает нас к другому смыслу, указывая на смысл смысла.

Общество нуждается в символах, благодаря которым выстраивается иерархия ценностей. Человеку для ориентации в мире недостаточно знать «что-то», ему нужно это «что-то» прочувствовать. Символы открывают двери для психической энергии и направляют ее в определенное русло. Это одновременно преодоление страхов и отчуждения.

---

<sup>43</sup> Бенуас Л. Знаки, символы и мифы. – М., 2006. – С. 100.

<sup>44</sup> Рикёр П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. – М., 2002. – С. 45.

Символы обществом понимаются однозначно, чему содействуют мифы, легенды, традиции, литература. Театр теней производит впечатление в силу посвящения людей в тайну сигналов, подаваемых образами. Со временем мифы и легенды теряют былую значимость, превращаясь в сказки, но сами сюжеты и герои остаются, они всего лишь меняют имена. Гете в беседах с Эккерманом заметил, что, по-видимому, не существует более тридцати шести возможных трагедийных ситуаций. Шиллер приложил немало усилий, пытаясь увеличить число сюжетов, но не смог этого добиться<sup>45</sup>. Оказывается, что вариантов человеческих судеб не так уж много, со временем их больше не становится, а потому и персонажи выступают в тех же ролях, в той же ситуации, но с новыми именами. Наша жизнь гораздо традиционнее, чем кажется на первый взгляд, а потому древние мифы навязывают свой образец нынешнему поколению, а мы оказываемся в плену прошлых символов, несмотря на бесконечное изобретение новых лозунгов и брендов. Сегодня мифы оказались в тени литературы и искусства, но они живут с нами, они не исчезли, более того, как считал Л.Гумилев, люди предпочитают мифы исторической правде и для этого существуют весьма веские причины. Приведем пример\*.

Существует стойкий миф о том, что царица Сююмбеки, при завоевании Казани войсками Ивана Грозного в 1552 г., бросилась с башни и погибла. Вокруг этого мифа появилась специальная литература, слагаются стихи, песни, оратории. Сама башня Сююмбеки в Казанском Кремле стала символом для татар всего мира. Однако достоверно известно, что Сююмбеки выдали замуж за Шах-Али в 1551 г. и она была увезена вместе с сыном Утямышем в город Касимов, где и похоронена. В 1552 г. еще не существовало башни Сююмбеки, хотя на этом месте была мечеть с минаретом. Нет недостатка в научной литературе о времени завоевания Казани, но люди хотят услышать именно миф, им не интересна правда. Это не прихоть или невежественность. Гиды старательно преподносят туристам реальную историю, а журналисты пишут статьи с изложением достоверных фактов, но люди пересказывают друг другу именно миф. Как пишет Юнг, «передаются из

---

<sup>45</sup> См.: Бенуас Л. Знаки, символы и мифы... – С. 41.

\* Мы в работе не касаемся современного мифотворчества, что прямо связано с идеологией и подробно рассмотрено Роланом Бартом. См.: Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. – М., 1989.



уст в уста не всякие сообщения о старинных деяниях, а только те, в которых высказываются всеобщие и неизменно обновляющиеся мысли человечества»<sup>46</sup>. В данном случае это тема жертвенности во имя народа.

У сюжета о Сююмбеки есть и другой аспект. О судьбе царицы существует не только научная литература. Народная память сохранила о ней весьма реалистичные предания. До революции был популярен баит (сказание), где изложены точные исторические события от лица самой Сююмбеки:

Еще одна война произошла между Казанью и Москвой,  
Побежденные жители Казани согласились на мир.

О последнем перемирии повсюду было оглашено Москвой,  
Одним из условий перемирия было – отправить меня в Москву.

Пошла на могилу хана моего, слезы из глаз лились,  
Говорила: «Видишь, какая участь моя, продали меня»<sup>47</sup>.

Люди всегда знали правду о судьбе Сююмбеки, но сегодня люди хотят услышать именно миф о царице и старательно его тиражируют. Юнг замечает: «Фантазируют именно о том, чего не хватает, то есть речь идет о компенсации через фантазию»<sup>48</sup>. Иначе говоря, люди ждут жертвенности во имя своего народа, ждут героя. К таким фактам человеческого сознания нельзя подходить как к игре воображения. Человек ищет смысл жизни – вот в чем правда, он должен выйти за пределы обыденного приобретения и потребления. Если он теряет смысл жизни, то тотчас же делается жалким и потеряннным. Если бы Мухаммед не поверил в свое пророческое предназначение, он так бы и водил караваны по пустыням Аравии. Он стал Божиим посланником, потому что поверил в свое великое предназначение.

Необходимость компенсации через фантазию хорошо иллюстрирует любопытная и весьма стойкая легенда о золоте казанских ханов, якобы лежащем на дне озера Кабан. Она гласит, что при взятии Казани войсками Ивана Грозного, хан утопил казну государства, которую

---

<sup>46</sup> Карл Густав Юнг. Символы трансформации... – С. 85.

<sup>47</sup> Татарский эпос: баиты. – Казань, 2005. – С.242–243.

<sup>48</sup> Карл Густав Юнг. Символы трансформации... – С. 78.

до сих пор не могут найти. Эта легенда не подкрепляется никакими историческими свидетельствами. Более того, можно предположить, что хан, зная об угрозе со стороны русского царя, мог заранее позаботиться о своей казне. Тем не менее, об этом мифическом золоте пишут статьи, книги, снимают фильмы. Не помешало существованию легенды тщательное, но тщетное обследование дна озера.

Юнг в работе «Архетип и символ» приводит гностический гимн, который перекликается по содержанию с сюжетом о ханском золоте. В нем повествуется о том, как родители посылают сына искать жемчужину, утерянную из короны его отца-короля. Она покоится на дне охраняемого драконом глубокого колодца, расположенного в Египте – земле сладострастия и опьянения, физического и духовного изобилия. Сын отправляется в путь, чтобы вернуть драгоценность, но забывает о своей задаче, предавшись мирской жизни Египта, чувственным оргиям. Письмо отца ему напоминает о высшем долге, как наследнике короны. Тогда сын находит колодец, погружается в его темные воды и на дне находит жемчужину, что приводит его к высшему духовному блаженству.

Сегодняшние жители Казани следуют той же самой логике, они ищут на дне озера потерянную драгоценность – ханское золото. В мифологическом сознании золото связывается с божественной сущностью, точно так же как солнце, его лучи, утренняя заря. Солнце всегда божественно. В гностическом гимне отец посылает наследника короны за поиском жемчужины, а отец-король (хан, царь, царицы, принцессы) не что иное, как земной символ божества. Для того чтобы достичь божественного, нужно опуститься на самое дно озера или колодца. В данном случае основной смысл кроется в воде. В мифологии вода (река, озеро, колодец) – это жизненный символ души, пребывающей во тьме. Вода – граница между нашим и потусторонним миром. В воде, как в зеркале, человек видит свое отражение со всеми существующими реальными проблемами, но оказавшимися в подсознании из-за вытеснения со стороны рационального сознания. В этих глубинах воды таится опасность, для преодоления которой нужна смелость. Люди знают, что сокровище покоится в глубинах вод, и стремятся поднять его, но при этом должны сохранять точку опоры на земле, в этом мире, иначе говоря, осознавать свои проблемы и вести себя адекватно, не предаваясь демоническим страстям. Природа мифа сохранилась только в сказках, где золото, или же драгоценные камни, огонь играют магическую роль.

Это те предметы, которые помогают управлять природой, урожаем, животными, плодovitостью. Тот, кто способен принести эти магические предметы, становится шаманом, а в легендах – героем. Прометей похитил огонь для людей и эта тема вновь и вновь возвращается в литературу. В сказке Тукая «Су анасы» («Водяная») мальчик у Водяной ворует золотой гребень и бежит от нее со всех ног. Здесь звучит сходный мотив, что и в случае с Прометеем. Сказочная тема похищения и связанное с этим бегство появляется в развитом обществе, где уже существует частная собственность. В.Я.Пропп подчеркивает огромную роль, которую «в фольклоре всегда играет похищение. В обряде волшебное средство дается, и возвращение происходит мирным путем. В мифе оно часто уже похищается, и возвращение принимает форму бегства. Миф живет дольше, чем обряд, и перерождается в сказку. Замена награждения или одаривания похищением показывает, что собственнические отношения вступили в противоречие с первоначальным коммунизмом, с отсутствием собственности. Герой отнимает собственность у ее владельца, потустороннего существа, впоследствии – бога, и приносит ее людям и дает ее им в собственность. Недаром именно Гермес, посредник между двумя мирами, вместе с тем есть вор, и он же позже – покровитель торговли»<sup>49</sup>. Сегодня древняя магия, превратившаяся во многом в волшебную сказку, сохраняется в сознании в виде неких рассказов, легенд, сюжетов фильмов. Таким образом, магические сюжеты из мифов возвращаются в нашу действительность. Их охотно усваивают с детства, но не потому, что просвещение недоглядело за воспитанием, а сами архетипы предшествуют просвещению, диктуя свои сюжеты. Нам в жизни нужны герои, способные усмирить природную стихию. Как пишет В.Я.Пропп, «Сказочный герой – это мощный шаман, которому подчиняются хозяева погоды, рек и рыб, гор и лесов»<sup>50</sup>. Мы ждем, что он принесет нам золотой ключик, способный решить наши проблемы.

Из этой же серии и поиск жителями Казани ханского золота на дне озера Кабан. Страстная вера в наличие ханского золота (в других случаях клада, золота Империи и т.д.) – это не что иное, как поиск потерянной душевной опоры, смысла жизни. Неудовлетворенность религией и идеологией возникла еще до революции, но особенно она обострилось в советский период. Так называемое «возрождение» ре-

---

<sup>49</sup> Пропп В.Я. Морфология «волшебной» сказки... – С. 429.

<sup>50</sup> Там же. – С. 270.

лигии в наши дни, не смогло удовлетворить духовные потребности жителей города, а политики не сумели предложить значимые ценности, а потому легенды и выполняют компенсаторную функцию.

К существованию «разговоров» о ханском золоте и кладях, святых озерах, излечивающих родниках, и т.д. следует относиться серьезно, не отмахиваясь как от суеверных фантазий, ибо они нам дают сигналы о неблагополучии в душевном состоянии народа. Архаичные представления подавляются рациональным сознанием, социальными нормами, современной религией, идеологией, но при этом прежние, казалось бы устаревшие бессознательные пласты, полностью не исчезают, и в какой-то момент могут дать о себе знать.

Трудно оценить долю рационального и бессознательного в жизни человека. Наверное, это соотношение различно у разных людей, но ясно, что и то, и другое абсолютно необходимо для жизнедеятельности. Далеко не все логично и рационально в реальной жизни, которая во многих своих проявлениях непредсказуема, особенно для отдельного человека. Если индивид не находит объяснения возникшей проблеме, то у него наступает состояние самого серьезного беспокойства.

Для понимания этнических процессов необходимо учитывать мифологичность и символичность нашего сознания, независимо от того, в какой форме это выражено – роман, опера, картина, скульптура, мультфильм, блокбастер о супергерое или о ханском золоте. Как утверждает Леви-Стросс, «миф объясняет в равной мере как прошлое, так и настоящее и будущее»<sup>51</sup>. В данном случае важен не сам текст мифа, а некоторые формы поведения, которые переходят от поколения к поколению в течение тысяч лет. Именно в этом смысле наша жизнь мифологична. Юнг считает, что в индивидуальном сознании то, что имеет «общее значение, завуалировано до неузнаваемости. Ведь сущность процесса сознания сводится к развертывающемуся в мельчайших частностях процессу приспособления. Бессознательное же, напротив, есть то общераспространенное, что не только объединяет индивидов друг с другом в народ, но и связывает нас с предшествующими поколениями и их психологией»<sup>52</sup>. Как мы покажем ниже, именно эта связь поколений через архетипы, оказывается важнейшей составляющей этничности, объясняющей стойкость этнического самосознания.

---

<sup>51</sup> Клод Леви-Стросс. Структурная антропология... – С. 217.

<sup>52</sup> Карл Густав Юнг. Символы трансформации... – С. 292.

## ГЛАВА IV.

### Пассионарность и иерархия идентичностей

---



#### *Природа пассионарности*

Л.Гумилев исходил из того, что человек не может «сменить свою этническую принадлежность – каждый принадлежит к какому-нибудь этносу, и только к одному. Не заставляет ли это предположить, что именно в недрах многообразной этнической стихии человечества скрыты глобальные и объективные закономерности исторических процессов?»<sup>1</sup>. Л.Гумилев анализирует происхождение самых разных цивилизаций и находит в каждом из них неожиданно бурное начало, подобно взрыву, что трудно поддается традиционному объяснению. Нет постепенности, нет накопления энергии, а присутствует его выброс из каких-то недр. Для объяснения подобных феноменов Л.Гумилев ввел понятие – пассионарности, как характерологическую доминанту, «непреодолимое внутреннее стремление (осознанное или, чаще, неосознанное) к деятельности, направленной на осуществление какой-либо цели (часто иллюзорной)»<sup>2</sup>. Пассионарность выражается в гордости, жажде власти и славы, тщеславии, алчности, ревности, фанатизме; моральные оценки в данном случае не имеют значения. Введение понятия пассионарности – важный теоретический момент, которого не было у классических евразийцев.

Не подлежит сомнению тот факт, что время от времени в разных регионах мира возникают очаги пассионарных всплесков, причем порой одновременно и совершенно независимо. Пассионарии формируют «ядро» этноса: Ромул в VIII в. собрал 500 бродяг, ставших основой

---

<sup>1</sup> Гумилев Л.Н. Ритмы Евразии: эпохи и цивилизации. – М., 1993. – С. 178.

<sup>2</sup> Гумилев Л. География этноса в исторический период. – Л., 1990. – С. 33.

римлян, Давид в XI в. – «верных», Чингисхан – людей «длинной воли», Карл Великий – баронов. Вокруг ядра объединяется этнос, приспособлявая регион к своим потребностям. Такое пассионарное начало может быть чисто разрушительным, но порой имеет продолжение, подобно цепной реакции, меняющей картину мира. Достаточно вспомнить Чингизхана, который начинал с небольшого отряда и сумел завоевать полмира. Сопоставление экономического, демографического, военного потенциала татаро-монгол с мощью Китая, Средней Азии, Восточной Европы, Ирана, Индии, казалось бы, исключают саму возможность их завоевания Чингизханом. Цифры различаются на порядок. При этом противников нельзя назвать слабыми. Например, китайская армия не только количественно превосходила татаро-монгольские войска, но она была оснащена прекрасным оружием, хорошо обучена и за ней стояла мощь почти 60 млн. населения, в то время как монгол было около 200 тыс. человек, остальные народы, оказавшиеся под властью Чингизхана, насчитывали примерно 700 тыс. Всего населения Монголии не хватило бы для создания гарнизонов в таком количестве стран, которые были завоеваны чингизидами. Ни численность воинов, ни «свирепость» кочевников, ни эксплуатация ими земледельческих народов, как об этом пишет Томас Барфильд<sup>3</sup>, не могут объяснить покорение десятков стран и последующее управление ими.

Л.Гумилев феномен пассионарности объясняет избытком энергии: биохимическая энергия живого вещества, получаемая от солнца, распределяется неравномерно в силу астрономических законов, географических и др. факторов. «Эффект, производимый вариациями этой энергии, как особое свойство характера людей, – пишет Л.Гумилев, – мы называем “пассионарность”»<sup>4</sup>. Однако возникает вопрос об источнике энергии, или по его терминологии, «пассионарных толчков». Почему энергия распределяется неравномерно? По всей Африке солнца с избытком, но великие цивилизации появлялись только на севере континента. За объяснением подобных явлений Л.Гумилев обращается к космосу. «Налицо влияние космических частиц, – пишет он, – образующихся при особо сильных столкновениях потоков, что вызывает

---

<sup>3</sup> См.: Барфильд Т.Дж. Опасная граница: кочевые империи и Китай (221 г. до н.э. – 1757 г. н.э.). – СПб., 2009.

<sup>4</sup> Гумилев Л. География этноса... – С. 33.

мутации... Итак, мутация – это смещение, толчок, а диссипация – это рассеяние энергии – от момента возникновения до исчезновения этнической системы под влиянием энтропийного процесса потери энергии пассионарности»<sup>5</sup>. Л.Гумилев не приводит астрономических данных для подтверждения своего тезиса, а потому пассионарный толчок выполняет функцию «демиурга», а значит, оказывается за рамками науки. Сам автор признает, что «при нынешнем уровне знаний о ближнем космосе эта гипотеза не может быть строго доказана, но зато она не встречает фактов, ей противоречащих»<sup>6</sup>. Такое допущение весьма произвольно. Нет сомнений в наличии пассионарности как феномена, это явление следует воспринимать как самостоятельное и значимое, связанное с этнической активностью, но это вовсе не означает, что его источник находится в космосе. Для того, чтобы сослаться на космос, нужно знать какие именно «космические частицы» оказались именно в том месте и в то время, когда появились пассионарии.

С другой стороны, далеко не очевидно, что источник надо искать в космосе. Возможно, он кроется в структуре этноса, в социальных факторах? Во всяком случае, космос как источник пассионарности, не более предпочтителен, чем другие потенциально возможные источники.

Какие же в принципе могут существовать источники пассионарности? Прежде всего, это психическая энергия, соединяющая биологическое и духовное начала в человеке. Не касаясь чистой психологии, теории мотивации, рассмотрим некоторые аргументы психоанализа, чьи сторонники нередко обращаются не только к индивидуальному, но и к коллективному поведению, что для нас принципиально важно. Основатель этого направления Зигмунд Фрейд психическое объясняет через проявление либидо (сексуальное влечение). Несмотря на авторитет Фрейда, у него есть не менее авторитетные противники. Хайек считает, что «самая большая угроза культуре исходит от психиатров, пытающихся лечить людей путем высвобождения их инстинктов... Зигмунд Фрейд, благодаря своему воздействию на образование, стал, вероятно, величайшим разрушителем культуры». Освобождение от бремени культуры, и даже создание контркультуры наглядно показало, что «естественные инстинкты суть инстинкты дикаря»<sup>7</sup>. Другой

---

<sup>5</sup> Гумилев Л.Н. Ритмы Евразии... – С. 145.

<sup>6</sup> Гумилев Л.Н. Тысячелетие вокруг Каспия. – Баку, 1991. – С. 26–27.

<sup>7</sup> Хайек Ф.А. Общество свободных... – С. 256.

выдающийся мыслитель XX в. Эрих Фромм также не считал результаты влияния психоанализа однозначно положительными: «Психоаналитик заменил религию, политику, философию. Фрейд, как утверждалось, раскрыл будто бы все тайны жизни: бессознательное, Эдипов комплекс, влияние на взрослое бытие полученных в детстве впечатлений – а коль скоро все это истолковано, то не оставалось ничего таинственного и подозрительно неясного. Становясь членом некоей эзотерической секты с психоаналитиком в роли жреца и прохладжаясь на кушетке, человек чувствовал себя уже не таким замороченным и не таким одиноким»<sup>8</sup>. Несмотря на серьезную критику Фрейда, тем не менее, следует отметить существенный вклад теории психоанализа. Фрейд предложил учение об иррациональном – теорию бессознательного, он показал, что многое из того, что мы сознаем, не принадлежит реальности, как и многое из того, что представляет собой несомненную реальность, не постигается нашим сознанием. Он также обнаружил механизм, который приводит человека к состоянию «дикости», что объясняет такой феномен как религиозный и политический фанатизм.

Карл Юнг, не отвергая значения сексуального влечения в человеческом поведении, тем не менее, трактует либидо совершенно иначе, нежели Фрейд, фактически он привносит новое содержание в это понятие. Порой даже кажется, что он пользуется термином либидо только из уважения к своему учителю\*. Под либидо Юнг понимает *намеренность* вообще, подчеркивая энергетический смысл данного понятия. «Мы знаем слишком мало о природе человеческих влечений и их психической динамике, чтобы брать на себя риск отдавать приоритет какому-то одному влечению, – пишет он. – Было бы лучше, говоря о либидо, посоветовать понять его как энергию и как ценность, позволяющую связать себя с любой областью деятельности, будь то власть, голод, ненависть, сексуальность или религия, без того чтобы пред-

---

<sup>8</sup> Эрих Фромм. Кризис психоанализа. – М. 2009. – С. 10.

\* Юнг о расхождении своих взглядов с Фрейдом пишет в работе «Йога и Запад»: «Но стоит подойти к бессознательному, как наши пути расходятся. Для Фрейда оно представляет собой какой-то придаток сознания, куда свалено все то, что несовместимо с сознанием индивида. Для меня бессознательное есть коллективная психическая предрасположенность, творческая по своему характеру. Столь фундаментальное различие точек зрения ведет и к совершенно различной оценке символики и методов ее истолкования».



ставляться специфическим влечением»<sup>10</sup>. Он особо останавливается на творческой силе человека, которая выводит бессознательное на уровень сознания. Указывая на различия в подходах Фрейда и Юнга, Фромм отмечает: «Юнг же, напротив, был романтиком и видел источник человеческой силы в бессознательном. Он понял богатство и плодотворность символов и мифов много глубже, чем Фрейд, чьи воззрения были ограничены теорией секса. Однако же их цели были противоположными. Фрейду нужно было понять бессознательное, чтобы ослабить его и взять под контроль, Юнгу – чтобы извлечь из него усиление жизнеспособности»<sup>11</sup>. Эмоции, мотивы поведения, страсти уходят корнями в бессознательное, где скопление исторических символов становится неиссякаемым источником поступков индивидов и больших масс людей.

Объяснение действенности бессознательных комплексов, архетипов кроется в их биологическом и психологическом происхождении, включенности в коллективное мировосприятие, воспроизводство исторических образов. Юнг по этому поводу пишет следующее: «Любое отношение к архетипу, переживаемое или просто именуемое, “задевает” нас; оно действительно потому, что пробуждает в нас голос более громкий, чем наш собственный. Говорящий прообразами говорит как бы тысячью голосов, он пленяет и покоряет, он поднимает описываемое им из однократности и временности в сферу вечносущего, он возвышает личную судьбу до судьбы человечества и таким путем высвобождает в нас все те спасительные силы, что извечно помогали человечеству избавляться от любых опасностей и превозмогать даже самую долгую ночь»<sup>12</sup>. Прообразы, архетипы связаны с самыми сокровенными сторонами жизни человека, а потому в них содержится громадный заряд энергии. Например, образ матери, как кормилицы и защитницы, уже в силу рождения человека закрепляется в подсознании, затем воспроизводится в мифах и легендах, многочисленных песнях и повествованиях. Образ матери связывается не только с физическим рождением, но и семейным, родовым, этническим началом. Затем этот образ переносится ко всему, что рождается в воде и на земле, постепенно приобретая более значимую и обобщенную символику: «Ма-

---

<sup>10</sup> Карл Густав Юнг. Символы трансформации... – С. 231.

<sup>11</sup> Эрих Фромм. Кризис психоанализа... – С. 69.

<sup>12</sup> Юнг К.Г. Архетип и символ. – М., 1991.

тушки-земли», «Волги-матери»), наконец, воспринимается как «Родина-мать». Этот архетип может приобретать и более сложные образы, но важно то, что он повторяется с каждым новым поколением людей.

Только на первый взгляд представляется, что архетипы – это примитивные движения психики человека. В своей основе они, действительно, просты, но они способны подниматься до самых высших чувств и нравственных норм. Фрейд, объясняя появление высшего нравственного сознания в человеке, пишет: «‘Я’- идеал или сверх - ‘я’, выражение нашего отношения к родителям, как раз и является высшим существом. Будучи маленькими детьми, мы знали этих высших существ, удивлялись им и испытывали страх перед ними, впоследствии мы приняли их в себя самих»<sup>13</sup>. Вначале родители выступают тем идеалом, который выходит за рамки индивидуального ‘я’, для многих родители остаются до конца жизни образцом для подражания. Но отношение к родителям может трансформироваться в иные представления. «В дальнейшем ходе развития, – продолжает Фрейд, – роль отца переходит к учителям и авторитетам; их заповеди и запреты сохраняют свою силу в ‘я’- идеале, осуществляя в качестве совести моральную цензуру»<sup>14</sup>. Так формировалась культура отношений. «Отец, – пишет Франкл, – становится вечно присутствующим в воображении своих детей, бессмертным призраком, наставником и судьей, и они стали называть его Богом»<sup>15</sup>. Перенесение отношений с родителей на другие предметы объясняет появление пантеона богов, где есть бог-отец, например, Зевс или Тенгри и его супруга в виде Геры или Умай. Такими же чувствами проникнуты отношения к верховной светской власти практически во все века. В России монарха нередко называли царь-батюшка. Татары Екатерину II величали «Эби-патша» («Бабушка-царица»). Даже сегодня многим хочется видеть в руководителе государства «отца родного». Тем горше бывает разочарование. Оно сходно с периодически возникающей проблемой отцов и детей. Но это самостоятельная тема. Нам достаточно указать на значение первичных архетипов для понимания явлений самого высшего порядка в духовной жизни общества.

---

<sup>13</sup> Зигмунд Фрейд. Будущее одной иллюзии. – М., 2011. – С. 96.

<sup>14</sup> Там же. – С. 97.

<sup>15</sup> Джордж Франкл. Цивилизация: утопия и трагедия...– С. 232.

Наш век рационализма приучает к доминированию сознания, сдерживанию эмоций, но это сводится лишь к подавлению человеческих страстей, в то время как в них надо видеть источник жизнеспособности. Подавленные влечения могут стать причиной социальных бед и катаклизмов. Н.Н.Ланге по этому поводу пишет: «Эмоции не только играют роль важнейших факторов в жизни отдельной личности, но они вообще самые могущественные из известных нам прирожденных сил. Каждая страница в истории отдельных лиц и народов доказывает их непреодолимую власть. Бури страстей погубили больше человеческих жизней, опустошили больше стран, чем ураганы, их поток разрушил больше городов – чем наводнение»<sup>16</sup>. История полна примеров взрывного проявления энергии народных масс. Исследуя социальные революции, П.Сорокин замечает: «Человек представляет собой носителя разных прирожденных рефлексов, не только кротких и социабельных, но хищных и злостных... Его инстинкты заставляют его хотеть не только мира, но и драки, не только покоя, но и буйства, не только самопожертвования, но и убийства, не только справедливости, но и удовлетворения страстей, не только работы, но и лени. Они же принуждают его не только быть независимым, но в то же время подчиняться другим или властвовать над ними, не только любить одних, но и ненавидеть других, не только иметь необходимое, но и иметь не меньше, и даже больше других (инстинкт драчливости, стадности, собственности, соперничества, самовыявления, любви к приключениям, инстинкт бродяжничества, властвования и т.п.)... Словом, человек, по количеству и качеству своих биологических инстинктов-рефлексов представляет собой бомбу, начиненную множеством сил и тенденций, способную взорваться и явить картину дикого буйства»<sup>17</sup>. Примечательны слова П.Сорокина о человеке как «бомбе» инстинктов-рефлексов. Несмотря на эмоциональную окрашенность его анализа, тем не менее, он вполне объективно отражает источник пассионарности – психическую природу человека.

В пассионариях проявляется вся внутренняя энергия человека, но не в силу каких-то толчков из космоса, а как результат изменений в социальной структуре, слома старых норм и ценностей, что приводит к освобождению накопившейся энергии, взрывной активности масс

---

<sup>16</sup> Ланге Н.Н. Душевные движения. – СПб., 1896. – С. 14.

<sup>17</sup> Питирим Сорокин. Социология революции. – М., 2008. – С. 40–41.

людей. Загадочность взрыва «бомбы» объясняется тем, что мощь внутренней энергии накапливается как в массе людей, так и в человеческих отношениях, т.е. структуре. Индивиды объединяются вокруг социального «ядра» благодаря «полю» притяжения, которое выражается в виде норм, традиций, законов и т.д. Нормативное «поле» формирует вокруг первичного «ядра» социальную структуру, обеспечивая трансформацию этноса в новое качество.

В качестве «ядра» может выступить организованная группа, находящаяся в центре социальных отношений, например, совет старейшин у рода или племени, в средние века – кланы князей, круг бояр на Руси и т.д., у нации – это монарх с советом, партии, парламент, конвент, правительство и др. Этнос развивается не только благодаря наличию самого «ядра», но не менее важным является характер отношений между персонами и социальными слоями. Они могут быть формализованными или существовать как неформальные отношения между сподвижниками, в любом случае должен существовать структурированный нормативный порядок, посредством которого организуется коллективная жизнь. Это набор статусов, прав и обязанностей, соответствующих членству в «ядре» и организации жизни общества. Для выживания сообщества необходима общая культурная ориентация, в общем и целом разделяемая его членами в качестве основы их идентичности. Это не исключает отношения контроля или даже симбиоза с этническими, религиозными, социальными элементами, которые только частично интегрированы в данное сообщество. Однако в нем должно быть сообщество полностью интегрированных членов, обеспечивающих легитимность нормативного порядка. Подобная легитимация требует наличия «системы конститутивного символизма» (по терминологии Парсонса), который обосновывает идентичность и солидарность сообщества так же, как и верований, ритуалов и других культурных компонентов, воплощающих подобный символизм. Например, в случае с Чингизханом это были его законы и нормы, обретающиеся впоследствии религиозными и культурными компонентами.

Обычно человеческое мышление энергию, так или иначе, связывает только с массой, в нашем случае – с демографией. Поэтому механическое сравнение численности монгол и населения Китая перед вторжением Чингизхана в страну показывает их несоразмерность, что смущает, заставляя искать какие-то особые источники энергии. На самом деле, в этом нет никакой мистики, но нет и простой арифмети-

ки. В случае нападения Чингизхана на Китай, слабым оказалось не государство, а «ядро» системы. Китай имел хорошую структуру государственного управления, но в этом кроется и недостаток, заключающийся в том, что жесткая структура сдерживает потенциал народа, она требует подчинения воле организации, консервируя человеческую энергию в структурных отношениях. Можно провести аналогию с животным миром. Панцирь у броненосца спасает его жизнь, но с другой стороны, тормозит развитие самого вида. Поэтому броненосец стал тупиковой ветвью эволюции животного мира. Примерно также ведут себя управленческие структуры, которые в одних случаях оказываются тормозом эволюции, в других – создают простор для деятельности. Жесткая структура является преимуществом в частных случаях. Гибкость универсальна с точки зрения эволюции.

В любом этносе есть люди как активные, так и пассивные, т.е. довольные собственным положением. Так устроена природа\*. Амбициозные индивиды становятся носителями новых веяний, заимствований у других народов каких-либо достижений, влияющих на образ жизни, они расшатывают устоявшиеся связи. Изменениям в структуре этноса могут содействовать и «чужаки», как носители иной культуры, оказавшиеся в новой среде в силу разных причин. В пограничной зоне между разными этносами может происходить обмен товарами и идеями, которые подхватываются активными субъектами. «Согласно наблюдениям, – пишет Л.Гумилев, – новые этносы возникают не в монотонных ландшафтах, а на границах ландшафтных регионов и в зонах этнических контактов, где неизбежна интенсивная метисация. Равно благоприятствуют пусковым моментам этногенеза сочетание разных культурных уровней, типов хозяйства, несходных традиций. Общим моментом тут является принцип разнообразия»<sup>18</sup>. Благодаря контактными зонам происходит не только торговля, взаимовлияние культур, но и восприятие новых идей и ценностей, влияющих на доминирующие представления этноса.

Социальная структура удерживает этническую жизнь в определенных рамках, что важно с точки зрения сохранения стабильности в

---

\* Различия в энергии наблюдаются не только в живой, но и в неживой природе, например, молекулы одного и того же вещества различаются по своей подвижности.

<sup>18</sup> Гумилев Л. География этноса... – С. 35.

обществе. На поддержку существующих отношений тратится значительная часть человеческой энергии, и структура начинает выполнять функцию ее аккумулятора. Но со временем любая структура становится консервативной, как и любая традиция, она начинает сдерживать человеческую активность, а накопленная энергия ждет случая для своего проявления. Если в обществе не существует каналов для реализации человеческой активности и социальная система не может абсорбировать энергию через принятие новых законов, норм поведения, смены мировоззрения, реформирования религии, если у этноса отсутствует альтернативное «ядро» (будь-то оппозиционная партия или группа заговорщиков), т.е. при жестко централизованной системе управления, тогда этническая масса становится «бомбой» замедленного действия. Любой внешний или внутренний толчок, освобождающий человеческую массу от оков традиций, ломающий устоявшиеся ценности, может исполнить роль «детонатора», т.е. привести к разрыву прежние связи («старые Боги свергнуты») и тогда взрыв неизбежен. Общество, накопившее энергию и не сумевшее обозначить интегративные цели для ее канализации, погружается во тьму, оказывается в ситуации хаоса, что проявляется в виде междоусобиц, «великой замятни», религиозных и гражданских войн.

Взрыв эмоций может выражаться не только в бунтах, революциях, но и направляться новыми мотивами, ценностями, законами в какое-то определенное русло, например, на строительство новых империй. Если обратиться к истории, то мы увидим как вновь возникающие неформальные «ядра» внутри этноса (бароны Карла или нукеры Чингизхана, апостолы Иисуса или сподвижники-сахабы Пророка Мухаммеда) выполняют функцию системообразующего начала, предлагая новые цели и структуру отношений. Одновременно эти личности выдвигают новые ценности и тем самым канализируют высвобождающуюся энергию, создают им новую рамку. Законы и нормы Чингизхана стали путеводной звездной для многих поколений людей и целых народов. В результате наступила управляемая экспансия. Сила Чингизхана была не в жестокости или наличии мифических «полчищ», а в том, что он разрушал структуры «стареющих» народов (этносов, у которых «ядро» перегружено функциями или же структура отношений между индивидами не содействует адаптации амбициозных пассионариев), а высвободившуюся энергию направлял на строительство грандиозной империи.

Поле для деятельности потенциально активным персоналиям выпадает при разрушении старых отношений, при этом существенна не простая замена в «ядре» одних персон другими (например, в результате смены династий или дворцового переворота), а смена старого принципа связей новым типом отношений, что приводит к цепочке событий, ведь у каждого из членов «ядра» за спиной стоит не просто семья, а род, клан, племя, территория, воинское формирование, партия, финансы и т.д. Достаточно взглянуть на великое переселение народов, начавшееся с продвижения гуннов с востока на запад, чтобы увидеть картину подобной «цепной реакции». Появление гуннских племен приводило к резким изменениям устоявшейся жизни многих народов не только в степной зоне, но и лесостепи, а также у оседлых культур юга и запада Евразийского континента. Вслед за гуннами такую же картину продемонстрировали тюрки в эпоху Первого и Второго Тюркского каганатов, а затем татаро-монголы показали мощь пассионариев, способных производить этнические трансформации наподобие «цепной реакции».

Энергия, независимо от ее природы, имеет свойство приобретать различные формы, или перетекать из одного вида в другой. Рассел интуитивно выразил аналогию между энергией и властью в следующих словах: «Подобно энергии, власть существует во множестве форм, таких как богатство, военная сила, гражданская власть, влияние или общественное мнение. Ни одна из них не может рассматриваться как подчиненная другим или, наоборот, как источник, из которого проистекали бы все остальные. Любая попытка рассматривать отдельно одну из форм власти – например, богатство – может закончиться лишь частичным успехом, подобно тому как исследование одной отдельно взятой формы энергии за некоторым порогом окажется недостаточным, если не учитывать другие ее формы. Богатство может проистекать из военной силы или же из влияния на общественное мнение, а они, в свою очередь, могут вытекать из богатства»<sup>19</sup>. Он также отмечает возможность взаимопревращения разных форм социальной энергии: «Следует считать, что власть, подобно энергии, непрерывно переходит из одной формы в другую, и целью науки об обществе должны быть поиски законов этих превращений». Весьма тонкое замеча-

---

<sup>19</sup> Rüssel B. Power. A New Social Analysis. – London: George Allen and Unwin Ltd, 1938. – P. 12–13.

ние, которое применимо и к взаимопревращению этнической массы в энергию и обратно. При этом превращение массы в энергию достаточно прозрачно, а вот обратный процесс не столь очевиден, но столь же закономерен – активность пассионариев приводит к расширению участников исторического процесса благодаря завоеванию, присоединению или ассимиляции других народов, в результате этническая масса растет. Именно таким образом энергия переходит в массу.

Общая энергия этноса не может быть сведена к простой сумме индивидуальных импульсов, она не совпадает с демографической активностью. К общей этнической массе, актуальной психической энергии индивидов, следует добавить потенциальную энергию, накопленную в связях. Следовательно, для знания факторов эволюции народа существенно знание не только демографической массы, но также состояния «ядра» и структуры, аккумулирующей во внутренних связях значительную часть энергии этноса.

Для описания социальных процессов исследователи используют различный инструментарий, порой одни и те же понятия, но с различным содержанием. Для Сартра деятельность человека начинается с намерения, мотива, определения цели. Это основание действия, т.е. «совокупность рациональных соображений, которые его оправдывают»<sup>20</sup>. При этом «сознание, которое выделяет мотив в целостности мира, имеет уже собственную структуру; оно ставит себе цели, проектирует себя к своим возможностям и имеет свой способ уцепиться за свои возможности; эта собственная манера держаться своих возможностей является здесь аффективностью»<sup>21</sup>. В качестве другого элемента действия Сартр выделяет движущую силу – совокупность желаний, эмоций и страстей, которые побуждают совершить определенное действие. «Подобно тому как сознание какой-то вещи есть сознание себя, – продолжает он, – так и движущая сила есть не что иное, как понимание мотива, поскольку это понимание есть сознание себя. Но отсюда следует, очевидно, что мотив, движущая сила и цель являются тремя неразрывными членами функционирования живого и свободного сознания, которое проектируется к своим возможностям и ими определяется»<sup>22</sup>. Ле Гофф пишет об основных направлениях исторической нау-

---

<sup>20</sup> Жан-Поль Сартр. Бытие и ничто... – С. 670.

<sup>21</sup> Там же. – С. 673.

<sup>22</sup> Там же. – С. 674–675.



ки: 1) история интеллектуальной жизни, которая представляет собой изучение социальных навыков мышления; 2) история ментальностей, т.е. история коллективных автоматизмов в ментальной сфере; 3) история ценностных ориентаций<sup>23</sup>. Бурдьё, описывая практику, называет такие элементы как восприятие, мышление и действие, что на его взгляд, существеннее всех формальных правил и сформулированных норм. Именно это, на его взгляд, «дает гарантию тождества и постоянства практик во времени»<sup>24</sup>. Социологи по своему объясняют функционирование общества во времени и пространстве. Вебер рассматривает социальное действие как детерминированное (1) целерационально (zweckrational); (2) ценностнорационально (wertrational); (3) аффективно-эмоционально (feeling); (4) традиционно, т.е. благодаря установившейся практике. Парсонс выделяет четыре общих подсистемы человеческого действия: организм, личность, социальная система и культурная система<sup>25</sup>. Он рассматривает дифференциацию и интеграцию общества в ходе эволюции в качестве парадигмы научного подхода. При помощи этой парадигмы любая система действия анализируется в терминах четырех функциональных категорий, связанных с обеспечением: 1) главных «руководящих» или контролирующих образцов системы; 2) внутренней интеграции системы; 3) ее ориентации на достижение целей в отношении к окружающей среде; 4) ее более обобщенной адаптации к широкому набору условий окружающей среды, т.е. к физическому окружению. В рамках систем действия культурные системы специализируются на функции поддержания образца; социальные системы – на интеграции действующих единиц (человеческих индивидов) или, точнее, личностей, исполняющих роли); системы личности – на достижении цели; а поведенческий организм – на адаптации. Поскольку в литературе достаточно подробно описаны различные подходы к выработке системы категорий для исследования социальных процессов, мы ограничимся прагматическим подходом, который нам поможет в море литературы выбрать то, что наиболее близко к исторической этнологии, но с известной долей при-

---

<sup>23</sup> См.: Жак Ле Гофф. С небес на землю. (Перемены в системе ценностных ориентаций на христианском Западе XII–XIII вв.) // Одиссей. Человек в истории. – М., 1991. – С. 26.

<sup>24</sup> Пьер Бурдьё. Практический смысл... – С. 106.

<sup>25</sup> Парсонс Т. О структуре социального действия. – М., 2000.

влечения философского, социологического и других подходов, помогающих объяснить практические задачи.

Если отвлечься от чисто философской стороны вопроса, или конкретного социологического подхода, то можно в качестве отправной точки выделить три фактора эволюции этноса:

- (1) общее восприятие мира, ментальность;
- (2) мышление, как рационалистическое сознание;
- (3) ценности и нормы поведения, сформулированные в виде целей, запретов, принципов и общественных требований.

Имея в виду все эти элементы человеческой деятельности, рассмотрим природу этноса и место этничности в иерархии идентичностей.

### *Границы этничности*

Геродот полагал, что греки, несмотря на свою географическую и политическую раздробленность, образуют единый народ, поскольку они имеют общее происхождение, общий язык, общих богов, общие священные места и религиозные празднества, общие обычаи, нравы и взгляды на жизнь. Сегодня в научном мире нет единого понимания природы этноса. Разброс точек зрения слишком велик, чтобы пытаться их свести к общему знаменателю, но каждая из них отражает какую-то сторону явления. В большинстве трудов в качестве этнических признаков фигурирует язык, религия, культура. Однако, немало случаев, не укладывающихся в предлагаемые критерии. Например, существует большая группа польско-литовских татар, которая более 600 лет назад расселилась на территории нынешней Польши, Литвы и Белоруссии. Они участвовали в Грюндвальдской битве, за что в Гданьске поставили памятник татарскому воину. Эта группа татар говорит на польском и литовском языках, но сохранила приверженность исламу. Получается, что язык не связывает эту группу с основным массивом татар. Можно было бы сказать, что ислам стал фактором, объединяющим их с другими татарами. Но этот аргумент не убедителен, ведь среди татар есть православные кряшены и нагайбаки, которые являются приверженцами татарского языка и культуры.

Жизнь постоянно сталкивает со случаями «неэффективности» языковой ассимиляции. Татары, перешедшие на русский язык, в своем большинстве остаются татарами, и это наблюдается по всей России. Татары, перешедшие на узбекский язык, сохраняют свою идентич-

ность, хотя среди них есть даже известные узбекские писатели. Социология может только зафиксировать подобные факты, но не может объяснить такой феномен как отличие татарской и узбекской махаллы при очевидной общности языка и религии.

Аналогичная ситуация складывается и у других народов. Ирландцы в своем большинстве говорят на английском языке и не знают гэльского, при этом их национальные пристрастия достаточно ярко выражены. Американцы, австралийцы, новозеландцы также англоязычные нации, но они не стали британцами. «Есть миллионы немецких швейцарцев и австрийцев, которые помимо своих диалектов превосходно владеют верхненемецким, – пишет Джон Лукач, – и в то же время не хотят считать себя немцами»<sup>26</sup>. Франкофоны в Квебеке или в Швейцарии не стали французами. Евреи в разных странах говорят на самых разных языках. Если бы язык был главным признаком, тогда евреев, говорящих на идише (диалекте немецкого языка), пришлось бы причислить к немцам. Примеры можно продолжить. Во всех этих случаях язык оказывается средством коммуникации или выполняет политическую функцию, но не становится этнообразующим фактором. На это же указывает такой факт как двуязычие этнических групп.

При анализе этногенеза необходимо видеть различие в функциях языка в различные периоды становления этноса. До появления собственной государственности у языка были одни функции, ограниченные отдельными сообществами, жившими своей внутренней жизнью. Они резко меняются вместе со становлением наций, на что влияют экономические, социальные и политические задачи. Язык даже в качестве «народного», а не литературного, следует рассматривать в увязке с исторической ситуацией. Как пишет Хобсбаум: «До введения всеобщего начального образования никакого разговорного “национального” языка не было и быть не могло, – за исключением тех литературных или административных форм и оборотов, которые записывались, приспособлялись или специально изобретались для устного употребления»<sup>27</sup>. Естественно, у элиты в отличие от простонародья был свой жаргон или даже самостоятельный деловой, государственный язык, который, как правило, отличался от народных диалектов. Но вплоть до возникнове-

---

<sup>26</sup> Джон Лукач. Конец двадцатого века и конец эпохи модерна. – СПб., 2003. – С. 186.

<sup>27</sup> Эрик Хобсбаум. Нации и национализм после 1780 г. – СПб., 1998.

ния общих интересов гражданского общества не было потребности в общем разговорном языке, а литературный или официальный язык знали немногие из элиты общества. Когда же вырабатывается общий национальный язык, то он становится не столько потребностью этнической, сколько складывающейся нации. «Мистическое отождествление национальности с некоей платоновской идеей языка, которая скрыто существует за всеми его несовершенными вариантами или парит над ними, – считает Хобсбаум, – характеризует, скорее, идеологические построения националистически настроенных интеллектуалов (пророком которых является Гердер), нежели реальное самосознание обычных носителей данного языка. Это чисто “литературная”, а не экзистенциальная концепция»<sup>28</sup>. Языки, о которых мы говорим сегодня и пытаемся привязать к этничности появились вместе с государствами в XIX–XX вв. На специфические признаки различных народов, вплоть до времени формирования современных наций, в большей степени влияли особенности хозяйствования и образа жизни, нежели язык. До появления всеобщего образования, язык народа состоял из множества диалектов, выполнявших сословные функции.

Этнологи традиционно ссылаются на культуру, как важный признак этничности. Опираясь на него, казалось бы, можно объединить польско-литовских, астраханских, сибирских татар, кряшен и нагайбаков под общим знаменателем, но дело в том, что культура не может быть признаком этничности, она результат ее развития, при этом культура не гомогенна. Профессоры Казанского университета, будь-то татары или русские, могут иметь больше общего, нежели профессор-татарин и фермер-татарин. В сложном дифференцированном обществе возникает множество культурных систем, которые пересекаются и взаимодействуют друг с другом. Из этой системы этническую культуру в чистом виде выделить сложно. К тому же такая операция малопродуктивна с точки зрения объяснения реальных процессов.

Индивид может быть включен одновременно в различные социальные отношения и чувствовать принадлежность к разным коллективам (этнической группе, родственным связям, религиозной организации, профессиональному сообществу и др.), иначе говоря, в нем существует набор идентичностей. Они предъявляют к нему различные, порой несовместимые требования. Человек может воспринимать себя

---

<sup>28</sup> Эрик Хобсбаум. *Нации и национализм после 1780 г.* – СПб., 1998.

сыном татарина, мужем русской, рабочим, болельщиком республиканского футбольного клуба и гражданином России, коммунистом и приверженцем мусульманской общины. Принадлежность человека к различным сообществам определяет множественность культурных систем. Сложность набора идентичностей определяется степенью дифференцированности общества. В простейшем обществе, где культурные системы слабо дифференцированы, они являются более всеохватывающими по характеру. В сложных обществах ни одна из многообразия культурных систем, взятая в отдельности, не может организовать человеческую деятельность достаточным образом. Конкретный состав таких систем варьируется от общества к обществу, но можно говорить о более или менее типичном наборе – это религия, идеология, политика, наука, искусство.

Приведенные выше доводы подвергают сомнению существующие концепции этноса. «Нет ни одного реального признака для определения этноса, применимого ко всем известным нам случаям, – пишет Л.Гумилев. – Язык, происхождение, обычаи, материальная культура, идеология иногда являются определяющими моментами, а иногда – нет. Вынести за скобку мы можем только одно – признание каждой особью “мы такие-то, а все прочие другие”»<sup>29</sup>. Однако дихотомия «мы/другие» также требует объяснения, хотя как факт она хорошо фиксируется социологией благодаря совокупности таких маркеров межэтнических границ как язык, религия, культура, идентичность.

В этнологии сложились общие представления, которые можно рассматривать как некое рабочее определение, без претензии на завершенность. Фредерик Барт под этнической группой понимает народонаселение, которое в значительной степени биологически самовоспроизводимо; разделяет фундаментальные культурные ценности, реализованные во внешнем единстве культурных форм; образует поле коммуникации и взаимодействия; характеризуется общей идентичностью, определяемой его происхождением и социокультурным фоном<sup>30</sup>. Такое описательное определение позволяет оттолкнуться от некоторых явлений, наблюдаемых в жизни. Л.М.Дробижева, на чьи социологические исследования мы будем опираться, присоединяется к

---

<sup>29</sup> Гумилев Л. Ритмы Евразии... – С. 164.

<sup>30</sup> См.: Этнические группы и социальные границы. Социальная организация культурных различий... – М., 2006. – С. 9.

данному определению: «Мы также разделяем представление о том, что этническая граница является актом сознания, а важнейший способ ее изучения заключается в исследовании этнической идентичности. Действительно, только если люди (личности) разделяют представления, которые становятся общими, и действуют на их основе, они становятся группой, а этничность может приобретать организационные и институциональные формы»<sup>31</sup>. Этнические границы определяют водораздел между «мы» и «другие», поэтому они требуют к себе особого внимания. Следует обратить внимание, что этническая граница не обязательно является актом сознания, она, прежде всего, практика, следование обычаям, которые достались от предков. Такое доверчивое, некритическое следование практике имеет большое значение с точки зрения безопасного преодоления границы, поскольку обычаи и ритуалы уже предусмотрели не только механизмы, сохраняющие границы, но и способ связей и обменов поверх границ.

Понятие границы относится не только к этничности, оно указывает на различие разных миров – нашего и потустороннего, религиозного и светского, территории сообщества или государства, общин, кланов, преступных групп и т.д. Это граница дня и ночи, сезонов, хозяйственных циклов, возрастных изменений. Граница может материализоваться в виде государственной границы или климатической зоны, но может существовать и как ментальная граница. Это понятие применимо к большому классу явлений. «Граница выявляет разные вещи, – пишет Бурдьё, – и само различие “через произвольное установление”, как говорил Лейбниц, используя “*ex instituto*” схоластики, акта сугубо магического, который предполагает и производит коллективное верование, т.е. сокрытие собственного произвола. Граница отделяет вещи друг от друга через абсолютное различие, которое можно преодолеть лишь другим магическим актом – ритуальным нарушением. *Natura non facit saltus*\*: именно магия *институции*, установления, привносит в природный континуум, эту сеть отношений биологического родства или мир природы, разрыв, разделение, *nomos*, границу, создающую группу и ее особенные обычаи»<sup>32</sup>. Культура определяет пространство собственного мира, проводит ту черту, преодоление которой воспринимается как пе-

---

<sup>31</sup> Дробужева Л.М. Социальные проблемы... – С. 74.

\* «Природа не знает разрывов» (Лейбниц, *лат.*).

<sup>32</sup> Пьер Бурдьё. Практический смысл... – С. 406.

переход в другой мир. Порог становится местом не-существования, небытия, где меняется знак всякой вещи. Любое сообщество стремится сохранить свои границы, т.е. свою сущность, пугаясь «ничто», находящегося за порогом. Граница – это то место, где происходит борьба, реальная или символическая, при этом магия, ритуалы, обычаи направлены на безболезненное преодоление порога.

В жизни постоянно происходят переходы, нарушающие границы. Всякое нарушение должно быть легитимным, иначе могут высвободиться опасные силы, демоны, т.е. человеческие страсти, не обузданные традицией или идеологией. Исторически первым обрядом, регулирующим переход через возрастной «порог», а вместе с тем статусной границы была инициация юношей. Также существовали свадебные обряды, похороны и т.д. Впоследствии обряды перехода приобретают более разнообразные формы: крещение, принятие в монашество или рыцарство, принятие в гильдию ремесленников, масонов, посвящения в другие общества – тайные и нетайные, исполнение гимнов, произнесение клятвы перед судом и т.д. В наши дни появляются «искусственные» традиции, как, например, первый и последний школьный звонок, день совершеннолетия, принятие в ряды «Alma mater» и др. «В индустриальном обществе эти обряды, обычно связанные с определенными переходами в рамках жизненного цикла, – пишут Николас Аберкромби, Стивен Хилл и Брайан Тернер, – не имеют такого значения, как в традиционном, хотя могут сохраняться в виде таких церемоний, как венчание»<sup>33</sup>. Сегодня не только привносятся новые элементы в старые обряды, но возникают неожиданные бракосочетания, которые включают у одной и той же пары одновременно венчание в церкви, «никах» в мечети и светский ритуал в ЗАГСе. Нельзя заведомо утверждать, что дальнейшая индустриализация и урбанизация приведут к нивелированию обрядов. Конечно, в условиях наличия массовых средств информации идеология может компенсировать ряд функций по безопасному переходу через границу, но СМИ могут оказать и иную услугу – разрушить традиции, не предлагая альтернативной системы ценностей. Обряды с этой точки зрения более консервативны, устойчивы и надежны. Не случайно некоторые организации

---

<sup>33</sup> Аберкромби Н., Хилл С., Тернер Б.С. Социологический словарь. – Казань, 1997. – С. 194–195.

практикуют собственные специфические ритуалы для закрепления корпоративного духа.

Не всякая граница ведет к конфронтации. Существует принципиальная разница между дуализмом «мы/другие» и дихотомией «свой/чужой». В первом случае нет конфронтации, а во втором она является принципиальной, что характерно для преступных группировок и организаций тоталитарного характера. Проблема «фундаментализма» заключается не в том, что человек чувствует причастность к этносу, религии, к родному дому и т.д. Она появляется, когда исконные ценности используются в целях демаркации, объединения «своих» и объявления врагами «чужих», при абсолютизации границ.

Отсутствие границ сообществ, которые, кстати, интенсивно разрушаются в условиях глобализации, ведут не к толерантности, что ошибочно пропагандируют космополиты, а прямо противоположному – отсутствию норм, регулирующих поведение человека в коллективе. Вне нормативных границ человеку все общество становится чужим. Юнгер пишет: «Там, где исчезают границы, возникает страх; страх – это не что иное, как потеря границ, потеря дистанции. В то же время страх – это отчуждение»<sup>34</sup>. Человеку нужны границы, в рамках которых он чувствует себя комфортно, граница его защищает, дает возможность для самореализации.

Отчуждение, по мнению Карла Маркса, наступает в силу развития рыночных отношений. Человек становится всего лишь трудовым ресурсом, он перестает быть личностью, у него утрачивается смысл жизни. Хотя современные социологи отвергают понятие «отчуждения», заменяя его социологическим термином неудовлетворенности жизнью, тем не менее, сам феномен превращения людей в товар, овеществления социальных отношений существует. Разделение труда и разделение функций в обществе напоминает фабрику, работающую по системе Тейлора или конвейер Генри Форда. Это лишает в современном индустриальном обществе отдельный или частичный труд какого-либо смысла. Модель тейлоризации, состоящая в бессмысленном расчленении общей задачи, разрушает изначальную модель осмысленной жизни. В конечном итоге она сводит жизненную модель индивида к хорошо составленному расписанию, в котором не допускается отклонение от технологии. Если в древности человек боялся демонов леса,

---

<sup>34</sup> Фридрих Георг Юнгер. Язык и мышление... – С. 66.



воды, земли, то сегодня для него они, казалось бы, не существуют, они согнаны со своих прежних мест, но, оказывается, что демоны не уничтожены, они поселились в экономической и политической системе, их называют политическими, экономическими, природными и другими факторами, экономическими кризисами или экологическими катаклизмами. Для владельца малого предприятия финансовый кризис столь же непонятен, как для дикаря – сметающий его хижину ураган. Благодаря техническим и коммуникационным системам наше общество рационально организовано, но для отдельного человека оно выглядит иррациональным. «В рациональном процессе накапливается столь мощный потенциал иррационального, что цель самого движения изменяется до неузнаваемости, – пишет Юнгер. – Человек подчиняется планированию, становящемуся все более четким и обязательным; человек подчиняется управлению, которое уводит его от самого себя и использует для достижения все новых и новых целей бесконечно далекой от него власти и для обслуживания чуждых ему интересов. В конечном счете, в процессе опосредствования человек всегда рассматривается лишь как средство; в этом – корень любого отчуждения»<sup>35</sup>. Как это ни странно, на первый взгляд, но рационализм усиливает в обществе стремление к мифологии, таинственным явлениям, мистике, повышает интерес к астрологии, магии, предсказаниям, паранормальным явлениям, экстрасенсам, инопланетянам и т.д. Мировые религии и рационализм торжествуют, а предрассудков меньше не становится, с каждым годом расплозается по всему миру религиозный фундаментализм и фанатизм, национализм и расизм. Более того, растет жестокость, садизм, наркомания, алкоголизм, число самоубийств, немотивированных преступлений, маньяков. «Эти бессмысленные и беспорядочные нападения на посторонних и ни в чем неповинных людей, часто совершенно незнакомых, – пишет Франкл, – наводит на мысли о бандах молодежи, которые в первобытные времена бродили вокруг зоны проживания племени в поисках человеческой или животной добычи на территории, где не было племенных запретов и можно было свободно выплескивать свою агрессивность. Их современные единомышленники считают дебри городских ландшафтов чужой территорией, на которой не действуют законы и табу цивилизации»<sup>36</sup>. Политики,

---

<sup>35</sup> Фридрих Георг Юнгер. Язык и мышление... – С. 147.

<sup>36</sup> Джордж Франкл. Цивилизация... – С. 201.

не зная как остановить волну агрессии, стимулируют спортивные соревнования, «гладиаторские» бои без правил, но в ответ получают толпы спортивных фанатов, готовых разнести вокруг все, что попадется под руку.

Реформация очистила христианство от наиболее кричащих язв, как-то – инквизиция, индульгенция, всевластие папства и т.д., но вместе с этим ушли из жизни многие таинства, которые были нужны человеку. Доминирование рыночных отношений, нормативность религий, всеобщая стандартизация лишили человека образов, которые придавали осмысленность его существованию. «В цивилизованном обществе, – пишет Московичи, – психология толп, массы возрождают иррациональность, которую считали исчезающей, этот рудимент примитивного общества, полного отсталости и культов богов. Вместо того чтобы уменьшаться в процессе развития цивилизации, ее роль возрастает и укрепляется. Вытесненная из экономики наукой и техникой, иррациональность сосредоточивается на власти и становится ее стержнем. Это явление нарастает: чем меньше времени люди посвящают заботам об общественном благе, тем меньше у них возможностей противостоять коллективному прессингу. Разум каждого отступает перед страстями всех. Он оказывается бессильным господствовать над ними, поскольку эпидемию невозможно остановить по своей воле»<sup>37</sup>. Человек, не потерявший свою индивидуальность, ищет общество, в котором можно было бы вновь обрести смысл жизни, будь то монастырь, резервация или же этническая организация.

Человеку необходимы идеи, которые помогают определить свое место во Вселенной, ведь он способен преодолеть любые трудности, если убежден, что это имеет смысл. Но человек терпит крах, если сверх прочих несчастий вынужден признать, что играет роль винтика в конструкции чьей-то рациональной машины. Маркс все это назвал *патологией нормы*, потерю статистически нормальным человеком своей сущности. «Таким образом, – комментирует Фромм, – он говорит о возможности для человека “потеряться” в стремлении достичь некую цель, если отношение человека к цели не есть та активная связь, которая часто называется у Маркса “присвоением”. Он говорит о человеке, становящемся “душевно и физически обезчеловеченным”, или об “изуродованном” рабочем, “примитивном фрагменте человека”

---

<sup>37</sup> Серж Московичи. Век толп... – С. 35.

в отличие от “полностью развитой личности”»<sup>38</sup>. Человек, потерявший активную связь с другими людьми и природой, теряет себя, его влечения теряют человеческие качества. Он еще не стал животным, но уже неполноценное существо.

Человек живет на конкретной территории, говорит на каком-то языке, имеет родственные связи, общается с людьми, включен в социальные отношения, ведет некий образ жизни. Способность этих объективных факторов формировать представления каждого человека о том, кем он является и с кем нерасторжимо связан, коренится в бессознательных глубинах личности. Там зарождается причастность к коллективу, будь-то этнос, народ, территория или государство.

### *«Зов крови»*

Этносоциологи предпочитают иметь дело с более ясными данными, нежели предоставляет психология индивида. «Этническое самосознание, – пишет Л.М.Дробужева, – мы понимаем широко – не только как осознание принадлежности к своему народу, но и как представления о его культуре, языке, территории, истории, государственности, условно говоря – “образ мы” и осознание интересов народа. Наше понимание сути этнического самосознания отличается от представлений об этнической идентичности, которое можно встретить в психологической литературе, сводящей этот феномен к автостереотипу – представлению о типичных чертах своего народа»<sup>39</sup>. Опора на социологические данные дает ощущение надежности, но порой это не объясняет всех тонкостей этнического самосознания.

Сотрудники Института этнологии и антропологии Российской Академии наук провели исследование взаимодействия различных этнических групп в регионе Урало-Поволжья<sup>40</sup>. Оказалось, в частности, что удмурты и марийцы, несмотря на то, что полностью переходят на татарский язык, не забывают свое происхождение и объясняют это так: «У нас уж другая кровь, удмуртская». Автор статьи Е.С.Данилко утверждает, что трансформационное развитие традиционной культуры привело к «замене этнической идентичности ее носителей с удмурт-

---

<sup>38</sup> Эрих Фромм. Кризис психоанализа... – С. 91.

<sup>39</sup> Дробужева Л.М. Социальные проблемы... – С. 232.

<sup>40</sup> См. «Этническое обозрение». – 2010. – №6. Статьи А.Д.Коростелева, Е.С.Данилко, Е.В.Поповой.

ской на татарскую»<sup>41</sup>. При этом существенную роль «сыграл конфессиональный фактор», т.е. переход удмуртов в ислам. Несмотря на явные ассимиляционные процессы, размывание архаического пласта, жители хорошо помнят свое удмуртское происхождение «по крови». Автор поясняет: «Вообще мотив другой крови, физического отличия от других – один из основных при самоопределении. Местные жители отмечают, что их антропологический тип не такой, как у других татар, они более светлые, скуластые, среди них много рыжеволосых»<sup>42</sup>. В качестве доказательства удмуртского происхождения жители приводят исторические и генеалогические предания, они помнят, что деревню основали именно удмурты. «На примере д. Гарибашево, – пишет Е.В.Попова, – прослеживается практически полная идентификация удмуртов с татарами и башкирами, утрата языка, традиционных представлений и культов, этнически окрашенных элементов материальной культуры, а информация об удмуртских корнях сохраняется и поддерживается на уровне коллективной памяти, но оставаясь актуальной для жителей этой конкретной деревни»<sup>43</sup>. Как утверждают сами информаторы: «*Отатарившиеся удмурты, записанные башкирами, помнят, что они из удмуртов*».

Любопытно, что жители соседних деревень их также считают удмуртами. «Вообще окружающее население, – утверждает Е.С.Данилко, – не воспринимает их как настоящих татар, относя к удмуртам и называя по прозвищу *арлар*, а женщин еще *акей* (от названия женского головного убора)»<sup>44</sup>. Итак, для жителей деревни сохраняет значение удмуртское происхождение и критерием служит довольно эфемерное объяснение происхождения «по крови», что осознается как светлый, рыжий цвет волос или же объяснение сводится к преданиям об основателях деревни.

Аналогично ведут себя марийцы, которых называют татарами, но они сами себя позиционируют как приверженцев «марийской веры». При этом сохранность элементов традиционной марийской культуры

---

<sup>41</sup> Данилко Е.С. Татары в этнически смешанных поселениях Урало-Поволжья: особенности межкультурных взаимодействий // «Этническое обозрение». 2010. – № 6. – С. 57.

<sup>42</sup> Там же.

<sup>43</sup> Попова Е.В. Удмурты в этнически смешанных селениях Урало-Поволжья // «Этническое обозрение»... – С.70.

<sup>44</sup> Там же.

в целом невысока, но это не отразилось на их идентичности. «Таким образом, – заключает Е.С.Данилко, – смена вербального кода, затронувшая и религиозную сферу марийцев Нарат-Чукура, не повлекла за собой существенной трансформации их религиозной системы.... Языковой фактор оказался вторичным, практически не повлияв на уровень этнического и религиозного самосознания местных марийцев»<sup>45</sup>. Эти случаи демонстрируют как при смене языка, отчасти культуры и даже религии в сознании сохраняются живые следы о происхождении. Важно отметить, что и татары помнят о происхождении «ассимилированных» удмуртов и марийцев, т.е. отсутствие языкового барьера не влечет за собой слияния ментальности татар и удмуртов, а также марийцев, ставших по всем принятым в науке «признакам» татарами.

К этому можно добавить другие примеры. В Татарстане живет небольшая группа мордвы-каратаи, которая говорит на татарском, но считает себя мокшей. В Башкортостане немало башкир, говорящих на литературном татарском языке (без признаков говора), но сохранивших свою идентичность. В Татарстане живут чуваша-язычники, сохранившие свою религиозную принадлежность, несмотря на политику христианизации в XVIII в. и интенсивность контактов с мусульманами. «Чуваши-язычники, – пишет Г.Р.Столярова, – изначально оказались в окружении татар, но попытки их исламизации, предпринимавшиеся в досоветское время, потерпели неудачу. Нынешние немногочисленные чуваша-мусульмане считают себя таковыми лишь из уважения к памяти предков, которые в свое время приняли ислам добровольно, либо из меркантильных соображений, либо по примеру своих друзей-татар. Современные чуваша-мусульмане не выполняют предписаний ислама, включены в систему народной языческой обрядности и свою принадлежность к исламу выражают только в пожелании быть похороненными на мусульманском кладбище рядом с родственниками. Причем, похоронно-поминальные обряды исламизированных чувашей проводятся вовсе не по канонам Корана, а с точностью соответствуют языческой обрядности»<sup>46</sup>. Существенно отметить, что такая приверженность к своей вере не результат изоляции. «В целом чуваш-

---

<sup>45</sup> Данилко Е.С. Татары в этнически... – С.58.

<sup>46</sup> Столярова Г.Р. Этноязыковое и этнокультурное поведение чувашей-язычников Республики Татарстан // Этнологические исследования в Татарстане. Выпуск IV. – Казань, 2010. – С. 211.

ский язык этого “куста”, – отмечает Г.Р.Столярова, – сильно татаризован вследствие тесных длительных контактов местных чувашей с окружающим татарским населением (кстати, большинство местных чувашей свободно говорит по-татарски). Многие чувашские термины давно заменены татарскими аналогами, широко используются татарские слова-связки, татарские термины родства и т.п. Одним из результатов этноязыковых процессов у чувашей этого региона Татарстана является то обстоятельство, что они с трудом могут объясняться на родном языке с соплеменниками из Чувашской республики<sup>47</sup>. Чувашши Татарстана открыты к восприятию культуры соседей, но это не ослабляет их этнического самосознания.

Порой свое отличие люди подчеркивают через имена или черты, которые присущи многим, но информантам хочется увидеть в этом свою особенность («самость»). «Помимо названных отличий, – пишет Е.С.Данилко, – свидетельством их удмуртского происхождения для гарибашевцев служит сложившийся позитивный авто- и одновременно гетеростереотип – их трудолюбие: *“Наша деревня считается самой трудолюбивой в колхозе, этим мы тоже на удмуртов похожи”*<sup>48</sup>. Примерно такого же характера носит следующее утверждение: *«Характер у кряшен и татар разный. Татары себялюбивые, всегда хвастаются, а кряшены скромные, чувашши тоже скромные. И кряшены с чувашами, они же трудолюбивые»*<sup>49</sup>. Объективно хвастливость или трудолюбие не являются реальным отличием, но самосознание стремится к скромности или более эффективному труду по сравнению с соседями другой этнической принадлежности, что носит весьма позитивный характер.

Отметим еще один любопытный факт, зафиксированный в деревне Смаиль Республики Башкортостан. Там всегда была мечеть и свой мулла из местной династии священнослужителей. «Однако несколько лет назад в Смаиль прибыл новый мулла, тоже местный житель, получивший высшее духовное образование в Казани... Это вызвало скрытое недовольство в среде верующих, для которых молодой мулла – чужак, насаждающий новые правила, привезенные со стороны и расходящиеся с издавна существовавшей в селе религиозной традици-

---

<sup>47</sup> Столярова Г.Р. Этноязыковое и этнокультурное поведение... – С. 215.

<sup>48</sup> Данилко Е.С. Татары в этнически... – С. 57.

<sup>49</sup> Там же. – С. 61–62.

ей»<sup>50</sup>. Автор статьи объясняет это наличием расхождения между народным и формальным исламом. На самом деле, это различие не имеет большого значения, поскольку понятие «народного ислама» весьма условное понятие, а канонического ислама не существует. Причем следует заметить, что ханафитский мазхаб, доминирующий в России, терпимо относится к традициям народов. В данном случае, проявилось глубинное чувство этнической принадлежности, которое разрушается новыми порядками молодого муллы, идущими вразрез не с исламом, а с традициями деревни. И здесь мы обнаруживаем ту же причину, которая склоняет удмуртов выяснять свои корни, а марийцев придерживаться «древней веры».

Все вышеназванные случаи не укладываются в концепции этноса, трактующие смену языка и культуры как изменение идентичности, они не объясняют причину сохранения «старого» самосознания при всех видимых признаках новой этничности. Можно предположить, что с ростом ассимиляционных факторов исчезнет и это последнее различие. «Смена этнической идентичности у удмуртов в удмуртско-татарских селениях, – утверждает Е.В.Попова, – происходит быстрее, когда преобладает совокупность факторов. Это активная исламизация, доминирование татарской культуры в разных сферах (материальная культура, календарные и семейные обряды, традиционные представления), двуязычие и полилингвизм с дальнейшей языковой ассимиляцией и утратой языка, сужение брачного ареала из-за численного меньшинства и разного вероисповедания»<sup>51</sup>. Нетрудно, видимо, найти исторические примеры, когда и самосознание становится иным при значительном смешении населения, но это не объясняет фиксируемое сохранение самосознания при исчезновении всех остальных признаков. Самосознание в виде представлений о происхождении оказывается не только остаточным, но также значимым фактором идентичности. Например, гарибашевцы «помнят, что прежде выходили замуж и брали невест только из удмуртских деревень: *«Сейчас мы себя не считаем удмуртами, а татарами. Но браки у местных удмуртов были с удмуртами»*; *«Невест старались из удмуртских деревень привозить»*. «Поиск» брачного партнера в удмуртских селениях для гарибашевцев не утратил своей актуальности и в наши дни», – заключает

---

<sup>50</sup> Данилко Е.С. Татары в этнически... – С. 63.

<sup>51</sup> Попова Е.В. Удмурты в этнически... – С. 70.

Е.В.Попова. Если примеры с удмуртами, чувашами или башкирами оставляют некоторые сомнения в значимости самосознания, как «остаточного» явления, то наличие значительного массива русскоязычных татар, сохранивших, а порой и укрепивших этническое самосознание, заставляет вернуться к объяснению идентичности с учетом некоторых глубинных процессов.

При всем значении языка как признака этничности следует учитывать, что он всего лишь средство коммуникации. Конечно, благодаря языку человек постигает мир, в нем дан взгляд на действительность, определенные ценности. Тукай писал: «Родной язык – святой язык, отца и матери язык, Как ты прекрасен! Целый мир в твоём богатстве я постиг!» Песня на эти слова Тукая воспринимается как гимн. В советское время его пели на официальных торжествах как протест против ассимиляторской национальной политики. Но в жизни татары могут предпочитать говорить между собой на русском языке. Самосознание при этом не страдает. Более того, порой незнание татарского языка вызывает ответную «националистическую» реакцию, обвиняющую государство в угнетенном положении народа. Комплекс неполноценности из-за незнания языка не приводит к ассимиляции самосознания, наоборот, оно в определенных случаях может его обострить.

Человечество все в большей степени пользуется ограниченным количеством языков в качестве средства общения: английским, испанским, китайским. Но люди, наряду со знанием мировых языков, хотят пользоваться и локальными языками. Это может показаться нерациональным, нелогичным, но такое стремление характерно для человека, ведь в мировых языках теряется значение отдельного человека, его уникальность, круг близких людей. Поэтому в ответ на глобализацию возрастают региональные интересы, значение локальных языков и диалектов. Человеку для карьеры нужны глобальные сети, но смысл жизни он обретает в микрокосме.

В вышеприведенных полевых исследованиях обнаруживаются значимые мотивы, которые лежат в самых глубинах этничности. Под разговорами об «удмуртской крови», «марийской вере», языческой обрядности и т.д. скрываются представления об этническом происхождении. Не существенно, насколько люди правильно формулируют свое происхождение, они могут рассказывать всего лишь предание собственной деревни, или локальной общности, даже просто рода. Они ищут общность в происхождении, и в данном случае этот фактор



становится доминирующим по отношению к другим – языку, вере, культуре. Для «самости» индивида, т.е. самоутверждения как личности существенно происхождение, выражаемое в виде «зова крови» или повествовании о легендарных основателях деревни.

Для объяснения происхождения «зова крови» как явления и его места в иерархии идентичностей необходимо на данное сообщение взглянуть глазами специалиста по мифологии. Очевидно, буквальное прочтение («у нас уж другая кровь, удмуртская») может только запутать, но не объяснить смысл сообщений респондентов. В то же время вместе с попыткой объяснить сказанное жителями вышеназванных деревень, мы вступаем в сферу бессознательного, которое упорядочено и мотивировано точно так же, как и рациональные суждения. Это не оговорки, не фантазии. В силу символичности самого высказывания о «зове крови» необходимо перейти на язык мифа, который имеет собственную логику. Не вдаваясь в различные определения понятия «миф», обратимся к работам Ролана Барта, где можно найти подсказки для решения нашей конкретной задачи.

Ролан Барт определяет миф как слово, высказывание. «Конечно, миф, – пишет он, – это не любое высказывание; только в особых условиях речевое произведение может стать мифом»<sup>52</sup>. Нас интересует язык мифа, который скрывается за обычной речью. Ролан Барт поясняет: «В мифе имеются две семиологические системы, одна из которых частично встроена в другую; во-первых, это языковая система, язык (или иные, подобные ему способы репрезентации); я буду называть его *языком-объектом*, поскольку он поступает в распоряжение мифа, который строит на его основе свою собственную систему; во-вторых, это сам миф; его можно называть *метаязыком*, потому что это второй язык, *на котором* говорят о первом»<sup>53</sup>. Изучая ответы респондентов, мы вынуждены рассматривать их слова как знаки о чем-то, что явно не выражено в самих предложениях. Мы ищем подтекст («концепт») сказанного, скрывающийся за формой самой фразы, т.е. первоначальный смысл нас не устраивает в силу особой задачи, которую мы перед собой поставили – объяснить роль подсознательных импульсов, создающих явное противоречие между самосознанием респондентов («мы – удмурты») и внешними признаками, которые

---

<sup>52</sup> Барт Р. Избранные работы... – С. 72.

<sup>53</sup> Там же. – С. 79.

говорят об их ассимиляции («они – татары»). Ролан Барт считает, что в таких случаях происходит деформация отношения между фразой и концептом, что и составляет сущность мифа: «Здесь мы наблюдаем определенную формальную аналогию со сложной семиологической системой иного рода, а именно системой психоанализа. Подобно тому, как у Фрейда латентный смысл поведения деформирует его явный смысл, так и в мифе концепт деформирует смысл»<sup>54</sup>. Будучи деформацией, миф носит «императивный, побудительный характер». Миф «не есть ни ложь, ни искреннее признание, он есть искажение».

Какой же латентный смысл может скрываться под фразой: «У нас уж другая кровь, удмуртская»? В первобытные времена существовали обряды, связанные с родством по крови. Рассматривая морфологию волшебных сказок В.Я.Пропп, отмечает клеймение героя незадолго перед бракосочетанием, причем клеймо это кровавое в виде надреза, или производится иным способом. «Так, в лопарском мифе, – пишет В.Я.Пропп, – девушка отвечает на сватовство сына солнца следующим образом: “Смешаем нашу кровь, соединим наши сердца для горя и радости, сын мой еще мне не родной матери” ... Итак, кровь перед браком смешивается. Здесь не сказано только, что она при этом пьется. В дальнейшем рассказывается, что отец девушки режет мизинцы и смешивает их кровь... Лопарский миф лучше сохранил и формы, и смысл этого обряда. Извлечение крови и нанесение знаков и рубцов есть знак приема в родовой союз, в родовое объединение. Поэтому оно имеется уже в обряде инициации, в обряде приема нового члена в объединение. Но оно широко распространено и вне этого обряда. Это – не единственная форма. Уже у австралийцев кровь пьют старшие и младшие мужчины и юноши, если они родня, чтобы укрепить это родство, а также при заключении двумя племенами мира. “Признаком родства для первобытного человека служило исключительно тождество крови”, – говорит Липперт. Поэтому всякое искусственное смешение крови должно создавать родство»<sup>55</sup>. Былые кровнородственные отношения забылись, но остался архетип, который ищет себе место в сказках и легендах, в том числе истории происхождения своей родной деревни.

Другой немаловажный элемент древних обычаев, которые вошли в легенды и сказки, связаны с волосами, в которых, по поверию, со-

---

<sup>54</sup> Барт Р. Избранные работы... – С. 87.

<sup>55</sup> Пропп В.Я. Морфология... – С. 378.

держалась душа. Поэтому братский союз мог заключаться путем обмена волосами. У австралийских племен, срезая пучок волос, принимали в родовую общину. «Практику срезания волос, – поясняет В.Я.Пропп, – можно назвать международным явлением вплоть до наших дней, причем первоначальная основа, первоначальный смысл его большей частью ясны. Прядь волос срезают при крещении, при посвящении в духовный сан, при пострижении в монахи. Во всех этих случаях мы имеем вступление в новое объединение. Во всех этих случаях мы имеем также своего рода “посвящение”, и связь его с инициацией несомненна»<sup>56</sup>. Таким образом, волосы символизируют, наряду с кровью, родство, т.е. смешивая кровь и обмениваясь волосами, устанавливались родственные отношения.

Изначально смысл инициации заключался не только в преодолении возрастной и статусной границы, но и в гарантии от инцеста. Поэтому юношей первобытного общества сопровождал помощник из другого племени, с кем он должен был впоследствии породниться. Жестокая и часто кровавая в буквальном смысле процедура инициации устанавливала родственные отношения, не допуская инцеста. В развитом обществе эти воспоминания остались в легендах и сказках, а также в подсознательном стремлении узнать свои корни, генеалогию, место рождения предков.

Слова в качестве знаков могут указывать на различные предметы или же выступать в качестве сигналов (например, дым как сигнал пожара), но в нашем случае нет одного какого-то ключевого слова или фразы, ясно указывающего на концепт легенд и преданий. Это первоначальное значение родственных отношений в формировании народов, их структуры прячется за разными словами: *«Если рыжий, значит удмуртская кровь»*; и т.д. Здесь трудно однозначно указать на понятие, способное выступить маркером. Можно говорить о происхождении, но не с тем содержанием, которое вкладывается в него, например, в генеалогии или этнологии/этнографии, а в значении, которое вкладывают в него сами люди. При этом вербализация своих внутренних ощущений в человеке может оказаться легендой, не подтверждаемой научными данными, но оно оказывается значимой для определенного круга людей. Легенда становится формой, в которую облачается значимый архетип.

---

<sup>56</sup> Пропп В.Я. Морфология... – С. 380.

В конкретном случае одной-двух деревень мы можем использовать фразы, высказанные респондентами и объяснить их как подсознательные «воспоминания» кровнородственных отношений, чье значение сегодня неявно выражено, но сохраняется в самосознании и порой проявляется, например, в поиске брачного партнера. Однако при расширении круга исследуемых объектов анализ становится много сложнее. Для примера возьмем кряшен (крещеных татар). Активисты национально-культурной автономии кряшен стремились объявить себя самостоятельным народом, притом, что они носители татарского литературного языка и традиционной культуры. Некоторые из их идеологов считают кряшен не перешедшими из ислама в православие, а группой, изначально принявшей христианство еще в Булгарском государстве. «Используется также известный прием мифологизации, удревнения истории собственной группы для обоснования ее уникальности, отличности от других, – пишет Е.С.Данилко. – Происходит это посредством утверждения древности собственной веры – самого важного отличительного признака кряшен: *“Кряшены – не татары. Вера у нас разная с татарами. Вот везде, где не посмотри, и у человека, и у птиц, животных везде кости на голове в форме креста. Значит это самая старая вера. Кряшены – древний народ, они из Египта пришли, поднимаясь по Волге, выбирали самые красивые места и останавливались жить”*. При этом подчеркивается и специфичность местной культурной традиции относительно других групп кряшен, выявляемая в говоре, свадебном и похоронном ритуалах»<sup>57</sup>. Не обсуждая истинность тезиса о древних православных корнях кряшен, следует заметить, что в любом случае у татар-мусульман и кряшен происхождение общее, но в его трактовку привносятся субъективные элементы, подчеркивающие свою особость, определяющую различие между кряшенами и татарами-мусульманами.

Доказано, что после покорения Казанского ханства крещение татар проводилось как государственная политика. В результате часть татар обрусела, а другая часть осталась в лоне татарской культуры, но уже в качестве православных. Сам факт перехода в православие был психологически тяжелым испытанием, оставившим в самосознании народа заметный след. В баите «О возврате в ислам» говорится:

---

<sup>57</sup> Данилко Е.С. Татары в этнически... – С. 62.

Молимся Аллаху в мусульманство нас вернуть,  
Нам предписано Всевышним в другой вере терпеть<sup>58</sup>.

Не случайно при ослаблении политического давления многие кряшены вернулись в ислам, что проявилось в таком явлении как «отпадение»<sup>59</sup>. Тем не менее, значительная часть татар сохранила приверженность православию.

Сегодня попытка кряшен позиционировать себя как самостоятельный народ является всего лишь своеобразной инверсией, т.е. утверждением через отрицание. Это та же татарская идентичность, но в православной маске. Леви-Стросс пишет: «Как и миф, маска отрицает настолько же, насколько она утверждает; она построена не только из того, что она говорит, или считается, что говорит, но и из того, что она исключает»<sup>60</sup>. В жизни кряшены часто оказываются наиболее активными приверженцами татарской культуры. Залогом единства народа (мусульман и кряшен) остается то, что в древней основе лежит общее происхождение, над которым надстраивается единый язык, культура, образ жизни. А религия является лишь одной из идентичностей и в принципе не может выполнять этнообразующую функцию.

В политических целях религия может использоваться для проведения границ между близкими общностями, которые затем формируются как отдельные нации. Наиболее яркий пример из недавнего прошлого – это разделение хорватов и сербов на две нации, которые вначале изобрели общий язык, призванный объединить близкие этнические группы, но затем на почве политических разногласий использовали религию как разделяющий фактор. В данном случае не религия стала фактором образования отдельных наций, а политика воспользовалась религиозными различиями в своих целях.

В то же время на религию влияет этничность, что вполне объяснимо. Религия должна «служить» народу, но не наоборот, а потому не удивительно, что на различной этнической почве религия приобретает своеобразие. Собственно этим объясняется появление различных направлений, сект и в христианстве, и в исламе. Приверженность кря-

---

<sup>58</sup> Татарский эпос... – С. 346.

<sup>59</sup> См.: Исторические судьбы народов Поволжья и Приуралья. Вып. 2. – Казань, 2011.

<sup>60</sup> Клод Леви-Стросс. Путь масок. – М., 2000. – С. 94.

шен и нагайбаков православию не привела к их обрусению, у них проповеди и службы проходят на татарском языке. У татар-мусульман распространился не просто ханафитский мазхаб, воспринимающий этнические традиции, но он реформировался, приспособляясь к велению времени и, в частности, к экономическим нуждам. Если религия не будет давать преимущества в экономическом развитии, она со временем неизбежно будет заменена иным мировоззрением.

Очень характерно поведение некоторых представителей сибирских татар, которые приезжают в Казань, чтобы доказать, что они самостоятельный народ. Спрашивается: зачем приезжать в Казань и доказывать свою самостоятельность, если ты считаешь себя отдельным народом?! На самом деле, это является своего рода самоутверждением через подчеркивание своей особенности. Сибирские татары – коренной народ Сибири, определявший его облик в течение многих сотен лет, в то же время в древности он имел общие корни со всем татарским народом, позднее находился под сильным влиянием казанской группы татар. Особенности исторического происхождения провоцируют у сибирских татар стремление к обособлению. К тому же у них принятие ислама связано не с Булгарами, а с эпохой Золотой Орды. Но, в конце концов, общность происхождения, что можно проследить вплоть до Тюркского каганата, оказывается сильнее иных мотивов.

Эта тенденция подчеркивания своих этнографических особенностей, очень естественная в своей основе, послужила плохую службу для гуманитарных дисциплин в Татарстане. Ученые, забыв об интегративных функциях науки, занялись не просто исследованием особенностей этнических групп татар, но возвели их в ранг научных направлений. Этнографы начали изучать как самостоятельный объект не только сибирских, астраханских, касимовских татар, мишар, кряшен, но и ввели понятия пермских, московских, башкирских и др. татар, привязываясь к административной территории. С точки зрения научной карьеры, видимо, этим проще заниматься, но наука по определению может быть только интегративной, а анализ особенностей отдельных элементов всего лишь ступень к синтезу.

В то же время этнографические, «местнические» настроения, которые проявились в виде создания землячеств в Татарстане, имеют под собой вполне позитивное желание лучше знать свои корни, свое происхождение. Татары выясняют не только и не столько этнографические различия (кряшены, мишари, астраханские, касимовские, си-

бирские и т.д. татары), сколько место появления предков. Землячества делятся по административному принципу современного Татарстана, но порой самосознание может оказаться шире и «захватить» некий культурный ареал, например, «Заказанье». Такие «местнические» настроения не случайность и они по своей природе сходны с тем, что мы назвали «зовом крови». Исследования по России показывают, что люди «ощущают сильную связь с жителями своего города, села». Причем число таких ответов с годами растет. Если в 2004 году их было 30%, то в 2011 году они составили 60%<sup>61</sup>. Следует отметить, что рост интереса к землячеству растет параллельно с укреплением российской идентичности.

Землячество – явление, выходящее далеко за рамки Урало-Поволжья и России. Об этом свидетельствует тот факт, что в Швейцарии привязанность к своим местным корням не только очень сильная, но и юридически оформлена в виде гражданства («бюргерства») коммун. «Швейцарское гражданство, – пишет Николас Шмитт, – в первую очередь, основано на муниципальном гражданстве. Муниципалитет, уроженцем которого является швейцарец, это не то место, где он родился или живет в настоящее время, а то место, где его предки приобрели гражданство»<sup>62</sup>. Следует заметить, что гражданство Швейцарии предоставляется на местном уровне. Насколько сильна эта привязанность показывают безуспешные попытки правительства кантонов Швейцарии объединить небольшие коммуны в более крупные. «Трудно выразить точку зрения местных сообществ, так как их статус в разных кантонах разный, – пишет Шмитт. – Но одно остается постоянным: местные сообщества очень сильно привержены своему образу жизни, что проявляется в их стойком сопротивлении любому слиянию»<sup>63</sup>. Автор приводит ряд примеров маленьких коммун, где даже не нашлось кандидатов на выборы и заключает: «Чтобы провести это слияние, кантон был вынужден истратить более 2 миллионов швейцарских франков в качестве “поощрительной премии”. Это означает,

---

<sup>61</sup> Дробижева Л.М. Российская идентичность в толерантность межэтнических отношений: опыт 20 лет реформ // Вестник Института Кеннана в России. – 2011. – Выпуск 20. – С. 27.

<sup>62</sup> Николас Шмитт. Швейцарская муниципальная система: гетерогенность, комплексность, актуальность // Федерализм: российское и международное измерения. – Казань, 2004. – С. 475.

<sup>63</sup> Там же. – С. 488.

что для объединения четырех маленьких муниципалитетов необходимо 25 лет работы и миллионы франков. Это говорит о том, как сложно изменить те структуры, с которыми граждане себя отождествляют»<sup>64</sup>. Пример со Швейцарией позволяет более обобщенно сформулировать проблему идентичности, которая, наряду с этническим уровнем, включает и местные элементы, причем не в качестве случайности или временного состояния самосознания в процессе трансформации из одной этнической группы в другую, а как самостоятельного звена в этнических процессах.

Таким образом, у нас обозначается целый круг, корпус явлений, которые так или иначе связаны не столько с этническим, сколько с «мифическим» происхождением: (1) пограничная ситуация в этнической идентичности («*Отатарившиеся удмурты, записанные башиками, помнят, что они из удмуртов*»); (2) внутриэтнические различия по разным признакам – религия у кряшен и нагайбаков («*Вера у нас разная с татарами*»), говор в языке – мишари, сибирские, астраханские, касимовские татары; (3) «землячество» – арчалар (арские), буалар (буинцы), чистайлар (чистопольцы) и т.д. Все эти случаи объединяет происхождение, причем не по рождению, а по корням, порой, мифическим.

В инструментальной части анализа следует отметить трудность однозначного определения понятий, чей смысл оказывается спрятанным под мифологизированной оболочкой. Леви-Стросс пишет: «Миф – это язык, но этот язык работает на самом высоком уровне, на котором смыслу удается, если можно так выразиться, *отделиться* от языковой основы, на которой он сложился»<sup>65</sup>. Для того, чтобы обнаружить явление, о котором мы вели речь, нужно на него указать, т.е. определить со знаком. На что указывает «зов крови»? На псевдородовые отношения, которые потеряли свое прежнее значение и стали знаком происхождения. «Зов крови» стал знаком-признаком, однако он актуален, о чем говорит факт существования землячеств, желание людей узнать свою родословную, выяснение кровного родства в генетических лабораториях и т.д. Хобсбаум считает, что «чувство “родства” и “крови” лучше многого другого помогает членам группы сплотиться

---

<sup>64</sup> Николас Шмитт. Швейцарская муниципальная система... – С. 489.

<sup>65</sup> Клод Леви-Стросс. Структурная антропология... – С. 218.



и отделить себя от чужаков, а потому для этнического национализма\* оно имеет решающее значение»<sup>66</sup>. И все же основные признаки этнической группы как формы социальной организации скорее культурные, нежели биологические, хотя следует учитывать при этом роль символических признаков.

### «КОКОН»

У всех народов вопрос происхождения играет заметную роль, что выражается в форме мифов, исторических преданий, рассказов и романов, научных трудов, учебных курсов, политических заявлений. В русских пословицах осуждают «Ивана, не помнящего родства». Чингиз Айтматов создал яркий образ манкурта, потерявшего память о прошлом. Слово манкурт вошло в лексику многих языков как имя нарицательное. В моменты идеологических кризисов этническое происхождение, в целом исторические сюжеты играют особую роль, а порой и замещают идеологию.

Почему же седая старина врывается в нашу сегодняшнюю динамичную жизнь, столь отличную от примитивного прошлого? Здесь мы вступаем в область коллективного бессознательного с архетипами, создающими всеобщие образы этноса. Какие бы современные понятия мы не вводили в оборот, прежние матрицы сохраняются и продолжают влиять на нашу жизнь, если даже мы их не осознаем. У любой существенной идеи был прообраз, а бытование его сегодня не означает, что это архаичный мусор, оставшийся нам в наследство по недосмотру сознания. Поведение основной массы людей строится на стереотипах, весьма бережно называемых традициями.

Л.Гумилев довольно категорично заявлял, что «единственным надежным критерием для отличия суперэтносов, так же как и этносов, служит не язык, не религия, а стереотип поведения»<sup>67</sup>. В другой работе он поясняет: «Эти стереотипы человек усваивает в первые годы жизни от родителей и сверстников, а затем использует их всю жизнь,

---

\* Хобсбаум «национализм» использует как понятие, отражающее национальные процессы. Мы в работе будем использовать термин «национализм» в нейтральном смысле, без той негативной оценки, которая содержится в русском языке.

<sup>66</sup> Эрик Хобсбаум. Нации и национализм после 1780 г. – СПб., 1998.

<sup>67</sup> Гумилев Л. Ритмы Евразии... – С. 166.

чаще всего не осознавая стереотипности своего поведения. В этносе, в отличие от общества, работают не сознательные решения, а ощущения и условные рефлексы»<sup>68</sup>. То, что Л.Гумилев и П.Сорокин называют условными рефлексами, соответствует понятию архетипа у Юнга. Архетипы не являются застывшими структурами, они представляют собой динамичные прообразы, охватывающие поведение не отдельных людей, а значительных масс. Они одновременно образы и эмоции, и выражаются через мифы, религиозные представления, философские доктрины, именно поэтому способны воздействовать на поведение народа в целом.

Эмоциональная заряженность архетипов определяет их специфическую энергию. «Переживание архетипа, – пишет Юнг, – это не одно только впечатление, оно охватывает и овладевает всей личностью и, естественно, является продуктом (результатом) веры»<sup>69</sup>. Архетип, на-

---

<sup>68</sup> Гумилев Л. Ритмы Евразии... – С. 178.

<sup>69</sup> Карл Густав Юнг. Символы трансформации... – С. 383. Следует отметить критическое отношение к понятию архетип со стороны ряда исследователей (Например, см.: Клод Леви-Стросс. Структурная антропология... – С.216.). Отвечая своим критикам, Карл Юнг в статье «Значение снов» пишет: «Мои взгляды на “архаические остатки”, которые я назвал “архетипами”, или “первобытными образами”, постоянно критиковались людьми, которые не обладали достаточными знаниями психологии сновидений или мифологии. Термин “архетип” зачастую истолковывается неверно, как некоторый вполне определенный мифологический образ или мотив. Но последние являются не более чем сомнительными репрезентациями; было бы абсурдным утверждать, что такие переменные образы могли бы унаследоваться». И далее: «Мои критики неверно полагают, что я имею дело с “унаследованными представлениями”, и на этом основании отвергают идею архетипа как простое суеверие. Они не принимают во внимание тот факт, что если бы архетипы были представлениями, имеющими свое происхождение в нашем сознании (или были бы приобретены сознанием), мы бы с уверенностью их воспринимали, а не поражались и не удивлялись бы при их возникновении в сознании. В сущности, архетипы являются инстинктивным вектором, направленным трендом, точно таким же, как импульс у птиц вить гнезда, а у муравьев строить муравейники». Архетипы, несмотря на схожесть у разных народов, являются совершенно независимо, поскольку на бессознательном уровне многие представления строятся по аналогии с семейными отношениями: небо – отец, земля – мать и т.д. Для детей в первые годы жизни мать играет особую роль, поскольку она кормилица, защитница, воспитатель, она всеильна, и

218

ряду с бессознательной составляющей, имеет и сознательную часть, иначе говоря, он претерпевает изменения под влиянием того индивидуального сознания, на поверхности которого возникает. Но любое индивидуальное оказывается частью всеобъемлющей этнической души, а потому даже самые современные идеи имеют исторические прообразы, восходящие к каким-то архетипам, которые когда-то были не мыслями, а образными восприятиями, по существу, откровениями. «Человек не сводится к тому, что он знает о себе самом или к тому, что знают другие, – пишет Юнг. – Остается нечто неизвестное, существование коего еще нужно доказать, а потому проблема идентичности становится еще более затруднительной. Собственно говоря, невозможно определить протяженность и окончательный характер психического существования. Когда мы говорим о человеке, то имеем в виду неопределимое целое, невыразимую тотальность, которую можно обозначить только символически. Я выбрал для этой целостности, общей суммы сознательного и бессознательного существования термин “Самость”»<sup>70</sup>. В понятии «Самость» отражается индивидуальное, включающее как рациональное, так и бессознательное.

Для наших целей предпочтительнее говорить о соединении личного и коллективного. Далеко не всегда личное самосознание совпадает с коллективным, а поведение человека может определяться не личными, а общественными мотивами. Переходя с индивидуальной психологии к коллективной, мы должны учесть не только уровень этноса, но и такое явление как психология толпы, которая не сводится к индивидуальному поведению. «Человек-индивид и человек-масса, – пишет Московичи, – это две разные вещи, как достояние в один франк и в миллион. Эту разницу я подытожил бы одной фразой: индивида убеждают, массе внушают»<sup>71</sup>. В этом превращении человека-индивида в человека-массу

---

вдохновляет детей всю последующую жизнь. Все это переносится на природу, социальные отношения, мировосприятие.

<sup>70</sup> Юнг К.Г. Архетип и символ. – М., 1991. – С. 125. Самость – центральный архетип, суммативность личности, которое включает не только сознательное, но и бессознательное психическое бытие. Для Юнга «самость является центром суммативной целостности, подобно тому, как Эго есть центр сознательного разума... самость является нашей жизненной целью, так как она есть заверщенное выражение той роковой комбинации, которую мы называем индивидуальностью».

<sup>71</sup> Серж Московичи. Век толп... – С. 35.

важную роль играют символы, коллективные образы, которые способны множество людей превратить в толпу, не обязательно разрушительную, но, возможно, и созидательную. Человеческая масса может идти на неслыханные жертвы ради возвышенных этических и этнических ценностей, за справедливость, за свободу, что нередко наблюдалось в истории и встречается в наши дни. «Всякий раз, когда люди собираются вместе, – продолжает Московичи, – их охватывают одни и те же эмоции. Они объединяются в какой-то высшей убежденности. Они идентифицируют себя с персоной, которая избавляет их от одиночества, и поклоняются ей. Таков вкратце процесс, превращающий сообщество индивидов в коллективного индивида»<sup>72</sup>. В этом процессе существенна харизматичность лидеров, которые активно пользуются этнической мобилизацией. Важно отметить качественное различие между «человеком-индивидом» и «человеком-массой», индивидуальной «Самостью» и коллективной «Самостью».

Для отражения коллективного этнического самосознания можно говорить об этнической «Самости» или для того, чтобы исключить путаницу с индивидуальным самосознанием, а также перейти с уровня психологии на социальный уровень, ввести понятие «кокона», как комбинации символов, создающих индивидуальность этноса. Это понятие не совпадает с этническим самосознанием или идентичностью, поскольку включает не только сознательное, но и бессознательное, может быть не только рациональным, но также импульсивным, иррациональным, как безотчетный «зов крови». Он может существовать как архетип в подсознании, а может выражаться в виде символов, образов или рациональных представлений. Многие архетипы повторяются у разных народов, а потому и сами символы оказываются сходными, но их набор, сочетание, конкретное содержание отличает один народ от другого. «Кокон» обнаруживается для исследователя как набор символов, связанных с этническим происхождением, интегрирующий различные элементы (язык, религия, культура) в целостность. «Кокон», присущий определенному этносу, объясняет сохранение идентичности, несмотря на смену языка, религии, элементов культуры, поскольку он любой язык способен использовать в качестве средства коммуникации. Это объясняет не ослабевающее самосознание при явных признаках ассимиляции, даже когда этнос целиком переходит на «чужой» язык и религию.

---

<sup>72</sup> Серж Московичи. Век толп... – С. 36.

«Кокон» содержит дихотомию «божественного», сакрального начала, с одной стороны и «демонического», инстинктивного – с другой. Эта дихотомия проявляется как неизменная борьба «добра» со «злом». Несмотря на тысячелетия человеческой истории, изначальная дихотомия остается неизменной, меняется только название легенд и имена героев. Насколько это живет с нами и среди нас показывают различные поговорки и пословицы. Мы говорим: «Чужая душа потемки», имея в виду, что она может содержать как «божественное», так и «демоническое». Не должна смущать архаичность первобытных корней, которые мы пытаемся обнаружить в современности. Как бабочка не похожа на свой кокон, из которого появляется на свет, так и современные идеи отличаются от предшествующих, хотя и продолжают их в каких-то существенных моментах.

### *Дихотомия иерархии идентичностей*

В развитом обществе в коллективном сознании над «коконом» выстраивается иерархия идентичностей. «В силу своей духовной конституции, – пишет Манхейм, – человек не только думает, но и *переживает* иерархически, т.е. для него постоянно существует в большинстве случаев неосознанная “система” вещей внутреннего и внешнего мира, на которую человек ориентируется в своих действиях, жизни и переживаниях – целое упорядоченное множество вещей земного и сверхчувственного мира; какой-либо отдельный элемент или целый круг предметных реальностей воспринимается в этом мире как некая высшая субстанция, которая выделяется из общего ряда, на которую равняются все прочие элементы данного явления и которая придает им их высший смысл. С этой *иерархической структурой жизни* теснейшим образом связано то обстоятельство, что, хотя оценка каждого элемента ряда зависит от оценки стоящего над ним, однако, самый последний элемент, стоящий выше всех других, получающий по этой иерархической шкале наивысшую оценку, должен как бы сам гарантировать свое качество»<sup>73</sup>. Если в средние века эту функцию выполнял Бог, а религия несла идеологическую функцию, то сегодня над этническими и религиозными интересами находится система ценностей, легитимная в силу «общественного договора».

---

<sup>73</sup> Карл Манхейм. Избранное... – С. 235.

Иерархия идентичностей современного российского общества хорошо представлена в материалах этносоциологов. Если исходить из имеющихся данных за последние 20 лет<sup>74</sup>, и немного упростить схему, то можно говорить об «оболочках» идентичностей, надстраивающихся одна над другой.

Изначально этничность пронизана сакральностью. В первобытном обществе невозможно отделить этническое и религиозное. Традиционные (магические по определению Макса Вебера) религиозные представления, неразрывно связанные со светскими обычаями, придают стереотипность сложившейся социальной практике. Они вовлекают все сферы человеческой деятельности в круг символической магии и таким образом обеспечивают равномерное течение потока повседневной жизни в неизменном и строго определенном русле. Только в связи с усложнением жизни, дифференциацией общества начинается отделение этнического, религиозного и гражданского.

Несмотря на исторически тесную связь этнического и религиозного, этническая идентичность относительно самостоятельна, что хорошо видно на примере наличия среди татар как мусульман, так и православных. Базисная роль этничности ярко высвечивается в ходе революций или идеологических кризисов, когда начинают дискредитироваться существующие доктрины. Например, революция 1917 г., взорвав прежние ценности, привела к подъему самосознания народов России. Вплоть до утверждения новой формы советского гражданства, этнические представления доминировали, что вызвало процесс учреждения целого ряда государственных образований, объединившихся затем в советскую федерацию. Последовавший в 1992 г. распад СССР и кризис советской идеологии опять-таки привел к активизации этнической идентичности в структуре общественного сознания, а вновь образовавшиеся государства на постсоветском пространстве строились на этнической основе.

Опыт других стран показывает аналогичную картину. Антиколониальная борьба в Азии сопровождалась подъемом национального самосознания в самой различной форме. Освобождение британских колоний на Индийском субконтиненте привело к образованию Индии

---

<sup>74</sup> См.: Арутюнян Ю.В., Дробижина Л.М., Сусоколов А.А. Этносоциология. – М., 1999; Дробижина Л.М. Социальные проблемы...; Социальное неравенство этнических групп...; и др.

и Пакистана, затем отделению Бангладеш. В Индии штаты разделились по языковому/этническому признаку. Аналогичная ситуация наблюдалась в Африке.

Этническая идентичность может выступать в двух ипостасях: приобретать форму шовинизма, расизма по схеме «свой/чужие», или же быть признаком многообразия мира, терпимости, взаимопонимания.

На следующем уровне находится религиозность. Предназначение религии в обществе заключается в решении извечных проблем, которые Макс Вебер называл «проблемами смысла» – как справиться со злом, страданием, крушением надежд, разочарованием и т.п. Религия решает эти проблемы по мере их возникновения – в случае смерти, неурожая, какого-то природного или социального бедствия, применяя свой арсенал обрядов, магических средств, библейских или коранических сказаний.

В развитом обществе религия теряет свою первобытную наивность, рационализируется и не так тесно переплетается с повседневностью. Сегодня можно говорить (за редким исключением) о разделении светской и религиозной сфер, как утвердившегося принципа. Поэтому религиозную идентичность следует рассматривать как относительно самостоятельную «оболочку».

Для религиозности также характерна дихотомия в виде, с одной стороны, духовности, веры в добро, придании осмысленности человеческому существованию, но, с другой стороны, верующим нередко присущ фанатизм или подмена веры интересами касты священнослужителей.

Религиозная идентичность тесно связана с этничностью, но не совпадает с ней или можно сказать, что эта связь неоднозначна. Достаточно взглянуть на религиозную принадлежность американцев, чтобы увидеть отсутствие какой-либо корреляции. Татар до революции, вплоть до XIX в., нередко называли просто мусульманами, но следует учитывать, что в Российской империи существовало сословное деление, а потому люди часто идентифицировали себя не по этническому, а по сословному признаку. У русских по этой же причине была тесная связь этнического сознания с православием и государственностью. Но эти примеры были обусловлены политической ситуацией и не нарушают общего тезиса о самостоятельном значении различных видов идентичностей. Современные процессы только подтверждают этот тезис. «Большую угрозу для религиозной веры в наше время (более

точно – для качества и смысла веры) представляет популистский национализм, – пишет Лукач. – К этому привела демократизация церквей, которая сама по себе представляет вторичное следствие, не отделимое от демократизации целых обществ. Первичный элемент проще и важнее. Он состоит в том, что религия нации, чувственные символы нации являются более мощными, чем религиозная вера, особенно если они с ней смешиваются. Я бы повторил, что национализм есть единственная популярная *religio* (*religio* – связующая вера) нашего времени. Так будет продолжаться не всегда, но пока это так»<sup>75</sup>. Такое доминирование этнического над религиозным благотворно влияет на социальные процессы, приближая веру к человеку и земным потребностям.

На следующем уровне иерархии находится гражданская идентичность, которая существует в любом государстве и в западной терминологии в основном совпадает с понятием нации. Гражданство, как правило, не включает религиозную и этническую принадлежность, оно зависит от государственных структур, а сознание формируется благодаря просвещению и системе образования. В отличие от имперского подхода, нация строилась на волне Французской революции, провозгласившей идеи равенства, братства и свободы, что стало мощным интегрирующим фактором. Конечно, в основе любой нации лежит доминирующий этнос, чей язык и культура становятся официальными, но современное государство может опираться также на принцип «единства многообразия», сочетая интересы различных этнических и религиозных групп. Такой подход характерен для Европы. В этом плане сильно отличается история образования США, где до появления единого государства не существовало понятия американского народа. «Национальная идентичность носит в США скорее гражданский, нежели религиозный, культурный, расовый или этнический характер, – пишет Фукуяма. – Это означает, что политические институты страны внушают людям почти набожное почтение, которое европейцы, обладающие более древними источниками идентичности, находят несколько странным»<sup>76</sup>. Несмотря на особенности складывания американской нации, можно говорить о доминировании в ней англосаксонской культуры и сохранении многих этнических групп.

---

<sup>75</sup> Джон Лукач. Конец двадцатого века... – С. 190.

<sup>76</sup> Фрэнсис Фукуяма. Сильное государство: управление и мировой порядок в XXI веке. – М.-Владимир, 2010. – С. 189.



Особенности формирования американской нации привели к сознанию универсальности своих политических институтов, поэтому США в конце XX – начале XXI вв. начали навязывать свою модель другим странам, что было далеко небезобидным. Фукуяма пишет о негативных последствиях американской политики: «Больно видеть явную причинную связь между путем демократизации, которая в 1990-х гг. причинила столько страданий в странах тропической Африки, и незначительностью улучшений экономических показателей на континенте в тот же период»<sup>77</sup>. На практике политика вмешательства разрушала местный институциональный потенциал, не создав вместо них западные образцы, которые не могли прижиться в силу культурных различий. При этом местные институты порой могли быть достаточно развитыми и не нуждались в замене. Например, после войны американская миссия Гувера навязывала Японии свое видение политических и административных структур, в то время как японские институты были достаточно компетентными. Теодор Коэн, комиссар по труду в миссии Гувера, так оценивал результаты деятельности американцев: «Американскую схему, исторически предназначенную для избавления от прогнивших систем, собирались применить в стране, где такой системы не было. Мне иногда приходило в голову, что если бы эту миссию отправили вместо Японии за Полярный круг, она бы предложила бы эти же самые рекомендации эскимосам, тюленям и чайкам»<sup>78</sup>. Американское сознание приводит к тому, что они склонны путать собственные интересы с более широкими интересами мира в целом.

Гражданственность можно оценивать с «позитивной» и «негативной» точек зрения, т.е. государство может быть прогрессивным, предоставляя свободу человеку и народам или, наоборот, выступать как «Левиафан».

Внешнюю «оболочку» в иерархической системе идентичностей составляет космополитическое сознание, которое когда-то было характерно только для крупного, транснационального капитала, а сегодня, благодаря развитию систем коммуникации и прозрачности границ, становится также частью сознания активной части населения. В этом сознании есть своя положительная составляющая, но есть и негативная часть. К первой относится более широкий взгляд на мир, заим-

---

<sup>77</sup> Фрэнсис Фукуяма. Сильное государство... – С. 57.

<sup>78</sup> Цит. по: Там же. – С. 150.

ствование опыта других народов, понимание многообразия мира и взаимозависимости людей различных частей планеты друг от друга. К явно негативной составляющей следует отнести денационализацию капитала, появление международных корпораций, ставящих свои интересы выше национальных и государственных. Пренебрежение к своим корням проявляется уже у крупных бизнесменов – «долларовых миллионеров», поклонников «Золотого тельца», а крупные игроки на мировых рынках могут даже ради своих интересов вмешиваться в дела отдельных государств. Впрочем, и транснациональные корпорации неоднородны, среди них существуют те, кто намеренно денационализируют собственную структуру, но есть и такие, кто опирается на национальные традиции страны пребывания.

Негативные последствия глобализации в виде нивелирования различий и стандартизации мира компенсируются усилением культурного, регионального многообразия мира. Поэтому нередко социологи выделяют региональную идентичность как значимое явление. Пример Европы показывает, что региональная политика становится не только частью экономики, но задевает чисто политические процессы, что особенно заметно на примере Каталонии, Страны Басков, Шотландии, Северной Ирландии, регионов Бельгии.

Процесс регионализации задел и Россию. Вначале это выражалось в виде «парада суверенитетов» и заключения договоров субъектов с федеральным центром, затем регионализм закрепился в экономике и сознании. В Татарстане социологические опросы показывают, что многие жители республики себя называют татарстанцами, при этом не отрицают, что они россияне. В 1990-е гг. региональная идентичность (гражданственность) проявлялась как более предпочтительная, нежели российская, причем это касалось всего населения республики. К началу XXI в. соотношение татарстанской и российской идентичностей стало меняться в пользу последней. В 2001 г. татарстанцами называли себя 53,3% татар и 10,3% русских, россиянином – 6,7% татар и 35,9% русских, татарстанцем и россиянином в равной мере – 35,4% татар и 46,7% русских<sup>79</sup>. К 2010 г. количество «только» россиян остается на прежнем уровне – 7% татар и 36% русских, а число тех, кто назвал себя одновременно и татарстанцем и россиянином выросло до 62,1% у

---

<sup>79</sup> Макарова Г.И. Идентичности татар и русских в контексте... – С. 194.

татар и 58,9% у русских<sup>80</sup>. Эти цифры говорят не только о сложности соотношения различных форм идентичностей, но также свидетельствуют об их динамике во времени. Анализируя ситуацию в России в целом, Л.М.Дробижева отмечает: «Регионализация страны может быть рассмотрена в разных аспектах и неоднозначно оценена. Но в плане обсуждаемых проблем она означает увеличение идентичностей и нейтрализацию этничности»<sup>81</sup>. Нет сомнения в появлении новых форм идентичностей вместе с усложнением общества, но насколько регионализация нейтрализует этничность? В случае с татарами и русскими в Татарстане это трудно утверждать. Даже можно выдвинуть тезис, что именно усиление самосознания компактно проживающих в Татарстане этнических групп стимулирует региональную идентичность, позволяющую объединить различные интересы вокруг общих ценностей республики. Иначе говоря, республиканская идентичность выполняет идеологическую функцию, потребность в которой вызвана усилением этнического самосознания.

Различные идентичности не только могут сосуществовать друг с другом, но абсолютно необходимы в сложно организованном обществе. Проблема конфликта идентичностей связана не с их существованием, а с отсутствием идеологии (системы ценностей\*) в обществе, способной соединить различные интересы в целостность. В ситуации отсутствия эффективной идеологии эту функцию берет на себя этническая или религиозная «оболочка», что может создать межрелигиозную или межэтническую напряженность. Еще более сложная ситуация возникает при господстве в обществе крайних доктрин, будь-то фашизм, религиозный фундаментализм, шовинизм и т.д. Тогда начинает доминировать «демоническое» и общество вступает в полосу затяжного кризиса, вплоть до полного распада.

В целом на появление и усиление региональной идентичности следует смотреть как на позитивное явление. Конечно, при авторитар-

---

<sup>80</sup> Макарова Г.И. Идентичности татар и русских в контексте... – С. 195.

<sup>81</sup> Дробижева Л.М. Социальные проблемы... – С. 108–109.

\* «Ценности – в смысле образца – мы рассматриваем как главный связующий элемент социальной и культурной систем. Нормы, в отличие от ценностей, являются преимущественно элементами социальной системы. Они имеют регулятивное значение для социальных процессов и отношений, но не воплощают “принципы”, применимые за рамками социальной организации или, чаще, даже определенной *социальной системы*» (Толкотт Парсонс).

ных наклонностях центральной власти, сильный регион объективно оказывается подобием «оппозиции», поскольку всегда будет учитывать не только распоряжения сверху, но и интересы населения. В нормальном федеративном или унитарном государстве центр опирается на принцип субсидиарности\*, а значит, дает возможность максимального усиления регионов, что обеспечивает политическую стабильность и экономический рост.

В иерархии идентичностей, наряду с вышеперечисленными «оболочками», можно говорить и о других формах коллективного сознания. Во многих странах вместе с появлением крупных компаний стали практиковать разработку миссий организаций и поддержку корпоративных интересов, что усиливает преданность работников организации, сплоченность коллектива и, в конечном итоге, приводит к повышению производительности труда. Обобщенно, можно утверждать возможность появления идентичности в любой относительно автономной сфере жизни, где возникает достаточно прочная общность интересов. Разделяемая членами коллектива система представлений, ценностная интеграция коллектива для достижения общих целей и направленность на будущее обеспечивают их стабильную привязанность к такому сообществу, определяя не только трудовой процесс, но и личную жизнь. Учитывая, что человек проводит на работе большую часть времени, а нередко в свободное время занимается повышением квалификации, следует указать на значимость этих отношений для формирования и существования индивида, но, тем не менее, в обществе в целом определяющими остаются гражданская, религиозная и этническая идентичности.

### *Двоякая роль социальных «обручей»*

В иерархии «оболочек» каждая идентичность является сдерживающим фактором каких-то человеческих страстей. Этническая культура формируется в борьбе с первобытными, архаичными инстинктами, человек преодолевает животное состояние и вырабатывает «табу», которое осознается в форме норм поведения, указывающих как вести себя в той или иной ситуации. Впоследствии появляется нормативная религия, затем идеология, философия, политика, государственность.

---

\* Принцип субсидиарности означает передачу полномочий на максимально низкий уровень, на котором они могут быть исполнены.

Все это ступени цивилизации. Но это не значит, что каждая новая ступень, безусловно, лучше предыдущей, или совершенно отвергает нижний уровень. Любая ступень вверх это усложнение, совершенствование, но в каждой из них существуют элементы «божественного» и «демонического». Эта дихотомия проявляется уже на уровне бессознательного, в самых глубинах человеческой личности и содержит все аспекты человеческой природы – свет и тьму, красоту и безобразия, добро и зло, мудрость и глупость. Как предупреждал Фрейд, надо «считаться с тем фактом, что у всех людей имеют место деструктивные, то есть антиобщественные и антикультурные, тенденции и что у большого числа лиц они достаточно сильны, чтобы определить собою их поведение в человеческом обществе»<sup>82</sup>. Если положительное не может взять вверх, то будет доминировать негативное, будь-то жажда наживы или власти, крайний национализм или фанатизм. Татарская поговорка гласит: «Ил иблиссез булмый» (Страна не бывает без дьявола). Внешняя респектабельность не исключает дикой одержимости, характерной для первобытного человека. Особенно опасны времена реформ, революций, войн, массовых выступлений, когда разрушается иерархия ценностей без возникновения альтернативных норм. Тогда в силу вступают более архаичные формы поведения, а, в крайнем случае, просыпаются первобытные страсти, человек сталкивается с древней проблемой необузданности и жестокости. Источник фанатизма следует искать в этом процессе «снятия» высших ценностей и возврата к первобытности.

У Сергея Есенина есть такие строки:

Вчера иконы выбросили с полки,  
На церкви комиссар снял крест.  
Теперь и Богу негде помолиться.  
Уж я хожу украдкой нынче в лес,  
Молюсь осинам...  
Может, пригодится...

Гонения на православие после Октябрьской революции вернули к жизни культ дерева, о чем пишет С.Есенин. Подобный возврат к первичным архетипам происходит в виду снятия определенных запретов, что наблюдалось в ходе самой революции, а затем, восстаний, граж-

---

<sup>82</sup> Зигмунд Фрейд. Будущее одной иллюзии... – С. 183.

данской войны, голода, доходившего до каннибализма, и т.д. Такое же может случиться, в уличной толпе, среди спортивных фанатов, на религиозных сборищах, где высвобождаются инстинкты и просыпаются демоны, дремлющие до поры до времени в подсознании. При массовом скоплении людей ослабляются нормативные «обручи» и в человеке начинают превалировать инстинкты.

По мере усложнения социальных структур в какой-то момент табу, запреты, заповеди, моральные предписания, законы становятся тормозом развития общества и ограничивают свободу. В этой борьбе традиций и свободы нужно видеть диалектику. На самом деле историческая борьба идет не с традициями как системой, а с определенными нормами и охранителями прежних взглядов в лице священнослужителей и реакционных идеологов, которые представляют наиболее консервативную часть интеллектуалов. Вне традиций общество разрушается, ибо в таком случае у него остается только один путь – деградация и возврат к инфантильности. Трудно сказать какова доля и значимость сознательного и бессознательного в этих процессах, но ясно, что и то и другое обязательно присутствуют.

Традициям трудно противостоять и даже радикальные реформаторы вынуждены учитывать эти рамки, чтобы не оказаться вне общества. Если же брать основную массу населения, то люди предпочитают жить в соответствии с обычаями, привычками, ближайшими интересами, не задумываясь о вещах философских и тем более рациональной организации своей жизни. Бродель пишет: «Исходным моментом для меня была повседневность – та сторона жизни, в которую мы оказываемся вовлечены, даже не отдавая в том себе отчета, – привычка, или даже рутинa, эти тысячи действий, протекающих и заканчивающихся как бы сами собой, выполнение которых не требует ничего решения и которые происходят, по правде говоря, почти не затрагивая нашего сознания. Я полагаю, что человечество более чем наполовину погружено в такого рода повседневность»<sup>83</sup>. Несмотря на успехи науки, влияние СМИ, деятельность партий и разного рода идеологов у основной массы людей мировоззренческие темы могут выглядеть как разговоры об НЛО, жизни на других планетах, а конкретная жизнь связана с ценами на товары первой необходимости. Даже цены на нефть, которые каждые полчаса старательно сообщают по телевиде-

---

<sup>83</sup> Фернан Бродель. Динамика капитализма. – М., 1993. – С. 4.

нию, интересуется всего несколько тысяч человек. Большинство людей предпочитает жить не современным, а глубоко традиционным сознанием (чтобы не сказать первобытным).

К обычаям, традициям можно относиться как к предрассудкам, мешающим достижению цели, но деятельность без учета исторических корней, «зова крови», этнических, религиозных символов приводит к заполнению вакуума политическими и социальными конструкциями, поиском искусственных заменителей под видом перемен и нередко заканчивается кризисом общества. Самомнение новаторов пребывает в иллюзии, что старые боги низвергнуты, а демоны исчезли с исторической арены. Действительно, в лесу не стало леших, в пруду водяных и русалок, пещеры перестали быть жилищем дивов, а человек больше не беседует с деревьями, но рационализм по этой причине вовсе не торжествует. Просто контакт человека с природой исчез, а с ним ушла и глубокая эмоциональная энергия, которую давала эта символическая связь. Люди утешаются тем, что стали якобы хозяевами своей жизни. На самом деле, как пишет Хайек, «человек никогда не был и не будет хозяином своей судьбы: самый разум его постоянно совершенствуется за счет того, что ведет его к неизвестному и непредвиденному, где приходится учиться новому»<sup>84</sup>. Человек не может спланировать историческое развитие, но он может вписаться в течение судьбы.

Хайек в правилах поведения различает три слоя напластования: «Внизу, конечно, лежат прочные, мало изменившиеся инстинкты, генетически наследуемые и определяемые физиологической структурой человека. Затем располагаются остатки последовательных типов социальных структур, через которые человек прошел: правила, вовсе не выбранные человеком сознательно, но распространившиеся и закрепившиеся благодаря деятельности, благоприятствовавшей в прошлом определенным группам, экспансии которых, возможно, в большей мере служило привлечение неофитов, чем более активное размножение. На самом верху находится тонкий слой правил, сознательно отобранных или модифицированных ради известных целей»<sup>85</sup>. Как видим, виднейший экономист, представитель очень практичной науки рационализму отводит довольно скромное место, при этом весьма позитив-

---

<sup>84</sup> Хайек Ф. Общество свободных... – С. 259.

<sup>85</sup> Там же. – С. 235.

но оценивает средний слой традиционно сложившихся структур, особо в них отмечая исторически сложившиеся моральные нормы, как условие прогресса общества, добавляя ко всему сказанному весьма примечательную фразу: «Человека делает добрым не природа и не разум, а традиция». Конечно, это не означает принижения роли науки в прогрессе общества, но значимость рационализма во многом определяется знанием традиций.

Итак, для общества ценно укрепление каждой оболочки в иерархии идентичностей, причем с доминированием в каждой из них «божественного» начала. Трансформация ценностей и норм в каждой из них в ходе эволюции народа не предполагают разрушения самих «оболочек», а только внесения вариаций в сложившиеся традиции. Бесспорно, представляет опасность разрушение иерархии идентичностей. Разрыв идеологических «обручей», которые благодаря нормам и предписаниям сдерживают человеческие страсти, неизбежно ведет к бунту, революции, гражданской войне, нестабильности.

### *Бунт*

Революционеры видели в политических переворотах способ изменения государственного строя, прогрессивное развитие в сторону более справедливого и свободного общества. «Гражданская война, – пишет Михаил Бакунин в известной работе “Кнуто-германская империя и социальная революция”, – столь пагубная для могущества государств, наоборот, именно вследствие этого разрушительного действия на государство всегда благоприятна для пробуждения народной инициативы, а также для умственного, нравственного и даже материального развития народов. Причина этого весьма проста: необходимость, за отсутствием руководства свыше, самим устраивать свою судьбу нарушает в массе их бараньи сноровки, столь драгоценные для всех правительств и дающие последним возможность пасти и стричь народное стадо, как им заблагорассудится»<sup>86</sup>. Было бы неверно относить эти слова только к анархизму, понимаемому обычно как хаос. В строгом смысле слова анархия – это безгосударственная самоорганизация. Столпы анархизма были против иерархии власти, но не выступали против организованности масс. М.Бакунин подчеркивал: «Хотя я и враг всего того, что во Франции называют дисциплиной, тем не ме-

---

<sup>86</sup> Бакунин М.А. Интернационал, Маркс и евреи. – М., 2008. – С. 106.



нее, я признаю все-таки, что известная дисциплина, не автоматическая, а добровольная и разумная, в полном согласии со свободой индивидов, остается и всегда будет необходимой во всех случаях, когда множество свободно объединившихся индивидов займется какой-либо работой или предпримет какое-либо совместное действие. Тогда эта дисциплина есть не что иное, как добровольная и разумная согласованность индивидуальных *усилий*, направленных к общей цели»<sup>87</sup>. Существенно отметить, что анархисты не призывали к бунту ради бунта. Это было характерно для стихийных восстаний. Анархисты призывали к свободной самоорганизации на базе своей доктрины, а потому их аргументы в пользу революции представляют интерес с точки зрения понимания причин и мотивов социальных протестов.

Революционеры видели в традициях тормоз эволюции общества. «Народный ум, – пишет М.Бакунин, – приходит в движение, сбрасывает вековую неподвижность; нарушая границы бездумной веры, освобождаясь из-под ига традиционных и окаменелых представлений и понятий, занимавших у него место всякой мысли, он подвергает всех своих вчерашних кумиров строгой, страстной критике, направляемой его здравым смыслом и честной совестью, которые зачастую значат больше, чем научные истины. Так пробуждается народный ум. Вместе с умом в нем пробуждается и священный, сугубо человеческий инстинкт возмущения, источник всякого освобождения, и одновременно подымаются его нравственность и материальный уровень, братья-близнецы свободы»<sup>88</sup>. Утопичны слова М.Бакунина о подъеме нравственного и материального уровня и достижения свободы благодаря революции. Как раз наоборот, революция пробуждает безнравственность, снижает уровень жизни, а через некоторое время призывает к власти диктатуру.

Утопичной была вера анархистов в возможность самоуправления народа, безгосударственность, избавление от класса чиновников. Анархическая самоорганизация возможна в примитивном обществе, что убедительно показал Эванс-Причард на примере племен нуэров. «Отсутствие у нуэров юридических институтов, развитого лидерства и вообще организованной политической жизни просто поразительно, – пишет он. – Их государство построено на родственных отношениях, и

---

<sup>87</sup> Бакунин М.А. Интернационал, Маркс и евреи... – С. 17–18.

<sup>88</sup> Там же. – С. 106–107.

только путем изучения системы родственных отношений можно понять, как поддерживается порядок и устанавливаются и сохраняются социальные отношения на обширных территориях. Упорядоченная анархия, в которой живут нуэры, вполне согласуется с их характером: невозможно жить среди нуэров и представить, чтобы ими управляли какие-либо правители»<sup>89</sup>. То, что возможно в примитивном хозяйстве с отработанной технологией социальной жизни, немислимо в обществе с глубоким разделением труда, сложной стратификацией и иерархией власти. Упорядоченная анархия невозможна в современном обществе, хотя идеи самоуправления вне государственной структуры станвятся все более популярными в мире.

Доводы других революционеров довольно сходны с идеями М.Бакунина, они известны и не нуждаются в цитировании. В них отражаются настроения, существующие в массах, недовольных своим материальным положением, социальной и этнической несправедливостью. Но не реалистичны те надежды, которые сеют революционеры, обещая материальный достаток, равенство и справедливость после свержения «старых богов». Гораздо больше правды в словах П.Сорокина, пережившего и воочию наблюдавшего революцию в России. Он пишет, что революции «не социализируют, а биологизируют людей, не увеличивают, а уменьшают сумму свобод, не улучшают, а ухудшают материальное и духовное состояние трудовых и низших масс населения, не раскрепощают, а закрепощают их, наказывают не только и не столько те привилегированные классы, которые своим паразитизмом, своим распутством, бездарностью и забвением социальных обязанностей заслуживают если не наказания, то низвержения со своих командных постов, сколько наказывают те миллионы “труждающихся и обремененных”\*, которые в припадке отчаяния мнят найти в революции свое спасение и конец своим бедствиям»<sup>90</sup>. Революционеры чувствуют кризис, но они не знают путей трансформации общества, а часто преследуют корыстные цели. Революции по злой иронии не ведут к заявленной свободе, напротив, они призывают ответную реакцию, реставрацию и диктатуру. «“Реакция” не есть явление, выходящее за пределы революции,

---

<sup>89</sup> Эванс-Причард Э. Нуэры... – С. 161.

\* Слова Иисуса Христа: «Придите ко Мне все труждающиеся и обремененные, и Я успокою вас» (Мф. 11, 28).

<sup>90</sup> Питирим Сорокин. Социология революции... – С. 33–34.

– продолжает П.Сорокин, – а неизбежная часть самого революционного периода – его вторая половина. Диктатура Робеспьера или Ленина, Кромвеля или Яна Жижки означала не конец революции, а ее разгар. Между тем эти диктатуры ознаменовали вступление революции во второй ее период – период “реакции” или “торможения”, а не знаменовали конец революции»<sup>91</sup>. Достаточно взглянуть на ход французской истории XIX в., чтобы увидеть непрестанную борьбу между Революцией и Реставрацией, веки которой 1815, 1830, 1848, 1851, 1870 гг., Парижская Коммуна 1977 г. При этом недавние революционеры легко становились реакционерами. Как заметил Густав Лебон, наиболее суровые члены Конвента, когда гроза миновала, вернулись к своему нормальному состоянию мирных буржуа, а «Наполеон именно среди них нашел себе самых покорных слуг»<sup>92</sup>. Намерения революционеров, зачастую вполне искренние, но последствия политических переворотов кардинально отличались от заявленных лозунгов. Объяснение кроется в консерватизме масс. Несмотря на их революционный образ действий, – «они всегда кончают восстановлением того, что они низвергали, так как для них, как и для всех, находящихся в состоянии гипноза, прошлое гораздо более значимо, чем настоящее», – считает Лебон<sup>93</sup>. Причина столь значительных социальных сдвигов во время революций и гражданских войн кроется в разрушении сложившихся норм и идеологий. Буйство и безумство миллионов ведет к освобождению «демонического» из-под давления норм и ценностей. В человеке просыпается зверь. «Яснее чем раньше, – отмечает П.Сорокин, – становится иллюзорность рационалистического понимания природы человека, преувеличенной кажется роль его “идей”, “разума” и “логической природы”, недооцененной роль слепых биологических импульсов и чересчур оптимистической – теория “прирожденной добродетельности человека”»<sup>94</sup>. Именно ярость инстинктов, просыпающихся в ходе социальных катаклизмов, разрушающих все социальные отношения и даже основы существования общества, требуют впоследствии применения тиранической власти, способной бушующие страсти ввести в хоть какое-нибудь русло.

---

<sup>91</sup> Питирим Сорокин. Социология революции... – С. 30.

<sup>92</sup> См.: Лебон Г. Психология народов и масс. – СПб., 1995.

<sup>93</sup> Серж Московичи. Век толп... – С. 54.

<sup>94</sup> Питирим Сорокин. Социология революции... – С. 40.

Почему же в человеке в условиях катаклизмов просыпается «демоническое», а не «божественное»? Это связано с природой протеста. «Божественное», так или иначе, требует трансформации одних ценностей в более возвышенные, что возможно при повышении уровня культуры общества. А для того, чтобы открыть «Ящик Пандоры» достаточно недовольства, протеста.

Любой протест – это ответная реакция на нарушение каких-то границ: этнических, религиозных, гражданских. Бунтующий человек, считает Альбер Камю, говорит «нет»: «Вообще говоря, это “нет” утверждает существование границы. Эта же идея предела обнаруживается в чувстве бунтаря, что другой “слишком много на себя берет”, простирает свои права дальше границы, за которой лежит область суверенных прав, ставящих преграду всякому на них посягательству. Таким образом, порыв к бунту коренится одновременно и в решительном протесте против любого вмешательства, которое воспринимается как просто нестерпимое, и в смутной убежденности бунтаря в своей доброй воле, а вернее, в его впечатлении, что он “вправе делать то-то и то-то”. Бунт не происходит, если нет такого чувства правоты»<sup>95</sup>. За бунтом всегда стоит огромное фактическое неравенство. Не всегда это голод и обездоленность, это может быть несоответствие мировосприятия, системы ценностей существующей реальности. «Бунтовщик противопоставляет все, что ценно для него, всему, что таковым не является. Не всякая ценность обуславливает бунт, но всякое бунтарское движение молчаливо предполагает некую ценность»<sup>96</sup>. На первый взгляд бунтарь – разрушитель, тем более что в отличие от революции, бунт не строится на доктрине. Но бунтарь в своем порыве готов умереть, значит, он жертвует собой во имя блага, которое, по его мнению, значит больше его собственной судьбы. «По своей видимости негативный, поскольку ничего не создает, бунт в действительности глубоко позитивен, потому что он открывает в человеке то, за что стоит бороться»<sup>97</sup>. Ценности, которые отстаивает бунтарь, представляют коллективную ценность, в этом смысл бунта. «Зло, испытанное одним человеком, становится чумой, заразившей всех. В наших повседне-

---

<sup>95</sup> Альбер Камю. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М., 1990. – С. 127.

<sup>96</sup> Там же. – С. 128.

<sup>97</sup> Там же. – С. 132.

ных испытаниях бунт играет такую же роль, какую играет “*cogito*” в порядке мышления: бунт является первой очевидностью. Но эта очевидность извлекает индивида из его одиночества, она является тем общим, что лежит в основе первой ценности для всех людей. Я бунтую, следовательно, мы существуем»<sup>98</sup>. В этой природе бунта содержится объяснение протестного поведения больших масс людей.

Глобализация, охватившая весь мир, порождает массовую культуру, общие ценности и стандартные формы поведения. «Один за другим на подмостках общества, – пишет Московичи, – появляются коллективный служащий, коллективный интеллеktуал, коллективный потребитель: стандартизированными становятся мысли и чувства»<sup>99</sup>. Наряду с классовым, появляется массовое общество. Время от времени разобщенные люди собираются в легко воспламеняющуюся смесь, детонатором для которого выступают средства массовой коммуникации. Достаточно оказаться людям вместе в одной толпе, как моральные нормы начинают рассеиваться, а на их месте появляются грубые психические установки. Хорошо, если при этом, пишет Фрейд, «вождями становятся личности с незаурядным пониманием жизненной необходимости, сумевшие добиться господства над собственными влечениями. Но для них существует опасность, что, не желая утрачивать своего влияния, они начнут уступать массе больше, чем та им, и потому представляется необходимым, чтобы они были независимы от массы как распорядители средств власти»<sup>100</sup>. К счастью, время от времени появляются люди, идущие на жертвы ради возвышенных целей, за справедливость и свободу. Но гораздо легче манипулировать толпой. Современные средства коммуникации, Интернет становятся все более доступными для самого широкого круга пользователей. Если учесть, что «доводы разума бессильны против их страстей» (Фрейд), то непредсказуемость поведения масс со временем только возрастает.

Политики и идеологи уповают на демократию, как панацею от общественных проблем и инструмент предупреждения социального напряжения. Но для большинства граждан современные демократические ценности сводятся всего лишь к возможности время от времени избрать депутатов или президента, а в остальное время людьми дви-

---

<sup>98</sup> Альбер Камю. Бунтующий человек... – С. 134.

<sup>99</sup> Серж Московичи. Век толп... – С. 26.

<sup>100</sup> Зигмунд Фрейд. Будущее одной иллюзии... – С. 184.

гают иные идеалы. Демократия, хотя и переводится как власть народа, но в реальности остается уделом меньшинства, занятого политикой и по большому счету не гарантирует стабильный политический режим. Эти настроения отчетливо выразил Бакунин: «В обществе, где над народом, над трудящейся массой экономически господствует меньшинство, владеющее собственностью и капиталом, как бы ни было или как бы ни казалось свободно и независимо в политическом отношении всеобщее избирательное право, оно может привести только к обманчивым и антидемократическим выборам, совершенно не соответствующим потребностям, побуждениям и действительной воле населения»<sup>101</sup>. Вместе с этим власть начинает терять легитимность и люди требуют перемен. «В такой ситуации, – пишет Хайек, – когда все требуют быстрых и решительных действий, наиболее привлекательным для масс оказывается политический деятель (или партия), кажущийся достаточно сильным, чтобы “что-то предпринять”. “Сильный” в данном случае вовсе не означает “располагающий численным большинством”, поскольку всеобщее недовольство вызвано как раз бездеятельностью парламентского большинства. Важно, чтобы лидер этот обладал сильной поддержкой, внушающей уверенность, что он сможет осуществить перемены эффективно и быстро. Именно так на политической арене и возникает партия нового типа, организованная по военному образцу»<sup>102</sup>. Все начинается со спортивных клубов, игр, привлечения молодежи к военно-патриотическому воспитанию. Затем ищут врагов, поскольку именно ненависть к кому-то наиболее быстро объединяет людей в коллектив. На противопоставлении «своих» и «чужих» построено любое групповое сознание, объединяющее людей. Действуя от имени группы, человек (особенно тот, кто не озабочен мировоззренческими проблемами) освобождается от многих моральных ограничений, сдерживающих его поведение внутри группы, а значит, его легко направить на кого угодно. Образ врага – внутреннего и внешнего – является непременным средством любого авторитарного режима. А вслед за этим наступает искажение правды и создание искусственных «мифов», которые обслуживают политику. Такие слова, на которых строятся нравственные основы, как «свобода», «закон», «справедливость», «демократия», «правопорядок» и т.д. приобретают

---

<sup>101</sup> Бакунин М.А. Интернационал, Маркс и евреи. – М., 2008. – С. 27.

<sup>102</sup> Фридрих Август фон Хайек. Дорога к рабству. – М., 2010. – С. 198.

противоположный смысл. Так происходит концентрация власти (экономической и политической) в руках группы людей, что порождает власть совершенно иного типа, по своей природе антидемократичной. Однако такая власть не может строиться на энтузиазме футбольных фанатов. Она требует перерождения всех силовых структур, закрытости к миру и, как мы знаем из исторических примеров, приводит к вырождению общества.

Некоторые социологи не столь категоричны, как Московичи или П.Сорокин. «Мы часто являемся свидетелями борьбы масс за просветительские идеалы, мы знаем также немало примеров стремления масс к образованию», – пишет Манхейм и предлагает различать группу и толпу. «Такие психологи, как Лебон и его последователи, очень ошибались, называя любое объединение людей толпой или массой. Такой подход характерен для элиты прошлого, которая не верила в современное общество лишь потому, что новые группы претендовали на место в цивилизации... Далеко не всякое скопление людей является толпой или массой. Важно отметить, что группы, имеющие определенные функции и внутреннюю согласованность, не снижают, а повышают духовный уровень своих членов, тогда как дезинтеграция личности обычно соответствует дезинтеграции общества»<sup>103</sup>. В социальной среде с устоявшимися моральными нормами довольно сложно пробудить в толпе желательные для какой-то политической группы страсти, поэтому в разных странах с отличающейся культурой и своеобразием политического режима люди будут вести себя несходным образом. В то же время поведение футбольных фанатов имеет много сходного по всему миру, что говорит об общей природе толпы как феномена. В любом случае использование толпы в политических целях опасно, независимо от того, на чьей стороне она выступает. Это слишком непредсказуемое и разрушительное оружие.

В наши дни в политике все большую роль играют политтехнологии. Они, как правило, строят прогнозы и тактику поведения на коротких дистанциях. В этом случае манипулирование массами с помощью лозунгов, исторических сюжетов и конъюнктурными обещаниями приводит к успеху, что продемонстрировали различные «цветные» революции. Однако этот успех может оказаться кратковременным, а впоследствии столкнуться с ответной и неадекватной реакцией масс.

---

<sup>103</sup> Карл Манхейм. Диагноз нашего времени... – С. 495.

Жизнь со временем не становится более предсказуемой, а потому любые прогнозы могут строиться не только с учетом течения основных идей, но и с неуменьшающимся значением бессознательных импульсов. Вместе с тем, зная механизмы восприятия тех или иных идей массами, можно формировать позитивные образы, способные сдерживать негативные порывы. Иррациональность не всегда и не обязательно означает дикость. Нередко именно через бессознательное проявляется благотворное влияние традиций, поскольку там содержатся воспоминания о происхождении, без чего жизнь человека теряет смысл, и он может превратиться в маргинала. «Можно сказать, что подсознание – это индивидуальный словарь, – пишет Леви-Стросс, – в котором каждый из нас записывает лексику истории своей индивидуальности, и что бессознательное, организуя этот словарь по своим законам, придает ему значение и делает его языком, понятным нам самим и другим людям (причем лишь в той мере, в какой он организован по законам бессознательного)»<sup>104</sup>. В каждом человеке «божественное» содержится изначально. Когда человек заходит в храм, в нем уже живет вера. В храме среди массы прихожан вера укрепляется. Значит и в толпе человек может быть охвачен как «демонической», так и «божественной» одержимостью в лучшем смысле этого слова.

Исторические образы, сюжеты, символы играют основную роль для внушения в толпе. Память воспроизводит образы, необходимые для совершения действий. Еще Фома Аквинский утверждал: «*Nihil potest homo intelligere sine phantasmata*» (Человек ничего не может понять без образов). Значит, воспитание на положительных исторических образцах может стать сдерживающим фактором поведения людей в толпе.

### *Голод и справедливость*

Недовольство масс сложившимся положением может быть вызвано разными причинами, например, представлениями человека о справедливом и несправедливом. Камю это называл «метафизическим бунтом», т.е. восстанием человека против своего удела, против всего мироздания, отказ принять свою участь раба. Это не голодный бунт, а протест против несправедливости мира. Но наиболее крайние формы

---

<sup>104</sup> Клод Леви-Стросс. Структурная антропология... – С. 212.



бунт принимает в условиях физического или социально-политического выживания.

Рассмотрим крайний случай, когда голод меняет сознание, систему ценностей и поведение человека. Великий немецкий поэт Фридрих Шиллер писал, что в мире «Царят любовь и голод!»<sup>105</sup>. Голод преследовал человека со дня появления *Homo sapiens*. В самых древних мифах отразились эти основные инстинкты – пищевой и половой. «Умершим, существовавшим в силу объективизации души как самостоятельные существа, – пишет В.Я.Пропп, – приписывались два сильнейших инстинкта: голод и половой голод. На первых порах на первом месте стоит голод»<sup>106</sup>. Можно сказать, что голод превратил биологическое существо в человека, привив культуру, способную в борьбе за пищу противостоять окружающей среде, диким зверям и соседним племенам. Поиск пропитания в первобытном обществе отнимал основное время и силы. Проходили века, но значение этого фактора не уменьшалось. К концу XX в. в развитых странах практически забыли об этом явлении и начали бороться с избыточным весом, но для многих стран мира и сегодня голод является основной угрозой жизни.

Пищевой рефлекс, как наиболее сильный, может подавлять не только остальные инстинкты, но и самые сильные человеческие убеждения. Несмотря на случаи голодания ради идей, заканчивающиеся порой смертью, в массовом плане голод меняет не только всю психику и поведение человека, но и влияет на социальную жизнь и даже политический режим. «Голодание (соответственно – сытость), – пишет П.Сорокин, – резко деформирует всю нашу духовную личность, весь духовный багаж нашего ‘я’, как со стороны содержания этого багажа: идей, убеждений, верований, вкусов, желаний, стремлений, оценок, чувств и эмоций и всего мировоззрения, – так и со стороны механизма смены и течения элементов этого багажа – душевных процессов. Голодание вытесняет из сферы сознания одни из этих элементов и заполняет его другими; подавляет и ослабляет одни идеи, убеждения, верования, вкусы, желания, эмоции и т.д. и усиливает и укрепляет другие»<sup>107</sup>. Озверелые люди готовы видеть виновников голода в ком угодно и искать

---

<sup>105</sup> Шиллер Ф. Собрание сочинений в 7-ми тт. – М., 1955. Т.1. – С. 205.

<sup>106</sup> Пропп В.Я. Морфология... – С. 332.

<sup>107</sup> Питирим Сорокин. Голод как фактор. Влияние голода на поведение людей, социальную организацию и общественную жизнь. – М., 2003. – С. 111.

спасения какими угодно способами. Отсюда – погромы и убийства, измены и переход из-за куска хлеба в противоположный стан (от «белых» к «красным» и обратно), религиозное, партийное и иного рода ренегатство, участие в карательных экспедициях, проституция и каннибализм. «В наше время людоедство, – продолжает П.Сорокин, сам испытавший на себе последствия голода в 20-е гг., – стало “бытовым явлением”. Факты людоедства, в большем или меньшем объеме (в зависимости от тяжести голода и силы противодействующих рефлексов) проявляющиеся во время голода, свидетельствуют о депрессировании голодом не только религиозного, но и нравственного, и правового, и эстетического, и даже группозащитного детерминаторов и их рефлексов. Они свидетельствуют о том, что голоду удалось в данном случае “опрокинуть” сразу ряд этих детерминаторов и подавить их совместную силу. Факты людоедства, поистине, красноречивые свидетели могущества этого “беспощадного царя”». Голод не только нравственных людей делает грабителями и разбойниками, но и смягчает наказание за преступления. Порой преступления, совершенные из-за голода или нужды, т.е. в ситуации «крайней необходимости», вели к смягчению кары или даже к безнаказанности.

Голод подавляет большую часть морально-правовых норм. В древние и средние века голод часто вынуждал бедных добровольно поступать в рабство, в XX в. в голодные годы многие порядочные женщины становились проститутками, содержанками, любовницами, продавали своих детей в рабство или отдавали «на вывоз», подбрасывали в другие семьи или учреждения.

Голодные массы предпринимают массовые попытки захвата продуктов питания, а так как владельцы богатств и государственная власть мешают этому, то становится неизбежной борьба голодных с сытыми, бедноты с богачами и властью. Эти явления и вызывают социальную борьбу, волнения, бунты, восстания, революции, массовые перемещения людей, войны и, наконец, смерть. «Массовый голод при определенных условиях, – заключает П.Сорокин, – вызывает изменение социальной организации, по крайней мере, в области продовольственного механизма, а через него нередко и в других сферах жизни общества, в сторону принудительного этатизма. Эта деформация выражается: 1) в расширении объема правительственного регулирования и вмешательства в экономико-продовольственные отношения (а косвенно – и в другие), 2) в сокращении автономии и самостоятельного

поведения граждан, 3) в ограничении права собственности и других имущественных прав, что приводит к таксации, монополии, реквизиции, разделу, национализации, нередко – к полному потребительскому коммунизму, 4) в росте централизации и регулирования сверху экономики (производства, обмена, распределения питательных благ) за счет децентрализованного “анархического” саморегулирования граждан, иначе говоря – в росте принудительного (государственного) хозяйства за счет свободного (индивидуалистического)»<sup>108</sup>. Такие изменения в общественном строе подкрепляются изменениями в поведении и взглядах отдельного индивида, который одобряет усиление доктрин, убеждений и верований, которые при данных условиях «одобряют» применение мер, способных дать пищу. Идеологические тонкости людей уже не волнуют. Важно, чтобы идеология благословляла на акты захвата, раздела, уравнивания, чтобы она прямо на них наталкивала, их одобряла. А почему, на каком основании – это дело десятое. Если при данных условиях более всего для «оправдания» подходит Евангелие – идеология будет ссылаться на него и во имя заповедей Христа будет благословлять «обобществление». Если в данный момент более подходящей окажется идеология Маркса – будет взята она, будет широко прививаться, и под ее флагом будет идти соответствующее «обобществляющее» движение, считает П.Сорокин.

Голод резко обостряет уравнивательные принципы и идеологию справедливости, что сохраняет свое значение и в сытые времена. Конечно, сегодня прямая связь справедливости с пищевым инстинктом не прослеживается. Сегодня звучат иные аргументы, но бессознательные импульсы всегда будут подпитывать потребность в обсуждении этих вопросов.

Идея справедливости является одной из центральных на протяжении всего существования человеческого сообщества. Она вошла в мифологию и легенды, религиозные заповеди, затем стала философской и социологической доктриной, но никогда не отделялась от благосостояния людей. В Европе князья, вступая на престол, должны были гарантировать хороший урожай. Многие народные обряды связаны с плодородием земли, будущим урожаем и его справедливым распределением. Сегодня трудно проследить былую зависимость принципа справедливости от благосостояния и стремления к общественному самосохранению

---

<sup>108</sup> Питирим Сорокин. Голод как фактор... – С. 415.

нию, но, тем не менее, это можно найти в мифологии, традициях, ритуалах. Мосс, исследуя происхождение милостыни, приходит к выводу: «Милостыня является следствием морального понятия дара и богатства, с одной стороны, и понятия жертвоприношения – с другой. Щедрость обязательна, потому что Немезида мстит за бедных и богов из-за излишков счастья и богатства у некоторых людей, обязанных от них избавляться. Это древняя мораль дара, ставшая принципом справедливости: и боги и духи согласны с тем, чтобы доля, которую им выделяли и уничтожали в бесполезных жертвоприношениях, служила бедным и детям. В этой связи уместно обратиться к истории этических воззрений семитов. Первоначально арабская садака, так же как и древнееврейская цедака, представляет собой только справедливость, которая затем превращается в милостыню»<sup>109</sup>. Не случайно «Адль» – справедливость – одно из имен Аллаха. Пророк сказал: «Справедливость султана в течение одного дня лучше, чем поклонение в течение семидесяти лет»<sup>110</sup>. Коран предписывает следовать по пути справедливости, «даже если это направлено против вас самих».

Борьба за справедливость всегда будет занимать особое место в системе ценностей человека. Джон Ролз пишет: «Справедливость – это первая добродетель общественных институтов, точно так же как истина – первая добродетель систем мысли»<sup>111</sup>. Такая парадигма заставляет оценивать значение той или иной идентичности с точки зрения его соотношения с категорией справедливости. При этом в самой справедливости как явлении возникает иерархия принципов. «Я утверждаю, – пишет Ролз, – что лица в исходном положении выберут два весьма различных принципа: первый требует равенства в приписывании основных прав и обязанностей, а второй утверждает, что социальное и экономическое неравенство, например в богатстве и власти, справедливо, если только оно приводит к компенсирующим преимуществам для каждого человека, и, в частности, для менее преуспевающих членов общества»<sup>112</sup>. Ролз исходит из гипотетической ситуации взаимоотношений репрезентативных людей на основе неких фун-

---

<sup>109</sup> Мосс М. Общества. Обмен. Личность. – М., 1996. – С. 109.

<sup>110</sup> Цит. по: Абу Хамид аль-Газали. Наставление правителям. – М., 2005. – С. 19.

<sup>111</sup> Ролз Дж. Теория справедливости. – Новосибирск, 1995. – С. 19.

<sup>112</sup> Там же. – С. 28.

даментальных принципов: «Это такие принципы, которые свободные и рациональные индивиды, преследующие свои интересы, в исходном положении равенства примут в качестве определяющих фундаментальные соглашения по поводу своего объединения. Эти принципы должны регулировать все остальные соглашения; они специфицируют виды социальной кооперации, которые могут возникнуть, и формы правления, которые могут быть установлены. Этот способ рассмотрения принципов справедливости я буду называть справедливость как честность»<sup>113</sup>. На основе теории общественного договора Ролз рассматривает людей как свободные, равные и рациональные личности, незаинтересованные друг в друге. Один из классиков теории общественного договора Жан-Жак Руссо утверждал: «Человек рожден свободным, а между тем везде он в оковах»<sup>114</sup>. Если ситуацию представлять не как гипотетическую, а историческую, то следует эту мысль перефразировать: человек рожден культурным, т.е. он рожден в этом смысле в «оковах». Это не то же самое, что рабство. Культура – это определенная структура, придающая форму опыту людей, а сферы жизни (экономическая, политическая и др.) – поприща, на которых структура публично раскрывается<sup>115</sup>. Руссо прав, когда пишет: «Если есть рабы по природе, то это потому, что до этого были рабы вопреки природе. Сила создала первых рабов, трусость увековечила их»<sup>116</sup>. Он исходит из того, что сила не создает права, а потому «в качестве основы всякой законной власти среди людей остаются соглашения»<sup>117</sup>. Но чтобы достичь соглашения не в гипотетической ситуации, а в реальной жизни, мы вынуждены учесть культуру, которая может воспринимать, а может не воспринимать рабство. По отношению к истории мы не можем осуждать или приветствовать существовавший строй, мы можем его изучать таким, каким он был.

Невозможно представить общество вне культуры. Собственно человек из животного состояния выходит вместе с развитием культуры, к тому же трудно его представить сугубо рациональным, как предлагает Ролз. Бессознательное, иррациональное в человеке настолько же

---

<sup>113</sup> Ролз Дж. Теория справедливости... – С. 25.

<sup>114</sup> Жан-Жак Руссо. Об общественном договоре или принципы политического права. – М., 1938. – С. 3.

<sup>115</sup> См. Гирц К. Интерпретация культур... – С. 363.

<sup>116</sup> Жан-Жак Руссо. Об общественном договоре... – С. 5.

<sup>117</sup> Там же. – С. 7.

естественное состояние, как и рациональное. «В справедливости как честности, – пишет Ролз, – общество интерпретируется в качестве кооперативного предприятия во имя взаимной выгоды. Базисная структура – это публичная система правил, определяющих схему деятельности, которая приводит людей к совместным усилиям для произведения большей суммы выгод и приписывания каждому признаваемых требований в дележе продукта»<sup>118</sup>. В такой интерпретации общество выглядит как рациональная конструкция с заведомо поставленной целью жить в справедливости, однако вся история и настоящая реальность показывают обратное. Жизнь человека полна иррациональных импульсов, нерациональных действий, подчинения традициям. Насколько это существенно учитывать показывает поведение толпы, в которой все представления о справедливости приобретают специфический характер. Кроме того возникает вопрос трактовки «взаимной выгоды» «кооперативного предприятия», что прямо ассоциируется с коммерческим предприятием, работающим на рынок. Кто будет арбитром в оценке справедливости или несправедливости при «дележе продукта»? Им не может быть государство как в случае экономических отношений. На уязвимость этой позиции Ролза указал Хабермас: «“Справедливое общество” предоставляет всем входящим в него лицам самим решать, что они собираются “делать со временем, отведенным им на жизнь”. Оно гарантирует каждому равную свободу развития этического самопонимания, чтобы осуществлять свою личную концепцию “достойной жизни”, согласно собственным возможностям и на собственное усмотрение... Оторвавшиеся от этики теории справедливости могут лишь надеяться на “сговорчивость” процессов социализации и форм политической жизни»<sup>119</sup>. Теория справедливости, вне этических принципов, оказывается неубедительной, ведь «арбитром» в социальных отношениях может выступать только мораль.

Современное общество, построенное на конкурентоспособности, свободе выбора целей и методов их достижения, ставит не простой вопрос о справедливости и равноправии. В свободном обществе с правом на частную собственность и рыночными отношениями имущест-

---

<sup>118</sup> Ролз Дж. Теория справедливости... – С. 84.

<sup>119</sup> Хабермас Ю. Обоснованное воздержание. Существуют ли постметафизические ответы на вопрос о «правильной жизни»? *Источник:* <http://old.russ.ru>

венное расслоение неизбежно ведет к неравенству, причем уже на первых же ступенях социальной лестницы. Неравенство в стартовых условиях, благодаря праву наследства имущества, изначально создает несправедливость, поскольку карьерный рост для имеющих собственность дается намного легче, чем бедным и обездоленным, но либеральная система создает механизмы выравнивания возможностей для продвижения в обществе, успешного бизнеса и защиты достоинства человека. Пример Билл Гейтса, недоучившегося студента, основавшего «Майкрософт» и ставшего самым богатым человеком в мире, показывает потенциальные возможности свободной политической системы, но это не уменьшает разрыв между бедными и богатыми, власть имущими и теми, кем манипулируют. В этом заложен революционный заряд, который однажды может взорваться, или создать значительное напряжение в обществе.

Аналогичная ситуация складывается между отдельными регионами внутри страны, которые развиваются неравномерно, а выравнивание уровней их развития не дает ощутимых результатов даже в Германии, где этот вопрос рассматривается как стратегический и приоритетный. На планетарном уровне разрыв между богатыми и бедными странами также увеличивается, что вызывает недовольство в мире. В ответ на фактическое неравенство слышатся призывы к более справедливому распределению общественных благ с помощью государства, усиления контроля над общественными отношениями. Как говорил лорд Актон, «стремление к равенству погубило надежду на свободу». Прочность либерализма испытывается стремлением к справедливости. В богатых странах, не пораженных коррупцией, неравенство смягчается системой социальной защиты и выравниванием возможностей для продвижения по социальной лестнице. В бедных и развивающихся странах рыночные отношения, не сдерживаемые сильными культурными традициями и развитой политической системой, сопровождаются коррупцией и, как следствие, стремлением к авторитаризму.

Признание основных свобод, среди которых важное место занимают политические свободы (право голосовать на выборах и занимать официальную должность), свобода слова и собраний, свобода совести, право иметь личную собственность и свободу от произвольного ареста и т.д. – все это элементы современной культуры европейского образца, но нет уверенности, что такой подход справедлив для всех обществ, народов и времен. Если же иметь в виду общий вектор исто-

рии, направленный к расширению свободы, тогда можно говорить о стремлении человека к равенству в правах, в том числе политических и экономических.

Исходя из гипотетического подхода, Ролз предлагает следующее определение равенства: «Все социальные ценности – свобода и благоприятные возможности, доходы и богатство, социальные основы самоуважения – все это должно быть равно распределено, кроме тех случаев, когда неравное распределение любой, или всех, из этих ценностей дает преимущество каждому»<sup>120</sup>. Иначе говоря, справедливость не допускает, чтобы потеря свободы одними оправдывалась большими благами других. Справедливая социальная система определяет сферу, в пределах которой индивиды должны преследовать свои цели, а также систему прав, возможностей и средств удовлетворения, которая позволяет достичь поставленных целей. Все эти выкладки полезны при интерпретации социологических данных, когда выделяется современное общество (например, российское) в конкретном временном отрезке и в стабильной политической и социально-экономической ситуации. Но эта концепция не объясняет интерпретацию понятия справедливости в иерархии идентичностей, в частности в соотношении гражданских и этнических прав.

Сегодня в России (и не только) довольно популярны представления о приоритете гражданских прав над остальными (этническими, религиозными и др.). При этом, как правило, ссылаются на права человека, провозглашенные ООН и ставшие не только общепризнанной ценностью, но и определенным механизмом воздействия на международные отношения и даже вмешательства во внутренние дела государств. Если мы исходим из гипотетических представлений об обществе как множестве репрезентативных личностей, живущих рационально на основе общественного договора, тогда вопрос культуры исчезает из контекста анализа, но вместе с культурой исчезает Человек, что нелепо. Без людей нет культуры, а без культуры – общества. Появление самого человека как вида связано с одновременным появлением культуры. «По мере того как культура, бесконечно медленно, шаг за шагом, накапливалась и развивалась, – пишет Гирц, – преимущества отбора давались тем индивидам в популяции, которые были наиболее способны успешно воспользоваться ей, – удачливым охот-

---

<sup>120</sup> Ролз Дж. Теория справедливости... – С. 66.



никам, упорным собирателям, умелым производителям орудий труда, находчивым вожакам, – и так продолжалось до тех самых пор, пока проточеловеческий австралопитек, обладавший малым мозгом, не превратился в абсолютно человеческого, наделенного большим мозгом *Homo sapiens*»<sup>121</sup>. Культура, человек и общество шли рука об руку, не параллельно, а вместе, ибо это один и тот же процесс эволюции, при этом культура всегда изначально этнична, поскольку связана не с индивидуальным, а с коллективным поведением. Первобытное сообщество, каким бы примитивным оно ни казалось, тем не менее, представляло собой народ в своей начальной стадии. Этничность появляется не после рождения *Homo sapiens*, а вместе с появлением культуры, а значит вместе с превращением стаи в коллектив, сообщество.

Обсуждение прав человека вне этничности не имеет смысла, или же преследует цель сохранить неравенство между народами. Любой человек имеет этническую принадлежность, даже убежденный космополит. Не существует какого-то космополитического сообщества, вне этнической культуры, просто есть люди, у которых соотношение различных идентичностей смещено в сторону глобальных интересов. Ролз утверждает, что «свобода – это некоторая структура социальных форм», причем для него свобода приоритетна по отношению к материальным благам, это высшая ценность. Социологические данные по России показывают, что «вопрос о власти в республиках для русских и титульных национальностей – главный разграничитель в политической сфере»<sup>122</sup>. Иначе говоря, самые высшие ценности связаны с этничностью. Это касается как прав человека, т.е. политических свобод, включая участие во власти, так и чисто материальной стороны. Этнический фактор присутствует не только в ценностях, разъединяющих народы, но и в тех, которые их объединяют. «Таковыми объединяющими ценностями, которые воспринимаются как лично значимые, выступают экологическая безопасность, проведение эффективных экономических реформ, борьба с преступностью»<sup>123</sup>. Но и здесь более глубокая интерпретация требует учета этнического фактора. Л.М.Дробужева совершенно справедливо пишет: «Конечно, среди русских больше неудовлетворенных своим материальным положением (72% против 57% у татар, которые нередко

---

<sup>121</sup> Гирц К. Интерпретация культур... – С. 60.

<sup>122</sup> Дробужева Л.М. Социальные проблемы... – С. 98.

<sup>123</sup> Там же. – С. 107.

имеют поддержку от живущих в сельской местности родственников). Но дело не только в этом. Татары, также как саха и другие титульные национальности, теряя в материальном обеспечении, приобрели больше потенциала для реализации чувства достоинства, возможность свободно говорить на языке, высоко оценивать свое прошлое, свою культуру»<sup>124</sup>. Рассматривая фундаментальные принципы взаимоотношений людей, невозможно отвлечься от их этнической принадлежности и представить гипотетическую ситуацию социальной структуры, исключая этническую культуру.

### *Открытость культуры vs «резервация»*

Культуру невозможно навязать, но сама культура может абсорбировать, заимствовать достижения других народов. В связи с этим возникает два принципиально разных пути, которые выбирает этнос для своего существования. Один из них – путь «резервации», когда создается пространство, защищенное от внешнего влияния и позволяющее сохранить этнографические признаки. Культура в этом случае выполняет охранительные функции. Аргументом для такого подхода служит факт исчезновения многих малочисленных народов под воздействием глобализации или политики отдельных государств. Наиболее ярко политика изоляционизма воплотилась в создании резерваций для индейцев в США. Однако существуют сомнения в эффективности такого механизма. Консервация не лучший способ сохранения этноса. Замкнутый в себе этнос не создает перспектив для подрастающего поколения и является способом ухода от современного рационального общества в мир символов, мифов, более «человечной» веры. Среди индейцев немало людей вполне образованных и достигших значительных социальных высот, тем не менее, покидающих американское общество и переезжающих в резервацию. Это напоминает уход людей в монастырь.

В татарской истории существовало целое направление сторонников сохранения традиционной культуры без обновления норм и ценностей. Это так называемое течение «кадимистов» – вариант закрытого общества. Кадимисты именно изоляцию и замкнутость, следование средневековым традициям считали способом сохранения народа. Эта же идеология звучит из уст нынешних священнослужителей, выучившихся в исламских странах.

---

<sup>124</sup> Дробижева Л.М. Социальные проблемы... – С. 95.

Другое направление модернизированного ислама под названием «джадидизм» считало, что открытость, заимствование достижений европейской культуры, включая русскую, реформирование ислама даст возможность развиваться нации. Время показало их правоту, они создали базу всей современной татарской культуры, а от кадимизма в наследство ничего не осталось. Изоляция не может быть способом сохранения этноса. Это пребывание в инфантильности, создающее иллюзию этнического существования.

Существенно ответить на вопрос, каким образом при динамизме жизни, заимствовании этносом самых передовых идей и технологий, сохраняются границы этничности? Фредрик Барт весьма обстоятельно рассмотрел роль этнических границ. Он пишет: «Существование этнических различий не предполагает взаимонеприятия и отсутствия социального взаимодействия, но, напротив, нередко становится тем фундаментом, на котором возводятся все социальные системы»<sup>125</sup>. Существуют устойчивые, долговременные и жизненно важные социальные отношения поверх границ, которые не разрушают дихотомию «мы/другие». Как показывают исследования, границы между этническими группами сохраняются, несмотря на открытость культуры. Мобильность, наличие контактов и обмен информацией не враг этничности. Фредрик Барт делает заключение: «Культурные различия могут сохраняться вопреки межэтническим контактам и взаимосвязям». Иначе говоря, процессы потери этнической идентичности не связаны с открытостью этноса и, как мы показали выше, даже ассимиляция не ведет к исчезновению этнического самосознания. Конечно, из истории хорошо известны примеры перехода татарских родов в православие и последующее их обрусение. Такие имена, как Державин, Тургенев, Кутузов и др. достаточно яркие примеры, чтобы оставить их без внимания. Но это предмет исторического анализа и он не опровергает вышесказанное. У процесса ассимиляции существует свой механизм, не связанный с открытостью или закрытостью этноса. В современных условиях смена этничности происходит в силу различных обстоятельств: замужество, влияние более сильной культуры, экономические причины, смена религии и т.д. Кризисы, испытываемые тем или иным этносом, могут стимулировать такие переходы. В любом случае, эволюция этноса возможна только при готовности культуры воспринимать достижения других народов.

---

<sup>125</sup> См.: Этнические группы и социальные границы... – С.15.

В условиях глобализации число культурных различий между этническими группами стремительно падает. Инициаторами перемен выступают новые элиты, более контактные, чем остальные и зависящие от более развитых обществ в части заимствования товаров, знаний, технологий. У этнической элиты существует несколько вариантов поведения: (1) они могут попытаться инкорпорироваться в другое общество. В нынешней России наблюдается (особенно среди молодежи) стремление уехать в США или Европу. Этот вариант приводит к утере этносом активного слоя людей, готовых к модернизации общества, в результате чего этнической среде грозит консервация социальных отношений; (2) в качестве меньшинства получить высокий статус в полиэтническом обществе, (например, в России наблюдается стремление представителей различных этнических групп переехать из регионов в Москву по карьерным соображениям). Эта стратегия ведет к интеграции этих представителей с представителями доминирующей культуры, одним из последствий чего становится более быстрая ассимиляция; (3) начать подчеркивать свою этническую идентичность, используя для развития новые социальные модели, позволяющие развивать современные секторы, ранее не представленные в их обществе. Такая стратегия порождает множество вариантов развития, вплоть до создания собственного государства.

Таким образом, открытость и мобильность этноса может вести как к ассимиляции какой-то ее части, так и к укреплению народа благодаря заимствованию у более развитых обществ современных знаний и технологий. Полевые исследования демонстрируют факты сохранения этничности при открытости этноса. Объясняется это тем, что идентичность, рассматриваемая как статус, оказывается выше других статусов индивида. Она выступает как императив, накладывающий ограничения на поведение человека и выбор партнеров, с которыми он может вступать в контакт. Несмотря на обстоятельства, оказывающие давление на индивида, этническое поведение отвергает ряд ролей, как неподобающее их идентичности. Подобно тому, как в некоторых обществах распространена дихотомия мужского и женского труда, так и существование базовых этнических признаков является фактором, способствующим сохранению культурных различий.

Открытость означает готовность и желание заимствовать достижения других культур. Такой процесс увеличивает число общих элементов у разных народов, но это не тождественно процессу исчезно-

вения народа. Возможно, при этом уникальность каких-то черт пострадает, но не сама идентичность.

Человечество развивается благодаря открытости культуры, готовности обмениваться своими достижениями. Это происходит через преодоление архаичных норм. Если бы было иначе, тогда начался бы регресс. Преодоление старых форм жизнедеятельности происходит в ходе кризисов, после чего наступает трансформация в новое качество. Однако преодоление не означает полного отторжения, старые нормы не исчезают полностью, но становятся не актуальными, они сохраняются в латентной форме, готовые дать о себе знать при снятии с них табу.

Какими бы выдающимися ни были формы общежития, они со временем изнашиваются и требуют своего переосмысления, перехода к новому порядку вещей. В моменты своего триумфа этнос должен быть готов к переменам, он в принципе не может останавливаться на достигнутом, ибо всегда сохраняется опасность торжества привычки или обычая – любая идея, даже религия со временем имеет склонность к деградации, общество легко впадает в духовную инерцию и бездумное подражательство. В таком случае традиции становятся пустой формальностью, энтузиазм заменяется автоматизмом, у веры не остается живой силы, убеждения оказываются бесцветными банальностями, а идеалы превращаются в чопорные привычки.

Диалектику исторического развития исследователи различных специальностей изложили примерно в похожих словах и имели в виду один и тот же смысл. Ле Гофф в интервью газете «Аввенире» в 2002 г. сказал: «Все значимые исторические события подчиняются одной и той же логике, которую можно определить двумя словами: преемственность и перемены. Кроме того, это и есть два условия успешного развития. При отсутствии преемственности вас ждет поражение. При отсутствии перемен – смерть на медленном огне». В свое время Макиавелли то же самое сказал о политике: «Тот, кто хочет пользоваться постоянным успехом, должен изменять свое поведение в соответствии с веянием времени». Человек «должен быть достаточно мудр, чтобы уметь приспособить себя к собственной эпохе»<sup>126</sup>. Тогда он будет оставаться любимцем Фортуны.

---

<sup>126</sup> См.: Скиннер Квентин. Макиавелли. Очень краткое введение. – М., 2009. – С. 69.

Больше всего о переменах и инновациях говорят экономисты. Один из самых успешных менеджеров XX в. Ли Якокка утверждает: «Единственный шанс выжить состоит в том, чтобы не упустить момент начала перемен на рынке»<sup>127</sup>. В то же время Хайек предупреждает: «Всякий прогресс должен основываться на традиции»<sup>128</sup>. Тот же Макиавелли считал: «Следует принимать во внимание, что нет ничего более труднодостижимого, более сомнительного для успеха, более опасного в обращении, чем начинать новый порядок вещей». Здесь сталкиваются два подхода – готовность к переменам и следование традициям, которые, по существу, не противоречат друг другу. Речь идет о той мере их соотношения, которая обеспечит успех. Изменения должны быть даже в моменты триумфа, но они не могут быть бессчетными, они ограничены по своей радикальности и числу.

Открытость и готовность к трансформации не ведет этнос к отказу от традиций – определенные нормы, элементы из предыдущего периода жизни остаются неизменными, как базовые, а их новое наполнение позволяет народу уйти от рока этнографической «резервации». Устойчивость этнических границ обеспечивается не путем изоляции, а благодаря сохранению базовых структур в обновленном содержании.

Понимание необходимости трансформации общества – удел немногих, причем не конструктивистов и интеллектуалов, а тех, кто понимает, что «сегодня» есть всего лишь связующее звено между «вчера» и «завтра». Но в этом «сегодня», то, что мы гордо называем современностью, основная доля состоит из «вчера» и лишь небольшие штрихи оказываются из того, что можно назвать «завтра».

### *Судьба наций и право народов на самоопределение*

Человек вместе с ростом мощи государства приобрел способность решительно влиять на общественные процессы. Современное государство с его техническими, экономическими и идеологическими возможностями внушает иллюзию о безграничных возможностях человека по перекраиванию государственных границ и влиянию на судьбы народов. Будучи системой организации общества, государство, конечно, влияет на протекание этнических процессов, но было бы преувеличением утверждать, что оно позволяет сознательно и целенаправ-

---

<sup>127</sup> Ли Якокка. Карьера менеджера. – Минск, 2007. – С. 276.

<sup>128</sup> Хайек Ф.А. Общество свободных... – С. 245.

ленно формировать общности. Теорию нациостроительства следует отнести к сфере современных суеверий.

На тему нации, государства, национализма и патриотизма написано такое огромное количество литературы, что не имеет смысла повторять то, что уже хорошо известно. Для нас важнее проследить логику трансформации татарской общности в историческом плане и определиться с тем местом, какое татары занимают в России.

Вопрос нации уводит нас в сферу идеологии и политики, а значит и такого судьбоносного явления, как самоопределение народов (в формулировке международного права) или наций (в формулировке Вильсона/Ленина).

Роль государства в этнических процессах всегда была значительной. Это хорошо видно на примерах превращения политонима в этноним. Но особенно значительные изменения происходят в связи с развитием капиталистических отношений, которые требовали общей системы образования, единого языка как средства коммуникации не только отдельных сословий (чиновников, священнослужителей, профессоров университетов), а всего общества.

Нация, как новое политическое явление родилась в год Французской революции (1789 г.). Любое определение нации приходится соотносить с теми процессами, которые вызвали к жизни французскую нацию. Основным «демиургом» нации явилось государство, объявившее о суверенитете народа вместо монархии. Нация, утверждал аббат Сийес, это «общество людей, живущих под *общим* законом и представленных одним *законодательным* учреждением»<sup>129</sup>. Но если предыдущие государства выводили законность власти от Господа, а монарх был абсолютным сувереном, то Французская революция в качестве источника права определила народ как сообщество граждан, безотносительно этнических, культурных различий. До той поры для француза родиной была лишь та ее часть, где ему случилось появиться на свет, где проходила его хозяйственная жизнь. Община была тем миром, который определял язык и культуру. Аристократия говорила на своем языке, священнослужители – на своем, профессора университетов – на латыни, а население пользовалось многочисленными диалектами, фольклором, устной традицией как передатчиком культу-

---

<sup>129</sup> Сийес Э.Ж. Что такое третье сословие? // Аббат Сийес: от Бурбонов к Бонапарту. – СПб., 2003. – С. 160.

ры и обычаев. Но став гражданами страны, население превращалось в новую общность, нуждавшуюся не только в единых законах и идеологии (религии), но и понятном для всех языке, общих обычаях, праздниках, героях, выдающихся личностях, символах. «Таким образом, – пишет Хобсбаум, – демократизация политики, т.е., с одной стороны, постепенное расширение избирательных прав (мужского населения), а с другой – создание современного бюрократического государства, способного воздействовать на граждан и мобилизовывать их для собственных целей, ставили на первое место в политической повестке дня вопрос о “нации” и об отношении гражданина к тому, что он считал своей “нацией”, “национальностью” или иным объектом лояльности»<sup>130</sup>. Старая династическая легитимность, божественное помазание, историческое право и т.д. потеряли свою убедительность. Революция призывала к свободе, равенству, братству, а это не укладывалось в прежние идеологические клише. Для правителей новой эпохи приобрести легитимность нового типа можно было только соединив интересы государства и народа, что и привело к образованию нации. Новая идентичность возникла благодаря соединению этнического, социального и политического сознания под знаком народного государства.

На этом пути важную функцию выполняла выработка языка нации, т.е. государственного языка, но не как канцелярского, который всегда существовал и представлял собой некий деловой жаргон чиновников, а языка власти, понятного большинству. Выработка такого языка вызывается не этнической и не сословной потребностью, не для целей коммуникации (народ всегда находил способ для общения), а государственными задачами. Как пишет Хобсбаум, «в основе языкового национализма лежат отнюдь не проблемы культуры или средств общения, но вопросы власти и статуса, политики и идеологии»<sup>131</sup>. На это указывают особые случаи, в частности, принятие в качестве государственного языка иврита, на котором никто прежде не говорил, а ведь существовал идиш, понятный большинству евреев, но он имел немецкую основу. Введение иврита стало шагом идеологическим.

За основу государственного языка нации брали уже готовый литературный язык, понятный большинству, или вырабатывали из родственных диалектов новый или даже воскрешали мертвые языки. По-

---

<sup>130</sup> Хобсбаум Э. Нации и национализм после 1780 г. – СПб., 1998.

<sup>131</sup> Там же.



следнее можно интерпретировать как конструирование нового языка, но далеко не всякое изобретение принималось обществом. В Европе попытки «оживить» латынь, несмотря на влияние католичества и университетские традиции, не удались. В татарском мире популярная и авторитетная газета Исмаила Гаспринского «Гарджеман», выходящая на общетюркском языке, не прижилась. В начале XX в. она была быстро вытеснена другими газетами, издававшимися на более доступном для широких читателей тюркских говорах и диалектах. На трудности искусственного конструирования языков указывает и творчество Тукая, который вначале писал на труднодоступном литературном языке, а затем перешел на говор казанских татар. Таким образом, общенародный язык нации представляет собой не изначальную основу национального самосознания, а позднейшее культурное достижение.

Татары в XIX в., ступив на стезю капитализма, оказались под воздействием мощных экономических интересов, требовавших коренного изменения системы образования, выработки общих норм литературного языка, приближенного к разговорному, учреждения своих газет, типографий, издательств. Основным сплачивающим фактором стала конкуренция с русскими на российском и азиатском рынках. Однако со стороны государства существовали правовые ограничения, в частности в сфере светского образования, открытия газет и журналов. Иначе говоря, татарский народ должен был стать нацией, не имея своей государственности. При этом русские выступали как привилегированное православное сословие, имеющее все признаки высокой культуры и рычаги власти, что делало ее имперской «нацией» (если, конечно, в принципе применим такой термин).

При анализе эволюции этнических общностей России конца XIX в. – начала XX в. мы вступаем в сферу явлений, которые плохо укладываются в стандарты европейских определений нации, национализма и патриотизма. Эрнест Геллер понятие «национализм» (в нейтральном европейском смысле, отражающем процессы, связанные с нацией), употребляет «для обозначения принципа, требующего, чтобы политические и этнические единицы совпадали, а также чтобы управляемые и управляющие внутри данной политической единицы принадлежали к одному этносу»<sup>132</sup>. В случае с Францией мы имеем такое совпадение, хотя процессы последних десятилетий внесли свои суще-

---

<sup>132</sup> Геллнер Э. Нации и национализм. – М., 1991.

ственные коррективы. В других странах о таком совпадении приходится говорить с большими оговорками.

Население Европы чрезвычайно смешанное и выстроить нации-государства, как об этом мечтал Вудро Вильсон, было крайне трудно. Об этом задумывались еще теоретики либерализма. Дж.Ст. Милль в книге «Размышления о представительном правлении» пишет: «Говоря вообще, необходимым условием для свободных учреждений должно быть совпадение государственных границ, насколько это возможно, с границами национальности»<sup>133</sup>. Но на деле многие обстоятельства, и, прежде всего, смешанность населения осложняют реализацию такого принципа. Естественно, столь глубокий мыслитель как Дж.Ст. Милль не мог не видеть сложности управления в свободном полиэтническом государстве. Он считал возможным сильным народам жить вместе, создав федерацию.

В Швейцарии понятие гражданства строится не на едином языке и культуре, а единстве этноконфессионального многообразия. Совпадение политических и этнических единиц (если следовать логике Геллнера) происходит на уровне кантона и то далеко не полностью. По конституции Швейцарии кантоны признаются суверенными «настолько, насколько их суверенитет не ограничен Федеральной Конституцией»<sup>134</sup>, а в качестве национальных языков признаны немецкий, французский, итальянский и ретороманский. В таком варианте государственного устройства народы кантонов выступают в качестве источника права, имеют свой парламент, официальные языки, а потому могут трактоваться как «нации». Вместе с тем, все швейцарцы признают себя гражданами Швейцарии и в таком качестве они тоже нация. Получается нации в нации. Чтобы как-то развести эти понятия можно говорить о народах кантонов как о квази-нациях. Ясно, что в данном случае понятие нации во французском смысле плохо работает.

Пример с США, казалось бы, демонстрирует классический образец нации, где существует полное совпадение государства и гражданского общества с единым языком и доминированием англо-саксонской культуры. Но в США общество представляет совокупность отдельных личностей (мэдисоновская модель) без учета этничности, народ от-

---

<sup>133</sup> Дж.Ст. Милль. Размышления о представительном правлении. – СПб., 1863. – С. 224.

<sup>134</sup> Конституция Швейцарской Конфедерации. – М., 2001. – С. 23.

дельного штата хотя и является самостоятельным источником права, но представляет территориальное сообщество. Различия штатов носят исторический, а не этнический характер. В других странах в основе государственности лежит этничность, привязанная к своей исконной территории. В результате можно говорить о разных типах наций.

Помимо возникновения наций на волне революций, существовал также процесс образования наций-государств в ходе распада империй. Однако сам распад подготавливался предварительными процессами внутри этнических групп, входивших в империю. Они создавали механизм, характерный для сложившихся наций, т.е. систему образования на литературном языке, экономический потенциал, политические структуры в виде партий, элементы автономии, что расшатывало империю.

В случае царской России можно выделить две основные причины национальной консолидации народов: (1) царская политика русификации и христианизации; (2) потребность в повышении конкурентоспособности. Российскую политику графически можно изобразить в виде синусоиды. Период авторитаризма сменялся элементами либерализма, затем вновь наступало ужесточение политического режима. Нерусские народы, пока не наступал период ограничения их прав, не задумывались о культурной или политической автономии, но как только правительство пыталось ассимилировать народы, в ответ оно получало восстания и бунты, а власть и даже русская культура начинали терять авторитет. На свет рождались идеи самостоятельного национального развития, вплоть до создания собственного государства. В начале XX в. в ответ на столыпинскую реакцию народы начали требовать федерализации России, а затем и полной независимости.

Для татар важную роль играло не только желание получить религиозную и культурную свободу, но и экономические возможности для роста. Инициаторами создания национальных структур выступали, прежде всего, предприниматели, заинтересованные в квалифицированной рабочей силе и защите своих интересов. Они финансировали всю систему татарского образования, печать, а затем и политические партии. К революции 1917 г. татары имели все признаки квази-нации.

Большевиков принято обвинять в конструировании этнического федерализма, но дело обстояло как раз наоборот. Россия фактически распадалась по национальному признаку, а большевики всего лишь закрепили юридически то, что возникло фактически. Ленин использо-

вал лозунг самоопределения наций, вплоть до их отделения в тактических целях. Вначале революции большевики были противниками самоопределения наций и федеративного устройства страны. После гражданской войны страну пришлось собирать из самоопределившихся территорий и строить федерацию, при этом некоторые народы получили республики, к чему не стремились, но это уже относится к политической тактике большевиков, заинтересованных в разделе сильных народов по лингвистическим признакам.

Сегодня понятие нации-государства меняет свое содержание. Тождественность нации и государства для многих стран сохраняет свое значение. «Но эта тождественность не сохранится навечно, – утверждает Лукач, – возможно, она не продержится и на протяжении двадцать первого века. Нации – националистические или нет – выдержат долго, но что произойдет с государством?»<sup>135</sup>. Содержание государства меняется быстро, достаточно взглянуть на эволюцию понятия суверенитета, который в последние десятилетия расщепляется между различными субъектами: международными организациями, государственными структурами и регионами<sup>136</sup>. На этом фоне совершенно иначе ведет себя этничность, которая не подает признаков ослабления. Лукач продолжает: «Суверенитет государства и суверенитет народа – это разные вещи. Первый быстро и бурно расцвел в начале эпохи модерна, сейчас он испытывает очевидный и осязаемый спад. Второй за последние сто или сто пятьдесят лет дорос до всеобщего признания. Он был и остается не подлежащим сомнению»<sup>137</sup>. Однако «суверенитет» народа не совпадает с национализмом (в нейтральном смысле). Понятие «нация» все больше отходит от своего первоначального смысла. Совпадение политических и этнических единиц становится скорее исключением, чем правилом. Не случайно, Хобсбаум полагает, что сегодня политические образования трудно адекватно описать в терминах «нация» и «национализм». Он предрекает закат нации-государства, а вместе с ним и национализма.

---

<sup>135</sup> Джон Лукач. Конец двадцатого века... – С. 205.

<sup>136</sup> Подробнее см.: Хакимов Р.С. Российский федерализм в условиях социально-политической трансформации. – Казань, 2009. – С. 133–144; Хакимов Р.С. Российский федерализм: теория и практика. Учебное пособие. – Казань, 2011. – С. 71–78.

<sup>137</sup> Джон Лукач. Конец двадцатого века... – С. 207.

Национальные языки стремительно теряют свое значение, а английский столь же стремительно завоевывает мир, особенно в экономическом секторе. Государство как прежде не способно навязывать один-единственный официальный язык своим гражданам. Лингвистические процессы протекают по своим законам, которые зависят от многих факторов. Хобсбаум пишет: «Во-первых, мы больше не живем исключительно в культуре чтения и письма. Во-вторых, мы больше не живем в мире, где идея единого всеобщего национального языка вообще выполнима, то есть мы живем в неизбежно многоязычном мире. И, в-третьих, мы живем в эпоху, когда, по крайней мере, в настоящее время, существует только один язык всеобщего глобального общения, а именно – определенная разновидность английского»<sup>138</sup>. Человек, независимо от государственных интересов, становится многоязычным. Доминирование нескольких мировых языков не всегда ведет к отмиранию остальных. Для локальных языков открываются новые возможности вместе с распространением местного радио и телевидения.

Вместе с техническим прогрессом, глобализацией экономики, мобильностью финансовых потоков небольшие государства становятся столь же жизнеспособными в экономическом отношении, как и крупные. Пример Сингапура показывает возможность процветания на клочке земли с малочисленным населением. Европа демонстрирует примеры роста значимости таких регионов как Шотландия, Каталония, фламандской культуры Бельгии. «Нации и национализм никуда из этой истории не исчезнут, – считает Хобсбаум, – но только играть они в ней будут второстепенные, а часто и совершенно незначительные роли. Это не значит, что в системе образования и в культурной жизни отдельных, в особенности небольших стран, их национальная история и культура не будут занимать весьма важное место – их роль, вероятно, даже возрастет. Вполне вероятно, что они смогут пережить расцвет в рамках гораздо более широкой супранациональной системы, как процветает, например, в наши дни каталонская культура, – при этом, однако, молчаливо подразумевается, что общение каталонцев с остальным миром будет осуществляться на испанском и на английском, поскольку весьма немногие из людей, живущих вне Каталонии,

---

<sup>138</sup> Эрик Хобсбаум. Все ли языки равны? Язык, культура и национальная идентичность // «Логос». – 2005. – №4 (49). – С. 51.

окажутся способными говорить с каталонцами на своем языке»<sup>139</sup>. Эту аналогию можно распространить и на Татарстан, который стал официально двуязычным и стремится к фактическому русско-татарско-английскому трехязычию.

В пользу сохранения локальных языков говорит стремление утвердиться землячествам, которые находят преимущества в создании своей «автономной» территории, создающей лучшие условия для малого бизнеса и душевного комфорта. Вместе с ослаблением межгосударственных границ возникают новые «границы», без государственных функций, но ограждающие автономные сообщества. Они не обязательно строятся по принципу «свой/чужой», но поддерживают свои этнографические, территориальные, экономические ценности. Самоидентификация человека приобретает более сложный характер, нежели в прошлом, а значит и содержание национализма и патриотизма со временем меняется.

После Первой Мировой войны самоопределение народов было основным инструментом разрушения империй и создания наций-государств. Антиколониальная борьба после Второй Мировой войны опиралась опять-таки на этот же принцип. В итоге оказалось, что принцип Вильсона хорошо содействовал разрушению государств, но был неспособен привести государственные границы в соответствие с границами этническими и языковыми. Новые государства, возникшие на обломках империй, оказались полиэтническими и порой, начинали вести не менее жесткую шовинистическую политику, чем старые «тюрьмы народов». Практика показала также, что некоторые народы и вовсе не хотели уходить из-под имперского режима. Особенно серьезное расхождение между теорией и действительностью обнаружилось в случае с Ирландией. Большинство жителей шести графств Ольстера не желали считать себя «ирландцами», предпочитая гражданство Великобритании. Северная Ирландия и сегодня требует автономии, но в рамках Великобритании, что подвергает сомнению тезис о единой ирландской нации. Лозунг самоопределения народов вплоть до права на выход из состава государства, в его классической версии Вильсона-Ленина, не способен решить национальные проблемы, вместе с тем, он остается одним из наиболее важных и взрывоопасных принципов международного права.

---

<sup>139</sup> Хобсбаум Э. Нации и национализм...

Для любого государства территория является исключительно важной категорией. Нерушимость границ столь же остро переживаемый принцип, как и право на самоопределение. Территориальные гарантии, предоставляемые государствам, входят в число наиболее важных принципов международного права, обеспечивающих мир и стабильность международных отношений.

Несмотря на постоянное усиление роли международного права и повышение авторитета различных международных организаций, возникновение новых государств, сопровождаемое конфликтами, стало явлением довольно обычным. Ханс Ульрих Зайдт пишет: «Подчас кажется, будто идет бурный рост метастаз в неизлечимо больной и безнадежно устаревшей системе международных отношений, организующей миропорядок для почти двухсот суверенных государств. Те из столкнувшихся с кризисом или конфликтом, кто обращается за помощью к международному сообществу, все еще просят защитить государства и коалиции. Однако после окончания холодной войны этот миропорядок рушится на глазах. События в Конго или в Колумбии, Афганистане или на Балканах подводят к выводу: эпоха глобализации оказалась временем государственного распада, периодом дробления»<sup>140</sup>. Боснийский конфликт, война в Косово и признание рядом стран его как независимого государства, а также ситуация с Южной Осетией и Абхазией вновь обострили вопрос о коллизии между принципом территориальной целостности и правом народов на самоопределение.

Международное право защищает как государства, так и отдельные народы. В первом случае это называется принципом целостности государства, в другом – правом на самоопределение вплоть до отделения. Оба принципа содержатся в международном праве, как «жесткие» нормы, т.е. обязательные для исполнения теми странами, кто подписал соответствующие документы. Они оказались конкурирующими принципами, поэтому государства-члены ООН ссылаются преимущественно на территориальную целостность, как основополагающий принцип. Народы же, отстаивающие свои интересы, ссылаются на признание равноправия народов и право на самоопределение. Они в не меньшей степени правомочны, ведь мир состоит не только из государств, но и из народов, стремящихся повысить степень своей свободы.

---

<sup>140</sup> Ханс Ульрих Зайдт. Распад государства: анализ ситуации и определение нового курса // «Вестник аналитики». – 2003. – №4 (14). – С.4.

Многие конфликты в мире возникают из-за неурегулированности процедуры самоопределения, сталкивающейся с проблемой территориальной целостности. Эта коллизия породила мощные социальные движущие силы, разрушившие в начале XX в. многие государства. История не знает более мощных орудий разрушения государств, а потому право на самоопределение требует особенно взвешенной интерпретации. Именно поэтому самоопределение мировым сообществом увязывается с сохранением мира как безусловным приоритетом при решении вопроса создания новых государств.

Одностороннее отделение субъекта, мотивируемое правом народа на самоопределение, всегда должно учитывать и интересы тех народов, которые остаются в меньшинстве во вновь образуемом государстве. Сложность проблемы заключается в несовпадении территории проживания того или иного народа и административных границ, по которым, в основном, и происходит раздел. Как правило, требующий отделения народ на своей административной территории содержит иные этнические группы, которые могут быть связаны культурными узами с доминирующей нацией распадающегося государства. Югославия имела проблему албанского меньшинства, но Косово, отделившись от Сербии, столкнулось с сербским меньшинством в своем составе. Такая ситуация является скорее правилом, чем исключением.

Оперировать правом конкретного народа на самоопределение можно только в том случае, если существует консенсус между всеми заинтересованными сторонами и народами. Такие примеры показали Чехословакия, а также Словения, их в литературе называли «бархатным разводом».

Несмотря на произошедшие исторические перемены со времен Первой Мировой войны, право на самоопределение народов до сих пор воспринимается как фундаментальный принцип международных отношений. «Ни одна современная норма международного права не отстаивалась столь энергично или не была подхвачена столь широко, по крайней мере, теоретически, как право всех народов на самоопределение, – пишет Хёрст Ханнум. – Тем не менее, смысл этого права остается таким же неясным и неконкретным, как и тогда, когда это право было провозглашено Президентом Вудро Вильсоном и другими политиками в Версале»<sup>141</sup>. При более пристальном анализе обнаружи-

---

<sup>141</sup> Хёрст Ханнум. Переосмысление самоопределения // «Панорама-Форум». – Казань, 1995. – №3. – С. 47.



ваются неопределенности, появляющиеся в результате различного использования терминов «народ», «территория» и «страна».

В международных документах под народом имеют в виду, как этнос, так и территориальные сообщества. В официальных документах Республики Татарстан часто употребляют понятие «народ Татарстана», под которым понимают единство всех этноконфессиональных групп, хотя все хорошо различают русских, татар, чувашей, финские и другие народы республики. В российской традиции сохраняется употребление понятия народа (нации) в значении этноса\*. В международных документах на этот счет не дается никакого разъяснения. В силу сложности этого вопроса европейское сообщество вместо определения народа по этническому принципу предпочитает различать народы по территориальной принадлежности.

С политико-правовой точки зрения любой народ (как этнос, так и территориальное сообщество) может осуществлять право на самоопределение. Устав ООН, последующие документы, хотя и закрепляли этот принцип, но ясности не внесли. Например, «Международный Пакт о гражданских и политических правах» (1966 г.) гласит: «1. Все народы имеют право на самоопределение. В силу этого права, они свободно устанавливают свой политический статус и свободно обеспечивают свое экономическое, социальное и культурное развитие»<sup>142</sup>. В литературе формулировка этого абзаца трактуется как свидетельство всеобщности права на самоопределение, хотя не уточняется объем этого права. Ссылка на «все» народы свидетельствует об объеме применения права на самоопределение, выходящем за рамки деколонизации, т.е. как универсальной нормы, но в «Пакте» нет определения понятия «народ».

Ряд стран, в частности Индия, «право на самоопределение» отнесло только к народам, находящимся под иностранным господством. Однако европейские государства распространяют его на все народы, считая, что любая попытка ограничить сферу этого права может ослабить его универсальность.

---

\* Конституция России провозглашалась от имени «многонационального народа» страны, что вносит дополнительные сложности в разведение терминов «нация», «народ» и «этнос».

<sup>142</sup> Международный Пакт о гражданских и политических правах // СССР и международное сотрудничество. – М., 1990. – С. 292.

На Совещании по безопасности и сотрудничеству в Европе, где участвовали также США и Канада (1975 г.), среди «Принципов, регулирующих отношения между государствами-участниками», договоренность по которым была достигнута в 1975 г., был сформулирован принцип уважения «равноправия и самоопределения народов». Он гласит: «Исходя из принципа равноправия и права народов на самоопределение, все народы всегда имеют право в условиях полной свободы определять, когда и как они желают, свой внутренний и внешний политический статус без вмешательства извне и осуществлять по своему усмотрению свое политическое, экономическое, социальное и культурное развитие»<sup>143</sup>. В данном документе формулировка, провозглашающая, что «все» народы «всегда» имеют право определять свой внутренний и внешний политический статус, выходит за рамки более сжатого определения в пактах по правам человека. Однако и здесь самоопределение ограничивается принципом нерушимости границ и территориальной целостности государств. Ни в Хельсинки, ни на последующих совещаниях СБСЕ не утверждалось, что право на самоопределение может оправдать отделение от государства угнетенных меньшинств. Точная интерпретация права на самоопределение вновь оказалась зависящей от определения понятия «народа» или «само». «Определение сущности “само” обычно включает в себя субъективный и объективный компоненты, – утверждает Ханнум. – Членам какой-либо группы необходимо как минимум осознавать себя группой как таковой. Для группы также необходимо наличие объективных особенностей, позволяющих выделять данных людей как группу. Ими могут быть этническая принадлежность, язык, история, религия и др. Конечно, каждый человек принадлежит к нескольким группам одновременно. Проблема состоит в том, чтобы выяснить, какие именно

---

<sup>143</sup> В русском издании Заключительного акта дан следующий перевод вышеназванного принципа: «Равноправие и право народов распоряжаться своей судьбой». В международном праве и, прежде всего в самом Уставе ООН, принципа в такой формулировке не существует. Произведена неправомерная замена формулы одного из базовых и императивных принципов современного международного права – «принципа равноправия и самоопределения народов». В пяти других подлинниках Акта (английском, испанском, итальянском, немецком и французском) такой подмены нет.

группы соответствуют целям права на самоопределение»<sup>144</sup>. При определении понятия «народ» в литературе предлагается понимать его как сообщество индивидуумов, связанных между собой определенными взаимоотношениями, традициями, общим культурным сознанием и исторически привязанных к какой-либо территории.

Определение народа по территориальному принципу очень привлекательно из-за своей простоты, однако порой оно оказывается неприменимо для новых национальных меньшинств, оказавшихся во вновь образованных государствах, например, для сербов в Боснии или Косово. Поэтому, считает Гидон Готтлиб, «принцип самоопределения необходимо дополнить новой схемой с меньшим упором на территориальное перераспределение и с большим – на региональное урегулирование. Подобный подход (его можно охарактеризовать формулой “государства плюс нации”) требует целевого создания специальных территорий и зон, пересекающих государственные границы; учреждения особых механизмов управления и защитных режимов в местах культурных и исторических святынь тех или иных этнических групп, признания статуса и прав национальных сообществ, не имеющих собственной государственности; помощи народам в установлении экстерриториальных связей и союзов. Такой подход также акцентирует важность различия между национальностью и гражданством при решении задач обеспечения национальных прав и сохранения национальной самобытности. Формула “государства плюс нации” сама по себе не запрещает поиск территориальных компромиссов, а наоборот, расширяет спектр возможных решений в случаях, когда одни лишь территориальные изменения оказываются недостаточными или полностью невозможными»<sup>145</sup>.

Нынешняя международная система отдает приоритет государствам. В то же время народы, не организованные территориально в независимые государства являются существенным политическим фактором. Они, как правило, не имеют и достойного международного авторитета, что постоянно толкает их на борьбу за признание своего статуса. «Если договориться, что международное признание статуса на-

---

<sup>144</sup> Хёрст Ханнум. Переосмысление самоопределения // «Панорама-Форум». – Казань, 1996. – №1 (4). – С. 58–59.

<sup>145</sup> Гидон Готтлиб. Нации без государств // «Панорама-Форум». – Казань, 1996. – №2. – С. 107.

ции не должно влечь за собой автоматическое санкционирование ее территориальных претензий, – считает Готтлиб, – то получение самого признания станет гораздо более легким делом... Более низкое правовое положение сообществ, не обладающих территориальным суверенитетом, можно до известной степени смягчить, предоставляя им привилегии, аналогичные тем, которые отдельные районы Европы получили в рамках Европейского Союза в соответствии с Маастрихтским договором. В международной практике не существует никаких запретов, препятствующих предоставлению делегатам нетерриториальных сообществ постоянного представительства в региональных организациях типа Совета Европы или СБСЕ»<sup>146</sup>.

В общественном мнении, среди юристов и политиков, принцип равноправия и самоопределения народов трактуется как отделение от государства, стремление к полной независимости. На самом деле международное право дает более гибкую трактовку. Отделение от государства – всего лишь одна из форм самоопределения, причем наиболее радикальная. Далеко не все народы стремятся к полной независимости, нередко предпочитая отделению широкую автономию в рамках единого государства. В соответствии с «Декларацией о дружественных отношениях», могут быть различные формы самоопределения: союз в виде конфедерации или федерации, ассоциированный статус, автономия или же полное растворение в структуре государства. В документе записано: «Создание суверенного и независимого государства, свободное присоединение к независимому государству или объединение с ним, или установление любого другого политического статуса, свободно определенного народом, являются способами осуществления этим народом права на самоопределение»<sup>147</sup>. Самоопределение и полная независимость не являются тождественными понятиями.

Следует обратить особое внимание на то место в «Декларации о дружественных отношениях», где утверждается территориальная целостность и политическое единство в качестве принципа, превосходящего право народа на самоопределение: «Ничто в предшествующих

---

<sup>146</sup> Гидон Готтлиб. Нации без государств... – С. 114.

<sup>147</sup> Декларация о принципах международного права, касающихся дружественных отношений и сотрудничества между государствами в соответствии с Уставом Организации Объединенных Наций (1970) // Права и свободы народов в современных источниках международного права (сборник документов). – Казань, 1995. – С.117.

абзацах не должно истолковываться как разрешение или поощрение “каких-либо действий”, которые ограничивали бы этот принцип<sup>148</sup>. Однако, это ограничение относится лишь к государствам, которые ведут себя «в соответствии с принципом равноправия и самоопределения народов, как описано выше и, таким образом, имеют правительство, представляющее весь народ, принадлежащий к данной территории, без различия расы, вероисповедания или цвета кожи». Иначе говоря, сам принцип целостности государства оказывается ограниченным рядом условий и не является безусловно приоритетным по сравнению с другими нормами международного права; во всяком случае, он ниже по своей значимости, нежели права человека.

Сложность трактовки этнических прав склоняет многих теоретиков и политиков решение национальных проблем видеть в соблюдении прав человека. Нередко в литературе и на практике смешивается право личности определять свою национальность с коллективным правом на самоопределение. Иначе говоря, трактовка прав человека как индивидуальных, гражданских исключает коллективные права, что только обостряет существующие проблемы. Конечно, по мере того как нормы прав человека расширяются и включают права этнических, религиозных, языковых и культурных общин, появляется возможность политического участия и защиты своеобразия этнических групп, самоопределение частично теряет свою привлекательность как средство самозащиты, тем не менее, как показывает практика, право на самоопределение народа остается важнейшим международным принципом. В любом случае, каковы бы ни были возможности для расширения норм прав человека, они не предназначались для удовлетворения требований самоопределения народов.

В международных документах нет формулировки различий между меньшинствами и народами, хотя специалистами допускается как их смешение, так и разграничение по следующему критерию – у меньшинств существует вне пределов данной страны государство, поддерживающее культурное развитие этноса. Народ же не имеет такой возможности и может надеяться только на собственные силы. Впрочем, это всего лишь одна из версий. В европейской конвенции о защите национальных меньшинств не дается определение понятию «мень-

---

<sup>148</sup> Декларация о принципах международного права...

шинства», а обозначенный круг вопросов, требующих решения, в равной мере может быть отнесен и к народам<sup>149</sup>.

Права меньшинств не занимают центральное место в международных нормах. В то же время вектор перемен в этой сфере, инициированный ООН и европейскими странами, направлен на расширение правовых и процедурных средств защиты меньшинств. После более чем десяти лет обсуждений в Комиссии по правам человека, в декабре 1992 г. Генеральная Ассамблея ООН приняла Декларацию по правам лиц, принадлежащих к национальным, этническим, религиозным или языковым меньшинствам. Конференция по Безопасности и Сотрудничеству в Европе обратилась к проблеме прав меньшинств в Копенгагенском Документе, принятом в 1990 г., а в июле 1992 г. согласилась назначить Верховного Комиссара по делам национальных меньшинств с широкими полномочиями по сбору и получению информации, а также предупреждению членов СБСЕ о потенциально конфликтных ситуациях. Европейская Хартия по языкам регионов или меньшинств, принятая под эгидой Совета Европы была открыта для подписания в октябре 1992 г. Европейская Конвенция по защите меньшинств была подписана европейскими странами, включая Россию. Наконец, параллельная инициатива излагает детали прав коренных народов на управление своей территорией, ресурсами, природной средой и государственными структурами, а также признает право коренных народов на самоопределение, повторяя формулировки Статьи 1 «Пактов». Эти права важны для защиты самобытности народов, находящихся под угрозой исчезновения, определяются ли эти народы как меньшинства, коренные народы, региональные или культурные общины.

Международные документы требуют от государств представительности всех групп населения, включая меньшинства, что предполагает внутреннюю демократию. Однако, демократические процедуры по принципу «один человек – один голос» могут привести к дискриминации меньшинства. Механическое большинство через голосование в парламенте легко игнорирует интересы меньшинств. Яркий тому пример – принятие Государственной Думой РФ федеральных законов, ущемляющих права народов, причем в нарушение Конституции РФ.

---

<sup>149</sup> См.: Европейская конвенция о защите национальных меньшинств // Европейские конвенции в Российской Федерации. – Казань, 2000. – С. 105–115.

При этническом доминировании русских в парламенте политическая целесообразность оказывается выше признания прав других народов.

Один из самых сложных вопросов в международной практике – сецессия, которая не только конфликтогенна сама по себе, но может обострить все отношения внутри и вне государства до кровавого конфликта, задеть региональные интересы, а порой втянуть другие государства в процесс урегулирования своих проблем. Там, где встает вопрос о независимости, требование одной группы о самоопределении неизбежно предполагает отказ другой группе в территориальной целостности. Причем и в том, и в другом случае можно говорить о «народе». В настоящее время сецессия не имеет однозначной трактовки в международном праве, хотя она не запрещена. Аргументы в пользу отделения могут быть связаны со стремлением избежать дискриминации, сохранить культуру, обеспечить самооборону и исправить прошлую несправедливость. Юридическим оправданием сецессии является угроза уничтожения этнической группы – геноцид в международном праве признается незаконным.

Важный аргумент, ставший популярным с 1970-х гг., основан на приоритете прав человека и реализации интересов меньшинств. Всеобщая Декларация прав человека включает такую норму, как «восстание против тирании и угнетения» в качестве «последнего средства». Однако, сецессия может не быть самым подходящим средством для достижения справедливости. Свержение угнетающего режима и восстановление прав человека могли бы иметь такой же положительный политический результат, как сецессия. Ценности национального единства и территориальной целостности говорят о том, что менее радикальная альтернатива была бы предпочтительнее. Наконец, нет никакой гарантии, что новые государства станут лучше защищать права человека, чем те, на смену которым они пришли, тем более что раздел страны обычно происходит по административным границам, которые с точки зрения тех или иных этносов могут быть несправедливыми.

Опора на права человека для разрешения проблемы самоопределения народов оставляет неясным вопрос соотношения индивидуальных и коллективных прав. Хотя индивидуальные права не совпадают с коллективными, но они тесно связаны. Статья 21 Всеобщей декларации прав человека гласит, что «каждый имеет право на участие в управлении своей страной прямо или через свободно избранных представителей... Воля народа лежит в основе власти правительства». Пра-

во на свободу выражения собственного мнения, создание ассоциаций и невмешательства в личную жизнь остаются, главным образом, правами личности, но они также защищают культуру меньшинств. Право избирать или быть избранным имеет значение только тогда, когда другие права человека, такие как свобода выражения собственного мнения, создания ассоциаций и проведение собраний гарантированы. По мере того, как нормы прав человека расширяются и включают права этнических, религиозных, языковых и культурных общин, возможность политического участия и защиты своеобразия, самоопределение частично теряет свою привлекательность как средство самозащиты. В любом случае, каковы бы ни были возможности для расширения норм прав человека, они не предназначались для удовлетворения требований самоопределения.

Вновь признанные государства, основывающие свои претензии на самоопределение на этнических или религиозных принципах, должны признавать законность возникновения таких же претензий внутри страны. Предполагается, что любые изменения границ должны основываться на результатах референдумов, проводимых с соблюдением прав человека, хотя какие-то ограничения на географию таких референдумов могут налагаться. Признание нового государства, возникшего на этнической основе или на основе существующих административных границ, должно быть обусловлено возможностью мирных изменений самих границ. При всей теоретической ясности такой постановки вопроса, тем не менее, на практике возникают проблемы, решение которых не столь однозначно как может показаться на первый взгляд.

В странах, где демократия еще не успела пустить глубокие корни, национализм создает почву для появления авторитарных режимов, что отнюдь не безразлично для международного спокойствия и мира. На примере Грузии можно было наблюдать, как нежелание договориться и обеспечить права осетин и абхазов привело к войне в 2008 г., причем все происходило под «демократическими» лозунгами.

Обзор случаев сецессии убеждает, что в реальности берут верх не юридические теории, а конкретная политика, более важными оказываются геополитические интересы, нежели формулировки международного права. Например, отделение Бангладеш, против которого поначалу выступило большинство государств, больше обязано индийской армии и политической поддержке СССР, чем принципу самоопределения.



Европейское сообщество увязывает сецессию с чисто политической проблемой признания, накладывая на потенциально новые государства многочисленные требования демократии, соблюдения прав человека и прав меньшинств, нераспространения ядерного оружия и решения споров мирным путем. Этот список критериев выходит за рамки традиционных стандартов, применяемых в международном праве.

Со временем значение международных границ уменьшается, и принцип территориальной целостности теряет былую жесткость. По мере того, как психологические и официальные границы государств становятся все более проницаемыми, международное сообщество все более гибко смотрит на пограничные столбы. Фактическая власть государства значительно уменьшается. «В большинстве случаев самоопределение должно означать не государственность или независимость, – считает Ханнум, – а осуществление того, что может быть названо “функциональным суверенитетом”. Этот функциональный суверенитет предоставит суб-государственным группам полномочия, необходимые для управления политическими и экономическими делами непосредственно к ним относящимися. В то же время, функциональный суверенитет не даст упустить из вида законные требования других частей населения и самого государства»<sup>150</sup>. Этот «свернутый» или «функциональный» суверенитет является результатом возрастающей взаимозависимости в мире, в котором абсолютная политическая или экономическая независимость невозможна. Естественно, и содержание самоопределения, подобно международному праву, находится в постоянном развитии.

Первая, вильсонская фаза, была откровенно политической: формально признавая необходимость удовлетворения национальных устремлений, реальная политика того времени не признавала права всех народов на свободу от внешнего диктата или на жизнь в собственном демократическом национальном государстве. Вторая фаза, фаза деколонизации, признала незаконность колониализма и право зависимых территорий стать самостоятельными государствами. Эта вторая фаза не обращалась к национализму в вильсонском смысле этого слова. Постколониальная эра – третья стадия эволюции, на которой международное право гарантирует индивидуумам и народам

---

<sup>150</sup> Хёрст Ханнум. Переосмысление самоопределения // «Панорама-Форум». – Казань, 1996. – №2. – С. 103.

гораздо больше прав человека, включая самоопределение, но, как правило, исключает право на государственную независимость или увязывает ее с целым рядом условий соблюдения демократии.

Государство, в котором защищены права человека, скорее всего, более благоприятно отнесется к предложениям по своему конституционному переустройству. Демократические правительства Бельгии, Испании, Канады, Великобритании передают значительные полномочия этническим регионам или общинам. Напротив, недемократическим государствам гораздо труднее делиться властью. Мягкий подход к урегулированию проблем национализма отражает глубокие перемены наших дней, размывающие государственный суверенитет и уменьшающие прежнюю исключительную важность территориального фактора. Эти перемены происходят вследствие эволюции всемирной экономики с ее свободным перемещением информации, капиталов и технологий. В свете происходящих в мире противоречивых событий многие аналитики признают, что сложность факторов, вовлеченных в проблемы отделения, делает невозможным рекомендовать правила, которые однозначно определяли бы применимость права на самоопределение народов.

## ГЛАВА V.

### Символы этнического происхождения и герои трансформации

---



#### *Этнос и этноним*

О татарах обычно пишут, относя к монгольской эпохе, но следует отметить, что они много раньше имели свою государственность. Когда татары оказались в орбите более сильного Тюркского каганата, они уже играли существенную роль во взаимоотношениях тюрков с китайской империей. В VIII в. татары упоминаются в источниках как союз племен. В Терхинской надписи сообщается, что «когда писались эти письма — о мой хан! — то присутствовали именитые моего Небесного хана, восьмиплеменные татары, семнадцать аз'ских буюруков, сенгуны и тысячный отряд из (народа) тонгра, уйгурский народ вместе с моими тегинами» (753 г.). Иначе говоря, татары уже находились в составе каганата. Последующая запись уточняет, что Элетмиш Бильге-каган (видимо в 742 г.) «опять подчинил и восьмиплеменных татар», а чуть ниже утверждается, что «в год Свиньи (747 г.), трёхплеменные карлуки и девятиплеменные татары... почтительно просили стать ханом»<sup>1</sup>. Татары изначально были одним из активных исторических субъектов, участвовавших в формировании тюркского народа.

Порой татары могли иметь самоназвание одного из своих племен, как например, кимаки, основавшие в X в. самостоятельный Кимакский каганат<sup>2</sup>, и сыгравшие выдающуюся роль в истории Евразии. Древние летописцы хорошо знали территорию татарских племен и обобщенно ее называли «Татарской степью». Она находилась между Ганьсу и Восточным Туркестаном.

---

<sup>1</sup> Кляшторный С.Г. Рунические памятники Уйгурского каганата и история евразийских степей. — СПб., 2010. — С. 43–44.

<sup>2</sup> См. История татар... — Т. I. — С. 351.

Упомянем еще один существенный исторический факт. Гунны (в значительной части тюркоязычные), затем тюрки рано освоили территорию между Волгой и Уралом. Когда Истеми-каган в 558 г. завершил покорение Поволжья и Приуралья, там уже жили тюркские племена.

В татарских легендах отношение к этническому происхождению выражается по-разному. Одним из известных преданий является легенда об Алып-батыре<sup>3</sup>. Хотя это одна из древнейших татарских легенд, но там речь идет о событиях довольно поздних, скорее всего, относящихся ко времени распада Второго Тюркского каганата. По преданию у пророка Ноя было три сына и среди них Яфес (Иафет), – так начинается рассказ. В свою очередь у Яфеса также было три сына: Гази, Тюрк и Алп. Они были красивыми и сильными, но со временем повздорили, дело дошло до войны между Гази и Тюрком. Эта борьба закончилась победой Тюрка, который, тем не менее, решил покинуть родные места и ушел на север, где осел у большой реки.

Алп был богатырем, мог сдвигать горы, одной рукой поднимал лошадь\*. Однажды он выехал в дальние страны, заблудился и не смог найти дорогу назад. Так он вышел к реке и встретил племя, говорившее на похожем языке. Он подобрал себе жену и остался с этим народом. У Алпа родилось два сына, он не знал, как их назвать. Неожиданно надвинулись тучи, похолодало и дети расплакались. Алп пытался их успокоить, а дети продолжали плакать. Тогда Алп догадался, что они плачут неспроста. Видимо, им надо дать имена, решил он<sup>4</sup>. Алп посоветовался с женой и одного назвали «Болгар», а другого «Бургас». Дети Алпа выросли такими же богатырями и впоследствии основали два города. Из двух сыновей возникли два народа, которые вначале говорили на одном языке, а затем их говоры начали отдаляться.

---

<sup>3</sup> См.: Боруңгы татар әдәбияте. – Казан, 1963. – С. 23–25.

\* Рассказчик добавляет любопытные детали, видимо, для придания большей достоверности легенде. Когда Алп шел по дороге в его лапти забивалась пыль или грязь после дождя, он время от времени стряхивал обувь и на этом месте образовывались холмы. Так, утверждает рассказчик, появились холмы около деревни Матаки (сегодня Алькеевский район Республики Татарстан).

<sup>4</sup> Клод Леви-Стросс приводит миф племен, проживающих на севере США, где есть такие строки: «Поскольку малыш безостановочно плакал, новоявленный “отец”, дабы успокоить его, решил дать “сыну” имя». (См.: Клод Леви-Строс. Мифологики: человек голый. – М., 2007. – С. 28).

Таков вкратце сюжет. Очевидно, что в нем излагается этническое происхождение современного татарского народа, где в качестве предков фигурируют Тюрк, Болгар, Буртас.

Трудно идентифицировать легендарного Алпа с исторической личностью, поскольку в письменных источниках Алп мог означать просто богатыря или же титул. Имя князя северокавказских гуннов 60-х гг. VII в. Мовзес Каганкатвацци называет Алп Илетвер (т.е. «герой-эльтебер»). По своему званию правитель страны гуннов Алп Илетвер занимал третью ступень в иерархии каганата после кагана и его наследника<sup>5</sup>. То, что Алп занимал довольно высокое положение в тюркской иерархии говорит сохранившаяся в Северо-Западной Монголии надпись, которая гласит: «[Я], Алп Сол [из рода с этими тамгами]. Я, Тюпеш Алп Сол, [это] написал. Я пребывал [тогда] здоровым [невредимым] (вариант: я сидел тогда ээном)»<sup>6</sup>. С.Г.Кляшторный датирует эту надпись второй половиной VIII – IX в. «Однако одна из тамг, – пишет он, – входящих в состав надписи, типологически аналогична одной из трех Каганских тамг уйгурской династии, зарегистрированной на памятнике Баян-чору (Элетмиш-кагану, 747–759 гг.) в Могон Шине-усу»<sup>7</sup>. Очевидно, во времена, к которым относятся события легенды об Алпе, шло активное формирование из разных тюркских племен новых государств, в частности Волжской Булгарии.

Волжская Булгария занимает особое место в самосознании татар в связи с добровольным принятием ислама в 922 г. Позже г. Болгар стал первой ставкой Бату-хана, что отразилось не только в облике города, но и на судьбе народа. Булгарское наследие сказалось во времена Узбек-хана, который ввел в Золотой Орде ислам как государственную религию.

На булгарской теме происходит немало спекуляций. В советский период постановлением ЦК КПСС от 1944 г. было запрещено изучение Золотой Орды и татарских ханств, а всю историческую мысль татар переориентировали на булгарское происхождение. Эти идеологические установки сохранились как неизжитое советское наследие в так называемом движении «булгаристов», чьи активисты регулярно обращаются к органам власти с предложением переименовать татар в

---

<sup>5</sup> См.: История татар... – Т. I. – С. 265, 282.

<sup>6</sup> Кляшторный С.Г. Памятники... – С. 122.

<sup>7</sup> Там же. – С. 123.

булгар. Их настойчивость носит политический характер. Не вдаваясь в подробности, достаточно сказать, что «булгаристский» подход фактически отменяет весь общетюркский период, что возможно только при намеренном искажении истории. Это раздвоение сознания «булгаристов» между фактической татарской культурой и самоназванием «булгар» несет в себе следы «социальной шизофрении». То, что у татар никогда не существовало раздвоения сознания по поводу своего происхождения, хорошо иллюстрирует легенда об Алпе, где и тюрки, и булгары, и буртасы одинаково являются составными частями нынешних татар. Следует иметь в виду, что булгары как граждане единого государства представляли собой союз разных племен, а потому самоназвание «булгар» было не этнонимом, а политонимом. Часть из этих племен происходили из западных гуннов, другая часть были огузами. Наверное, среди них были также угры и финны.

Начинать историю татар с булгар – заведомо ее ограничивать одним, притом не самым ранним периодом. Например, на территории современного Татарстана есть г.Тетюши, расположенный как раз напротив г.Болгар. Он был основан в качестве форпоста в период Первого Тюркского каганата, скорее всего, в год завоевания Истемикаганом Поволжья (558/559 гг.). В VII в. в Тетюшах появились угры и только в IX в. обосновались булгары. Иначе говоря, до появления булгар и основания Булгарского государства предки татар прошли историю в несколько сот лет. Конечно, до тюрков на территории нынешнего Татарстана побывали гунны, но они не создали здесь государственного образования, переселившись в Восточную Европу, а потому Тюркский каганат можно считать началом государственности предков татар между Волгой и Уралом.

Вообще, с этнонимом (вплоть до новейшего времени) следует обращаться очень осторожно, поскольку этническое самоназвание часто было привязано к территории, рекам, героическим личностям. Любой этноним переживает метаморфозы, порой настолько сложные, что трудно бывает отыскать его первоначальные корни. Кто скажет, откуда появился этноним «русские»? От варягов или славян? И почему имя собственное происходит от прилагательного, ведь другие народы не называются «татарские» или «французские», они – татары, французы...

У этнонима «татар» довольно сложная судьба. Изначально это имя носили племена, жившие на севере от Великой китайской стены. В силу их влияния китайцы начали называть все народы, жившие се-

вернее Китая татарами, а сама территория получила название «Дешт-и-Татар» – «Земля татар». Китайские историки считали, что термин «татар» имеет собирательное значение. Эдуард Паркер, опираясь на китайские хроники, называет татарами хуннов и гуннов, авар, тюрков, сяньбийцев<sup>8</sup>. В то время не существовало этничности или национальности в нашем смысле. Племена легко сходились и расходились, создавали союзы племен, а имена родов или вождей становились самоназванием этносов.

Некоторые специалисты считают ранних татар монголоязычными, однако Рашид ад-Дин, наиболее авторитетный средневековый историк, считал их тюрками. Монголы в исторических хрониках упоминаются на несколько веков позже татар. Махмуд Кашгарский прекрасно осведомленный о тюркских языках, однозначно относил татар к тюркам и «Дешт-и-Татар» располагал между Северным Китаем и Восточным Туркестаном.

«Белыми татарами» назывались кочевники, жившие южнее пустыни Гоби. Большую часть их составляли тюркоязычные онгуты. «Черные татары», в том числе кераиты, жили в степи вдали от культурных центров. Они на ночь огораживались кольцом телег, т.е. создавали курень. «Дикие татары» Южной Сибири промышляли охотой и рыбной ловлей, управлялись старейшинами, у них не было ханов. Поскольку возникали различные татарские государства (китайские и арабские хроники насчитывают их шесть), то этноним «татар» стал политонимом, это имя распространилось на многие монголо- и тюркоязычные племена. Даже впоследствии, когда Чингизхан прославился на весь мир как монгольский завоеватель, некоторые из историков называли его татаринном, а Монгольскую империю – Татарией. Мунали, наместник Чингизхана в Северном Китае, сам себя называл «мы, татары», что соответствовало китайской традиции, но не соответствовало этнической принадлежности. Со временем вся Евразия стала отождествляться с «Гартарией», что и зафиксировано на европейских картах.

Монголы же времен Чингизхана отделяли себя от татар, они были правящей верхушкой, из них состояли отборные части войск, основная масса полководцев назначалась из монголов, в силу этого татарами постепенно стали называть основную массу тюркоязычных воинов и население. Венгерский монах Юлиан, бывший свидетелем покорения

---

<sup>8</sup> Паркер Э.Х. Тысяча лет из истории татар. – Казань, 2003. – С. 193.

Приуралья в 1236 г., сообщает: «Во всех завоеванных царствах они без промедления убивают князей и вельмож, которые внушают им опасения... Годных для битвы воинов и поселян они, вооруживши, посылают против воли в бой вперед себя. Других же поселян, менее способных к бою, оставляют для обработки земли... и обязывают тех людей впредь именоваться татарами». То, что вначале было искусственным политонимом, впоследствии было подкреплено культурным и языковым единством. Этому в сильнейшей степени способствовало становление Золотой Орды как самостоятельного государства, чья культура была столь мощной, что она как водоворот затягивала в свою орбиту слабые народы. Общее самосознание и государственный язык на базе кипчакского диалекта<sup>9</sup> довершили дело, в результате чего возникла новая средневековая общность – «татары» или, точнее, «тюрко-татары».

Сближение татарского языка с кипчакским (половецким) началось довольно рано (VIII–IX вв.) в рамках основанного татарами Кимакского каганата, куда влились кипчаки. По иронии судьбы кипчаки, чей язык стал доминирующим, сами как народ перестали существовать. Аль-Омари о «Дешт-и-Кипчак» пишет: «В древности это государство было страной Кипчаков, но когда им завладели Татары, то Кипчаки сделали их подданными. Потом они смешались и породнились с ними, и земля одержала верх над природными и расовыми качествами их [Татар], и все они стали точно Кипчаки, как будто одного рода»<sup>10</sup>. Кыпчакские корни можно найти у татар, казахов, узбеков, ногайцев, башкир и даже русских (прежде всего казаков)<sup>11</sup>. Другой не менее

---

<sup>9</sup> Франческо Пеголотти (1340 г.) в своей книге «Торговое дело» советует купцам, едущим по торговым делам в Золотую Орду, нанять переводчика, по меньшей мере, двух хороших слуг, которые хорошо бы знали куманский, т.е. кыпчакский язык. «Codex Cumanicus» был составлен в 1303 г. в качестве пособия для венецианских купцов.

<sup>10</sup> Золотая Орда в источниках... – С. 105.

<sup>11</sup> Л.Гумилев пишет: «Наши предки дружили с половецкими ханами, женились на “красных девках половецких”, принимали крещеных половцев в свою среду, а потомки последних стали запорожскими и слободскими казаками, сменив традиционный славянский суффикс принадлежности “ов” (Иванов) на тюркский – “енко” (Иваненко)». (См.: Гумилев Л.Н. Черная легенда. Друзья и недруги Великой степи. – М., 2005. – С. 112). С.Кляшторный, в отличие от сложившегося в научной литературе отождествления половцев и кипчаков, их различает, хотя и тех и других относит к тюркам.



сильный этнос – болгары – также растворился в татарах, чувашах и ослабяившихся дунайских болгарях. Но некоторые этносы сохранили локальные признаки в качестве этнографических групп.

Любой народ является сложносоставным и зачастую связан многими нитями с другими этносами. Татар и чуваш объединяет наличие болгарской генетической линии. Башкир отделить от ногайцев (т.е. ногайских татар) сложно<sup>12</sup>, в то же время в их формировании немалую роль сыграли отатарившиеся мадьяры. Плано Карпини даже отождествлял башкир с мадьярами: «башкиры – это великие венгры» («*basgard id est Magna Hungaria*»). Гийом де Рубрук сообщает, что население Башкирии еще в XIII в. сохраняло свой язык, который был понятен венграм<sup>13</sup>. Знаменитые средневековые историки Джувейни и Рашид ад-Дин «башкирами» называли венгров Восточной Европы. «Царевичи завоевали все области башкирдов, маджаров и сасанов и, обратив в бегство государя их, келара [короля], провели лето на реке Тиса», – пишет Рашид-ад-Дин о покорении венгров и саксонцев<sup>14</sup>. Но порой летописцы башкирами называли как венгров, так и тюркоязычные племена.

Татар и ногайцев стали считать разными народами только в советское время, но до сих пор в Центральной Азии татар продолжают именовать нугаями. В.В.Трепавлов пишет: «Носители этнонима “ногай” проникли в состав почти всех окрестных народов. Не случайно соседи расценивали ногаев как полиэтническую общность, а этим этнонимом называли представителей разных этносов. Ногаями именовали северную группу крымских татар, населявшую степи вне полуострова; для казахов *нугай* – это башкиры и поволжские татары; для башкир и казахов в прошлом *ногай* – сибирские татары; для калмыков *иштиг мангад* (т.е. иштяки-мангыты) – башкиры, а *уулун мангад* (горные мангыты) – балкарцы и карачаевцы и т.п.»<sup>15</sup>. Сегодня мы не сомневаемся в различии ногайцев и татар, но в средние века их считали одним народом. В одной из русских книг тех лет записано: «Сам же [Мухаммед-Гирей] крымских татар не любити начат, но паче начат любити ногайских татар, их же бяше множество у него, и близь себя держаше их и яко доб-

<sup>12</sup> После распада Золотой Орды башкиры управлялись ногайцами до 1570-х годов.

<sup>13</sup> Рубрук Г. Путешествие в восточные страны. – М., 1957. – С. 122.

<sup>14</sup> Золотая Орда в источниках... – С. 259, 406, 408.

<sup>15</sup> Трепавлов В.В. История Ногайской орды... – С. 650–651.

рохоты себе вменяя их»<sup>16</sup>. Как видим, здесь ногайцы воспринимаются как татары, живущие в степях, т.е. на определенной специфической территории. Татар и ногайцев могли различать в зависимости от формы ведения хозяйства. Даже в XIX в. крымца-садовода и хлебопашца называли татаринном, а заперекопского чабана – ногаем.

Тюркские народы скроены из близкородственных племен. Эпос «Идегей» начинается следующими словами:

В стародавние времена,  
Там, где была нугаев страна,  
А предком Нугая был Татар,  
Там, где стольный Сарай стоял,  
Там, где вольный Идиль бежал,  
Там, где город Булгар блистал,  
Там, где текла Яика вода,  
Там, где была Золотая Орда,  
Там, где жили кыпчак и булгар, –  
Ханствовал над странюю татар  
Хан по имени Токтамыш<sup>17</sup>.

Этноним «тюрк» сложился вследствие этнического смешения племен на базе общности языка и культуры в конце V в. И.Л.Кызласов пишет: «Тюрками назывался только один из уже многочисленных тогда тюркоязычных народов – а именно создатель Первого и Второго Тюркских каганатов. Другие близкие по языку народы носили иные имена (уйгуры, басмылы, азы, чики, карлуки и т.д.). Народ *тюрк*, объединивший многие (но далеко не все) тюркоязычные и иные по речи народы в огромную евразийскую империю, этим расширил политическое значение своего имени»<sup>18</sup>. По мнению ряда ученых, род Ашина, возглавивший Тюркский каганат, изначально был сяньбийского (конгломерат монгольских и тюркских племен) происхождения, оказавшегося в тюркской среде. В китайских исторических хрониках «Суйшу» записано: «Предками туцзюэ [тюрков] были смешанные ху [гунны] Пинляна. Их родовое прозвание было ашина. Когда северозэйский император Тай

---

<sup>16</sup> Цит. по: Трепавлов В.В. История Ногайской Орды... – С. 168.

<sup>17</sup> Идегей... – С. 5.

<sup>18</sup> Кызласов И.Л. Алтаистика и археология. – М., 2011. – С. 36.

У-ди уничтожил Цзюйцзюй [439 г.], Ашина с пятьюстами семей бежал к жужу [жужаням]. Они жили из рода в род у гор Цзиньшань [Алтай] и занимались обработкой железа». Группа племен, возглавляемая Асяньшадом, «великим ябгу» Туу и Бумынем в 551–555 гг. нанесла сокрушительный удар Жуаньжуаньскому каганату, что можно считать временем возникновения Тюркского каганата.

В древних источниках упоминаются различные названия племен, сменяющие друг друга, но на самом деле шла перетасовка одной и той же колоды, в которой доминировало то одно, то другое племя, или даже отличившийся выдающимися способностями вождь, чье имя и получал народ или же государство. Этнонимы «он-огуз» или «докуз-огуз» означают десять или девять племен. Этноним «уйгур» происходило от имени соответствующего рода, «карлук» – по названию местности. В золотоордынский период можно наблюдать подобные же явления. Ногайцы получили самоназвание по имени бека Ногая. В некоторых источниках Улус Джучи в XIV в. и позднее называли «Узбеково государство», «Узбекский улус», «Узбекистан»<sup>19</sup>. На этом основании было бы неправильно называть татар узбеками.

Фанатичные мусульмане Золотой Орды в XIV в. приняли новое имя – «узбеки» в честь хана Узбека. В 1428 г. Тюмень отошла от Орды, где хан Абуль-хайр и его улус стали называться «народ и улус узбекский». Их использовал Тимур в своей борьбе с Золотой Ордой. В самой Средней Азии в те времена под узбеками подразумевали кочевое население восточного «Дешт-и-Кипчака». Исфакхани об этом в начале XVI в. писал следующее: «Три племени относят к узбекам, кои суть славнейшие во владениях Чингиз-хана. Ныне одно (из них) – шибаниты... Второе племя – казахи, которые славны во всем мире силою и неустрашимостью, и третье племя – мангыты...»<sup>20</sup>. В узбекском союзе еще при жизни Абуль-хайра стало складываться ядро будущих казахов. Абдулразак Самарканди в 844 г. писал: «Временами некоторые из войска узбекского, сделавшись казаками, приходили в Мазандеран и, устроив везде грабежи, опять уходили [назад]»<sup>21</sup>. Порой их в исторических летописях называют узбеки-казахи. Сам Шейбан, сын

---

<sup>19</sup> См.: Трепавлов В.В. Тюркские народы... – С. 175.

<sup>20</sup> Фазлаллах ибн Рузбихан Исфакхани. Михман-наме-ий Бухара (Записки бухарского гостя). – М., 1976. – С. 47.

<sup>21</sup> Золотая Орда в источниках... – С. 381.

Джучи, по свидетельству его историка, подразумевал под узбеками кочевые племена улуса Шейбана, а под казахами кочевников улуса Орда-Ичена, которые в этническом отношении мало отличались друг от друга. Лишь в XVI в. внук Абуль-хайра Шейбани-хан покорил государство тимуридов, захватив Самарканд, Бухару и распространил имя «узбек» на среднеазиатских тюрок. Тогда и начинают складываться различия между татарами, узбеками и казахами.

С распадом Золотой Орды и появлением многочисленных тюрко-татарских ханств территориальные различия становятся более выраженными. На базе Белой Орды формируются казахи, в Центральной Азии тюркский язык испытывает влияние фарси и появляется современный узбекский язык на базе чагатайского диалекта, крымские татары долгое время находятся под протекторатом Османской империи, усваивая многие элементы турецкой (огузской) культуры, а другие этнические группы оказываются в ситуации относительной изоляции и развивают свои локальные особенности. Сегодня их называют азербайджанцами, кумыками, балкарами, карачаевцами и т.д.

В современную эпоху многие названия этнических групп происходили в зависимости от территории проживания. Тюрко-татары, которые жили в Сибири, стали называться «сибирскими татарами», татары Крыма стали «крымскими татарами», в Астрахани – «астраханскими», те, кто жил на мещерской земле стали – «мишарями»<sup>22</sup>, те, кто жил на башкирских землях – «башкирами» и т.д. Можно согласиться с тем, что у какого-то народа больше кыпчакской «крови», а у кого-то сильнее влияние булгар, где-то сказалась хазарская наследственность, а где-то угорская. Все существующие сегодня тюркские народы – своеобразный сплав этих племен. Но по большому счету все они наследники общей культуры, опирающейся на поразительную устойчивость тюрко-татарских наречий.

В природе чистых этносов не бывает. Каждый народ несет в себе составные элементы многих племен и этносов. По мнению Садри Максуди, «все усилия, направленные на нахождение прямой этнической, родовой или племенной преемственности, этнической адекватности как между древними и средневековыми тюркскими племенами, так и меж-

---

<sup>22</sup> Великий князь Василий выделил татарам в Мещерской земле особый удел для сына Улу Мухаммеда Касима, который получил название «Касимовского царства».

ду средневековыми и нынешними этническими тюркскими сообществами (народностями) бесплодны и никогда не дадут положительного результата»<sup>23</sup>. Именно поэтому когда мы говорим о древней и средневековой истории термин «тюрко-татарская цивилизация» более предпочтителен, нежели – «татарская цивилизация». Он позволяет преодолеть узкоэтническую трактовку истории, делает ее более объективной и объясняет существующую тесную связь тюркских народов.

### *«Вечное Голубое Небо»*

Во главе государства гуннов стоял шаньюй, которого официально титуловали «Небом и Землей рожденный, Солнцем и Луной прославленный, великий гуннский шаньюй». Глава гуннов утром выходил из ставки и совершал поклонение восходящему солнцу, а вечером совершал поклонение луне. У гуннов существовал культ деревьев. В 682 г. состоялась албанская миссия к гуннам на Кавказе, о чем свидетельствует армянский летописец Мовзес Каганкатваци. Представляет интерес упоминание о языческой вере гуннов. «В период религиозной реформы в стране гуннов была уничтожена одна из главных святынь – священная дубовая роща. Из ствола самого высокого священного дерева мастера изготовили высокохудожественной работы крест, который установили вблизи дворца великого князя Алп Алитвера», – пишет Л.Г.Мыря<sup>24</sup>. Так произошло принятие христианства. Как дубовая роща, так и крест символизировали в древние времена божество.

Тюрки Центральной Азии и Сибири VI–VIII вв. также поклонялись не только Солнцу и Луне, но и высоким деревьям. Махмуд Кашгарский сокрушался о тюрках – «неверных», которые словом «Тенгри» называют «большие деревья». «Еще один обычай, – пишет С.Г.Кляшторный, – общий для гуннов и древнеуйгурских племен, заслуживает упоминания – и те, и другие почитали громовые удары и молнию и приносили жертвы на месте, куда молния ударила»<sup>25</sup>. Эти представления зафиксировал Ибн-Фадлан, прибывший в Булгарское государство в 922 г.: «...Если молния ударит в дом, то они не прибли-

---

<sup>23</sup> Садри Максуди Арсал. Тюркская история и право. – Казань, 2002. – С. 291.

<sup>24</sup> История татар с древнейших времен в семи томах. Т. I. Народы степной Евразии в древности. – Казань, 2002. – С. 285.

<sup>25</sup> История татар... – Т. I. – С. 267.

жаются к нему и оставляют его таким, какой он есть, и [также] все, что в нем [находится], – человек и имущество и все прочее, – пока не уничтожит его время. И они говорят: “Этот дом [тех], на ком лежит гнев”<sup>26</sup>. Мировое дерево, священная роща, молния считались божественными знаками не только у поволжских народов, но и в других частях света. В «Ригведе» создатель мира Тваштар вырезал вселенную из дерева. В Индии каждая деревня имеет свое дерево, к которому относятся как к человеческому существу. Если молния символизировала отцовское начало, то дерево было материнским символом – плодоносное, родовое начало.

В Киевской Руси до принятия христианства молились Перуну, богу грома и молнии, о чем писал в VI в. Прокопий Кессарийский: «Считают, что один из богов – создатель молнии – ... есть единый владыка всего, и ему приносят в жертву быков и всяких жертвенных животных»<sup>27</sup>. По славянской мифологии Перун мечет каменные стрелы, отчего образуется гроза. С принятием православия функция громовержца была перенесена на Илью-пророка.

По византийским источникам священным деревом Перуна был дуб. Культ дерева в России сохранялся в некоторых местах вплоть до XIX в. «В священных рощах нельзя было не только вырубать живые деревья, но и рубить на дрова сухостой и бурелом – все должно было сгнивать на месте, внутри самой рощи. На ветки священных деревьев в качестве приношений крестьяне вешали платки, ленты, куски холста, полотенца с просьбами об избавлении от болезни или в благодарность за излечение»<sup>28</sup>. Отметим весьма существенный момент, демонстрирующий исключительную живучесть древних традиций. Церковь не могла справиться с прежними обычаями, а потому нередко сами богослужения совершались в рощах. В Духовном регламенте 1721 г. говорится: «...Попы с народом молебствуют пред дубом, и ветви онаго дуба поп народу роздает на благословение... и сим... ведут людей в явное и постыдное идолослужение».

Особенно прочно эта традиция сохранилась у финских народов. До революции они совмещали православие со своими верованиями, а

---

<sup>26</sup> История татар с древнейших времен в семи томах. Т. II. Волжская Булгария и Великая Степь. – Казань, 2006. – С. 735.

<sup>27</sup> См.: Левкиевская Е.Е. Мифы русского народа. – М., 2010. – С. 21.

<sup>28</sup> Там же. – С. 69.

сегодня просто вернулись к прежней религии и вновь начали почитать березовые рощи<sup>29</sup>. В Биляре (Татарстан) и сегодня можно увидеть деревья, обвешанные лентами, при этом особенно почитаются деревья, в которые ударила молния.

В случае с поклонением деревьям вряд ли нужно пытаться искать какие-то заимствования, практически у всех народов мира встречается нечто подобное, точно также как поклонение солнцу, земле, воде, всем формам устойчивой материи. Несмотря на последующие религиозные и мировоззренческие наслоения ряд тем, связанных с этими символами, остался по сей день и проявляется в разной форме, причем не только в художественной. «У татар кладбище до сегодняшнего дня называют “березовой рощей”. В его основе лежит очень древнее поверие, что “души умерших живут в березах или на них поющих птицах”»<sup>30</sup>. Вероятно, татарская традиция сажать деревья на кладбище является наследием древнего культа дерева.

Мы не очень задумываемся над тем, что означает новогодняя елка, но это реальный след древнего культа дерева. Несмотря на то, что рождественская елка пришла от христиан, тем не менее, и мусульмане охотно ее ставят под Новый год, поскольку в подсознании остались ассоциации со священным деревом, а не с Христом, на что указывают многочисленные исторические свидетельства.

Лес, деревья всегда будут сохранять свою притягательность, возможно, сегодня это больше выражается в экологической терминологии, но в основе лежит то же самое древнее чувство, о котором хорошо сказал знаменитый философ Сенека: «Когда ты вступаешь в лес со старыми и необычайно высокими деревьями, в котором сплетения ветвей и веток закрывают вид неба, разве величавость такого леса, тишина местности, чудесная тенистость этого свободного, образованного чашей купола не пробуждает в тебе веры в высшее существо?»<sup>31</sup>.

Среди персонажей татарских сказок один из самых любимых – это Шурале, обитающий в темном лесу. Он не похож на другие сказочные персонажи мирового фольклора. Шурале нельзя назвать зло-

---

<sup>29</sup> См.: Молотова Т.Л. Марийцы-язычники Татарстана // Форум «Идель – Алтай». – Казань, 2009.

<sup>30</sup> Татар мифологиясе. Энциклопедик сузлек: 3 томда. 1 том. – Казан, 2008. – 66 б.

<sup>31</sup> Сенека Луций. Нравственные письма к Луцилию. – М., 1977.

деем, хотя он и «не праведник святой». Он убивает людей щекоткой, заставляя хохотать. По словам Тукая, Шурале дитя природы, при этом он довольно наивен, его легко обмануть, что и происходит в конце сюжета сказки Тукая – Дровосек по имени «Вгодуминувшем» заставляет «лесного барана» потрудиться, засунув пальцы в щель на толстом бревне. Прищемив пальцы, Шурале, остается ни с чем.

Лес носил сакральный характер, он людей кормил – в нем охотились, собирали его дары, занимались бортничеством. «С появлением земледелия и земледельческой религии, – пишет В.Я.Пропп, – вся “лесная” религия превращается в сплошную нечисть, великий маг – в злого колдуна, мать и хозяйка зверей – в ведьму...»<sup>32</sup>. В мифологических сюжетах, оторвавшихся от прежнего уклада и обрядов, святое и страшное превращается в «полугероический, полукомический гротеск» (В.Я.Пропп). Дровосек представляет человека новой формации, избавившегося от старых традиций почитания леса. Он способен «обмануть» Шурале, оставив его в символическом «В году минувшем». В образе Шурале выразилась «демоническая» сторона самого человека, которую он должен постоянно преодолевать. Шурале не дьявол, не черт, а выражение человеческих страстей, темной стороны души. Это далеко не уникальное явление. Юнг в работе «Об архетипах коллективного бессознательного» пишет: «Многие первобытные племена считают, что человек имеет помимо собственной еще и “лесную душу”. И что эта душа лесная воплощена в диком животном или в дереве (друиды), с которыми тот или иной человек имеет некоторую психическую идентичность»<sup>33</sup>. Дерево в примитивном обществе находится с человеком в жестких отношениях, наподобие родительской власти. Дровосек в татарской сказке преодолевает первобытные страхи, благодаря своей хитрости.

Культ дерева был древнее, чем собственно тенгрианство, приблизившееся вплотную к монотеизму. У гуннов, древних тюрков, дунайских болгар существовал единый пантеон божеств. Макрокосм делился на Верхний, Средний и Нижний миры. Эта структура была обозначена в древних рунических письменах: «Когда было сотворено (или возникло) вверху голубое небо (и) внизу темная (бурая) земля, между обоими были сотворены сыны человеческие (т.е. люди)», – записано

---

<sup>32</sup> Пропп В.Я. Морфология... – С. 202.

<sup>33</sup> Юнг К.Г. Архетип и символ. – М., 1991. – С. 14.



на памятнике в честь Кюль-тегина<sup>34</sup>. На верхнем уровне в качестве высшего божества пребывает Тенгри – наиболее универсальное божество, источник энергии нашего мира. Он распределяет сроки жизни, он дарует каганам мудрость и власть, наказывает согрешивших против каганов. Рядом с Тенгри богиня Умай – символ плодородия, родительского начала. Она почиталась не менее, чем Тенгри. Атрибутами Верхнего мира были Солнце и Луна. В рунических надписях читаем:

«Занялась заря,  
Потом осветилась земля,  
Потом взошло солнце,  
Надо всем засиял Свет!»<sup>35</sup>.

«Свет» сопровождает все божественное и в данном тексте означает видимое проявление невидимого мира, выход из тьмы непознанного, озарение, стремление к чему-то высшему, т.е. духовному.

У многих народов в мифологии существует образ «мирового яйца». Через них объясняется появление и строение мироздания, людей, функция богов. «Мировое яйцо» символ плодородия, поскольку из него и рождается мир. В Египте обменивались раскрашенными яйцами как символом возрождения. Их подвешивали в египетских храмах<sup>36</sup>. В «Книге мертвых» записано: «О ты – (Ра, бог солнца, или просто солнце), сущий в своем яйце, сияющий из своего круга, ты поднимаешься на своем горизонте и сияешь подобно золоту над небом... ты пускаешь струи огня из своего рта». Египетские предания о начале мира толковались как отражение ежедневного явления восхода солнца. Первый акт творения начинается здесь с появления яйца, выплывающего из первобытных вод: из этого яйца рождается бог света Ра.

У русских яйца имеют тот же смысл и до сих пор их продолжают красить к Пасхе. У татар обряды, связанные со сбором яиц были приурочены к сабантую, но порой их называли праздником «красного яйца», иногда «царским праздником». Они опять-таки были связаны с плодородием. Марийцы проводят этот праздник до сева или в Петров

---

<sup>34</sup> История татар... – Т. I. – С. 410.

<sup>35</sup> Кляшторный С.Г.. Памятники древнетюркской письменности и этнокультурная история Центральной Азии. – СПб., 2006. – С. 282.

<sup>36</sup> См.: Энциклопедия символов. – М., 2005. – С. 259.

день, удмурты – за неделю до Пасхи. Чуваши, собирая яйца, приговаривают:

Если нам не дадут яйца,  
То (куры) будут слепыми.  
Если нам дадут яйца,  
То (их) куры в день три раза будут нестись.  
Если нам пива не дадут,  
То вытечет все пиво из бочки.  
Если нам пиво подадут,  
То оно будет в избытке<sup>37</sup>.

Из «мирового яйца» может появиться котел, верхняя половина которого – небесный свод. Котел как родовой символ характерен для гуннов, затем прослеживается в Тюркском каганате, Золотой Орде и Казанском ханстве. У многих народов котел («чаша изобилия», «чаша Грааля») был связан с этническим, родовым происхождением. У славян совместно выпитая чаша символизировала верность, преданность друг другу. У кельтов котел был символом изобилия, неистощимым источником поддержания жизни, возрождения воинов для новой битвы, выполнял функцию ритуального сосуда, подтверждающего властные полномочия. У татар котел (казан) лишь по-прошествии многих столетий превратился в простую посуду для приготовления пищи, но даже в этой своей функции он находился в центре домашнего очага.

Атрибутами голубого неба были Солнце, Луна, звезды. Солнце символизирует жизненную силу, бессмертное начало, неугасимость жизни. На всем Востоке солнце играло роль верховного божества. В Древнем Египте культ солнца особенно ярко проявился при Аменхотепе IV, который остальных богов объединил в образе Солнца. Но и Европа не была чужда этого символа, а с принятием христианства солярные знаки были вплетены в новый контекст. В частности, крест является типичным солярным знаком. Греческий или квадратный крест (сгux quadrata) «использовался с доисторических времен в самых разных значениях – как символ бога солнца...»<sup>38</sup>. В раннем христианстве греческий крест символизировал Христа.

---

<sup>37</sup> Тартарика. Этнография... – С. 754.

<sup>38</sup> Энциклопедия символов... – С. 119.

Латинский длинный крест, с которого был снят распятый Иисус, имеет также название крест Жизни. «Обычно крест изготавливают из необработанного дерева, но иногда его покрывают золотом, что символизирует славу, или красными пятнами (кровь Христа) на зеленом (Древо Жизни)»<sup>39</sup>. Один из вариантов этого креста (трефовый) изображается с листьями клевера. Как видим, крест соединил в себе солярный знак с культом дерева. Как дерево, так и солнце символизируют рождение и жизнь, включая возрождение.

Солнце во всем мире наиболее часто встречающийся символ высшего божества. До того как Господь предстал как идея, абсолют, «Свет», он выражался в культе Солнца. Но сама символика и тот смысл, который в нем заключен, не ушли из жизни вместе с господством монотеизма в лице христианства или ислама. Христианство включило солярную символику в свои атрибуты, а ислам для большинства тюркских народов стал органическим продолжением тенгрианства. В татарской традиции Тенгри стал синонимом Аллаха, чему способствовал и сам Коран, где нередки обращения к солнцу.

В татарских деревнях (у кряшен и мишарей) до сегодняшнего дня сохранился праздник Нардуган. Одно из объяснений этимологии слова *нардуган* сводится к монгольскому *нар* 'солнце' и татарскому *туган* 'рожденный'<sup>40</sup>. Поскольку праздник начинается с зимнего солнцестояния, то, естественно предположить его связь с культом Солнца. То, что у татар часто его называют 'шайтан туе' (свадьба дьявола), надо отнести к позднему влиянию ислама, пытавшегося его искоренить.

Нардуган «представлял собой ритуал, относившийся к магии плодородия. Об этом ярко свидетельствует народная поговорка: "Нардуганга басмасаң, житен булмый" (если не пойдешь на Нардуган, не будет урожая льна)»<sup>41</sup>. Нардуган сопровождался переодеванием и последующими плясками. Мужчины наряжались женщинами, пачкали себе лицо сажей до неузнаваемости, в прежние времена надевали на голову череп коня. «Нардуганский дед, держа в правой руке солому, а левую, заложив за спину, подходил к нардуганской бабке движением, которое на-

---

<sup>39</sup> Энциклопедия символов... – С. 123.

<sup>40</sup> См.: Ахметьянов Р.Г. Общая лексика духовной культуры народов Среднего Поволжья. – М., 1981. – С. 61.

<sup>41</sup> Бикбулатов К.М. Нардуганский цикл традиционных танцев татар-кряшен... – С. 58.

зывалось “борынгы тыпырдау” (“старинная дробь”) и отдавал ей половину соломы. Затем оба, взявшись за руки и прыгая вверх, подходили к хозяевам и отдавали им обратно солому. После этого, пляшущие тем же движением “борынгы тыпырдау” отходят друг от друга и снова сходятся<sup>42</sup>. Хождение по домам, различные танцы и гадания заканчивались вечером разжиганием костров в каждом дворе или иногда одного большого костра. «Для этого в середину костра втыкали шест с надетым на него колесом (солярный знак), которое поджигали, или надевали на шест горящую солому... Разжигались нардуганские костры в древности “древесным огнем”, полученным от трения»<sup>43</sup>. Далее следовало исполнение различных песен, плясок и хороводов, которые продолжались всю ночь. Заметим, что и здесь выделялись притопывающие движения: “берле тыпырдау”, “борынгы тыпырдау”, “акцентлы тыпырдау”. Автор статьи комментирует: «Крещенные татары верили, что лучшее исполнение на Нардугане плясок, игр и хороводов позволит им угодить духу шайтана, а он, в свою очередь, позаботится о хорошем урожае конопли и льна»<sup>44</sup>. Все эти игры, пляски есть форма поклонения солнцу, на что указывает колесо, огонь костра. Нардуган был связан с плодородием и не имел отношения к дьяволу (шайтану). У индейцев существуют точно такие же танцы с устойчивыми и мощными притопываниями пятками о землю («босой ногой мы должны теперь бить о землю») <sup>45</sup>. У марийцев все танцы проходят с ярко выраженным притопыванием, что указывает на его отношение к плодородию. Кстати, «древесный огонь», получаемый трением, широко распространенный обычай у всех народов, который несет не только магическое, но и сексуальное значение. В случае с Нардуганом на это же указывает и характер девичьих гаданий о суженом и предстоящем замужестве.

Солярные символы прочно вошли в нашу жизнь и воспроизводятся в литературе и искусстве, ритуалах, обрядах. У всех народов короли, монархи носили и носят короны, как символ солнца. В наши дни солнце в основном сохранилось как поэтический образ, но древние пласты на бессознательном уровне продолжают жить среди нас. В та-

---

<sup>42</sup> Бикбулатов К.М. Нардуганский цикл традиционных танцев татар-кряшен... – С. 57.

<sup>43</sup> Там же. – С. 63.

<sup>44</sup> Там же. – С. 59.

<sup>45</sup> См.: Карл Густав Юнг. Символы трансформации... – С. 506.

тарских деревнях солярные знаки присутствуют в виде характерных узоров на воротах, окнах чердаков домов, в виде вышивки на тюбетейках и т.д.<sup>46</sup>.

Средний мир у тюрков назывался «Земля-Вода». В орхонских рунических текстах названы три главных божества – Тенгри («Небо»), Умай и Ыдук Йер-Суб («Священная Земля-Вода»). В среднем мире живут люди, для которых земля и вода являются не менее значимыми, чем солнце. В разговорной речи татар и в настоящее время малую родину принято называть «жирсу»<sup>47</sup>.

Письменные источники сообщают, что тюрки «поют гимны земле». Среди татар сохранился праздник под названием «вынос семян», который проходит перед севом. В ходе ритуала участники приговаривают:

Отец земли – рыжая борода,  
Мать земли – красивая госпожа,  
Дай полноту вершине,  
Дай крепость корням.  
Дай богатство миру, а в миру и нам дай!  
Начнем моление, поднимем руки, солнце, будь свидетелем!<sup>48</sup>.

Плодородие земли, ее способность выращивать хлеб и кормить людей делали ее в глазах человека аналогом матери. В русской традиции существовал заговор при сборе лекарственных растений:

Гой, земля еси сырая,  
Земля матерая,  
Матерь нам еси родная!  
Всех еси нас породила,  
Воспоила и вскормила  
И угодьем наделила;  
Ради нас, своих детей,  
Зелий еси народила...<sup>49</sup>.

---

<sup>46</sup> См.: Фуад Валеев. Татарский народный орнамент. – Казань, 2002. – С. 198, 200, 210, 262, 286.

<sup>47</sup> См.: Гамирзян Давлетшин. Очерки по истории духовной культуры предков татарского народа. – Казань, 2004. – С. 23.

<sup>48</sup> Таргарика. Этнография... – С. 767.

Очевидна ассоциативная связь родной матери и матушки-земли. В греческой мифологии Антей сохраняет свою исполинскую силу только благодаря соприкосновению с матерью-землей. В России церковным постановлением мужчине запрещалось лежать ничком на земле, поскольку этот поступок рассматривался как блуд с землей. В церковном уставе записано: «Если же отца и мать лаял или бил, или на земле, лежа ниц, как на жене играл, 15 дней епитимии». Об этом же говорится и в исповедальной формуле: «Согрешил, ниц лежа на земли... глумом подобие блуду сотворил»<sup>49</sup>. Связь с родной землей овеевна многочисленными легендами.

### *«Идель-Йорт»*

Не меньшую роль в мировосприятии человека играла вода, которая нередко была связана с солнцем, которое выходило из моря или реки и туда же заходило. Поклонялись не только рекам, но и озерам, ручьям. По татарской традиции у родников назначались свидания, родники особо охранялись, за ними присматривали, посвящали им песни. С водой связано благополучие земледельца, а значит жизнь населения страны. Поэтому герои мифов подобно магу, колдуну, шаману могут подчинять своей воле хозяев рек, вод, погоды, духов леса и гор. Герой приобретает магические свойства.

Гербом города Казани, стоящей у слияния Волги и Казанки, является крылатый змей Зилант. Он хранитель вод. В античной Греции таким существом является Гидра, а в древнем Китае – дракон. Змей в мировой мифологии встречается часто как тотемное животное. Затем у некоторых народов змей получает крылья от орла или другой птицы, превращаясь в дракона. Много позже появляется мотив змеборства. В христианской традиции таким героем становится Георгий-победоносец. Трансформация змея из положительного в отрицательный образ связана с изменением типа хозяйства и уклада жизни.

Жизнь охотников была полна опасностей и часто заканчивалась смертью. Молодых охотников следовало к этому готовить, что было предусмотрено в обряде инициации. Это сложная и довольно жесткая процедура была не только обучением охоте, но и путешествием в

---

<sup>49</sup> Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. Т. I. – М., 1994. – С. 145.

<sup>50</sup> Успенский Б.А. Избранные труды. Т. 2. – М., 1994. – С. 70.

царство мертвых через поглощение тотемным животным и последующим восхождением на небо. Первобытные люди думали, что они на самом деле умирают, а затем возрождаются новым человеком. Поэтому в ходе инициации они получали не только магические знания, дающие власть над животными, но и новое имя.

Вера в смерть и новое рождение была связана с реальной смертью, которая угрожала во время охоты. Потусторонний мир – лес, полный опасностей, он несет смерть, если не знать магии, т.е. способов охоты. Победа над животными заключалась в правильном использовании магии. «Мы можем высказать предположение, – пишет В.Я.Пропп, – что мотив вешего знания, в частности знания языка птиц, идет от обрядов, при которых юноша подвергался проглатыванию и изверганию или сам проглатывал кусок или частицу животного, вследствие чего он приобретал магические способности. Первоначально приобретались способности чисто охотничьи, затем способности, связанные с гончарным искусством, земледелием и т.д. По мере того как человек овладевал природой и производством, отпал магический характер этих способностей и искусств, но те способности, по отношению к которым человек все еще оставался беспомощным, эти способности, хотя бы в мифе (Меламп и др.), все еще приобретаются с участием змей. Сюда же относится и способность понимать язык птиц и животных, отголосок некогда приобретавшейся полной власти охотника над волей животного, которое силой обряда должно было стать послушным орудием в руках человека и служить его воле»<sup>51</sup>. Этот обряд давал юноше или будущему шаману магические способности. Отражением подобных представлений в легендах стали, с одной стороны, драгоценные камни, находимые в голове или чреве змея, с другой стороны – приобретение знания языка животных.

Нашим предкам потусторонний мир представлялся расположенным или на небе (возможно, за горизонтом) или под землей. В первом случае туда попадали с помощью птиц (душа могла улетать в виде птицы) или же просто с помощью крыльев, которые могли быть у змеи, коня, других животных (позже в сказках они трансформировались в ковер-самолет, а в развитой религии в посмертных помощников – ангелов). Во втором случае помощниками выступали пресмыкающиеся, черви, естественно, без крыльев.

---

<sup>51</sup> Пропп В.Я. Морфология «волшебной» сказки... – С. 312.

Дракон соединяет в себе черты, как пресмыкающегося, так и птицы, он появляется довольно поздно уже в развитом государстве. «Эти фантастические животные, – пишет В.Я.Пропп, – продукт культуры поздней, даже городской, когда человек начинал терять интимную, органическую связь с животным, хотя зачатки комбинированных животных могут встречаться уже и раньше, например, в Мексике или у эскимосов. Эпоха расцвета таких существ падает на древние государства, на Египет, на Вавилон, на древнюю Индию, Грецию, на Китай, где змей даже попал в герб, символизируя государственность»<sup>52</sup>. Как известно, Зилант был гербом Казанской губернии, как продолжения традиций Казанского ханства и Булгарского государства\*.

Змей первоначально, хотя и страшное существо, но в основе благое – хранитель, податель (регулятор) вод и только впоследствии много позже в эпоху перехода от охотничьего хозяйства к земледелию, скотоводству, превращается в свою противоположность. «И только тогда возникает представление о змее-чудовище, злом змее, которого надлежит убить, – поясняет В.Я.Пропп, – и образуется тот сюжет змеборства, который развивается в истории не сам по себе, не эволюционно, не имманентно, а вследствие противоречия своих первоначальных смысловых форм новым формам общества и его культуры»<sup>53</sup>. С появлением земледелия и городов, водяной змей трансформируется в создателя плодородия, а затем появляется мотив злоупотребления змеем своей властью. Как существо водное, он или задерживает воду и возникает засуха или, наоборот, приводит к потопу. Он может также из управителя земных вод превратиться в управителя вод небесных, а значит распоряжаться дождем.

Земледельцу важно было, чтобы его боги или герои сами управляли водой. Поэтому в мифах герои вырывают из рук дракона право на распоряжение водой и сами начинают управлять так, как это нужно людям. Отсюда, естественно, появление героя, убивающего змея.

Значение образа змея и тем более дракона многообразное и разностороннее. Оно не поддается единому объяснению, к тому же со вре-

---

<sup>52</sup> Пропп В.Я. Морфология «волшебной» сказки... – С. 327.

\* Принятие в качестве герба Татарстана крылатого барса не противоречит сказанному, поскольку барс был тотемным животным одного из тюркских племен – барсиров. Появление в истории татар того или иного государственно-го символа связано с доминированием определенных племен или же кланов.

<sup>53</sup> Там же. – С. 314.



менем на него наслаиваются позднейшие представления, которые порой приходят в противоречие с первоначальным образом. Так произошло с казанским Зилантом. Он одновременно и добрый, и злой. По легендам с ним борются жители древней Казани, собирая хворост на Зилантовой горе для выведения змей, появляется сюжет с молодой девушкой и джигитом, но как остаточные, плохо выраженные и случайные эпизоды – отголоски некогда существовавших обрядов.

У первобытных народов мифология с молодой девушкой была связана с обрядом предоставления ее водяным демонам и богам с целью повлиять на плодородие страны или улов рыбы. В этом обряде присутствует и эротический момент, поскольку девушка должна была быть девственницей, а плодородие связывалось с ее соединением с божеством, что должно было повлиять на урожайность. На это накладываются представления о смерти как похищении – смерть наступает от того, что душу похитил умерший в образе животного. Но дракон не просто приносит смерть, он уносит возлюбленную и уносит ее в царство смерти. В древней вере смерть воспринималась как брак с божеством смерти, а умерший якобы праздновал свадьбу с ним. У некоторых народов во время настоящей свадьбы устраивали плач по невесте, что перекликается с плачем по умершему.

Красавица, похищенная «смертью» в лице дракона, все же не умирает, а освобождается героем. Такое отрицание жертвенности девушек наступает вместе с преодолением первобытного язычества, когда представления о потустороннем мире стали совершенно иными. Герой, который борется со змеем, олицетворяет трансформацию сознания от первобытного охотничьего хозяйства к земледельческой и скотоводческой культуре. Эти древние пласты легенд, связанных с драконом, в случае с Зилантом сохранились в виде намеков, и только сравнение с мифами и сказками других народов позволяет объяснить противоречивость образа Зиланта.

Для Поволжья особую роль играла Идель (Волга). Она всегда символизировала родину. Герой эпоса Идегей обращается к Идель со словами:

«Здравствуй, Идиль, Отчизна-Дом!  
Мир да будет в Доме родном!»<sup>54</sup>.

---

<sup>54</sup> Идегей. Татарский народный эпос. – Казань, 1990. – С. 128.

Но прежде чем стать символом родины, Идель была просто источником жизни, рекой-кормилицей. В то же время Идель полна демонических сил, враждебных человеку. По представлениям чувашей, Волга служит обиталищем злобной нечисти, особенно водяного духа Вуташа (у марийцев – Вадыша). В народных чувашских песнях она жестокая, своенравная и коварная стихия. В тюркских и финно-угорских сказаниях, пишет В.В.Трепавлов, «управы на нее, как правило, не находится. В русском же фольклоре имеется любопытная трансформация популярного сюжета о наказании реки. Царь Иван Васильевич при походе на Казань в 1552 г. за буйство и волнение во время переправы его войск приказал высечь Волгу, после чего она присмирела»<sup>55</sup>. Двойственное отношение к воде вполне укладывается в схему присутствия в архетипах как «божественного», так и «демонического».

Связь с Волгой как родиной оставалась сильнейшим мотивом во все времена и для всех поволжских народов. В январе 1555 г. в Москву доставили грамоту мирзы Арсланова, в которой он извещал царя Ивана IV о смене власти в Орде: «А дядя мой Исмаиль князем учинился, а мне Волга досталась... Волга нам матерью учинилась, а лес нам отцом учинился»<sup>56</sup>. Появлением в письме мирзы темы леса известный специалист по Ногайской и Золотой Орде В.В.Трепавлов несколько смущен. Он пишет: «Пока трудно объяснить, каким образом это чуждое для степных кочевников понятие проникло в мифологизированное сознание ногаев»<sup>57</sup>. Дело в том, что тема леса ниоткуда не проникала, она хранилась в сознании изначально еще со времен гуннов и древних тюрков. Этот архетип, связанный с культом дерева, присущ как людям «леса», т.е. финским народам, так и кочевникам.

Совпадение в русском языке выражения «Волга-матушка» с татарским «Ана Идел» могло быть заимствованием, поскольку русские пришли на уже сложившуюся мифологическую почву, но могло это выражение возникнуть и самостоятельно. Важнее другое, у татар и русских, как и других поволжских народов, существовал архетип, о котором В.В.Трепавлов, подводя итоги своему исследованию, пишет:

---

<sup>55</sup> Трепавлов В.В. Тюркские народы средневековой Евразии. – Казань, 2011. – С. 183.

<sup>56</sup> Цит. по: Трепавлов В.В. Тюркские народы... – С. 193.

<sup>57</sup> Трепавлов В.В. Ана Идель = Волга-Матушка // Там же.

«Исторические источники, памятники устного творчества и литературные произведения показывают, что своеобразный культ Волги традиционен для них. Ее место и роль в культуре, в том числе в сакральной топографии, сводятся к следующим позициям.

Во-первых, река являлась мифологическим антропоморфным персонажем, который находится в родственных отношениях с другими потоками и водоемами, вступал с ними в союзы или конфликты.

Во-вторых, она выступала в качестве компонента мифологизированной картины мира, проявляя себя в текстах то как ориентир и стержень мирового пространства, то как рубеж между различными (часто враждебными друг другу) мирами...

В-третьих, Волга в эпической истории предстает как важный элемент изначального, постхаосного мира, заселяемого предками. В этой ипостаси она со временем превращается в обозначение страны и становится в народном сознании символом родины»<sup>58</sup>. В.В.Трепавлов в своем исследовании отразил не только все ипостаси реки как сакрального объекта, но и ступени, которые проходит сознание, поднимаясь от архаического уровня, т.е. родительского начала до осознания реки как родины. В народе говорят «Ил көче – Идел көче» («Сила страны – сила Волги»).

### *«Священный Болгар»*

Город Болгар постоянно фигурирует в преданиях, фольклоре, литературе. Конечно же, это связано с проникновением ислама, а затем его принятием в качестве официальной религии в 922 г. В народном сознании г.Болгар сохранился как северная «Мекка», место паломничества, овеянное легендами, в частности, о трех сахабах (сподвижниках Пророка Мухаммеда), которые приехали для наставления людей на путь истинный. Это событие, видимо, на самом деле произошло, поскольку остались письменные свидетельства и имена сахабов, но для нас в данном случае интереснее проанализировать легенды, а не письменные свидетельства.

Существует довольно распространенная в прошлом легенда о выздоровлении тяжелобольной дочери хана<sup>59</sup>. Многие врачи пытались ее вылечить от паралича, но никому это не удавалось. И вот тогда позвали

---

<sup>58</sup> Трепавлов В.В. Тюркские народы... – С. 203.

<sup>59</sup> См.: Борыңғы татар әдәбияте... – 29–31 б.

трех арабов-мусульман (имеется в виду сахабов), которые попросили принести листья молодой березы, но была зима, и не было возможности удовлетворить их просьбу. Тогда один из сахабов по имени Зубаир ибн Джагда сказал, что они найдут нужные листья, но с условием, что после выздоровления дочери хана, народ примет исламскую веру. Хан согласился. Один из сахабов воткнул свой посох в землю, другие стали молиться и палка превратилась в дерево высотой до потолка, на ее ветвях проросли листья. Дочь хана отвели в баню и там пропарили свежим венником, после чего она выздоровела. Хан принял ислам, а его визирь Бураж весь народ обратил в мусульман. Сахабы построили мечеть. Впоследствии двое из сахабов уехали в Медину, а один из них по имени Ханзала остался в Булгарах и через некоторое время умер.

В другой легенде под названием «Святой человек» повествуется о болезни болгарского падишаха и его жены<sup>60</sup>. Святой человек им поставил условие принятия ислама, после чего обещал их вылечить. Падишах и жена приняли ислам и выздоровели. Вместе с ними и государство приняло ислам. Об этом узнал падишах Хазарии и пошел войной на Болгар. Святой человек призвал не бояться его и стойко сражаться. После поражения хазарский падишах сказал, что он видел больших людей, которые, оседлав летучих коней, победили его воинов. Святой человек объяснил, что это были войска, посланные Аллахом на подмогу. Святого человека звали «Биляр», впоследствии изменив его имя, стали называть «Болгар», – так заканчивается легенда.

Из этих легенд можно сделать ряд выводов. Первое, что бросается в глаза – это болезнь в одном случае дочери, а во втором – правителя Болгарского государства и его жены. Учитывая, что правитель ассоциируется со своим народом, то надо полагать в этих легендах речь идет о болезни самого народа, пребывающего в невежестве (т.е. язычестве). Ислам приводит к выздоровлению. При этом любопытна деталь, связанная с посохом, прорастающим березовыми листьями. Если вспомнить, что до этого тюрки поклонялись деревьям, то становится понятной эта символика. Сахабы даже зимой из простой палки смогли вырастить молодую березу, т.е. они по силе оказываются выше язычников, а потому способны очистить народ от болезней, что и происходит символически в бане с дочерью хана.

---

<sup>60</sup> См.: Боряцгы татар әдәбияте... – 31–32 б.

Принятие ислама стало эпохальным событием, изменившим всю культуру народа, а вслед за этим Булгарское государство смогло избавиться от подчинения Хазарскому каганату. В то же время в этой теме звучал мотив добровольного принятия ислама на базе собственных этнических традиций. Язычество среди предков татар носило иной характер, нежели в Аравии, с ним не было необходимости воевать, как это описано в Коране, тем более Тенгри, как объект поклонения, легко замещался Аллахом, что и фиксировали позднейшие документы, в которых Тенгри и Аллах пишутся как синонимы.

Со временем Священный Болгар начал восприниматься как место поклонения для паломников. Не случайно в древнем баите посещение города Болгар приравнивается к хаджу:

Муджавиры\* Шахри-Булгара встречают, принимают,  
Кто идет с искренней верой, счастлив посещением хаджа.

Из Астрахани, Омска, Томска идут хаджи, собравшись,  
Когда собираются здесь хаджи, все вокруг сияет<sup>61</sup>.

Не имеет значения, что среди священнослужителей принято хаджи называть только того, кто посещает Мекку. Народ судит по своему, для него Болгар был и остается святой землей, а паломничество к руинам города – малым хаджем. Кстати, г.Болгар даже в русских летописях назывался «Великий Болгар». Под этим имелись в виду не размеры, а его святость. В русских летописях города крайне редко удостоивались такого эпитета.

Тема принятия и верности исламу на протяжении всей истории татар остается одной из центральных в фольклоре и литературе. Жизнь постоянно подвергала испытанию приверженность исламу. Вначале это было связано с преодолением языческих традиций, затем, в период Золотой Орды, с утверждением ислама как государственной религии\*\*. После присоединения Казанского ханства к русскому государству эта тема приобретает характер борьбы с христианизацией. Наконец, с XIX в. наступает время реформирования ислама – принци-

---

\* Муджавир – кладбищенский сторож.

<sup>61</sup> Татарский эпос: баиты... – С. 237.

\*\* При Узбек-хане мурзы, не пожелавшие принять ислам, были казнены.

пиально новый этап в истории татар. При этом народная и богословская мысль постоянно возвращается к акту принятия ислама, как событию поворотному в судьбе народа.

### *Йусуф и его братья*

Наиболее значительным произведением домонгольского периода была поэма Кул Гали «Сказание о Йусуфе» (XIII в.), представляющая собой оригинальную обработку библейского сюжета о Йосифе и его братьях.

Начинается поэма с весьма загадочного обращения Йусуфа к отцу:

«Блеск солнца и луны увидел я во сне,  
Одиннадцати звезд свет видел в вышине,  
И все они земной поклон отдали мне.  
Таков мой сон. Его ты истолкуй теперь»<sup>62</sup>.

В конце поэмы Йусуф возвращается к способности толкования снов как божественному дару. Сон в те века воспринимался как божественный глас и вестник грядущих событий. Фрейд пишет: «Народная молва, по-видимому, твердо верит в то, что сон все-таки имеет смысл предзнаменования, сущность которого может быть раскрыта посредством какого-либо толкования. Применяемый с этой целью метод толкования заключается в том, что вспоминаемое содержание сновидения замещается другим содержанием – либо по частям на основании твердо установленного ключа, либо все содержание сновидения целиком заменяется каким-либо другим целым, по отношению к которому первое является символом»<sup>63</sup>. Сон в сюжете поэмы играет одну из ключевых ролей в судьбе главного героя Йусуфа.

Поэма содержит ряд символических персонажей и сюжетов, требующих разгадки. Очевидно, солнце, луна, звезды, их свет, блеск – все это божественные признаки, поэтому не вызывает сомнений, что основная тема поэмы связана с верой. Но вначале поэмы упоминается дерево с двенадцатью ветвями по числу братьев, что связано с этничностью. Затем Кул Гали возвращается к этому образу, который для него не менее важен, чем сам ислам. Конечно, это символ двенадцати

---

<sup>62</sup> Кул Гали. Сказание о Йусуфе. – Казань, 1985. – С. 25.

<sup>63</sup> Зигмунд Фрейд. Будущее одной иллюзии... – С. 7.

колен народа. Не только у еврейского, но и у многих других народов проблема этнического единства была ключевой. Поэтому существовал ментальный контекст поэмы, выраженный в фольклоре той эпохи. В качестве иллюстрации обратимся к древнему байту о «Сак и Сок» – братьях, проклятых матерью за шалости. Братья превратились в птиц и улетели в дремучий лес. По поверьям татар, до восхода солнца они должны были слететься, тогда рассвет снимал с них чары. Луч света зарождает новую жизнь, которую и должны увидеть братья Сак и Сок с восходом солнца:

Забрезжит рассвет, станет светло, – мы друг от друга далеко,  
Прокричит «Сак» один из нас, другой отвечает «Сок».

С заходом солнца начинаем мы перекликаться,  
Лихая судьба предписана нам, от нее не уйти.

Наши возгласы «Сак и Сок» не поймут, не догадаются,  
Из людей превратились в птиц, печальной стала наша жизнь<sup>64</sup>.

В символике древнего мышления птицы связывались с душами людей, а лес всегда был олицетворением язычества, прошлых верований, связанных с культом дерева. В одном из вариантов байта прямо говорится:

Энкяй\* прокляла, влетели мы в лес,  
Повалился дуб – сердечко сжалось.

Здесь повествуется не просто о «лесу», а о конкретном дубе, что в мифологическом сознании ассоциируется с родовыми корнями. Байт является аллегорическим изложением возникших противоречий между прежней верой и исламом. Можно предположить, что «Сак» и «Сок» символизируют те роды, которые не приняли ислам и остались в языческом «лесу», за что были отторгнуты матерью-землей:

Вскормила своим молоком, проклятьеними, энкяй,  
Прощение нам дашь ты в Судный день.

---

<sup>64</sup> Татарский эпос: байты. – Казань, 2005. – С. 234.

\* Энкяй (тат. энкэй) – ласкательное обращение к матери.

Проклятие матери, вскормившей дитя своим молоком, – самое сильное, оно неотвратимо. Ментальность татар это проклятие, сохранившееся с доисламских времен, не одобряет, поскольку оно считается не соответствующим предписаниям Аллаха. Поэтому и сама мать горюет о своем проклятии, но прощение всем будет только в Судный день.

Любопытен мотив проклятия.

Из-за железной стрелы бранилась энкяй,  
Из-за пустяка бранилась энкяй.

У тюрков существовала военно-административная организация союза «десяти стрел» («он ок бодун»), иначе говоря, под «железной стрелой» в баите могло подразумеваться отколовшееся племя. В данном случае для нас важно указать на сложность трансформации языческого сознания в исламское, а то, что баит говорит именно об этом нет сомнений:

Эткяй\* наставлял: «Пусть останутся (они) дома».  
Прокляла (нас) энкяй: «Пусть станут Сак и Сок».

Дует ветер со стороны кыблы\*\*,  
Лишила нас жизни в людском обличье энкяй.

Ясно, что «ветер», дующий со стороны Мекки воспринимался сказителями баита как животворящий, несущий обновление духа. Точно также преподносится «дуновение ветра» в мифологии других народов мира. И в «Сказании о Йусуфе» именно «рассветный ветерок» Йакубу приносит первую весть о Йусуфе: «О ветер-ветерок, ты слаще всех услад... Весть о Йусуфе ты несешь ко мне теперь». Получить весть о Йусуфе тождественно принятию ислама, чьи истоки в той стороне, где происходят события поэмы.

Баит о «Сак и Сок» приближает нас к пониманию атмосферы этнического сознания татар в период перехода от язычества к исламу, когда было подвергнуто испытанию единство народа. Для Кул Гали, жившего этими проблемами, предмет единства, причем в истинной вере, был ключевым.

---

\* Эткяй (тат. эткэй) – ласкательное обращение к отцу.

\*\* Кыбла – направление на Каабу в Мекке.



Тема этнического «дерева» с двенадцатью ветвями, с которого начинается поэма Кул Гали, тесно связана с понятием матери, как в физическом, так и символическом смысле. Йусуф рано потерял родную мать, а затем был предан братьями и разлучен с отцом – главой рода. Но основная трагедия заключается именно в потере матери, которая не только символ плодородия, но и единства со своим племенем. Ее потеря в символическом смысле равносильна потере родины, поэтому Йусуф становится скитальцем. Он рыдает на могиле матери:

«О мать моя Рахиль, – Йусуф стenal навзрыд, –  
Взгляни же на меня, на боль моих обид:  
Запродан в рабство я и братьями забыт,  
Я вольным прежде был и стал рабом теперь».

Тема скитальца неоднократно звучит в татарской литературе. Один из самых глубоких поэтов XX в. Дэрдмэнд взял себе псевдоним, который можно перевести как «печальный», «страдающий», «ищущий». Он писал:

Ерак дингездэ ул кышлар кичергэн,  
Чит иллэрдэн гариб моңнар китергэн.

В дальних морях он пережил зимы,  
Из далеких стран принес печальные мелодии<sup>65</sup>.

«Гариб моңнар» не имеет однозначного перевода и толкования. В слове «гариб» выражены страдания и печаль, странность и уродство, а в сочетании с «моңнар» (мелодии, напевы) он становится недостижимым для рационального объяснения. Странничество есть символ страстного томления, не знающего покоя, не находящего утерянную мать, т.е. родину<sup>66</sup>. Естественно, Дэрдмэнд искал потерянную родину не в буквальном (он ее никогда не покидал), а символическом смысле, он искал духовную «родину»:

«Тэнрем!» диде – агачка табынды,  
Чэчэклек гоман кулды – чуплеккэ абынды!

---

<sup>65</sup> Дэрдмэнд. Исэ жиллэр. – Казан, 1980. – 175 б.

<sup>66</sup> См.: Карл Юнг. Символы трансформации... – С. 337.

Воскликнул «Тенгри!», оперся на дерево,  
Подумал, что цветник – споткнулся о мусор!

Для Дэрдменда опора на родовое или в ментальности татар «мировое дерево» не дало надежды, ибо цветник оказался кучей мусора. Стихотворение было написано в самую горячую пору поиска обновления ислама, начатое джадидами. Старые ценности оказались мусором, и цветы надо было искать в обновлении, поиске новых ориентиров. Отсюда и странничество.

Эта же тема звучит у Тукая, который, опять-таки ощущает себя на родной земле скитальцем, а потому его саз звучит надломлено – «уй-нар гарип сазым минем». Лейтмотивом проходит через его творчество горечь: «Продали!» – продали в детстве прямо на базаре, затем издатели, друзья, муллы.

Сколько я ни тосковал бы в рощах родины моей,  
Все деревья там увяли, жизни в них нельзя вдохнуть.

Мать моя лежит в могиле. О страдальца моя,  
Миру чуждому зачем ты человека родила?

С той поры, как мы расстались, стража грозная любви  
Сына твоего от двери каждой яростно гнала.

Рощи родины, деревья, которые увяли, опять нас возвращают к старым доисламским символам. Разочарованный жизнью поэт мыслями оказывается в другом мире, более архаичном, чем настоящий, поэтому он стремится к истокам – к земле, матери, могиле. Юнг поясняет символику бессознательного: «Все наиболее действенные идеалы всегда суть более или менее откровенные варианты архетипа, в чем легко можно убедиться по тому, как охотно люди аллегоризируют такие идеалы, – скажем, отечество в образе матери, где сама аллегория, разумеется, не располагает ни малейшей мотивирующей силой, которая вся целиком коренится в символической значимости идеи отечества. Этот архетип есть так называемая “мистическая причастность” первобытного в человеке к почве, на которой он обитает и в которой содержатся духи лишь его предков. Чужбина горька»<sup>67</sup>. Трагическая судьба Тукая, разо-

---

<sup>67</sup> Карл Юнг. Архетип и символы. – М., 1991.

чарования привели к тому, что его любовь к женщинам не удерживает в этом мире, он не видит смысла в продолжение рода, он потерял опору, поэтому его воля к жизни замещается волей к смерти. Он взывает о помощи, обращаясь к матери, т.е. к своим истокам:

Всех сердец теплей и мягче надмогильный камень твой.  
Самой сладостной и горькой омочу его слезой<sup>68</sup>.

Надмогильный камень может быть теплым только в одном случае, если он символизирует все самое дорогое – твои корни, твой народ, которому ты отдал все творчество, а вместе с этим и жизнь, а та, которая была способна сделать осмысленной продолжение жизни, ждет в потустороннем мире. Солнце-божество больше не сияет:

Каршыма чыкма, кояш, син, канлы тап!  
Ак кәфендәй син жәелмә өскә, таң.

Не выходи мне на встречу солнце, ты, кровавое пятно!  
Не стелись как белый саван, заря<sup>69</sup>.

Для Тукая заря, символ возрождения жизни воспринимается как саван. Его возрождение может быть только после смерти:

Когда же, скажи мне, мой бедный народ,  
Весна твоя, день твой цветущий придет!

Тогда ли, когда я умру и потом,  
Быть может, воскресну, но в мире ином?!

Скиталец Тукай может найти успокоение только в будущей жизни, которая подтвердила его внутренние ощущения – он стал символом нации.

У Кул Гали тема скитальничества, поиска истинного пути для своего народа, обретения высшей духовности является сквозной. Йусуф, проданный в рабство, вспоминает «родовое дерево» и спрашивает заезжего купца:

---

<sup>68</sup> Габдулла Тукай. Избранное. – М., 1974. – С. 164.

<sup>69</sup> Габдулла Тукай. Сайланма эсәрләр. – Казан, 1968. – 309 б.

«И если ты, – сказал Йусуф, – оттуда шел,  
Ты видел древо там – его ветвистый ствол,  
Взглянул ли на него – он кроной был тяжел, –  
Двенадцать ли ветвей на нем растет теперь?».

Путешественник ему отвечает:

«Пророк Йакуб – тот ствол, одиннадцать ветвей –  
Одиннадцать при нем живущих сыновей.  
Двенадцатый Йусуф исчез. Его злодей –  
Свирепый волк заел, – так говорят теперь».

Йусуф не мстит братьям. Для него важнее сохранение единства рода. В Библии и Коране эти события связаны с евреями, но для Кул Гали, естественно, важно было все это перенести не только на почву ислама, но и связать с этническими корнями. При этом читателю не мешает то обстоятельство, что события происходят в Ханаане и Египте, а язык поэмы отличается от народного. Споры вокруг языка Кул Гали не столь уж существенны с этнической точки зрения<sup>70</sup>. Даже Тукай не сразу перешел на тот язык, который сегодня принято называть литературным. Он закрепляется только вместе с распространением зрелого творчества Тукая, Дэрдмэнда, Сагита Рамиева и др. Для читателя поэмы была понятна структура образов Кул Гали. Именно этим объясняется исключительная популярность поэмы, не забытой даже в XX в. Поэма Кул Гали уходит на второй план только с появлением романов, новелл, рассказов, способных старые архетипы наполнить новым содержанием.

Для Йусуфа обретение потерянной семьи не самоцель, он и после встречи с отцом и братьями, продолжает искать свою родину и удаляется в город Эмин, название которого можно перевести как «безопасный», «мирный». Место было выбрано у истоков реки и в городе поселились только правоверные. Здесь мы опять оказываемся во власти архетипов. Река – символ жизни, а город – это обретение родины или

---

<sup>70</sup> Н.Хисамов преувеличивает значение языка как маркера, когда пишет: «Важнейший определитель национальной принадлежности памятника – язык также увязывается с Поволжьем, для которого не была чужда огузо-кыпчакская смесь». (См. Хисамов Н.Ш. Поэма «Кысса-и Йусуф» Кул 'Али. – Казань, 2004. – С. 19).

точнее матери-родины, ведь Йусуф рано потерял свою кровную мать, а также оказался на чужбине, он скиталец.

В архаичном мышлении роль города выполняет само племя. Поэтому город Эмин здесь выступает в нескольких значениях. Он символ не просто обретения родины, но ее обновления, поскольку Эмин – город праведников, т.е. это истинная родина, причем не земная, а вышний град. В христианстве существует тема Иерусалима, как вышнего града, в противопоставлении «блуднице» Риму. У Кул Гали Эмин воображаемый город, но в татарском сознании он легко ассоциируется с булгарской «святой землей». Для читателя события поэмы Кул Гали, конечно же, связывались с родными краями, поскольку ход мыслей поэта был знаком и естественен. Они переводили образы поэмы на язык современности, и таким образом обретали доступ к глубочайшим источникам жизни.

Йусуф у Кул Гали подчеркнуто несет черты пророчества и на протяжении всей поэмы повторяется его сравнение со светом: «ясный лик его сиял», «лучится его лик», «как солнце, излучал он несказанный свет» и т.д. Очевидно, что здесь имеется в виду «Свет» как святость, как духовность, как знание истины. Поэтому окружающие, проникаясь его красотой, становятся правоверными. Это наполнило Йусуфа гордыней. Но вот они вошли в город, где все были краше его, люди были умны, горды, смелы. Йусуф перестал любоваться собой, пытаясь смирить гордыню, и просил прощения у создателя.

И помощь в сей же миг ему всевышний дал –  
 Велел он, чтоб Йусуф красивым снова стал,  
 И тайную красу в нем с явной сочетал, –  
 «Воспрянь и не горюй!» – он повелел теперь<sup>71</sup>.

Создатель повелел соединить внутреннюю красоту с внешней, и для этого Йусуф проходит ритуал очищения, обновления в водах Нила. В реке к нему приплывает повелитель рыб – сом, предлагая свои услуги.

На соме стоя, он омылся в тот же миг,  
 И стал в тысячу раз лучистой его лик.

---

<sup>71</sup> Кул Гали. Сказание о Йусуфе... – С. 85.

На языке мифа рыба (как и дуновение ветра)\* является символом обновления и возрождения, тем более вода воспринимается подсознанием как источник жизни. После очищения Йусуф излучал «столб света до небес».

В поэме значительное место занимает тема любви Зулейхи и Йусуфа, но важна не сама любовная интрига, а следование предписаниям ислама и только в таком качестве – продолжение рода. Преодоление страстных желаний, перевод их в духовное русло, важный этап в истории любого народа. Не способная сдержать свои чувства Зулейха была язычницей, к тому же замужней.

И, пав перед божком, она клялась навзрыд,  
Что страсть ее совсем последних сил лишит  
И что не в силах скрыть она своих обид,  
И безысходный плач ее крушил теперь.

Молитву сотворил тогда Йусуф-пророк,  
И вдребезги разбит был рухнувший божок,  
И промысел творца ему признать предрек:  
«Возвестник и пророк, велик Йусуф теперь!»<sup>72</sup>.

Естественно, Зулейха становится правоверной, но Йусуф отвергает ее любовь по моральным соображениям, чтобы избежать прелюбодеяния. Зулейха, в конце концов, лишается мужа и красоты, но за правоверность Господь возвращает ей молодость. Йусуф и Зулейха поженились и родили детей, а значит, продолжился род. Любовь Йусуфа и Зулейхи символизирует обуздание животной (сексуальной) страсти благодаря обращению к исламу.

«Сказание о Йусуфе» завершается довольно странным рассказом о перезахоронении Йусуфа. Такой эпизод, как и сюжет о городе Эмине, в Коране отсутствует. В Коране история об Иосифе завершается приездом его отца Иакова и братьев в Египет. В суре «Иосиф» сказано: «Он посадил на высокий трон родителей своих\*\*, которые пали ниц пред ним. Отец мой, сказал он, вот объяснение сна, виденного

---

\* Многообразие образов, несущих один смысл, характерно для мифологии.

<sup>72</sup> Кул Гали. Сказание о Йусуфе. – Казань, 1985. – С. 114.

\*\* Имеет в виду отца и мачеху.

мною прежде; Бог обратил его в действительность; Он был благ ко мне, когда вывел меня из темницы и когда привел вас ко мне из степи, после того как Сатана разлучил меня с моими братьями. Господь мой полон благодати, когда хочет этого; Он всеведущ и премудр. Господи, Ты дал мне власть и научил меня истолкованию происшествий» [12: 101]. В рассказе о Иосифе толкование снов является важной сюжетной канвой. Умение Иосифа толковать сны, в частности о семи жирных коровах, съеденных тощими и семи колосьях, предупредило наступление в стране голода, что изменило к нему отношение царя Египта. Коран неоднократно обращает внимание на значение аллегорий, иносказаний, снов: «Бог говорит с людьми притчами, чтобы они размыслили» [14:25]. Если говорить научным языком, то Коран обращает внимание на важность бессознательного.

У Кул Гали появляется новый эпизод, которого нет в Коране. После отъезда Йусуфа в Эмин и его смерти в Египте начинается мор, нужда и недород. Правитель страны посылает гонца к сыну Йусуфа Мусалиму с просьбой отдать гроб отца. Дело чуть было не дошло до войны, но родня посоветовала отдать гроб, который был заново погребен в Египте, но очень странным образом:

И, к Мусалиму добр, Рейян был справедлив;  
Захоронил он гроб, под воду опустив,  
И стал Египет вновь обилен и счастлив, –  
В обеих странах все росло-цвело теперь<sup>73</sup>.

Таким образом гроб пребывал под водой сорок лет. По требованию Мусы (Моисея) гроб был извлечен из-под воды и был доставлен в Ханаан к могиле отца. Этот сюжет чисто мифологический и довольно сложен для интерпретации. На первый взгляд повторное перезахоронение гроба выглядят довольно нелогичным, тем более его местоположение оказывается под водой. Но это на первый взгляд. Если вернуться к теме воды в мифологии, то она однозначно связывается с рождением и, естественно, с аллегорической матерью. Тюркский бог Ыдук Йер-Суб («Священная Земля-Вода») не оставляет альтернатив для толкования. Тем более и в Коране многократно обыгрывается тема моря, воды, рек, дождя и грома. Рай в Коране представлен в виде садов, орошаемых водами. Море, река – это символы рождения, тем

---

<sup>73</sup> Кул Гали. Сказание о Йусуфе... – С. 242

более что города строили у водоемов. Город Эмин у Кул Гали был основан у истоков реки. Захоронение гроба с Йусуфом могло означать второе его «рождение» как исламского праведника. Благополучие Египта прямо связывается в поэме с принятием ислама и здесь Йусуф выступает в качестве символа трансформации мировоззрения народа. Йусуф в поэме представлен как мусульманский герой, а любой герой – это символ трансформации, который связывает прошлое с настоящим и будущим.

### *Идегей – герой «замятни»*

В образе Йусуфа представлен сугубо положительный герой, посвятивший свою жизнь торжеству ислама. Не менее популярный эпос «Идегей» демонстрирует нам образ противоречивой личности Идегея, причастного к распаду Золотой Орды. Что же он символизирует? Чем объясняется популярность этого эпоса, ведь народ в принципе не называет разрушителя героем?

Любой герой в мифологии, эпическом сюжете, а также в современных романах движется по аналогии с солнцем: восходит как заря, движется к полудню, переступает полдень и склоняется к вечеру, затем погружается в ночь, чтобы наутро в своем потомстве воскреснуть для нового круговорота жизни. Герои растут не по дням, а по часам, поскольку они рождаются не в собственном смысле, а возрождаются из прошлого с тем, чтобы в новой жизни донести новые символы, выражающие человеческие страсти.

Идегей в два года начал «словом своим исцелять», в три года начал книги читать и дальше столь же стремительно удивлял своими способностями: стал ловким ездоком, метким стрелком, знаменитым силачом. Затем появляется намек на одну из центральных тем эпоса – защиты бедных людей:

В одиннадцать лет – словотворцем стал,  
За бедных людей – ратоборцем стал.  
Мужем стал в двенадцать лет,  
Во всем народе славен был  
И Алпамышу равен был.

Позиция Идегея как героя, т.е. алпа, очень естественна для татарских легенд. Характерно, что предания о героях заканчиваются, как



правило, тем, что главный персонаж становится ханом\*. Мешэк Алп после жизненных перипетий женился и сел на ханский трон<sup>74</sup>. В другом повествовании о Йестэ Мунке точно такой же эпилог<sup>75</sup>. Кадыш Мерген победил врагов и стал ханом<sup>76</sup>. Алтаин Саин Сум в конце истории со счастливым концом тридцать дней праздновал, сорок дней справлял свадьбу и затем народ его избрал ханом<sup>77</sup>. В следующем дастане отец женит сына и отдает ему свой трон и т.д.

Хан олицетворяет нечто «божественное», надежду на справедливость, благополучие, осмысленность жизни. Поэтому было естественным видеть героя на троне. Но ханом мог быть только чингизид. Никакие выдающиеся качества не могли сделать личность ханом. В этом отношении характерен исторический эпизод с Тохтамышем. После Куликовской битвы Мамай бежал в Крым и Тохтамыш преследовал его с тем, чтобы окончательно добить. Воины Мамай узнав, что их преследует сам хан, перешли на его сторону без боя, т.е. в общественном сознании чингизид воспринимался как законный наследник трона в отличие от любого князя или мурзы.

Эпос «Идегей» с первых строчек намекает на основную сюжетную линию – потерю ханом трона. Эмир Тимур посылает письмо хану с требованием отдать ему черного сокола по имени Тюкли Аяк\*\*, тем более он помог Тохтамышу в молодости сесть на престол:

«Черный сокол Тюкли Аяк,  
Если вблизи и вдалеке  
Славой он стал девяти стран,  
Славой, гремящей из края в край,  
Сокола мне передай!»<sup>78</sup>.

Сокол и орел символизируют державность, а потому требование Тимура означает подчинение его власти. Возмущенный хан отвечает,

\* Не существенно то, что иногда персонаж называется падишахом или эмиром. Для рассказчика важно, что это символ «божественного» на земле.

<sup>74</sup> См.: Татар халык ижаты. Дастаннар. – Казан, 1984. – 35 б.

<sup>75</sup> Там же. – С. 40.

<sup>76</sup> Там же. – С. 45.

<sup>77</sup> Там же. – С. 60.

\*\* Имя сокола можно перевести как Легкая Нога, что намекает на хромоту Аксак Тимура.

<sup>78</sup> Идегей: татарский народный эпос. – Казань, 1990. – С. 7.

что он из рода Чингиза, а хромоногий Тимур всего лишь из рода эмира Бырласа. Для Тимура это слабый аргумент, поскольку он уже захватывал владения чингизидов в Азии, не считаясь с их родословной. Не обсуждая вопрос политических интриг в ту эпоху, отметим моменты, характерные для героических эпосов.

Существенно, что потомство сокола оказывается у Тимура, с чего и начинается вся интрига эпоса. А это явный намек на то, что в конце повествования Тохтамыш потеряет власть. Образ птицы в легендах всегда несет в себе особое значение, как знак, как предупреждение и подобная символика была понятна в средние века. Не случайно в эпосе в конце повествования вновь всплывает образ державной птицы. Теперь уже во сне Тохтамыш видит, как его орел улетел от него, из чего мудрый старец делает вывод: «Значит, – не приведи Аллах, – не удержишь державу в руках, – ту, что тебе оставил Чингиз». Предсказание сбылось, и наследственное право не стало гарантией сохранения власти. Эмир Тимур и бий Идегей победили чингизида, хотя и ценой разрушения государства.

Хан, независимо от своих родовых корней, в случае неспособности обеспечить благоденствие страны, теряет свое «божественное» лицо и становится рядовым участником драмы. В следующих словах выражена квинтэссенция всего сюжета эпоса «Идегей»:

– Владыка мой хан, великий мой хан!  
Что останется, если земля уйдет?  
Народ без земли останется!  
Что останется, если уйдет народ?  
Страна без людей останется!  
Что останется, если страна уйдет?  
Матери молоко останется!  
А если и молоко пропадет?  
Язык, сосавший белую грудь,  
Язык сладкогласный останется!  
Язык пропадет, уйдут слова –  
Письмо мудреца останется!  
Погибнет мудрая голова,  
Но кровь в потомстве останется!  
А если потомство погубить,  
Все поколение перебить,  
Чужеземец в стране останется!

Судьбою сраженный навсегда,  
Потомства лишенный и гнезда,  
Блеющий, как дурной баран,  
Хан одинокий останется!<sup>79</sup>.

Поэма написана в период распада страны, смуты, междоусобицы, бесконечных дворцовых переворотов, разрушения экономики. Любое художественное произведение – это ответ на появившуюся проблему, а проблема возникает из-за отклонения от нормы. В стабильном состоянии все негативные тенденции сбалансированы позитивными, нормы и ценности стягивают как обручи общество в целостность. Но любое сопротивление норме разбивает гармонию, и сознание расщепляется на противоположности, выражаясь на поверхности как борьба «божественного» и «демонического». Серьезная проблема неизбежно ведет к регрессии общественного поведения, выходом из которого является возникновение ценностей, способных трансформировать общество в иное состояние.

Раздвоение сознания и поведения достаточно ясно видно в эпосе, но более разительный пример демонстрирует реальная судьба Ногайской Орды, в которой противоречивость натуры Идегея вылилась в трагедию, завершившуюся полным уничтожением государства. Это происходит несколько позже событий, описываемых в эпосе, но для понимания самого явления, важно, отступив от хронологии, обратиться к историческим событиям.

В эпосе Тимур спрашивает у Идегея: «Кто ты такой?», и он отвечает:

«Нугая лучезарный дом –  
Вот откуда мой приход,  
Вот каким я прибыл путем!».

Исторически, после распада Золотой Орды в Ногайской Орде возникают различные «партии», по-разному относящиеся к экспансии Москвы. В период активных наступательных походов Ивана Грозного отношения бея Юсуфа, отца Сююмбеки, сторонника защиты Казани и Астрахани от посягательств Московии и его брата Исмаила, настроенного промосковски, обострились до предела. Бей Юсуфа возмутило

---

<sup>79</sup> Идегей... – С. 17.

то, что Исмаил собирался поддержать русских при взятии Астрахани. Распря закончилась убийством Юсуфа\* и провозглашением беим Исмаила. Москва торжествовала, а степная цивилизация агонизировала. Русский посол писал царю: «А нагаи, государь, изводятца, людеи у них мало добрых [т.е. зажиточных], да голодни, государь, необычно нагаи и пеши. Много з голоду людеи мрет... Земля, государь, их пропала, друг друга грабит... Взяла их нужда великая, в Нагаех люди голодни»<sup>80</sup>. Обращения Исмаила к Москве за помощью не нашли отклика. Ногайцы стихийно устремились в Астрахань в надежде на своего союзника – русского царя, но там к ним отнеслись довольно коварно: «Многих из оставшихся в живых русские продали в рабство, а остальных прогнали...»<sup>81</sup>. К вымиравшим «бусурманам» сочувствия не было. Исмаил жаловался царю: «Ото всех людеи тебя для есми отстал. Изначальные наших четырех царев дети и нашего отечества дети, братья наши, отстали от меня, потому что яз от тебя не отстал... Отец и брат был стареишей Юсуф князь, и от тово тебя для отстал есми, и от племени есми отстал тебя же для, и от сынов своих отстал тебя ж для. А молвили мне: ты деи будешь русин! – да потому от меня отстали. Учинил еси меня в укоре недругом моим». Бея Исмаила начали покидать не только враги, но и соратники и даже двое сыновей откочевали в Крым к родственнику хану Девлет-Гирею. Там их ограбили, и братья еле унесли ноги, причем один из них попал в плен к донским казакам. В конце концов, они вернулись к отцу, приведя из многочисленных подданных пятнадцать человек. С.М.Соловьев по этому поводу пишет: «Так дорезывали кочевники друг друга в приволжских степях, приготавливая окончательное торжество Московскому государству»<sup>82</sup>. Это яркий пример того, как потерявшее гармонию сознание выливается в противостояние, а отсутствие лидера, способного выдвинуть новые интегративные цели, приводит к доминированию «демонического» начала в поведении, а вслед за этим и быстрой деградации народа.

---

\* Ирония судьбы заключается в том, что сыновья антимосковски настроенного Юсуфа оказались в Московском царстве и стали известны как князья Юсуповы. Этот род был одним из богатейших в России и активно влиял на политику страны.

<sup>80</sup> Цит по: Трепавлов В.В. История Ногайской орды. – М., 2001. – С. 285.

<sup>81</sup> Трепавлов В.В. История Ногайской орды... – С. 287.

<sup>82</sup> Соловьев С.М. Сочинения. Кн. III: История России с древнейших времен. Т.5–6. – М., 1989. – С. 470.

Герой – символ человеческих страстей, а в переломные эпохи – выражение всех противоречий, из которых он должен предложить выход. Герой – страстное желание достичь света, праведного сознания и поведения. Время смуты – время, потерянных дорог, которые могут завести в глухой лес. В такое время легко сбиться с пути, стать странником, ищущим свои корни.

Идегей несет в себе противоречия раздвоившегося мира. Традиционно герой в мифологии имеет не только человеческое, но и «божественное» или же «демоническое» начало. В сцене смерти Кара-Тиин-Алып есть строки о демоническом рождении Идегея:

Поводов для гордости нет:  
И я родился от пэри на свет.  
И ты родился от пэри на свет:  
Старшего брата ты убил!

Не уходи, Идегей, подожди,  
Не выслушав, не уходи,  
Слишком вина твоя тяжка!  
Если бы досыта ты всосал  
Материнского молока,  
Ты б тогда милосердным был<sup>83</sup>.

Символика материнского молока очень важна в легендах. В эпосе имеется в виду не физическая мать, а причастность к родине, к своим корням. У Идегея отсутствует милосердие к своей собственной стране – вот источник проблем. Умиравший Кара-Тиин-Алып предсказывает, что Тимур, к которому бежит Идегей, не станет избавителем, а разорит страну, поработит народ, используя его силу. И к этому добавляет:

Из приказов твоих ни один  
Не исполнит твой сын Нурадын.  
Ссориться ты будешь с ним,  
И, поспорив, станешь кривым,  
Окривеешь на правый глаз!<sup>84</sup>.

---

<sup>83</sup> Идегей... – С. 99.

<sup>84</sup> Там же. – С. 101.

Разрыв с сыном – это тяжелое предсказание, означающее, что Идегей не может найти выхода из ситуации в стране. Внутрисемейные отношения одновременно отражают и политические интриги, тем более в эпосе они носят дополнительно символический характер – его сын не становится продолжателем дела отца. Нет наследника, нет преемственности, нет новых отношений, выводящих народ из кризиса. В этом же контексте следует понимать слепоту Идегея на один глаз, что означает односторонний взгляд на жизнь.

Идегей вначале пути оказывается обделенным родовым наследием. Спасший невинного ребенка от смерти Джантимир напутствует его: «Вступай, без роду, без племени в мир!» Идегей оказывается необычайно способным и благодаря его энергичной деятельности страна начала процветать:

Казну Тохтамыша утроил он:  
Было в ней озеро серебра,  
Золота поднималась гора.  
Благоденствовал народ:  
Ел он мясо и пил он мед.  
Приходил из далеких стран  
За караваном караван<sup>85</sup>.

У Идегея возникал естественный вопрос: «Чем я ниже тех, кто свой род от самого Чингиза ведет?».

Всякий герой выражает общие идеи, соединяющие индивидов в коллектив. Идегей это выразил так: «Свояк – не свояк, земляк – не земляк, разве не все мы – одно?». В то же время Идегей изначально оказывается в двойственной позиции. С одной стороны, он служит Тохтамышу, с другой – он изначально обделен «материнским молоком», «без роду, без племени», без поддержки сородичей и все по вине этого хана. Он по рождению оказался в другой категории социальной стратификации, поэтому для него естественно быть сторонником социального равенства и справедливости.

Тема справедливости во все времена играла заметную идеологическую роль. Парадигма власти в Тюркском каганате выражалась так: Бодун-Эль-Тора («Народ-Государство-Закон»). Орхонские надписи гласят, что главные цели «эля» заключены в обеспечении безопасно-

---

<sup>85</sup> Идегей... – С. 29.

сти, порядка и справедливости. Причиной падения государства Бумына стал отход беков от принципа справедливости – так записано на камнях. И в последующие столетия идея справедливости была одной из ключевых в тюркских государствах. Уйгур Юсуф Баласагуни в 1069–1070 гг. написал в книге «Кутадгу билиг» («Благодатное знание») о должном и недолжном в государственном управлении, опираясь на принцип справедливости:

Для власти во всем справедливость – основа,  
И власть лишь во правде жива и здорова.

Власть хана никогда не была безграничной, он не был абсолютным монархом. Ханы обязаны были с должным уважением относиться к традициям, вере и воззрениям народа. Хан не мог принимать законы (торы) вопреки традициям. Во время выборов хана четыре человека из ведущих родов, взявшись за концы золотой кошмы, поднимали его под радостные возгласы присутствовавших при обряде и говорили: «Смотри вверх и познай бога, и смотри вниз и увидишь войлок, на котором сидишь. Если ты будешь хорошо управлять своим царством, будешь щедр и будешь поступать справедливо и почитать каждого из князей соответственно его рангу, то будешь царствовать во славу, весь мир преклонится перед твоим правлением и господь пошлет тебе все, что ты пожелаешь в сердце своем. Но если ты будешь делать противное, то будешь несчастен, отвержен и беден так, что этот войлок, на котором ты сидишь, не будет оставлен тебе». После этих слов сажали на войлок, также жену коронуемого принца и вместе с ними обоими, сидящими там, поднимали войлок вверх несколько раз и громогласными криками провозглашали: «Император и императрица всех татар»<sup>86</sup>. Как пишет Плано Карпини, побывавший в 1246 г. на выборах Гуюка, церемония интронизации великого хана происходила в специально возведенном по такому случаю шатре, который назывался «Золотой Ордой».

Справедливость – принцип, присущий всем мировым религиям. Это едва ли не главная смысловая и нормативная категория. Добро для людей предполагает справедливость, а справедливость не бывает без равенства.

---

<sup>86</sup> Путешествия в восточные страны Плано Карпини и Рубрука. – М., 1957. – С. 219.

В татарских легендах и дастанах идея справедливости выражается в самых различных вариантах. Весьма любопытны случаи социально-продвижения бедных, но смысленных юношей.

В одной из легенд Алпамша много лет пас скот. Повествование о нем довольно длинное и подробное, но мы отметим только одну сюжетную линию, связанную с дочерью хана. Однажды пастуху встречается старик, который уговаривает его участвовать в соревнованиях силачей. Падишах постановил, что тот, кто сумеет три жернова мельницы поднять на гору, получит в жены его дочь по имени Сандугач (Соловей). Недолго думая Алпамша бросает стадо и отправляется на майдан участвовать в состязаниях. Над бедным пастухом все смеются. Однако он разбивает один жернов на два куска и их зажимает под мышками, два других надевает на руки и забирается на гору, где его ожидает падишах с подарками. Затем устраивают свадьбу, отец отдает за него дочь и полцарства в придачу<sup>87</sup>. Дальнейшие перипетии судьбы весьма любопытны, но для наших целей сказанного достаточно. Мы здесь видим сюжет «Золушки» наоборот, т.е. не бедная девушка находит принца и тем самым приближается к «божественному», а бедный юноша оказывается рядом с тронem благодаря удачной женитьбе. Подобный сюжет далеко не единичный. В байте «Ханская дочь» юноша обращается к дочери хана:

– Дочь хана, открой дверь, взгляну на тебя,  
Говорят у тебя стан стройный, взгляну на тебя,  
– Какая тебе польза смотреть на мой стан?  
Ты разве не видел камыш на берегу реки.

– Дочь хана, открой дверь, взгляну на тебя,  
Твой лик говорят лучезарный, взгляну на тебя,  
– Какая тебе польза смотреть на мой лик?  
Ты разве не видел вечерами полную луну<sup>88</sup>.

Весь дастан построен на восхищении ее прекрасным обликом и запрете на их соединение. Юноша пытается найти пути к ней, а девушка рассказывает о препятствиях, которые надо преодолеть.

---

<sup>87</sup> См.: Бoryнгы татар әдәбияте... – 37 б.

<sup>88</sup> Бәетләp. – Казан, 1960. – 53 б.



В легенде «Алтынчеч» («Златовласка») бедный юноша повстречал дочь падишаха, и они вдвоем убегают из дома. За ними организована погоня. Она бросает гребень и вырастает лес, который преодолевают преследовали. Затем Алтынчеч бросает зеркальце и появляется река. Наконец, она бросает золотое кольцо, и вырастают непроходимые горы. Девушка с юношей спасаются. В конце длинного повествования юношу за находчивость, чему способствует умная Алтынчеч, министры избирают новым падишахом<sup>89</sup>.

Во всех этих случаях мы видим стремление рассказчика уравнивать бедного с ханом (падишахом, эмиром) и не столько за силу, сколько за находчивость и достоинство. При этом умные дочери ханов, обладая не только красотой, но и некими волшебными достоинствами, всечески способствуют его восхождению на «вершину». В их лице «божественное» начало, лучезарный свет идет навстречу бедному, но честному и смелому юноше. Это тот контекст, в котором автор дастана «Идегей» излагает свое повествование.

Вернемся к сюжету эпоса. Идея справедливости становится принципом, разделяющим Идегея с Тохтамышем, что выражено во многих строках:

«Хан судьбу бедняка не поймет,  
Недруг тайну врага не поймет.  
Знатный безродного не поймет,  
Сытый голодного не поймет»<sup>90</sup>.

Следование принципам справедливости подтачивает наследственное право чингизидов, а вслед за этим неизбежно рождается идея бунта:

«Если Сарай, если Булгар,  
Если Чулман, если Нукрат,  
Дети нугаев, дети татар  
Свергнуть Токтамыша хотят,  
Если ждет меня мой народ, –  
Будем там, где народ живет!  
Мы внемлем зову родной страны»<sup>91</sup>.

---

<sup>89</sup> Бoryнгы татар әдәбияте... – 173 б.

<sup>90</sup> Идегей... – С. 115.

<sup>91</sup> Там же. – С. 125.

Бунт – это отход от устоявшегося, переход за пределы сложившихся норм и ценностей, но бунт сам по себе не гарантирует трансформации общества. Идегей ясно выразил идею превосходства интересов народа и страны над наследственным правом. Эта коллизия требовала своего позитивного выхода, иначе она остается чистым бунтом с непредсказуемыми последствиями. Выходом из ситуации может быть только народовластие.

Всех собрав подневольных людей,  
Освободил рабов Идегей.  
Юношей запретил продавать,  
Золото начал он раздавать.

...

Прежде был беспорядок, разброд,  
Пребывал без совета народ.  
Выбрал опытных, мудрых мужей  
Учредил диван Идегей<sup>92</sup>.

Старые порядки подтачивались задолго до Идегея. Законы Чингизхана во многом определили успехи Монгольской империи и ее наследников, но со временем в разных частях Евразии они подвергались корректировке в соответствии с особенностями страны. Это коснулось не только Китая, Персии или Центральной Азии, но и Золотой Орды. Среди заметных реформ можно назвать объявление Узбек-ханом ислама государственной религией вместо традиционного равенства всех религий. Сама государственность Улуса Джучи чем дальше, тем больше отходила от характера степных империй. Развивались города, торговля по рекам, в культуру проникали новые идеи исламского мира. Все это делало оседлую цивилизацию доминирующей. Волга и другие реки начали играть не меньшую роль, чем караванные пути азиатской части или Крыма. Причем значительная доля пшеницы в экспорте неуклонно усиливали роль земледельческой культуры. Урбанизация вела к росту ремесленников, торговцев. Вместе с этим менялись ценности и нормы поведения.

Роль степных улусов, прежде всего, Ногайской Орды, кочевых узбеков, а затем и казахов всегда была значительной в Золотой Орде, но

---

<sup>92</sup> Идегей... – С. 167.

кочевая цивилизация неумолимо уходила в прошлое. Не только шариат занял место нравственного кодекса Чингизхана, но и доблесть степных воинов оказалась во многом забытой, что видно из характерного исторического эпизода. Отец Идегея Балтычак состоял беклерибеком и он вместе с ханом потерпел поражение от Тохтамыша в 1378 г. Победитель предложил Балтычаку перейти к нему на службу, но встретил гордый отказ. Бек был казнен. Чингизхан в таких случаях отпускал с миром. Эпоха рыцарства багатуров заканчивалась. Все это имело далеко идущие последствия, поскольку на политической арене столкнулись интересы талантливых полководцев и политических лидеров с наследственным правом чингизидов. Среди наиболее ярких личностей мы видим Ногаю, Мамай, Идегея, практически расставлявших по своему усмотрению ханов, но не имевших права на престол.

Ногай хитростью посадил ханом Тохту и отдал дочь свою за него. Он вел иностранные дела, поддерживая отношения с мамлюками Египта и Византией. Он даже женился на дочери Мануэля VIII Палеолога. Дочь Ногай была мусульманкой, ее притесняли и муж, и окружение. Разгневанный Ногай, послал гонца и сообщил: «Людям известно, сколько я понес трудов и тягот, самого себя я сделал причастным к вероломству и коварству, чтобы хитростью освободить для тебя трон Саин-хана». По этой причине с обеих сторон запыхало пламя смуты и вражды<sup>93</sup>. Хан с трудом справился с Ногаем.

Еще более заметной фигурой был Мамай, который в русских летописях появляется в связи с заговором против Тимур-Хаджи в 1361 г., хотя много раньше Ибн-Халдун называет его «одним из старших эмиров Бердибека». Мамай был талантливым полководцем и опытным политическим интриганом. Его возвышению способствовала женитьба на дочери хана Бердибека и он, таким образом, стал ханским зятем (гургеном)\* и вместе с тем получил большие права, кроме одного – права на трон. Он жаждал трона, настолько, что даже начал чеканить монету с титулом: «Мамай – царь правосудный» и также как Ногай или Идегей правил через своих ставленников – чингизидов. Затем он предпринял поход на Москву. В случае успеха Золотая Орда фак-

---

<sup>93</sup> Золотая Орда в источниках. Том первый. – М., 2003. – С. 423–424.

\* В политике такое явление встречается довольно часто. Идегей взял в жены дочь Тохтамыша – Джанике. Борис Годунов возвысился и впоследствии стал царем благодаря женитьбе на дочери Ивана Грозного.

тически оказалась бы разделенной. Его союзниками выступили рязанский князь Олег, литовский князь Ягайло, генуэзцы Крыма, представившие в его распоряжение хорошо обученную пехоту. Однако на Куликовом поле он был разгромлен, что положило конец его деятельности и содействовало возвышению Тохтамыша.

Об Идегее говорили, что «султаны при нем носили только имя, но не имели никакого значения». Все три выдающиеся личности были представителями Великой Степи. Именно там сохранялась доблесть воинов и политических мужей. Государственная система не могла выработать механизмов естественной инкорпорации амбициозных лидеров в структуру верховной власти, а потому раздиралась противоречием между династическим принципом, выдвигавшим слабых ханов и реальной властью эмиров, беклерибеков, беков. Нужны были политические реформы. Их требовала торговля и финансовая система, развитая культура. Золотая Орда вплотную подошла к этапу политических преобразований, но качественной метаморфозы не произошло.

Власть хана не была безграничной. Лидеры четырех «правлящих кланов» участвовали в делах государства через систему коллективного правления, они представляли доминирующую часть населения, известного как «земля» в отличие от дивана, назначаемого самим ханом. Четыре бея-карачи составляли «государственный совет», выполнявший важную роль в управлении – снятие, выборы и введение в должность хана, участие в иностранных и военных делах государства<sup>94</sup>. Именно эти четыре карачи при выборах хана выполняли ритуал его возвышения, поднимая три раза на кошке за четыре угла, затем несли хана вокруг палатки и помещали на трон и вкладывали в его руку золотой меч. Главный из четырех беев носил титул беклерибек – «бей беев». Он отвечал за дела в армии или, по крайней мере, управлял частью армии. Декреты хана одобряли четыре карачи. Тем не менее, это не представительный орган и народ в данном случае оказывался всего лишь послушной толпой, какой он не хотел быть в силу возникших экономических проблем в Золотой Орде. Из ведущих родов в эпосе упоминаются Барын и Шырын, которые сыграли роковую роль в судьбе Идегея.

В конце пути герой, как и солнце с зарей, должен возродиться в своем потомстве. Отсутствие ясной позиции по дальнейшему государ-

---

<sup>94</sup> См. История татар с древнейших времен в семи томах. Т. III. Улус Джучи (Золотая Орда). XIII – середина XV в. – Казань, 2009. – С. 689.

ственному устройству страны приводит к тому, что сын Идегея Нурадын оказывается в оппозиции к отцу и не находя выхода из сложившейся ситуации, выражает желание уехать на чужбину со словами: «Найду я лучший народ!». Для его матери это трагическая ситуация:

«Ты подумай, сыночек, ты ль  
Переплыть сумеешь Идиль?  
Иль тебе для пути не трудна  
За его берегами страна?»<sup>95</sup>.

Переплыть Идиль и Яик означает перейти границу, грань, которая отделяет твой народ и других, оторваться от родной почвы, от могил своих предков, силы духа народа, которая хранится в отечестве. Чужбина горька. Нурадын избрал удел изгнанника.

Он пристал к толпе кочевой,  
Он кочевников стал главой,  
Степь да степь – вот его удел,  
Успокоить душу хотел.

По тем временам уйти в степь, в казаки означало стать разбойником, быть вне законов и ханской власти. Идегей страдал-горевал и решил послать за сыном послов. Однако сын, вернувшись, заявил:

«Хочешь быть мне добрым отцом?  
Или ханом себя утверди,  
Иль меня на престол возведи!  
Или жизнь отними ты мою,  
Или сам я тебя убью.  
Уходи от моей руки,  
Уходи, уходи в казаки!»<sup>96</sup>.

По сути дела это означает катастрофу всего, что предпринял Идегей в своей жизни, по его же собственным словам: «Это страшной войны страшней». Он жил, казалось бы, для народа, убил своего хана,

---

<sup>95</sup> Идегей... – С. 197.

<sup>96</sup> Там же. – С. 207.

привел в страну Тимура, который разорил города на Волге, в том числе священный Булгар и в конце жизни остался без наследника. В этой ситуации важно отметить не человеческие мотивы вероломства Идегея, что обернулось ему непримиримой позицией сына. Существенно отметить отсутствие принципа государственного устройства. По сути дела Нурадын прав, когда упрекает отца в отсутствии ясной позиции. Идегей должен или сломать систему престолонаследия чингизидов и утвердить новый принцип, или же уступить место тем, кто готов нарушить старые порядки. Идегей не решается или же не способен ввести новые порядки, а потому страна раздирается противоречиями.

Любой герой – жертва, иначе он остается простым персонажем, как дровосек в сказке «Шурале», или Алпамша. Алпы как постоянные персонажи эпосов не символические герои, а богатыри. У символических героев в конце повествования наступает смерть, причем во имя народа, высших целей, они жертвенные фигуры. Идегей – жертва, но чего? Почему народ воспринимает его как эпического героя? В дастане «Идегей» нет того восхваления героя, которое мы постоянно слышим у Кул Гали о Йусуфе. Напротив, слышно явное осуждение, например, в следующих словах:

Ты, Идегей, – свет моих глаз,  
Почему же в богатый Сарай,  
Почему же к вратам дворца,  
Ты привел Тимира-Хромца,  
Чтобы он разрушил наш край?

Идегей стал жертвой обстоятельств, т.е. принципа престолонаследия, который уже не обеспечивал благополучие страны. Символично, что добивают Идегея в последней сцене повествования Барын-бий, который саблей обезглавил его и Шырын-бий\*, нацепивший на копьё голову Идегея. Два бия, которые сажали хана на трон, убивают Идегея – символа справедливости в раздираемом противоречиями обществе. Отсеченная голова «Идегея», повернувшись к солнцу, произнесла последние слова:

«К свету будущий день не придет,  
Если сами к нему не придем».

---

\* Такие известные фамилии как Баран-Тугановский и князя Ширинские наследники кланов Барына и Шырына.

Голова покатилась, солнце закатилось, а заря, которая символизирует божественное начало, возвышенные ценности и нормы не возшла. Бунтарь Идегей стал жертвой обстоятельств, но не символом трансформации общественных отношений. Он всего лишь герой бунта, но не новых представлений в организации государства и общества. Золотая Орда распалась, татарские ханства лишь по инерции продолжали золотоордынские традиции вплоть до появления в Евразии новой империи – России.

### *«Долгое Средневековье»*

После распада Золотой Орды история Казанского и других ханств была интересной не только с точки зрения судьбы татарского этноса, но и формирования Московии и России. Но этот вопрос стоит в стороне от нашей главной темы – судьбы этноса в исторической перспективе. И здесь мы сталкиваемся с проблемой периодизации истории, которая ориентирована на европейские подходы. В Европе переход от средневековых норм и представлений к современным связывают с развитием капиталистических отношений и отходом от схоластики. В России аналогичные процессы наступили много позже в XVIII–XIX вв. Российское средневековье, включая татарскую историю, не совпадает хронологически с европейским. Как пишет Хайек, «мышление большинства цивилизованных наций подвержено в основном одним и тем же влияниям, но проявляются они в разное время и с различной скоростью»<sup>97</sup>. Аналогичная ситуация складывалась в экономике и социальных процессах, которые трансформируются вместе с ментальностью.

Эволюция татарского мышления и общественных отношений со времени распада Золотой Орды и до XIX в. предстает как период с охранительной исламской идеологией. Затем у татар наступает «реформация», повторяющая некоторые черты европейских процессов: критику священнослужителей и богословских авторитетов, отход от схоластики в образовании и рост обучения светским предметам, появление чисто светских институтов, открытость культуры, массовое распространение книг, активное вмешательство бизнеса в общественную жизнь и др. Конечно, после падения Казанского, Астраханского, Сибирского и Крымского ханств и до XIX в. татары прожили долгую в исторических масштабах жизнь, насыщенную множеством событий,

---

<sup>97</sup> Фридрих Август фон Хайек. Дорога к рабству. – М., 2010. – С. 38.

побед и поражений. Однако с точки зрения трансформации этнической жизни в новое качество необходимо обозначить XIX в. как ключевой. Причем, основным толчком для трансформации послужила не столько великая русская культура, вставшая на путь европеизации, сколько капиталистические отношения, потребовавшие от татар развития конкурентоспособности в условиях заведомо худших, нежели у русских и в целом у православных подданных империи.

XIX столетие традиционно относят к Новому времени, что стало общепринятым взглядом на периодизацию истории. Вместе с тем, существует другая точка зрения, исходящая из внутренней логики общественных процессов. Ле Гофф пишет: «Я предлагаю ввести понятие длительного, очень долгого Средневековья, базовые структуры которого развиваются крайне медленно, с III в. и до середины XIX в., то есть до того момента, когда промышленная революция, доминирующее положение Европы в мире, реальное развитие и распространение демократии (отдаленным прообразом которой являлся античный город) породили действительно новый мир, пусть даже еще не полностью свободный от наследия и традиций прошлого»<sup>98</sup>. Время большой длительности не обязательно означает продолжительный отрезок времени. Ле Гофф речь ведет о том пласте истории – пласте структур, – который эволюционирует и изменяется медленнее всего. Этот пласт скрывается под историей событийной, под среднесрочным стечением обстоятельств. «Период Средневековья, – продолжает Ле Гофф, – также можно определить, исходя из доминирующей идеологии; не отражая материальную инфраструктуру общества и не являясь духовным двигателем его истории, идеология, тем не менее, представляет собой одну из существеннейших деталей функционирования общественного механизма. Долгое Средневековье – это эпоха господства христианства, являющегося одновременно и религией, и идеологией и находящегося в чрезвычайно сложных отношениях с феодальным миром, который оно оспаривает и утверждает одновременно. Разумеется, это не означает, что сегодня христианство умерло или умирает; однако начиная с XIX столетия оно стало утрачивать ту ведущую роль в обществе, которую исполняло с IV по XIX в., а именно роль творца идеологии, принадлежавшую ему почти монополично»<sup>99</sup>. Парадигма, предложенная Ле Гофф

---

<sup>98</sup> Ле Гофф Ж. Средневековый мир воображаемого. – М., 2001. – С. 16.

<sup>99</sup> Там же. – С. 36.



фом, позволяет иначе взглянуть не только на европейскую, но и на российскую историю. Несмотря на все различия между христианством и исламом, Европой и Россией, методологию «долгого Средневековья» можно применить к исследованию социальных процессов среди татар XIX – начала XX вв.

Конечно, возникает очень существенный для историков вопрос о том, почему капитализм среди татар не возник раньше, но он настолько сложен, что требует самостоятельного исследования. Ирония судьбы заключается в том, что Генуя и Венеция, где зародился капитализм, начали укрепляться как морские державы в эпоху расцвета Золотой Орды, причем именно за счет торговли с ней. Бродель пишет: «Главное богатство Генуи заключалось в колониях, основанных ею далеко от Константинополя, на границах Византийской империи, в Каффе, Тане, Солдаие и Трапезунде... Это были торговые фактории»<sup>100</sup>. Речь идет о городах черноморского побережья, через которые вывозились многие товары с территории Золотой Орды. Они имели особый статус. В качестве иллюстрации можно привести один из множества документов, связанных со сбором налогов с венецианских и генуэзских купцов. Уведомление Кутлуг-Тимура венецианским купцам от 20 сентября 1358 г., написанное в ставке Ахтуба на Волге, гласит:

*«Слово Кутлуг-Тимура, правителя Крыма, венецианским послам господину Джованни Квирини и господину Франческо Бону, послам к хану, венецианцам.*

*Если ваши корабли будут приходить в Провато, Калитру или Солдаию\*, то внутри этих трех городов и портов, в какой бы порт им не понадобилось войти, при покупке необходимого вам надлежит платить мне сообразно тому, что вы платили Рамадану. Если их купцы будут производить торговлю, то должны платить три процента; если они не будут торговать, то не должны ничего платить; пусть не взимается с них больше ничего. Кто бы ни был не должен несправедливо наносить им ущерб и притеснение; и если кто-либо захочет их нанести, мы не допустим. Мы должны охранять и защи-*

---

<sup>100</sup> Фернан Бродель. Средиземное море... – С. 466.

\* Порт Провато находился в непосредственной близости от Каффы (нынешней Феодосии) и назывался по-тюркски Янгишехр. Порт Калитра (нынешний Коктебель) находился в десяти километрах к юго-западу от Провато. Далее на юго-запад в 35–37 км от Калитры находился порт Солдая (нынешний Судак).

*щать иностранцев, чтобы они могли чувствовать себя спокойно и производить свою торговлю.*

*Так что тому, кто этим [документом] владеет, он дан нами. Дата: [написано в год собаки], хиджры [759-го], в ставке, в месяце шавваль, дня пятнадцатого»<sup>101</sup>.*

При торговле с иностранцами содержались специальные «сборщики коммерчий», что включало в себя ввозную пошлину, налог с оборота и таксы за взвешивание товара. Ввозная пошлина взималась в виде точно фиксированной суммы с любого тюка ввозимых товаров вне зависимости от их цены. Налог с оборота составлял 3% (иногда – 5%) от стоимости данного товара, если сделка совершалась между иностранцами и ордынцами. Такса при взвешивании на государственных весах составляла 1,5% от его стоимости. Причем таксу за взвешивание полагалось платить контрагентам даже в случае, если сделка совершалась между иностранцами. Налог с оборота назывался «тамга» и собирал ее «тамгачи», т.е. таможенник. Такса за взвешивание товаров называлась «тартанак», ее взыскивал «тартанакчи», т.е. весовщик. При этом с обеих сторон выделялись уполномоченные (от ханского таможенника и иностранного консула), которые следили за точностью взвешивания и уплаты продавцом и покупателями в казну по закону торгового налога и весового сбора<sup>102</sup>. С торговли драгоценными камнями, жемчугом, золотом, серебром, золотой канителью торговый налог не брали, чтобы стимулировать поступление этих предметов в Орду. На некоторые товары налог мог быть очень высоким. В ярлыке хана Джанибека, данным венецианским купцам Азова есть следующие строки: «Также, если окажется, что какой-либо венецианец присвоит или купит невыделанную шкуру, ему надлежит уплатить нам коммерчий: больший – пятьдесят за сотню и меньший коммерчий – сорок, как делают генуэзцы»<sup>103</sup>. Такой высокий налог вводился для поддержки внутреннего производства. Иностранцы, содержавшие таверны в выделенных для них кварталах Крыма или Северного Причерноморья не должны были платить ни «айлык» («месячный сбор»), ни ясак («ежегодный налог»).

---

<sup>101</sup> См. Григорьев А.П., Григорьев В.П. Коллекция золотоордынских документов XIV века из Венеции. – СПб., 2002.

<sup>102</sup> См.: Там же. – С. 15, 27.

<sup>103</sup> Там же. – С. 59.

Анализ экспорта Золотой Орды через порты Крыма в итальянские государства показывает, что торговля была важной составной частью экономики страны. Главным экспортным товаром было зерно, прежде всего, пшеница, особенно ценная в Европе, где голод в те времена был обычным явлением. С конца XIII в. генуэзцы покупали также осетра и другую рыбу. Важной статьёй торговли с итальянцами была соль. В XIV в. через Каффу шла торговля шелком, воском, кожей, мехами, хлопком, мастикой, металлом и полезными ископаемыми. Рабы также были ходким товаром, на них был спрос повсюду – Ближнем Востоке, Средиземноморье и Западной Европе. Эта торговля началась задолго до возникновения Золотой Орды и продолжилась после ее распада. Среди рабов были черкесы, турки, лазы, венгры, русские, половцы, татары и др. В 1381 г. от 4 до 10% населения Генуи состояли из рабов, купленных в основном на рынках Крыма.

Затраты на перевозку по воде были гораздо меньше, чем сухопутным транспортом, поэтому в торговле доминировали итальянские морские государства, имевшие в Крыму собственные города и колонии. Так, Каффа, по словам Ибн-Батутта, чудная гавань, где он застал «до 200 судов военных и грузовых, малых и больших. Это одна из известных гаваней мира»<sup>104</sup>. Каффа в те времена была крупнейшим портом мира. Золотая Орда торговала и с другими европейскими государствами, а также Индией, куда продавали в большом количестве лошадей.

Для стимулирования торговли проводились денежные реформы. Вес серебряного дирхама, чеканившегося в Булгаре, в течение правления Берке понизился с 1.56 до 1.365 грамма. Токта ввел монеты, весящие 1.485 граммов. При Узбеке дирхам весил 1.47–1.49 грамма. Монеты Джанибека весили 1.52–1.56 граммов. Шесть дирхамов приравнивались золотой монете, называвшейся алтын (или в арабском языке динар), весившей 9.12 граммов. Сто двадцать дирхамов равнялись сот – 182.4 граммов, и 300 дирхамов равнялись кадак или фунту – 456 граммов<sup>105</sup>. Сарайский дирхем стал господствующей монетой не только в Золотой Орде, но и в сопредельных странах.

---

<sup>104</sup> Золотая Орда в источниках... – С.126.

<sup>105</sup> См. Мөхәммәдиев Ә.Г. Гомуми һәм төрки-татар нумизматикасы. – Казан, 2003, 124–142 бб. См. также: Федоров-Давыдов Г.А. Денежное дело Золотой Орды. – М., 2003.

Важную роль в стимулировании международной торговли играли города, чье количество стремительно росло со времен Бату-хана. Столица государства – Сарай насчитывал 75 тыс. жителей и был красивейшим и крупнейшим городом своего времени, сравнимым с Генуей, Миланом, Парижем. Города обеспечивали безопасность купцов, предоставляли необходимую инфраструктуру – рынки, помещения, склады, таможенные пункты, тем самым увеличивали оборот в торговле, а значит, вели к росту налоговых поступлений. Не случайно столицы Сарай и Новый Сарай были расположены на стратегических перекрестках международной торговли и выполняли функцию коммерческих центров. Города строились вдоль торговых маршрутов. Они стали также центрами ремесла. Л.Ю.Якубовский писал даже о «металлургической промышленности» Сарая-Берке, который обслуживал нужды как «городской, так и сельской местности всеми металлическими изделиями: лопатой, топором, пилой, серпом, гвоздями и разнообразным холодным оружием»<sup>106</sup>. В золотоордынских городах действовал водопровод из керамических труб и канализация, сделанная из деревянных труб, были многочисленные фонтаны и восточные городские бани.

Ко всему следует добавить наличие средств коммуникации, которые обеспечивали хорошее управление государством и развитие торговых отношений. Персидский историк Мирхонд писал, что при Чингизхане «города и большие дороги стали свободны и открыты купцам всякого рода. Он хотел обеспечить их такой безопасностью и спокойствием, чтобы каждый в пределах его господства мог нести на голове своей золото без всякой опасности [быть ограбленным], так, как люди носят простые горшки»<sup>107</sup>. Для эффективного управления была создана сеть почтовых станций (ямов), которая служила для доставки сообщений и приказов, обслуживания дипломатов, торговцев и просто путешественников. Марко Поло, который пользовался почтовой службой во время своего путешествия, свидетельствует: «Через каждые 25 миль посланцы великого хана находят станцию, которая по-монгольски называется “ям”, т.е. “станция с почтовыми лошадьми”. В некоторых ямах было по 400 коней. Всего великий хан содержал до

---

<sup>106</sup> Якубовский Л.Ю. К вопросу о происхождении ремесленной промышленности в Сарае Берке // Изв. ГАИМК. VIII. Вып. 2–3. – Л., 1931. – С. 15.

<sup>107</sup> Цит. по: Вернадский Г.В. О составе Великой Ясы Чингиз Хана. – Брюссель, 1939. – С. 22.

400 000 коней»<sup>108</sup>. Ям был снабжен также фуражом, кормом и питьем для проезжающих. Ибн-Арабшах вспоминает: «Выезжают, бывало, караваны из Хорезма и едут себе на телегах спокойно, без страха, без опаски, вдоль до [самого] Крыма, а переход [этот] около 3 месяцев... Караваны не возили с собою ни продовольствия, ни корма для лошадей, и не брали с собою проводника вследствие многочисленности [тамошних] народов, да обилия безопасности, еды и питья у [живущих там] людей...»<sup>109</sup>. Каждый участок управлялся особым «дорожным губернатором», который полностью отвечал за порядок и безопасность в пределах своего участка. Была специальная повинность по охране дорог, которая называлась «караулом». Все приезжие люди и провозимые товары регистрировались и собиралась специальная дорожная пошлина. В особых случаях, когда известие или лицо должно было быть доставлено срочно, едущему выдавалась табличка с изображением сокола; каждая станция, как только услышит колокольчик скачущих, тотчас обязана была приготовить лошадей так, чтобы перепряжка могла быть незамедлительной. Обладающий такой табличкой мог, в случае падежа лошади в пути, отобрать коней у любого встречного. При таком способе передвижения можно было проехать в день до 250 миль. Эти дороги великий хан приказал обсадить большими деревьями; в пустынных местностях дорога обозначалась столбиками, камнями и т.п. Для переправы через реки жители окрестных селений должны были иметь паромы. В XIII–XIV вв. русские беспрепятственно ездили не только в Орду, но и в Каракорум, а купцы из Европы могли проследовать в Китай.

Для того чтобы понять историческую значимость этой системы нужно представить Европу того времени. Ле Гофф пишет: «Средневековый люд шел по тропам, дорожкам, по запутанным путям, которые блуждали между несколькими фиксированными пунктами: ярмарочными городами, местами паломничества, мостами, бродами или перевалами. Сколько препятствий нужно было преодолеть: лес с его опасностями и страхами... бандиты, будь то рыцари или вилланы, засевшие в засаде на краю леса или на вершине утеса; бесчисленные пошлины, взимаемые с купцов, а иногда и просто с путешественников у

---

<sup>108</sup> Марко Поло. Книга о разнообразии мира. – М., 1997.

<sup>109</sup> Золотая Орда в источниках... – С. 208.

мостов, на перевалах, на реках; скверное состояние дорог...»<sup>110</sup>. В те времена не было системы коммуникаций, сравнимой с почтовой службой Золотой Орды. К XIX в. эта система была полностью разрушена и, например, Пржевальский и другие путешественники с трудом ходили этими же путями. Остались только воспоминания в фольклоре в виде песен о ямщике и его неперменном атрибуте – валдайском колокольчике.

Этот небольшой экскурс в прошлое Золотой Орды показывает, что там существовали все предпосылки для появления капиталистических отношений: развитые города, высокая профессиональная культура, наука, совершенная по тем временам финансовая система, развитое земледелие, средства коммуникации, сравнимые по масштабу с морскими путями Средиземноморья, значительные объемы торговых операций и т.д. Чего же не было из того, что появилось в Генуе и позже в Венеции?

В качестве догадки назовем одну из причин – это возможность получения займа, что сдерживалось запретом на получение процента, как ростовщичество. Кредит был необходимостью для земледельческих экономик, подверженных катастрофам и повторяющимся случайностям погоды. С ускорением денежной экономики, у которой никогда не хватало золотой или серебряной монеты для функционирования, стало неизбежным признание за «осуждаемым» ростовщичеством права действовать в открытую. В Европе борьбу с ростовщическим заемом вели папство и церковь со всей суровостью – нераскаившегося ростовщика не допускали к причастию и он не мог быть погребен в освященной земле. Средневековая мысль в этом вопросе опиралась на Аристотеля, считавшего, что ростовщичество присутствует всякий раз, когда заем приносит доход. «Но мысль схоластов пробила брешь, – пишет Бродель. – В чем она пошла на уступки? Процент-де становился законным, когда для заимодавца возникал либо риск (*damnum emergens*), либо невозможность получить прибыль (*lucrum cessans*). Эти тонкости открывали множество дверей. Так, “обмен” (*cambium*) представлял собой перевод денег; вексель, который был его конкретной формой, мог спокойно циркулировать с рынка на рынок, поскольку выгода, которую он обычно приносил, не была обеспечена заранее,

---

<sup>110</sup> Жак Ле Гофф. Цивилизации средневекового Запада. – М., 1992. – С. 128–129.

имелся риск. Как ростовщический рассматривался лишь “сухой обмен” (*cambio seco*), с фиктивными векселями, не перемещавшимися с одного рынка на другой; и к тому были основания, поскольку “сухой обмен” в действительности служил для того, чтобы маскировать заем под проценты. Точно так же церковь разрешала займы государю и государству; равно как и прибыли торговых товариществ (генуэзской *commenda*, венецианской *colleganza*, флорентийского *societas*). Даже помещение денег у банкира (*depositi a discrezione*), которое церковь осуждала, станет разрешенным, коль скоро доходы от них скрывались под названием участия в предприятии. Дело в том, что в эпоху, когда экономическая жизнь стала вновь стремительно развиваться, пытаться запретить деньгам приносить доход было пустым делом<sup>111</sup>. Экономический подъем во многом проистекал из большей легкости получения займа, а, следовательно, из большей дешевизны денег, что стало отличительным признаком капитализма. В ряде стран юга, а затем и севера Европы произошла трансформация ментальности, но многие страны как христианского, так и мусульманского мира оставались во власти канонического запрещения процента.

Золотая Орда находилась под доминирующим влиянием ислама, особенно после ее объявления Узбек-ханом государственной религией. Для Золотой Орды не были присущи те политические и идейные свободы, которые утвердились в Генуе и Венеции, а потому богословская мысль придерживалась жестких норм шариата, запрещавших взимание процента. К внутренним политическим распрям Золотой Орды добавилась Черная Смерть (чума), опустошившая города, через которые и шла основная торговля<sup>112</sup>. Ле Гофф пишет о ситуации в Европе, которая была характерна и для Золотой Орды: «Все чаще и чаще великим переломным моментом европейской истории ученые называют эпидемию бубонной чумы, разразившуюся в 1347–1348 гг.; после этого бедствия история начинает делиться на время “до чумы” и “после”, на время процветания и время кризиса, время уверенности и время сомнений. Таким образом, эпидемия чумы является “временем большой протяженности”»; игнорируя Ренессанс, чума влияет на демо-

---

<sup>111</sup> Фернан Бродель. Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV–XVIII вв. – С. 355.

<sup>112</sup> См. История татар с древнейших времен в семи томах. Т. III... – С. 686–690.

графическую, биологическую и психологическую историю Запада вплоть до 1720 г, когда в Марселе была зафиксирована последняя ее вспышка»<sup>113</sup>. Кроме чумы можно назвать и другие причины распада Золотой Орды, для нас важно отметить, что дальнейшее существование тюрко-татарских ханств не сопровождалось модернизацией экономики. Эта задача стала миссией поколения людей XIX в.

Исторические шаги народа не идут размеренной походкой. Их нельзя описать взлетами и падениями, опираясь на важные, шумные, значительные события. Некоторые из величайших революций совершаются незаметно и для понимания хода истории важны периоды трансформации народа на иной качественный уровень, т.е. уровень более сложной экономики, мировоззрения, ценностей и норм поведения. Периодизация, принятая в научной литературе важна в процессе преподавания истории с тем, чтобы можно было сравнивать жизнь различных народов и стран, но в сугубо исследовательских целях она плохой помощник. Синхронизация периодов истории татарского народа с другими имеет смысл, если можно проводить реальное сравнение, за которым следуют обоснованные выводы. Бесспорно, интересно и важно синхронизировать историю русских и татар, которые практически одновременно вступают в капиталистические отношения, но такое сравнение с Европой того времени не несет дополнительной информации. Сравнение татарской и русской культур Нового времени имеет смысл с точки зрения влияния русской литературы и культуры на татарскую, но мало имеет смысла проводить аналогию эволюции мусульманских и православных структур. Гораздо больший интерес представляет сравнение русского богоискательства и татарского джадидизма. Синхронизация истории татар с исламским миром не ведет к каким-либо научным открытиям, но зато имеет смысл сравнивать реформирование татарского ислама с европейским средневековьем, особенно с эпохой Реформации.

---

<sup>113</sup> Ле Гофф Ж. Средневековый мир воображаемого... – С. 33.



## ГЛАВА VI.

### Татарский «ренессанс»\*

---



#### *Открыть «врата иджтихада»*

В XIX в. татары развивались вслед за русскими, но со своеобразием, вносимым исламом, этническими представлениями и правовым положением. В то же время татары оказались в ситуации конкуренции с русскими в экономике и культурной сферах. Идеологические повороты в татарском мире зависели от общей политической ситуации в стране, но при этом имели собственную внутреннюю логику.

Российское государство изначально строилось на идеологии борьбы с татарами, хотя значительная часть ее элиты была татарского происхождения. По расчету В.О.Ключевского в Бархатной книге, учитывая столбовых дворян, фамилий «великорусских, оказывается 33%, происхождения польско-литовского, т.е. в значительной степени западнорусского, – 24%, происхождения немецкого, западноевропейского – 25%, происхождения татарского и вообще восточного – 17% и

---

\* Ренессанс в данном случае термин условный, поэтому он взят в кавычки. Ле Гофф весьма категорично заявляет: «Ренессанс является феноменом блистательным, но поверхностным. В истории не бывает возрождения. В период Ренессанса были только перемены, долгое время скрывавшиеся под маской возврата к Античности». (См. Ле Гофф Ж. Средневековый мир воображаемого... – С. 33). Он придает другой смысл понятию возрождения: «Ренессанс не является конечной вехой Средневековья; Возрождение (периоды возрождения) характерно для долгого Средневековья, эпохи, постоянно ищущей в далеком прошлом то авторитеты, то золотой век. Не имея точных хронологических границ, “великое” Возрождение три – или даже четыре – столетия кочует по Европе, где за это время успевает произойти ряд примечательных исторических событий». В данной работе понятие татарский «ренессанс» будет использоваться в смысле возврата к идее необходимости перемен, трансформации общества после столетий стагнации.

1% остается неопределим»<sup>1</sup>. Если учесть, что польско-литовское дворянство имеет татарские корни, а вовсе не западнорусские, то процент служивых татар будет гораздо выше. П.Н.Савицкий вполне обоснованно писал Л.Гумилеву: «Как известно, великорусское дворянство, сыгравшее огромную роль в создании великого Русского государства, на 30, 40 и даже более процентов состояло из потомков этих мурз, князей и слуг»<sup>2</sup>. Несмотря на свои корни, это дворянство представляло империю, законодательно закрепившую преимущества православия. Мусульмане оказались в ситуации угнетаемого населения, что порой доходило до грани физического и духовного выживания татар.

Процесс ассимиляции татар играл заметную роль, но и сопротивление христианизации было настолько значительным, что опасное для властей противостояние с мусульманами вынудило Екатерину II издать 17 июня 1773 г. Указ «О терпимости всех исповеданий и о запрещении архиереям вступать в дела, касающиеся иноверных исповеданий...» и таким образом частично признать права мусульман. Вместе с открытием мечетей появились медресе, как обязательный атрибут прихода и затеплилась мысль. Ислам начинает возрождаться, но в сугубо схоластической форме.

В Европе прогресс шел через преодоление схоластики. Природа схоластики была сходной и в христианском и исламском мире. Ле Гофф пишет: «Схоластика питается текстами. Она представляет собой метод авторитета, она опирается на двойную поддержку предшествующих цивилизаций – на христианство и античную мысль, обогащенную, как мы видели, ответвлением арабской мысли. Схоластика – плод определенного времени, возрождения. Она впитывает в себя прошлое западной цивилизации. Библия, сочинения отцов церкви, Платона, Аристотеля, арабов – вот исходные данные, материалы для творчества»<sup>3</sup>. Для ислама также было характерно следование авторитету и на определенном этапе схоластика была хорошей школой, оттачивающей логическое рациональное мышление. Однако она неумолимо становилась тормозом. А острые умы задавались вопросом: почему же надо следовать авторитетам? Разве все уже сказано? Истина открыта всем, ею полностью еще никто не владел. О закрытии «Врат

---

<sup>1</sup> Ключевский В.О. Сочинения в девяти томах. Т. II... – С. 193.

<sup>2</sup> Цит. по: Гумилев Л.Н. Ритмы Евразии... – С. 12.

<sup>3</sup> Жак Ле Гофф. Интеллектуалы в средние века. – СПб., 2003. – С. 87.

иджтихада»\* объявили священнослужители, в Коране об этом ничего не сказано и пророк Мухаммед этого не объявлял. Примерно так рассуждали сторонники реформ, обозначившие переход от средневекового мышления к современному.

В Европе вместе с критикой прежних авторитетов появилась мысль о прогрессе как естественном течении истории, и потеряло значение ожидание конца света. «Отступает мысль о том, что всякое новшество запретно, ибо вдохновлено дьяволом. Инновация, технический прогресс не отождествляются более с грехом. Радости и красоты рая могут теперь реализовываться на земле. Человек, сотворенный “по образу и подобию Божьему”, оказывается способным создавать на земле не только то, что препятствует спасению, но и то, что может этому спасению помочь»<sup>4</sup>. Такой подход меняет ментальность. Обществу становится необходимым понимание экономического роста, а значит, умение не только читать, но и считать, земная история приобретает самостоятельный смысл, а не как временное жилище на пути к вечному, меняются также представления о соотношении церковного и светского.

В татарской истории повторяются эти характерные черты перехода к капитализму и вместе с этим наступает период реформирования ислама\*\*. «Реформация» – обязательный этап трансформации сознания и социальных отношений любого народа, переживающего переход к капиталистическим отношениям. «Реформация» может проходить в редуцированной форме, т.е. без страшных катаклизмов, которые испытала Европа, ведь многие достижения мировой культуры в Новое время можно просто заимствовать без конфликтов и гражданских войн.

Родоначальник реформаторского движения (джадидизма) среди татар Абу-н-Наср Курсави, опираясь на высказывание Пророка Му-

---

\* Иджтихад – свободомыслие. Буквально «усердствование», «старание» – деятельность богослова в изучении и решении богословско-правовых вопросов. (См. Ислам: Энциклопедический словарь. – М., 1991. – С. 91–92). В XI в., когда сформировались богословско-правовые школы (мазхабы) мусульманские богословы объявили о закрытии «врат иджтихада», поскольку якобы все вопросы решены и достаточно ссылаться на авторитеты, т.е. следовать таклиду.

<sup>4</sup> Жак Ле Гофф. С небес на землю. (Перемены в системе ценностных ориентаций на христианском Западе XII–XIII вв.) // Одиссей. Человек в истории. – М., 1991. – С. 31.

\*\* Подробнее см.: Рафаэль Хаким. Джадидизм (реформированный ислам). – Казань, 2010.

хаммеда\*, в 1804 г. так возражал рассуждениям богословов о «попадании» в истину: «Мы говорим: “На них не возложено попадание в то, что истинно перед Аллахом, скорее на них возложено старание (иджтихад) попасть. И если они попали в то, что пред Аллахом [истинно] – вознаграждаются, а если ошиблись – прощаются и вознаграждаются за поиск. Они являются правыми в иджтихаде, хотя и ошибались некоторые из них в отношении истины, а польза вменения в обязанность – получение вознаграждения и действие с вмененным в обязанность (муджаб)”»<sup>5</sup>. Иджтихад не может осуждаться, если даже приводит к ошибочным выводам, неприемлем сознательный обман при обладании достоверными знаниями. Курсави фактически объявил открытие «врат иджтихада», закрытых с XI в., именно в этом его историческая заслуга. Курсави утверждал, что «таклид не является доводом ни в основоположениях (вероучения), ни в частностях»<sup>6</sup>. В глазах современников оказывалось, что следование таклиду (авторитетам) не было методом спасения, нужен был самостоятельный поиск – иджтихад. Таклид – слепое повторение не аятов Корана или достойных доверия хадисов, а мнения какого-либо улема. Но рассуждения даже самого авторитетного из богословов не могут быть выше откровений Аллаха. Иджтихад в понимании Курсави не только право отдельной группы богословов на собственное мнение, а обязанность каждого образованного мусульманина искать свой путь к истине. Не всякий способен на иджтихад, но он должен в меру своих сил совершать абсолютный или же частичный (в рамках мазхаба) иджтихад. Для Курсави постижение истины, процесс самостоятельного мышления представлялся не менее важным, чем сама истина. Вина человека не в том, что он может ошибиться в поиске истины, а в том, что он не стремится познать новое, ведь в Коране сказано: «Говори: Господи, увеличь знание мое» [20:114]. Человек по природе ищущий.

У Курсави был свой подход к нововведениям, что большинством богословов осуждается даже сегодня как страшный грех. Он не приветствовал нововведения в культовой сфере за взимание платы при чтении

---

\* «Если выносящий решение (хаким) предлагал иджтихад и оказался прав, то ему – два вознаграждения, а если ошибся – то одно».

<sup>5</sup> Абу-н-Наср ‘Абд ан-Насир ал-Курсави. Наставление людей на путь истины (ал-Иршад ли-л-‘ибад). – Казань, 2005. – С. 127.

<sup>6</sup> Там же. – С. 161.

Корана, произнесении молитвы, исполнении каких-либо обрядов – осязаемый удар для источника дохода священнослужителей. В то же время Курсави приветствовал нововведения в экономических, политических, международных отношениях, торговых сделках, участия в деловых компаниях, издании газет, преподавании светских наук и т.д.

В XVIII в. устоявшееся общее мнение считалось истиной. В обычном понимании научный метод включал мнение собрания (джама'а) улемов (ученых). По мнению Курсави ученый, отстаивающий истину, сам может считаться джама'а и мнение большинства не становится основой для вынесения решений. Он может действовать по собственному усмотрению, даже если его поступок осуждается большинством. Курсави считал: «Если согласованное мнение людей относительно некоего действия было взято из законной основы или передано от муджтахидов, достойного доверия, тогда на это нет возражений. А если иначе, то исповедание по нему – заблуждение, хотя и сошлись на том тысячи и тысячи стран»<sup>7</sup>. Насколько были значимы его мысли показывает реакция священнослужителей. Курсави одно время преподавал в Бухаре, где невольничий рынок был полон шиитами из Ирана. По традиции они считались куфрами (неверными), но в Коране нет точного определения понятия куфра (кяфира)<sup>8</sup>. Если одни осуждают других, не имея на то права, то чем одни лучше других? Устоявшиеся нормы Курсави подверг критике, как отступление от Корана и Сунны. Его мысли казались опасными для властей Бухары. Поводом для обвинений Курсави стали споры по вопросу количества атрибутов (сифат) Бога. Одни утверждали, что их семь, другие же – восемь. Курсави не поддерживал ни одну из сторон. По его мнению, определение числа конкретных атрибутов Бога находится в противоречии с высшим принципом божественной трансцендентности, что препятствует человеку свободно высказываться по поводу бытия Бога, его свойств и

---

<sup>7</sup> Абу-н-Наср 'Абд ан-Насир ал-Курсави. Наставление... – С. 157.

<sup>8</sup> Тауфик Ибрагим пишет: «Слово “кяфир” в Коране означает всего лишь акт отрицания (другое значение – непризнательность). Когда Пророк отвергает идолов, он – кяфир. Так что слово “кяфир” нельзя употреблять с однозначно отрицательной нагрузкой. Если человек не принимает ислам, то по отношению к мусульманам он “кяфир” в юридическом смысле (на него не распространяются соответствующие права и обязанности), но неверный ли он перед Богом – совсем другой вопрос» (Тауфик Ибрагим. На пути к коранической толерантности. – Н.Новгород, 2007. – С. 285).

их соотношения. В Коране, считал Курсави, не устанавливались ограничения атрибутов числом семь или восемь. Его мысли возбудили ненависть со стороны бухарских богословов. Он был вызван на собрание ученых для выяснения его убеждений в присутствии эмира Хайдара бин Масума. Михаэль Кемпер пишет: «Курсави так защищал свои убеждения, что улемы издали фетву, согласно которой любой мусульманин, не признававший семь или восемь божественных атрибутов, считался отступником (муртад) и подлежал смертной казни. Фетва была подписана четырнадцатью улемами и муфтиями, среди которых был и эмир Хайдар»<sup>9</sup>. Книги Курсави были сожжены, власти рекомендовали не общаться простолюдинам с Курсави. Несмотря на заступничество влиятельного шейха Ниязкули ат-Туркмани, ему грозило тюремное заключение. Курсави вернулся на родину. Вслед за ним посыпались письма из Бухары в Казань с предупреждением об ошибочности взглядов Курсави, но татарский мир находился в ожидании перемен, а Бухара, как и другие исламские страны, уже не служила авторитетом для татар.

Самая яркая звезда среди богословов исламского мира XIX в. Шигабутдин Марджани так высказался о Курсави: «Поистине был он личностью, которая не услаждала взор времени на протяжении пятисот лет, ни вблизи, ни в отдалении, и не был известен кто-либо, кого можно было бы сопоставить с ним, и не было слышно о ком-либо ни в дальних концах мира, ни в ближних, кто мог бы приблизиться к нему в блестящем знании [наук из области] рационального (ма'кул) и традиционного (манкул), искусности в частных вопросах и основах [вероучения], великодушии в [вопросах] разногласий и мазхабов, способностях к ведению полемики и литературе, удержании в памяти хадисов, исключительной осведомленности в их разновидностях и разделах, силе своего иджтихада и превосходстве извлечения [мотива в логическом анализе]... И он, да будет милостив к нему Аллах, прекрасно давал наставления людям, говоря истину, не страшась ради Аллаха упреков хулителя»<sup>10</sup>. Курсави стал первым среди плеяды та-

---

<sup>9</sup> Кемпер М. Между Бухарой и Средней Волгой: столкновение Абд ан-Насра ал-Курсави с улемами традиционалистами // «Мир ислама». – 1999. – № 1–2. – С. 162.

<sup>10</sup> Шихабалдин б. Бахааддин ал-Газани [ал-Марджани]. Послание «Привлечение внимания современников к очищению сведений об Абу-н-Насре». – В кн.: Абу-н-Наср 'Абд ан-Насир ал-Курсави. Наставление... – С. 226.

тарских реформаторов ислама. Он вернул исламу те принципы, которые делали его сильным и передовым.

Новые идеи шли вместе с изменениями в самой жизни. В российском обществе, а вместе с ним и в татарском мире, наступило время перемен. Профессор Казанского университета Карл Фукс, опубликовавший свой труд о татарах в 1844 г., описывает быт элиты как типично европейский. Дома обставлялись «по-европейски», стены расписывались русскими художниками. Татары посещали русский театр, маскарады и приемы. Он подметил, что на татарских праздниках звучали даже немецкая и французская музыка<sup>11</sup>. К этому времени образованность среди татар широко распространилась. Карл Фукс добавляет: «Всякому заезжему, без сомнения, странно покажется найти в Казанских Татарах, говоря вообще, народ более образованный, нежели некоторые, даже Европейские. Татарин, неумеющий читать и писать, презирается своими земляками, и как гражданин, не пользуется уважением других»<sup>12</sup>. Экономика, образованность, влияние иных культур предъявили новые требования к исламу, который отныне не мог ориентироваться только на выполнение охранительных функций. Противников обновления ислама было абсолютное большинство, но критика старых традиций нарастала, а потому реакция хулителей Курсави была малоэффективной. Цитировать их малопродуктивно. В то же время были незаурядные мыслители, стоявшие на иных позициях, нежели джаиды. Они были за модернизацию, но не столь радикальную, как джаиды. Таким был Утыз-Имяни.

Имя Утыз-Имяни в литературе нередко упоминается наряду с Курсави, как его антипод. При этом имеется в виду их различие в подходе к иджтихаду. Если Курсави не ставил ограничений свободомыслию, то Утыз-Имяни строго ограничивал собственное суждение рядом условий. В «Трактате о выделке кож» он пишет: «Текст (или фразу), взятый из какого-либо источника, необходимо проверить. Если он взят из Корана, Сунны, иджма, то по этому поводу не может быть разногласий. Если же он (текст) взят не из вышеперечисленных источников, а получен путем иджтихада, то необходимо его изучить. Если он принадлежит муджтахиду, то мукаллиду следует его принять, и он не

---

<sup>11</sup> Фукс К.Ф. Казанские татары в статистическом и этнографическом отношениях. – Казань, 1991. – С. 124.

<sup>12</sup> Там же. – С. 126.

обязан требовать доказательств, т.к. слова муджтахиды являются для него доказательством»<sup>13</sup>. Простой мусульманин (мукаллид) должен принять некритически слова ученого (муджтахиды), т.е. верить ему. Эта точка зрения популярна и сегодня. Ее живучесть связана с желанием священнослужителей контролировать поведение мусульман. Но в случае с Утыз-Имяни все выглядит много сложнее. Он не жаловал клерикалов и псевдоученых, как впрочем и джаидов. Утыз-Имяни обращается к современникам со словами: «О, уважаемые друзья, знайте, что в этом трактате речь пойдет о том мире, в котором вы живете и о руководителях, которые вами управляют, а также об ученых, которые дают вам знания. Вы со всеми вашими проблемами идете к этим ученым и руководителям, однако, это не праведные люди, они сеют порчу, совершают запретное, занимаются ростовщичеством, берут взятки, а также употребляют алкогольные напитки во время своих собраний. Эти люди не боятся Аллаха, не стесняются других, поэтому сторонитесь этих людей. Остерегайтесь быть вместе с ними, помогать им и поддерживать их поступки. А также не обманывайтесь различными ложными фетвами... Причиной всего этого является легкомысленность ученых, которые невежественны в положениях шариата, следуют за своими страстями. Эти ученые в первую очередь опозорили себя, а затем и простой народ, они совершают грехи, а простые люди берут с них пример»<sup>14</sup>. Увещевание этих псевдонаставников Утыз-Имяни считал бесполезным, поэтому он призывал к личному спасению, отрешению не только от мирских соблазнов, но и ограждению своей души от влияния священнослужителей и псевдоучителей, которых считал виновниками распространения распущенности, ибо они свои усилия потратили на бесполезные разговоры. За это ответственны и суфии, ибо они, по мнению Утыз-Имяни, фальшивые мистики. Его критика выглядит достаточно жесткой и бескомпромиссной. На этом основании некоторые исследователи причисляют Утыз-Имяни к реформаторам<sup>15</sup>. Однако Утыз-Имяни не был таковым, он призывал к обновлению (ислах), но не к радикальной смене устоявшихся норм, что отражало настроения значительной части общества.

---

<sup>13</sup> Габрахим Утыз-Имяни ал-Булгари. Избранное. – Казань, 2007. – С. 85.

<sup>14</sup> Там же. – С. 172.

<sup>15</sup> См.: Юзеев А.Н. Татарская философская мысль конца XVIII – XIX вв. – Казань, 2001.



Обновленческие рассуждения Утыз-Имяни выстраивались в длинный список нарушений мусульманами предписаний и порой приобретали гипертрофированную форму. Он неожиданно обрушился с проклятиями на татар за приверженность к чаепитию. Хотя это дозволенное деяние, но Утыз-Имяни нашел двадцать семь негативных последствий чаепития. Много «людей, – пишет он, – предаются очень частому употреблению напитка, изготавливаемого из китайских листьев. Они настолько усердны в употреблении чая, что напоминают алкоголиков, которые употребляют вино, эти люди пьют чай так, что начинают потеть. Они своими действиями уподобляются людям писания и лицемерам... Воздержание от этой привычки поможет этим людям избавиться от страшного наказания и получить огромную награду»<sup>16</sup>. Если рассуждения Утыз-Имяни о распространении запретов Корана на употребление вина и любые алкогольные напитки, включая пиво, вполне логичны и имеют под собой основания, то филиппика против любителей чая, да еще с проведением аналогии с алкоголиками, людьми Писания и лицемерами просто недостойна такого знатока ислама, как Утыз-Имяни. Тем более это удивительно, что люди Писания (в России – православные) никогда чай не пили в таком количестве, как татары, а сравнение с кораническими лицемерами носит более чем фигуральный характер. Объяснить такое выступление Утыз-Имяни можно лишь его общей аскетической позицией, которая распространялась на все, что казалось ему чрезмерным. Но его аскетические представления не находили большой поддержки в обществе, в котором складывались настроения в пользу развития предпринимательства.

Утыз-Имяни не относил накопление богатства к добрым делам, поскольку это порождает беспечность, жадность и корыстолюбие. Пожертвование в благотворительных целях также для него не является добрым делом. Народ, на его взгляд, должен сохранять имущество и сам определять объем закята. Что же касается имамов, берущих пожертвования на собственные нужды, то это он считал проявлением неблагодарности по отношению к Божьей милости. В аскетизме Утыз-Имяни не было позитивного начала. «Отрицание роскоши и наслаждений, напротив, ставит его в острую оппозицию по отношению к новой татарской буржуазной культуре благосостояния, опиравшейся на сотрудничество ученых с купцами и русским государством», – спра-

<sup>16</sup> Юзеев А.Н. Татарская философская мысль... – С. 249.

ведливо замечает Кемпер<sup>17</sup>. Это существенная характеристика Утыз-Имяни, ибо джадиды были сторонниками экономического процветания татар, а вся система новометодного (джадидского) образования не только финансировалась торговым и промышленным капиталом, но и сама, в свою очередь, содействовала укреплению татарского предпринимательства.

Утыз-Имяни к своему имени добавляет тахаллус (приставку) «аль-Булгари» и нередко пишет в работах о болгарской земле, имея в виду территорию бывшего Булгарского государства, примерно совпадавшего с границами Казанской губернии. Было бы неверно в этом искать отказ от этнонима татарин. Причина заключалась в другом. Курсави, Утыз-Имяни, Марджани и другие разочаровались в Бухаре как центре религиозных знаний и поставили задачу создания собственной системы образования, адекватной интересам татар России. В акценте на добровольном и самостоятельном принятии татарами ислама в г.Булгаре, в трактовке Казани как «Нового Болгара» («Болгар ал-джадид») содержался фактический отказ от господствовавшей тогда ориентации на Среднюю Азию. «В результате, – пишет Кемпер, – Бухара оказалась в роли антипода новой зарождающейся культуре. В этом процессе “булгарские” улемы 19 века стремились, переосмыслив ислам, к его истинной сути, тогда как татарская интеллигенция, появившаяся в начале 20 века – к национальной и светской идеологии на основе европейской модели, ориентированной в дальнейшем идеями, далекими от среднеазиатских традиций»<sup>18</sup>. Утыз-Имяни отразил в своем творчестве разочарование, которое испытывали татарские юноши в центре образования – Бухаре. Причем, Утыз-Имяни критикует не столько уровень знаний, сколько мораль, его отношение отражает сложившееся в обществе мнение о более высокой культуре татар, нежели в Средней Азии. В этом Утыз-Имяни был солидарен с джадидами.

Здесь мы вновь возвращаемся к символической роли «священного Болгара», чей образ неоднократно выполнял функцию точки опоры при трансформации общественного сознания. В каждую эпоху обращение к Булгару, как символу принятия ислама, несло новое содержание. В период реформирования ислама он стал источником нацио-

---

<sup>17</sup> Кемпер М. Суфии и ученые в Татарстане и Башкортостане. Исламский дискурс под русским господством. – Казань, 2008. – С. 266.

<sup>18</sup> Кемпер М. Между Бухарой и Средней Волгой... – С. 168.

нальных идей. Период совпадения религиозной и национальной идентичности, когда татарина могли просто называть мусульманином, закончился. Вместе с тем обращение к г.Болгару как истокам означал падение любых зарубежных исламских авторитетов.

В одном из стихотворений Утыз-Имяни рассказывается о собственноручной реставрации древнего экземпляра Корана, написанного, предположительно, третьим калифом ‘Усманом (умер в 656 г.) и на котором якобы остались капли его крови:

На некоторых страницах виднелись капли крови.  
Когда мы их сосчитали, их оказалось десять.  
Выпавшие страницы я собрал  
И положил их между двух досок.  
Крепкой нитью я вновь переплел (книгу),  
И перенес ее в стенную нишу, где закрепил ее.  
Если ты приедешь в Самарканд, ты ее увидишь.

Ризаэтдин Фахретдин и Марджани считают этот сюжет достоверным. Независимо от того реставрировал на самом деле Утыз-Имяни самый древний экземпляр Корана или нет, сам рассказ носит символический характер. Кемпер заключает: «‘Абдаррахим ал-Булгари видит свою задачу в ислах, в “возрождении” религии, которое, по его мнению, возможно только через неукоснительное следование святым примерам и морали, пронизывающей все стороны жизни и выходящей за рамки правовых предписаний»<sup>19</sup>. Татарский мир с напряжением, противоречиво, но вступил на путь исламской реформации.

### *Религиозное vs этническое*

Страстный поклонник Курсави и продолжатель его идей, Марджани отличался энциклопедическими знаниями. Он соединил богословские идеи Курсави с историей татар, вопросами образования и культуры. Марджани сделал решительный шаг в сторону этничности, прочно привязав ислам к национальным традициям и культуре. В этом его главная историческая заслуга. Одновременно Марджани первым начал изложение истории как ученый, но не как академический иссле-

---

<sup>19</sup> Кемпер М. Суфии и ученые... – С. 298.

дователь, а личность, обеспокоенная за будущее своего народа. В нем соединились историк, богослов, этнограф и педагог.

Нередко джадидизм представляют как изменение только системы образования. Несмотря на всю значимость сферы образования, реформаторская деятельность Марджани была направлена на все сферы жизни татар, что тонко подметил Юсуф Акчура: «Для начавшегося в нашем веке движения – “таджаддуд” (обновления) Шигабутдин Марджани – самый великий предшественник. Слова “обновление, реформация” значили для него не только реформы религии, а всей духовной жизни и культуры татар»<sup>20</sup>. Будучи преподавателем медресе, Марджани изменил учебные курсы, основываясь на следующих принципах: а) на любой религиозный вопрос каждый по своему разумению из Корана сам должен найти ответ; б) категорически покончить с обычаем слепого подчинения мнениям других; в) изъять из медресе старые богословские книги схоластического содержания; г) в медресе ввести преподавание Корана, хадисов и истории ислама; д) не возражать преподаванию в медресе светских наук и русского языка; е) вернуть мусульман к основам древнеисламской культуры времен Пророка Мухаммеда<sup>21</sup>. Конечно, это был первый опыт, широкое движение за реформирование мусульманского образования начнется несколько позже благодаря усилиям Исмаила Гаспринского и Галимджана Баруди, но сами идеи были реализованы уже Марджани в его медресе. Он же был одним из первых общественных деятелей, кто приветствовал преподавание татарам русского языка и сам некоторое время работал в Татарской учительской школе, учрежденной по инициативе инспектора просвещения В.В.Радлова для ознакомления татар с русской культурой. В то время такой поступок Марджани грозил изоляцией со стороны татарского сообщества. Но он исходил из интересов народа, которые понимал не как консервацию традиций, а как открытость к другим культурам. Как и его современник Утыз-Имяни, считавший знание русского языка 41-й заповедью, Марджани писал, что «необходимо знать три вещи – язык, письмо и законы государства, где живешь». Пройдет совсем немного времени и преподавание русского, а также иностранных языков, светских дисциплин станет обязательным во всех джадидских медресе.

---

<sup>20</sup> Сб. «Марджани». – Казань, 1915. – С. 425.

<sup>21</sup> См.: Юсупов М. Шигабутдин Марджани. – Казань, 2005. – С. 61.

К началу XIX в. период изолированного существования мусульманской уммы татар завершился, и возникла задача масштабной реформации ислама с учетом российских условий. Охранительная функция ислама не позволяла конкурировать с русской культурой, активно впитывавшей европейские веяния. Возник вопрос о переоценке роли ислама в развитии нации. Русский язык оказывался одним из значимых факторов прогресса, а традиционный ислам – тормозом. Роль истории, в целом гуманитарной сферы возрастала с каждым днем. Марджани в полной мере уловил новые требования и сделал решительный поворот к национальной идеологии. Вопрос, который решал Марджани, актуален по сей день – «национализация» ислама, его адаптация к культуре своего народа и условиям страны. Его подход стал путеводной звездой для развития татарского общества на последующие века.

Сколь бы существенным не был поворот, который осуществили Курсави, а вслед за ним Марджани, они без поддержки предпринимателей остались бы отдельными богословами-реформаторами на подобию Мухаммада Абдо или аль-Афгани – видных богословов исламского мира. Движение джадидизма как массовое, общенациональное не смогло бы развиваться без предпринимателей, вступивших на путь капитализма. Толчком к модернизации ислама послужили, как и в средневековой Европе, экономические потребности.

Татарские предприниматели нуждались в новых кадрах, которые могли бы обеспечить им конкурентоспособность, а потому они поддерживали и финансировали коренное изменение системы образования, вводя наряду с богословием такие практические предметы, как бухгалтерия, география, русский и иностранные языки. По этой причине были разработаны собственные учебники, подготовлены преподаватели, понимающие особенности российской среды. Параллельно создавалась система вакуфов (фондов) для финансирования медресе. Богатые предприниматели были заинтересованы в подготовке специалистов и фактически полностью взяли на себя финансирование реформированных (джадидских) медресе. Новая система образования дала толчок развитию культуры и экономики, а впоследствии повлияла и на политическую жизнь татар, что выразилось в создании российской мусульманской партии и самостоятельной фракции в Государственной Думе.

В Европе появление капитализма сопровождалось учреждением купеческих и университетских корпораций (первоначально «Universitas» обозначал «объединение», «корпорацию»). В России для русских была возможность создания университетов, а значит развития светской жизни и образования. Татарам было запрещено открывать собственные университеты. Их заменили высшие медресе, вокруг которых формировалось нечто вроде «клуба» предпринимателей, поддерживавших передовых имамов и интеллигенцию. Система татарских приходов (махалля) выполняла важную функцию в торговых операциях и в целом для развития предпринимательства, поскольку те, кто оказывался в одном кругу, работали на доверии и гарантом им служил Коран. Меценаты финансировали развитие татарской культуры и образования, строили медресе, помогали обездоленным слоям населения, стимулировали обучение талантливой молодежи. В этом плане весьма показательна биография Зыяздина Камали.

Родом из семьи бурлака, Камали получил первоначальное образование в своей деревне, затем учился в медресе «Усмания» в Уфе. В 1898 г. на средства благотворительного общества он отправляется в Турцию и продолжил учебу в Стамбуле по естественным и математическим наукам, затем переехал в Каир и поступил в знаменитый университет аль-Азхар на философский факультет. Несмотря на предложение Мухаммада Абдо остаться преподавателем в университете, он, после прохождения практики в Сорбонне, возвращается в Уфу, где становится руководителем медресе. Его путь не является экстраординарным.

Камали в своих трудах исходил из того, что ислам, развивающееся учение, ведь он менялся даже на протяжении жизни Пророка. Так в Мекке Пророку снизошли одни откровения, а в Медине – иного содержания. Если ислам менялся в течение 23 лет, то тем более за 1400 лет он претерпел еще большие изменения. Все течет, все меняется, а потому насх (отмена) оказывается законом жизни. В самом Коране, по мнению Камали, нет насха, поскольку разные решения одних и тех же вопросов говорят лишь о том, что каждая ситуация уникальна и решение для каждого случая, с учетом всех деталей и обстоятельств дела, не может быть одинаковым. Поэтому любая длительная фиксация представлений о мире является тормозом для человечества.

Для Камали одной из центральных исламских категорий была справедливость, через призму которой он анализирует рабство, войны,

неравенство мужчины и женщины, государственное управление. «Жизнь государства и царства, – пишет он, – строится на основе соответствия законам природы и мировому порядку, и лишь живя в согласии с ними, государство и может существовать. Если государство не подчиняется этим законам, то оно неизбежно падет (даже если хозяева этого государства будут исповедовать самую истинную веру). А раз так, то если некий безгрешный народ будет уничтожен другим народом – угнетателем, то это представляет собой чистую справедливость, ибо сие является наказанием уничтоженному народу за его забвение жизни, согласно законам природы и мировому порядку. А победа того народа, который живет в согласии с законами природы (пусть он будет исповедовать любую религию), это совершенная справедливость»<sup>22</sup>. В глазах читателей речь шла не об абстрактном, а вполне конкретном государстве – России. Камали призывал искать причины отсталости татар не во внешних обстоятельствах, а в самих себе.

Одну из причин этой отсталости он видит в неравном положении мужчин и женщин. Всеобщая грамотность татарских женщин выдвигала требования нового толкования коранических принципов. Для оправдания неравноправия женщин в вопросах замужества и развода, полигамии, наследства приводилось достаточно аргументов, но они носили исторически-оправдательный характер, а жизнь требовала новой интерпретации шариата. При обсуждении этих щепетильных вопросов Камали исходит из некоторых общих принципов, которые в его концепции занимают важное место. «Религии и религиозные законы, – пишет он, – опираются на абсолютную свободу воли. Они вменяют исполнение тех или иных обязанностей только на основе доброй воли. А поскольку повеление о браке (никах) и разводе установлено именно на такой основе, то и никах, и развод должны быть сугубо добровольными актами»<sup>23</sup>. Камали не видит причин для неравноправного положения мужчин и женщин: «Исламская религия, вызволив женщин из прежнего бесправного и угнетенного положения, вознесла их на высочайший уровень, даровав самые широкие права. Она сделала женщин обладательницами тех же прав, какими обладают мужчины. Она наделила женщин теми же полномочиями, что и мужчин даже в таких политических и общест-

---

<sup>22</sup> Камали З. Аллах гадэлэте // Камали З. Фалсафа исламийа. – Казан, 1909. – 54 б.

<sup>23</sup> Камали З. Фалсафа исламийа... – 225 б.

венных делах как создание правительства для человеческого сообщества. Считая женщин гражданами государства, ислам уравнивает ее голос с голосом мужчины»<sup>24</sup>. Обсуждение прав женщины как матери нации, ее равноправия с мужчиной была одной из ведущих тем у джадидов. Они ее связывали с прогрессом, развитостью общества, будущностью татар как полноценной нации.

### *Религия и политика*

Ряд черт отличал положение мусульман-татар России от остального исламского мира. Дело не только в ограничении политических и иных прав, но и невмешательстве государства в телеологические вопросы, что позитивно повлияло на ход развития общественной мысли у татар. Государство регулировало назначение священнослужителей, противодействовало распространению реформаторских настроений, но это носило политический, а не богословский характер. Поэтому у российского ислама была возможность развиваться достаточно свободно, тем более что религиозные учебные заведения, как и татарская пресса, газеты, издательства финансировались частными лицами. Религия в большей степени служила обществу, а не государству, а потому исходила из Корана и Сунны, а не государственных задач. Татары выводили свои собственные фетвы и не нуждались в разрешении на это религиозных авторитетов других стран. Запрет со стороны российского правительства на учреждение университетов на татарском языке привел к тому, что все интеллектуальные силы оказались сосредоточенными в медресе. Религиозные учебные заведения волей-неволей стали центрами общественной мысли.

Независимость медресе от влияния государства и мечети как социальной структуры во многом определила их эффективность, поскольку программу обучения можно было составлять исходя из потребностей жизни. Сам уровень преподавания в таких медресе как «Мухаммадия» или «Галия» был настолько высок, что после революции они были преобразованы в высшие педагогические институты.

Переход медресе на новые методы обучения к концу XIX в. принял общенациональный характер. Таких медресе вместе со школами (мектеб) по России насчитывалось почти 10 000, где училось 267476

---

<sup>24</sup> Камали З. Фалсафа исламийа... – 258 б.



учащихся<sup>25</sup>. Из них около 90% учились по новометодной системе, что вызывало недовольство как священнослужителей ортодоксального толка (кадимистов), так и официальных властей. По доносу кадимистов устраивались облавы на реформированные медресе, они порой закрывались, преподаватели брались под стражу и т.д. Особенно был недоволен Петр Столыпин – ведущая политическая фигура того времени. Он в джадидизме видел проявление борьбы не религиозной, а государственной<sup>26</sup>. В протоколе заседаний Особого совещания отмечено, что «15-миллионное мусульманское население России, относящееся по преимуществу к одному племени и говорящее хотя и на различных наречиях, но имеющих в своей основе один язык, переживает в настоящее время новый фазис своего развития, стремится к просвещению и, разрушая старый, создает новый быт, который угрожает культурной самобытности России»<sup>27</sup>. Преосвященный Андрей заметил, что «в настоящее время Казань важнее Константинополя как центр культурной и издательской деятельности. Даже учебники, употребляемые в Туркестане, изданы в Казани в типографии бр. Каримовых»<sup>28</sup>. Озабоченность Столыпина вызвало то, что все мусульмане России подпадают под влияние просвещенных татарских имамов. В своем Представлении в Совет Министров он писал: «Татарским влиянием захватываются не только поволжские, приуральские и среднеазиатские полуоседлые и кочевые малокультурные народы, подвергающиеся татаризации, но и все оседлое население. Широкое содействие в этом отношении оказывают конфессиональные школы (мектебы и медресе), огромной сетью покрывающие все пространство, заселенное мусульманами. Руководимые татарским и отатаренным духовенством, а равно уже сформировавшимся кадром светских учителей, эти школы при крайне незначительном числе низших правительственных учебных заведений служат надежными проводниками мусульманской

---

<sup>25</sup> См.: Амирханов Р.У. Татарская демократическая печать (1905–1907). – М., 1986. – С. 82.

<sup>26</sup> П.А.Столыпин: направить «серьезные усилия к пресечению национально-татарского натиска» // «Гасырлар авазы – Эхо веков». – 1998. – № 3/4. – С. 71.

<sup>27</sup> Там же. – С. 74.

<sup>28</sup> Там же. – С. 76.

культуры и пантуранского духа»<sup>29</sup>. Он угрозу видит в эволюции мусульманского мира, его конкуренции с русской культурой, результатом чего стало отпадение христиан в мусульманство. «Это отпадение, нанесшее столь значительный ущерб православной церкви, – продолжает Столыпин, – нанесло вместе с тем чувствительный удар достоинству национально-русского начала, склонив в Поволжье нравственный перевес в пользу татарско-мусульманской культуры». Он предлагает осуществить децентрализацию духовного управления мусульман и одновременно запретить преподавание в медресе русского языка и общеобразовательных предметов, иначе говоря, вернуть их в традиционное лоно: «По моему убеждению, необходимо ныне же категорически установить, что из конфессиональных учебных заведений (мектебов и медресе) все предметы, имеющие значение общеобразовательное, подлежат исключению. В соответствии с сим все мусульманские мектебы и медресе, содержимые при мечетях или частными лицами, или общественными организациями, подлежали бы, в течение известного (годового) срока, либо закрытию, либо преобразованию в училище общего типа, либо преобразованию в чисто конфессиональные учебные заведения»<sup>30</sup>. Интересы русского реакционного режима и сторонников кадимизма совпали, и те и другие в возрождении татарского духа видели угрозу своему положению.

Царская власть решила устроить показательный судебный процесс над медресе «Иж-Буби», расположенного в глубинке Вятской губернии. Громкое дело составило 12 томов, но не смогло доказать распространения идей пантюркизма и панисламизма среди татар, на что надеялся Столыпин. Журналист Н.Яранский по этому поводу писал в газете «Вятская речь»: «По доносу Динмухаметова, провозгласившего незыблемость мусульманских устоев, изобретались всевозможные рецепты для начинки воображаемой бомбы. Как феникс из пепла, в пугливом воображении ротмистра Будаговского возникла легенда панисламистской пропаганды, родились страхи “мусульманской опасности”, явилась необходимость разгромить две лучшие татарские школы, оторвать от светлого дела два десятка преданных работни-

---

<sup>29</sup> Проект, не успевший стать законом // «Гасырлар авазы. – Эхо веков». – 2001. – № 1/2. – С. 37.

<sup>30</sup> Там же. – С. 44.

ков»<sup>31</sup>. Мнение татарских газет было еще более жестким. Как заметил В.В.Бартольд, «представители русской власти нередко видели главную опасность для русского господства именно в прогрессивных элементах мусульманского общества, оказывали поддержку мусульманам-староверам, считая только их верными подданными России, и принимали от них доносы против их прогрессивных единоверцев»<sup>32</sup>.

«Дело Иж-Буби» всколыхнуло все мусульманское сообщество России. В сообщении Казанского жандармского управления от 9 июня 1912 г. в департамент полиции есть такие строки: «Мусульмановаторы смотрели на него [на дело мулл Буби] не как на дело отдельных лиц, а как на общественное дело и осуждение целого движения; по их мнению, выездная сессия Казанской судебной палаты в Сарапуле судила не учителей Буби, а, в лице их, новое движение среди русских мусульман»<sup>33</sup>. Кадимисты выиграли суд, но проиграли исторический спор со сторонниками обновления ислама. Они не учли кардинальных изменений, произошедших в татарском мире. Эта маленькая история с деревенским медресе в глубинке России весьма наглядно высветила все перипетии развития татарского образования в условиях реформации.

Несмотря на рост городских татар, основная жизнь народа проходила преимущественно в сельской общине, где господствовали традиционалисты. Община, писал Исмаил Гаспринский, «представляет из себя миниатюрное государство с прочной связью частей с целым и имеет свои законы, обычаи, общественные порядки, учреждения и традиции, поддерживаемые в постоянной силе и свежести духом исламизма. Община эта имеет свои власти в лице старшин и всего прихода, нуждающейся в высшем признании, ибо авторитет этой власти – авторитет религиозно-нравственный, ее источник – Коран. Община эта имеет совершенно независимое духовенство, не нуждающееся ни в каких санкциях и посвящениях. Всякий мусульманин может быть ходжой (учитель), муэдзином, имамом, ахуном и пр., при согласии общины. Мусульманство, не имея и не признавая сословий, не имеет

---

<sup>31</sup> Яранский Н. Около судебной палаты // «Вятская речь». – Вятка, 1912. – 13 июня.

<sup>32</sup> Бартольд В.В. Восток и русская наука // Соч. Т. 9. – М., 1977. – С. 544.

<sup>33</sup> Цит. по: Гимазова Р. Просветительская деятельность Нигматуллиных-Буби (конец XIX – начало XX вв.). – Казань, 2004. – С. 49.

кастового духовенства»<sup>34</sup>. У общинной автономии были свои положительные стороны, которые сводились к свободному развитию ислама, независимо от государственных претензий или касты священнослужителей, но в то же время изоляция не содействовала развитию татарского общества. «Оборотной стороной этой относительной культурной автономии, – пишет Кемпер, – являлось то, что государство отвергало всякое требование мусульман о финансовой поддержке в сфере образования. В результате из этого следовала глубокая культурная изоляция мусульманского общества в империи. Мусульманские инициативы, как, например, план муфтия Мухаммаджана об открытии мусульманского университета или же Чистопольский проект открытия реформированного медресе в сотрудничестве с Казанским университетом, имевшие целью интеграцию так же и в сфере образования, были уже в начале XIX века отвергнуты государственными органами. Каждая попытка связать мусульманскую культуру без отказа от ее исламской сущности с русской образовательной и научной культурой приводила к обескураживающему итогу»<sup>35</sup>. Тем не менее, усилиями Марджани, Галимджана Баруди, Гаспринского и других общественных деятелей новометодная (джадидская) система образования давала хорошие результаты.

Постоянный рост числа мектебе и медресе, содержащихся за счет прихожан, привел к тому, что муллам от подаяния перепала все меньшая доля, и это вызывало их недовольство. Ф.Туктаров так объяснял создавшуюся ситуацию: «Новые школы открываются или на средства отдельных богатых лиц, или же на средства прихода... Почитать учителя и помогать ему в исламе признается таким же богоугодным делом, как и уважение и помощь мулле и имаму... Вначале народ дает мулле и учителю поровну, но через определенное время доля даяний, предназначенных мулле, начинает уменьшаться. Наш мулла богат, – говорят прихожане, у нас есть люди, более нуждающиеся в помощи, и начинают постепенно сокращать количество подаяний мулле»<sup>36</sup>. Количество школ и медресе неуклонно росло, хотя качество преподавания было невысоким. Хади Атласи так комментирует общее

---

<sup>34</sup> Исмагиль Гаспринский. Тарихи-документаль жыентык. – Казан, 2006. – 70 б.

<sup>35</sup> Кемпер М. Суфии и ученые... – С. 621–622.

<sup>36</sup> Баянелхак. – 1913. – №1. – 31 б.

состояние системы образования: «От того, что у нас число посещающих школы равняется числу в Австро-Венгрии, далеко не следует, к сожалению, что мы – нация столь же передовая, как и австрийцы; от того, что число посещающих школы у нас выше, чем у русских, еще не следует, что мы опередили русских», поскольку у них «школы устроены согласно с требованиями жизни и времени. В них воспитание и получаемые от воспитания плоды совершенно другие, чем воспитание и его плоды, которые даются нашими школами»<sup>37</sup>. Основное различие сводилось к тому, что русские школьники выходили подготовленными к требованиям жизни, чего нельзя было сказать о татарах. Не случайно, несмотря на довольно высокое образование, татары продолжали пополнять отряды самых неквалифицированных слоев общества. Под давлением требований жизни процесс модернизации системы образования охватил значительное количество медресе, а ряд из них, стали европейского типа.

Другой особенностью образа жизни татар было то, что мусульман окружали христиане. Православие и светские законы у татарских богословов рассматривались как естественная среда, не во всем приемлемая, но не враждебная. Конечно, во времена христианизации многие уехали в мусульманские страны, в частности в Турцию, но после указа Екатерины II о свободе вероисповедания отношение к власти изменилось. Россия стала восприниматься как собственное государство. Даже русско-турецкая война не привела к кризису. Несмотря на языковую и религиозную близость к туркам, татары остались лояльными собственному государству и думали не о религиозной солидарности, а о том, как занять достойное общественное положение в России.

Отношение мусульман к православным было вопросом не только богословским, но и сугубо практическим, ведь приходилось не только жить вместе, но также иметь дело с государством и партнерами-православными по коммерции. Взгляды Мусы Бигиева стали наиболее авторитетными в этом вопросе; они сохраняют свое значение и по сей день.

В мусульманской умме конца XIX – начала XX вв. Бигиев – звезда первой величины. Глубину его мысли, смелость мышления можно сравнить с классическим богословием X–XIII вв. Он – вершина татарской реформаторской мысли. Бигиев в поисках новых знаний объездил

---

<sup>37</sup> Мәктәп. – 1913. – №1. – 20 б.

весь мусульманский мир и вернулся ни с чем. Позже он напишет: «Полный больших надежд, я путешествовал по исламскому миру, посетил Бухару, Турцию, Египет, Хиджаз, Индию и Сирию. Я повидал все религиозные медресе. Но, к сожалению, в конце концов, вернулся на родину неудовлетворенным и совершенно разочарованным»<sup>38</sup>. Он не только слушал богословов, но и интересовался по каким источникам обучают шакирдов в медресе. Его выводы оказались обескураживающими: «Мы в “религиозных медресе” из детей мусульман делали совершенных безбожников-кяфиров»<sup>39</sup>. Как и многие джадиды, Бигиев задавался вопросом об отсталости исламского мира и приходил к мысли о мазхабах как тормозе развития: «Я, конечно же, уважаю последователей всех истинных мазхабов, возникших в мире ислама, более чем кого-либо. Но моя внутренняя вера говорит мне, что ислам стоит выше всех мазхабов»<sup>40</sup>. Он уважительно относится к мазхабам как важному звену в развитии теологии и средства воспитания, но не более.

Бигиев, приглашенный для чтения курса лекций по истории религии в оренбургское медресе «Хусаиния», выдвинул идею абсолютной божьей милости. Он убеждал шакирдов, что все религии истинны, ад не вечен, на всех падет милость Божья, и каждый будет прощен. Его лекции были опубликованы в журнале «Шура», и общественность заволновалась. Кадимисты яростно напали на него, но основной тон печати был одобрительным. Ризаэтдин Фахретдин, предваряя публикацию лекций Бигиева, писал: «Как уже известно читателям произведений праведных предков и иных трактатов, написанных в мусульманском мире, заявление Мусы-эфенди не является чем-то новым и чуждым. Неприемлемым это выступление является только для тех, кто, ведая или не ведая о сути вопроса, поднимает шум по этому поводу. Этот диспут является одним из древнейших, и он время от времени возникал и возникает до сих пор в среде мусульманских теологов»<sup>41</sup>. Фахретдин отстаивал право на высказывание спорных мыслей по самым ключевым вопросам ислама, как и необходимость критики, приводя в пример основателя мазхаба Абу Ханифа, которого обвиняли в распространении смуты, и добавлял: «На свете не было мазхаба, избежавшего опровер-

---

<sup>38</sup> Бигиев М. Эл-Лузумият. – Казан, 1907. – 2 б.

<sup>39</sup> Цит. по: Муса Джаруллах Бигиев. Избранные труды. – Т. 1... – С. 23.

<sup>40</sup> Бигиев М. Халык назарына берничэ мәсәлә. – Казан, 1912. – 39 б.

<sup>41</sup> Цит. по: Муса Джаруллах Бигиев. Избранные труды. – Т. 1... – С. 47.

жений, и ученого, спасшегося от критики». Его позиция была важна, поскольку он не просто отражал мнение джадидов, но был главным редактором «Шура», наиболее авторитетного журнала среди татар. Не случайно, Бурхан Шараф посчитал сам факт обсуждения такой темы «заявкой на право вхождения в мир цивилизации»<sup>42</sup>.

Противники Бигиева его позицию назвали «сатанинским выступлением», а среди аргументов приводились и такие доводы: «Теперь молодежь, которая и раньше-то не боялась запретного, весов, моста Сират, не будет обращать внимания на слова Корана о неверии, о вечном наказании. А чего бояться-то! Ведь Муса Бигиев очень умный человек, он знает Коран, как Сам Аллах. И ежели такой человек говорит, что нет неверия-куффра, нет вечного наказания огнем и что всякий навечно останется в раю, то как же не поверишь ему, неужели верить муллам и традиционалистам?»<sup>43</sup>. Была и более умеренная критика. В одной из статей в газете «Гарджеман» автор, рассуждая о милосердии Господа, заключает: «Если бы божья милость была всеохватна, то разве мог бы один человек жить в роскоши и праздности, тогда как другой – ежеминутно страдать от адских мук? Нет! Если Вы скажете, что милость Аллаха всеохватна и в этом мире, то я не пойду за Вами. Достаточно будет для нас, если вы объясните, почему милость Божья, ограниченная в этом мире, будет всеохватной в мире потустороннем»<sup>44</sup>. И автор заметки задается вопросом: «Какой же смысл в сотворении ада?».

Шум, поднявшийся в российской прессе вокруг лекций Бигиева, дошел и до Стамбула – тогдашней столицы всех мусульман мира, где его труды осудил муфтий и ряд богословов. Консервативный турецкий ученый Мустафа Сабри в работе «Yeni Islam muchehidlerinin kiymet-i ilmiyuyesi» (1919), критикуя Бигиева, назвал его «Лютером ислама». Если речь идет об отношении к клерикализму, тогда он прав, но когда речь касается капитализма (как и у джадидов в целом), тогда его позиция отличалась от идей Лютера.

Макс Вебер по поводу взглядов Лютера пишет следующее: «Едва ли есть необходимость констатировать, что *не* может быть и речи ни о каком внутреннем родстве лютеровских взглядов с “капиталистическим духом” в том смысле, который мы вкладываем в это понятие, да и во-

---

<sup>42</sup> Муса Джаруллах Бигиев. Избранные труды. – Т. 1... – С. 51.

<sup>43</sup> Там же. – С. 58.

<sup>44</sup> Там же. – С. 61.

обще в каком бы то ни было смысле. Даже те церковные круги, которые в наши дни наиболее ревностно прославляют “дело” Реформации, в целом отнюдь не являются сторонниками капитализма в каком бы то ни было смысле. И уж конечно, сам Лютер решительно отмежевался бы от любой концепции, близкой к той, которая выражена в трудах Франклина\*»<sup>45</sup>. Лютер отождествлял купца с дьяволом. Деньги для него были словом дьявола, посредством которого тот творит зло, подобно тому, как Бог творил добро с помощью истинного слова. Для джадидизма предпринимательство, напротив, выступило главным двигателем реформ и источником финансирования. Татарские реформаторы приложили немало усилий для укрепления капиталистических отношений.

Позитивным в протестантизме было отношение к труду как деятельности, угодной Богу. В этом же ряду стоял и труд предпринимателя, если, конечно, накопление богатства не использовалось ради роскоши и хвастовства. Накопление должно было служить процветанию общества, тогда оно оказывалось даром во славу Божью и шагом по направлению к раю. Подобные идеи можно проследить и в джадидизме.

Различным было положение Лютера и джадидов в силу внешних обстоятельств, а потому и отношение ко многим вещам резко отличалось. Лютер воевал с Римом не только по богословским вопросам, но и перевел этот спор в политическую плоскость. Он использовал национализм для создания собственной церкви, предложив Германии перестать быть страной священников, чем охотно воспользовались князья и рыцари для захвата церковных земель. Вслед за этим установился союз церкви и государства при доминирующем положении гражданских законов. В интересах светской власти Лютер призывал потопить народные бунты в крови, советовал правителям «беспощадно истреблять» крестьян: «Необходим строгий и суровый гражданский закон, иначе общество погрузится в дикость, мир исчезнет, а коммерция и общественные интересы разрушатся... Никто не должен думать, что миром можно управлять бескровно. Гражданский мир будет и

---

\* Речь идет о широко известном изложении «духа капитализма» Бенджамином Франклиным. Ряд его высказываний стали общеупотребительными, например, «время – деньги», «кредит – деньги», «деньги могут родить деньги», «тому, кто точно платит, открыт кошелек других», если ты честный человек, то «это увеличивает твой кредит», и т.д.

<sup>45</sup> Макс Вебер. Протестантская этика... – С. 98.



должен быть красным и кровавым»<sup>46</sup>. Ничего подобного не могли высказывать джадиды, приверженные и служившие интересам крестьян. Ни о каком союзе джадидов и светской власти не могло быть и речи. Напротив, противники джадидизма – кадимисты были «агентами» царской власти и охотно душили реформаторское движение вместе со Столыпным.

«Национализм» для джадидизма играл совершенно иную роль, нежели для Лютера, он был призывом считаться с теми условиями, которые объективно сложились в России. В нем не было выражения чего-либо антироссийского или антиправославного. Критика власти и некоторых русских традиций со стороны джадидов не выходила за рамки существовавшей критики либерально настроенной русской интеллигенции. Благодаря вниманию к этническим корням джадиды лишали систему образования и просвещения от чуждого влияния чисто исламских стран, где Россия рассматривалась как «Земля войны» («Дар-уль-Харб»). Они же ее считали «Землей мира» («Дар-уль-Салам»), а потому к представителям других религий относились вполне терпимо, чего не скажешь о Лютере. Джадиды в принципе не могли написать труды, подобные книге Лютера «Против иудеев и их лжеучения». Напротив, Бигиев своей проповедью истинности всех религий навлек гнев муфтия Османской империи, воспринимавшегося в исламском мире как высшего авторитета. Франкл делает следующее заключение о последних годах деятельности Лютера: «Итак, человек, который намеревался пробудить совесть немецкого народа, чтобы выступить против лицемерия и суеверия римской церкви, сам пал жертвой губительных предрассудков, замутнивших его сознание и заставивших его забыть о самых главных принципах гуманизма. Именно упование Лютера на одну совесть как на высшего судью убеждений и поступков человека в конце концов, нанесло сокрушающий удар гуманистической морали. Быть может, этот факт проливает свет и на более общие проблемы гуманизма»<sup>47</sup>. Гуманизм для джадидов не был националистическим, он возвышал те традиции татар, которые во все времена призывали не только к отстаиванию своих прав, но и веротерпимости.

---

<sup>46</sup> Цит. по: Джордж Франкл. Цивилизация: утопия и трагедия... – С. 108–109.

<sup>47</sup> Там же. – С. 111.

В то же время позиция джадидов была близка к мнению Лютера о религиозных деятелях, отвергнувших мирские обязанности. «С точки зрения Лютера, – пишет Макс Вебер, – монашеский образ жизни не только бессмысленен для оправдания перед Богом, но и являет собой лишь порождение эгоизма и холодного равнодушия, пренебрегающего мирскими обязанностями человека. Мирская же деятельность, напротив, характеризуется им как проявление христианской любви к ближнему, причем обоснования Лютера весьма далеки от мирских понятий и находятся едва ли не в гротескном противоречии с известным утверждением Адама Смита<sup>48</sup>... Остается же и все *более* подчеркивается указание на то, что выполнение мирских обязанностей служит при любых обстоятельствах единственным средством быть угодным Богу, что это – и только это – диктуется божественной волей и что поэтому все дозволенные профессии равны перед Богом»<sup>49</sup>. Для новометодной системы образования подготовка шакирдов к производительному труду, а не схоластическим спорам было ключевым принципом. И, конечно, с Лютером джадидов роднит стремление к очищению ислама от носителей невежества, превративших религию в имитацию веры. Бигиев писал по этому поводу: «В последние века под влиянием: 1) аскетствующих факихов, 2) невежественных толкователей-муфасиров, 3) глупых толкователей-мухаддисов, 4) лживых проповедников, 5) коварных восхвалителей, 6) продажных поэтов, 7) трутней-суфиев, 8) лстивых ученых, 9) шейхов суфийских орденов, 10) проприцающих заступников, 11) наставников-пиров, употребляющих гашиш, 12) учителей, которые погубили зря свои жизни и религию в каламическом пустословии, 13) обитателей могил, заведующие вакуфами, всецело посвятившими свою деятельность праздному накоплению материальных благ, 14) мелких писак, которые погрузили в позор и несчастья исламскую мораль, 15) хатибов, еженедельно втолковывающих верующим всевозможную ложь и фатальный обман, 16) медресе, губительных для бытия, мозга и сердец, 17) мечетей, которые вместо того, чтобы очищать сердца, облегчать души и придавать ду-

---

<sup>48</sup> «Не на благосклонность мясника, булочника или земледельца рассчитываем мы, желая получить обед, а на их собственную заинтересованность: мы апеллируем не к их любви к ближнему, а к их эгоизму, говорим не о наших потребностях, а всегда лишь об их выгоде». (См.: Смит А. Исследование о природе и причинах богатства народов. – М., 1962. – С. 28).

<sup>49</sup> Там же. – С. 97.

ховные силы, делают прямо противоположное, 18) людей, которые превратили в бесполезный хлам установленное Законодателем с целью принесения великой пользы людям религиозные обряды и каноны, 19) тех преступлений, которые свершаются в семейном кругу, во внутреннем храме, под видом религиозной традиции, – под влиянием всего этого в мире ислама мораль была полностью испорчена, любое совершенство толковалось и объяснялось так, что превращалось в свою противоположность. А все губительные качества представлялись как элемент веры и абсолютное благо»<sup>50</sup>. Сколько горечи в этих словах! К началу XX в. критика священнослужителей в татарском обществе приобрела всеобщий характер. Тукай так озвучил эти настроения:

Друзья! Пойдем путем прямым,  
Святош ишанов разгромим!  
Порвем их сеть, да так, чтоб им  
Уж не сплести ее опять!

Священнослужители рассматривались как серьезный тормоз для развития нации, как нахлебники, паразитирующие на святых вещах. Но Бигиев пошел гораздо дальше простой критики. Его мысли перебрасывали мостик от настоящего к будущему, он размышлял над вещами, ставшими актуальными только сегодня: «Если мы будем рассматривать все религии как звенья эволюции одной религии, тогда отпадет необходимость обвинять какой-либо народ в безбожии или враждебно относиться к нему из-за исповедуемой им религии»<sup>51</sup>. В другой работе, рассматривая эту же тему применительно к язычникам, поклоняющимся солнцу, Бигиев пишет: «Истинным объектом поклонения язычников является Господь. Если они склоняются в поклоне, веруя в божество, то истинным объектом их поклонения является Господь. И сколь бы сильно они не ошибались в объекте поклонения, в цели своей, они, вне всякого сомнения, достигают ее»<sup>52</sup>. Это не только для общества начала XX в., но даже сегодня выглядит весьма радикально.

Бигиев понимал сложность своей позиции: «Я знаю, – писал он, – ишаны и имамы не примут моих слов. Конечно же, они, фанатично преданные не столько исламу, сколько неизвестным даже им самим до

---

<sup>50</sup> Муса Джаруллах Бигиев. Избранные труды. – Т. 1... – С. 326.

<sup>51</sup> Там же. – С. 79.

<sup>52</sup> Там же. – С. 195.

конца ашаритским и ханафитским мазхабам, и обвиняющие в безбожии всякого, кто не отвечает их невежественным притязаниям, не смогут уверовать в то, что спасено будет все человечество»<sup>53</sup>. Истинный путь верующего – искать спасения не только для собственной души, но и всего человечества. Этого нельзя делать через исламизацию или христианизацию, а только благодаря признанию всех религий истинными. Это вытекает из признания единобожия (таухид). По Корану Бог един, но религии разные. Если не брать в расчет мединский период откровений, который специфичен из-за потребности создания исламской общины, находившейся во враждебном окружении, то в остальном Коран весьма терпим ко всем людям, творящим добро. Сказано: «Тем, которые уверовали, иудеям, христианам, сабеянам и всем, кто уверовал в Бога и в последний день и кто творил добро, будет награда от Господа, и им не будет ни страха, ни печали» [2:62]. Быть правоверным для Господа предпочтительно, но не является категоричным требованием. Творить добро для людей – безусловное предписание. Поэтому Бигиев утверждал: «Чтобы ни один из несчастных людей не оказался обделенным этим бескрайним милосердием и чтобы перед людьми не закрылись широко открытые ворота бесконечной Его милости, я заявляю, что спасено будет все человечество»<sup>54</sup>. По его теории «абсолютной Божьей милости» благодать Господа объемлет все его творения, вне зависимости от того, какого вероисповедания они придерживались при жизни. Сказано: «Господи, говорят они, Ты все объемлешь милосердием и знанием» [40:7]. Наша жизнь всего лишь мгновение по сравнению с вечностью. И если Господь подвергнет немусульман, т.е. большинство человечества вечным мучениям, то божественный гнев окажется много выше его божественного милосердия. Наказание неизбежно, но оно не вечно, ибо безгранична божья милость. Не может Господь за грехи кратковременной земной жизни наказывать человека в течение вечности. Ад не вечен.

Реформация в Европе не могла возникнуть без городов. Естественно, у татар их не было, но те слободы, в которых разрешалось жить татарскому населению, имели все черты городской жизни. Постепенно не только в Казани, но и Уфе, Оренбурге, Уральске и других городах татарские общины стали занимать заметное место, а главное они

---

<sup>53</sup> Муса Джаруллах Бигиев. Избранные труды. – Т. 1... – С. 81.

<sup>54</sup> Там же. – С. 86.

стали местом концентрации интеллектуальных сил народа. Там были сосредоточены издательства и типографии, существовала пресса, лучшие медресе, крупные предприниматели, заинтересованные в развитии татарского махалля как своеобразного клуба. В городах ощущалось влияние Европы. Оно шло через духовную культуру и материальное производство. Габдеррашид Ибрагим в книге «Толкование тысячи и одного священного хадиса» (1907 г.) писал: «Сколько у европейцев имеется изобретений и приготовленных орудий и материалов для сохранения политической жизни, столько же сполна следует приготовить и нам. Сколько бы ни было новых наук, необходимых для мусульманской жизни, все их надо взять, но оставаться самими собой»<sup>55</sup>. Джадиды объявили лозунг: «Вперед к Европе!», что стало выражением недовольства экономическим и интеллектуальным уровнем развития народа. Татарские реформаторы открыто поддерживали новые веяния в Европе, сравнивая их с золотым веком ислама, сотрудничали с русскими либералами, ориентировались на передовую русскую культуру. Это предполагало и разделение национальной жизни на религиозную и светскую часть. Акчура полагал, что «религии как таковые постепенно теряют свое значение и силу. Они все более и более переносят свою деятельность из общественной сферы в личную сферу жизни человека. В обществе свобода совести начинает занимать место, ранее принадлежавшее объединявшей всех религии. Религии, отказываясь от общественных функций, занимаются тем, что исполняют роль предводителя, указывающего правильный путь сердцам, становятся лишь добросовестным посредником между Творцом и его созданиями. Вследствие этого религии могут сохранить свое политическое и общественное значение, лишь объединяясь с этносами, помогая и даже служа им»<sup>56</sup>. Он верно уловил основную тенденцию изменения функций ислама. В XX в. светские институты стали более эффективными для развития нации, чем религиозные.

Преувеличение роли религии связано с возложением на нее моральных функций. Но человек может быть безупречным в моральном отношении и в то же время не быть религиозным, а преступник, даже

---

<sup>55</sup> Цит. по: Ислам на европейском Востоке. Энциклопедический словарь. – Казань, 2004. – С. 109–110.

<sup>56</sup> Юсуф Акчура. Три вида политики // «Татарстан». – 1994. – №9–10. – С. 134.

убийца, может порой обладать глубоким религиозным чувством. Когда Бигиев утверждал, что главное творить добро и тогда милость Божья падет на всех даже на атеиста, он соединял религию с моралью, которые изначально осуществляют разные функции. «Религия придает главное значение не моральному или этическому опыту и не способам регулирования поведения индивидов, – утверждает Манхейм, – а объяснению жизни с точки зрения парадигматического опыта. Можно спорить о том, что является главным в христианском опыте – первородный грех, искупление, освободительная творческая сила любви или распятия или же глубокое страдание. Толкование приспособительных моделей правильного поведения зависит от того, какой вид религиозного опыта будет принят во внимание. Если этот парадигматический опыт исчезает, как это происходит в секуляризированной европейской истории, то совершенно очевидно, что проблема ценностей сводится лишь к приспособительности человеческого поведения. Однако правильность или неправильность означают лишь эффективность, но не дают ответа на вопрос о том, эффективность для чего. Предписания и ценности рассматриваются главным образом как средства, их цели теряются. Единственный остающийся надежным критерий правильности и неправильности поведения может быть выведен из необходимости согласования индивидуального и группового приспособления»<sup>57</sup>. В секуляризованном обществе парадигмальные функции начинают исполнять наука и идеология, которые находятся в таких же отношениях с моралью, как и религия. Идеология и наука могут быть как моральными, так и находиться вне морали, предлагая некоторые концепты устройства реальности, а не нормы поведения.

Отношение к Европе в татарской среде отличалось своеобразием. Бигиев называл копирование западной цивилизации «новым таклидом». Следует учесть, что для него таклид было одним из наиболее негативных явлений. Джадиды изучали, но не копировали европейскую культуру, они придерживались просвещенного ислама с рационалистическим анализом Корана и Сунны. Это не было связано с расширением светского начала или христианских влияний, а отражало общую тенденцию усиления этнических начал. Европейские достижения, ислам, система образования – все было ориентировано на прогресс нации, что звучит актуально и в наше время.

---

<sup>57</sup> Карл Манхейм. Диагноз нашего времени. – М., 1994.

Сегодня в России наступило бездумное увлечение западным образованием, а среди мусульман-традиционалистов – обучением детей в исламских странах. Ни то, ни другое не подходит для татар. Если западное образование в технических сферах или некоторых гуманитарных сферах оправдано, то в целом обучение вне собственной страны представляется ущербным. Показательно в этом плане поведение джадидов. Они отказывались от предложений работать в престижных университетах Европы и Востока ради обучения татарских детей в простых сельских медресе. При этом они не просто подражали тому, что видели и слышали за границей, а адаптировали материал к собственным условиям. Не случайно были разработаны оригинальные татарские учебники для медресе, которые отличались от существовавших аналогов в исламских и западных странах. Этот принцип обучения с привязкой к стране проживания остается значимым и сегодня. Сошлемся на авторитет Манхейма, который, обсуждая проблемы приспособления западного образования к новым общественным потребностям послевоенного времени, пишет: «Образование формирует не человека вообще, а человека в данном обществе и для этого общества»<sup>58</sup>. Рассмотрев ряд принципов, он делает вывод: «Такой социологический подход к образованию, возможно, будет отвергнут педагогами либерального времени, для которых единственная достойная цель образования состоит в воспитании независимой личности. Они думали, что спасают автономию личности, пренебрегая анализом социальных условий, в которых человек должен жить и выжить»<sup>59</sup>. Примечательно, что Манхейм говорит о либеральном образовании, которое характерно, прежде всего, для Англии, куда стремятся посылать учиться детей из России. Поэтому стоит подробнее рассмотреть его аргументы: «Либеральное образование, неспособное увидеть социальную основу, функционирует хорошо, когда каждый, как это бывает во времена всеобщего процветания, независимо от своего характера, имеет хорошие шансы устроиться в жизни. Однако либеральное образование терпит крах, когда прекращается процветание и различные группы общества зависят исключительно от своих собственных ресурсов, когда безработица и отсутствие мобильности подрывают силы отдельного индивида... Для того чтобы ориентироваться в новых условиях мас-

---

<sup>58</sup> Карл Манхейм. Диагноз нашего времени... – С. 479.

<sup>59</sup> Там же. – С. 480.

сового общества, не создавая благоприятной почвы для диктатуры и автоматического конформизма, демократия и либерализм должны отказаться от безответственного оптимизма и политики *laissez-faire*\* и изучить принципы, лежащие в основе тенденций общественного развития. Мы не должны думать, что знание социальных условий массового общества способствует созданию усредненной личности. Большое общество обычно можно разделить на малые единицы и в них создавать благоприятные условия, направленные на увеличение индивидуальных различий между членами группы»<sup>60</sup>. Британская система либерального образования позволяет выпускникам легко приспособиться в ряде западных стран, но не в условиях России. В этом причина ее популярности, но для тех русских, татар и представителей других народов, кто собирается жить в своей стране, нужна собственная система образования, не хуже западной, но приспособленной для выживания в пространствах Евразии.

### *Религия и идеология*

К началу XX в. в татарском мире отчетливо проявилась тенденция к выделению национального как более общего и фундаментального, нежели ислам, а также отделение идеологии от религии. Первую тенденцию выразили писатели, прежде всего Габдулла Тукай и Гаяз Исхаки, а вторую – обозначили Юсуф Акчура, Садри Максуди и Мирсид Султан-Галиев. Не углубляясь в эту тему, достаточно хорошо разработанную в литературе, отметим только те моменты, которые указывают на логику трансформации этноса.

Как уже было сказано выше, отход от средневековой схоластики требовал отказа от прежних авторитетов, охранителями которых выступили священнослужители, а потому у татарских интеллектуалов критика имамов и шейхов стала одной из центральных тем. Священ-

---

\* Стихийное приспособление. Автор поясняет свою позицию по этому вопросу: «Либерализм ни в своей философии, ни на практике никогда полностью не соответствовал тому, что может быть названо чистым *laissez-faire*, т.е. верой в то, что самоприспособление как в экономической области, так и в других сферах социальной деятельности стихийно ведет к равновесию. Классический английский либерализм никогда не требовал полного отсутствия контроля».

<sup>60</sup> Карл Манхейм. Диагноз нашего времени... – С. 481.



нослужители и сегодня поддерживают мнение о якобы определяющей роли ислама для сохранения татар как этноса. Этот тезис более чем сомнителен. На самом деле, наоборот, народ сохранил ислам. Не только интеллектуалы, но и простые люди весьма критично относились к священнослужителям. В очень распространенном среди татарского населения баите «Зюльхабира» говорится:

Проклятый мулла Мустафа  
Проиграл в карты свою дочь.

...

За столом муллы Мустафы  
Играет в карты исправник.  
На лучистый лик Зюльхабиры  
Наглядеться не может исправник.

...

Заколола себя Зюльхабира –  
Поражен был весь народ<sup>61</sup>.

Сходные настроения звучат в поэзии Тукая, который, конечно же, был мусульманином. Он родом из потомственных мулл, детям писал стихи об Аллахе, о молитве, о религии. И в то же время трудно найти другого такого же критика священнослужителей.

Ишаны губят наш народ, а я не знал об этом.  
Они не любят наш народ, а я не знал об этом.  
Ишаны – нации враги, и уважать должны мы  
Того, кто их не признает, а я не знал об этом.

Он критикует старометодные медресе, где молодежь губит себя зубрежкой Корана. Шакирды так комментируют свое ученье:

Правду, Совесть,  
Справедливость  
Мы из памяти  
Изгнали,  
Мы испортились  
Настолько –  
Сатаны  
Сквернее стали...

---

<sup>61</sup> Байты... – С. 394–396.

Подобные стихи в стиле рондо повторяются из года в год, примерно в том же стиле и с тем же содержанием. Незадолго до смерти, Тукай вновь возвращается к этой теме и с той же страстью пишет стихи против служителей культа. Это те же антиклерикальные мотивы, которые звучали у Лютера и Кальвина, когда начиналась Реформация в Европе. Искания Льва Толстого проникнуты сходными мотивами: «Та вера, которую исповедует наша иерархия и которой она учит народ, есть не только ложь, но и безнравственный обман»<sup>62</sup>. Распространение новометодных медресе, появление многочисленных издательств и периодической печати неуклонно расширяло значение светского начала в культуре татар. «Антирелигиозные» стихи Тукая – признак перехода к национальной жизни, они обозначили тот порог, за которым ислам из монопольного превратился в один из многих институтов общественной жизни. Тукай более чем кто-либо другой содействовал формированию современного национального сознания татар, не совпадающего с исламской идентичностью. Именно в этом его заслуга, он обозначил поворот в национальном развитии по европейскому типу, момент трансформации татарского общества из средневековья в Новое время. Отношение Тукая к джадидизму нельзя рассматривать как одно из мнений в длинном списке авторов, он душа народа, его боль и устремления к новой жизни. Его творчество больше чем приговор традиционалистам прошлого и настоящего, это вердикт их несправедности. Когда народ устами своего поэта, которого считает совестью нации, произносит слова осуждения служителям культа, тем самым он ставит их вне истории. Трагическая судьба поэта придала ему ореол жертвенности. В баите «О Тукае» говорится:

Говорил Тукай: «Даже, умирая, буду петь»,  
Песнями своими он жив, хоть тело погребено<sup>63</sup>.

Для татарского сознания Тукай выступает национальным героем, как и Пушкин для русского. Если пытаться проводить какие-то параллели, то в наши дни эта же тема в иной форме звучит в случае с подвигом Мусы Джалиля и его товарищей, но уже не в виде баита, а романа, оперы, рассказов, праздников, музейных экспонатов и т.д.

---

<sup>62</sup> Лев Толстой. Четвероевангелие. – М., 2002. – С. 6.

<sup>63</sup> Татарский эпос... – С. 250.

Появление различных форм культурной жизни татар, светской науки, а вслед за этим своих идеологов и политиков изменило вектор общественной мысли в пользу признания прогресса в истории. Ахун, издатель газеты «Нур», инициатор строительства мечети в Санкт-Петербурге Атаулла Баязитов высказался словами Мухаммеда: «В правилах хорошего тона – стараться усваивать науку, ибо она учит богопознанию. Старайся бывать в ученом собрании, ибо час нахождения в нем лучше иной раз сорока лет занятия молитвой»<sup>64</sup>. Его маленькая книжка о прогрессе, изданная в конце XIX в., даже сегодня звучит актуально, поскольку в мусульманском мире есть откровенные противники новейших открытий, как влияния западной культуры. Для Баязитова это было равносильно дикости. «Нет совершенства в вере и нет стойкости, твердости и устойчивости в религии, – писал он, – когда не совершенствуется человеком разум»<sup>65</sup>. Акцент на разуме, образованности, знаниях стал лейтмотивом всех джадидов без исключения.

Научные знания в татарской среде первоначально носили просветительский характер, были связаны с историей, этнографией, педагогикой и богословием, но постепенно появились идеологи, формулировавшие общественные, а затем и политические цели.

Идеология возникает вместе с освобождением мышления от тотального руководства со стороны религиозных канонов и появлением поля для проведения автономной политики. В развитом обществе именно идеология становится главным источником социально-политических задач. Вначале она выступает как реакция на существующее в обществе неравенство и несправедливость, выражает классовые и национальные интересы, но, вместе с тем, идеология становится откликом на отсутствие ориентиров в обществе, выражением потребности в универсальных ценностях и нормах поведения.

Идеология нередко трактуется как заведомый обман масс. Такие оценки усилились в период борьбы с фашизмом и коммунизмом и стали общепринятыми в наше время. Как бы ни называть эту сферу деятельности, она не только имеет право на существование, но и выполняет важную социальную роль, указывая обществу выход из кри-

---

<sup>64</sup> Цит. по: Гафурова А.Ш. Татарская газета «Нур» в Санкт-Петербурге и ее основатель Атаулла Баязитов. – СПб., 2003. – С. 17.

<sup>65</sup> Атаулла Баязитов. Отношение Ислама к науке и иноверцам. – Казань, 2006. – С. 11.

зисной ситуации, направляя поведение людей на решение стратегических задач. Можно идеологию называть системой ценностей или еще как-то, но реальной замены этому термину пока не существует. Развитие научных методов в обществоведении хорошее подспорье идеологии, но не является ее заменой, поскольку они находятся в разных плоскостях знания и выполняют в обществе различные функции.

Идеология – это не просто выражение интересов социальных слоев или этнических групп. Дело обстоит сложнее. Задача идеологии состоит в создании авторитетных концептов для проведения определенной политики. Идеология, как и религия, дает объяснение жизни с точки зрения парадигмального опыта. Но это не научный трактат, а убедительные образы, символы, придающие смысл целям. В отличие от науки, идеология стремится быть простой и четкой, даже если это искажает или огрубляет реальность, но это не обязательно делается с целью обмана. Для коллективного сознания научная модель мало приемлема из-за отсутствия в ней стратегии поведения. Идеология, используя символы, позволяет дать ясные ориентиры для больших масс людей. Сила символа состоит в его способности обозначать социальные реальности, неподдающиеся осторожному языку науки, передавать более сложный, глубинный смысл в отличие от буквального понимания.

Социология, изучающая политические процессы, должна обращать внимание не только на знания, но также на их смысл, поскольку в идеологии и политике социально детерминирована не природа идей, а средства их выражения. «В зависимости от социального, психологического и культурного контекста, – пишет Гирц, – меняется не истина, а символы, которые мы создаем в наших по-разному удачных попытках ее ухватить»<sup>66</sup>. Человек через модели поведения, предложенные идеологией, шаблоны организации социальных процессов, становится участником политических отношений. «Поскольку разные виды культурных символических систем – это внешние источники информации, шаблоны для организации социальных и психических процессов, то их наличие важнее всего тогда, когда не хватает содержащегося в них вида информации, когда установленные в обществе руководства для поведения, мышления или чувств слабы или отсутствуют вовсе»<sup>67</sup>. Идеи, аналогично метафорам в литературе, придают новые символы-

---

<sup>66</sup> Гирц К. Интерпретация культур... – С. 246.

<sup>67</sup> Там же. – С. 248.

ческие схемы политическому языку. Это – модели, матрицы, карты формирования коллективного сознания в проблематичной социальной реальности.

Идеология невозможна без осознания социальной обстановки. «Под “осознанием”, – пишет Манхейм, – я понимаю не простое накопление рационального знания. Осознание, как на уровне индивида, так и на уровне общества, означает готовность увидеть целиком всю ситуацию, в которой мы находимся, а не только ориентировать свои действия на конкретные задачи и цели. Осознание выражается прежде всего в правильном диагнозе ситуации»<sup>68</sup>. Автор пишет, что «сегодня нет ничего более очевидного для думающих людей, чем потребность последовательной и объективной точки зрения на общество, его настоящие и будущие возможности». В отсутствии «всесторонней социологической ориентации» он видит недостатки идеологических ориентиров западного мира. Но осознание предполагает вовлеченность мыслителя в социальные отношения, борьбу интересов, над которыми социология должна возвыситься. Невозможно выработать идеологию, свободную от оценок, но насколько она в таком случае может быть научной?

В науке присутствует отстраненность, максимальная объективность, а в идеологии превалирует вовлеченность, сопричастность. Наука дает диагноз, критический анализ проблематичной ситуации, а идеология представляет апологетический аспект, устанавливает и защищает убеждения и ценности. При таких критериях разграничения двух явлений, мы, казалось бы, выводим идеологию за рамки науки, но в идеологии есть качество мобилизации людей на вполне определенное поведение, которое может оказаться истинным. Интересы социальных групп вполне объективны по своей природе, хотя могут выражаться в субъективной форме. Идеология, овладевая умами, становится историческим процессом. Если этот процесс ведет к расширению свободы в обществе, тогда надо признать ее объективность, а значит – научность.

Объективность социологического анализа может оказаться в противоречии с идеологией, о чем писал Манхейм, но это следует отнести к узости, ограниченности социологических методов, не отражающих общественные процессы во всей полноте. Вопрос о той точке, где за-

---

<sup>68</sup> Карл Манхейм. Диагноз нашего времени... – С. 468.

канчивается идеология и начинается наука, ставшей загадкой для многих современных социологов, возможно, нужно поставить в иной плоскости, а именно: где заканчивается наука и начинается практика? Наука сама по себе трудно воспринимается практикой, она должна быть доведена до простых формул массового поведения. Для этого недостаточно просто информировать население, идеи должны обрести убедительные формы, чтобы стать мотивом поведения. Идеология выполняет эту функцию связки между наукой и практикой.

Вместе с тем, существует критическая функция науки по отношению к идеологии для того, чтобы не дать ей возможности оторваться от реальности. Наличие стойких традиций научного подхода к социальным вопросам – одна из самых эффективных гарантий против идеологического экстремизма, поскольку наука способна обеспечить политику надежным источником позитивных знаний. «И это не единственная контрольная инстанция. По меньшей мере столь же важно наличие, – пишет Гирц, – конкурирующих идеологий, исповедуемых другими влиятельными группами общества; либеральной политической системы, где мечты о тотальной власти – очевидные фантазии; стабильных социальных условий, при которых не всегда обмануты традиционные ожидания, а традиционные идеи не слишком дремучи. Но наука с ее спокойной и непреклонной приверженностью собственным представлениям – наверно, самая из этих инстанций непобедимая»<sup>69</sup>. Анализ различий науки и идеологии, показывает, что в принципе не может быть их слияния. Идеология всегда будет выступать в качестве механизма формирования системы ценностей и обязанностей, которые превращают простое население в единое сообщество. В этой ее способности и заключена истина, а не в том, что субъект научного анализа лишен социальных интересов. В этом случае мы разрушаем те баррикады, которые стоят между чистым сознанием субъекта познания и практикой, в результате чего теряем грань между субъектно-объектными отношениями.

Вернемся к нашей основной теме, а именно, – эволюции джадизма. Благодаря исламской реформации татары к началу XX в. имели развитую политическую и интеллектуальную элиту, экономически крепкое купечество и солидный промышленный капитал. В Государственной Думе возникла влиятельная мусульманская фракция во главе

---

<sup>69</sup> Гирц К. Интерпретация культур... – С. 261.

с Садри Максуди, который писал: «Ислам нуждается в реформе. Поэтому мусульманский Лютер мог бы одинаково оказать громадное влияние на мировое мусульманство. И реформаторы явятся, так как это назревшая потребность мусульманства»<sup>70</sup>. В идеологическом плане татарская мысль шла от требования культурной автономии к проекту создания «Штата Идель-Урал» и «Татаро-Башкирской республики», что завершилось учреждением двух республик – Башкирской (1919 г.) и Татарской (1920 г.). Этот вопрос хорошо изучен и изложен в многочисленных трудах<sup>71</sup>, поэтому завершая логический (но далеко не полный) обзор развития джадидизма, остановимся на идеях автора «исламского социализма» Мирсаида Султан-Галиева – весьма примечательной фигуры не только для татарского мира и России, но и бывших колониальных стран Востока. Известный французский ученый Александр Беннигсен считал его идеологом третьего мира<sup>72</sup>. Первый президент независимого Алжира Бен Белла назвал Султан-Галиева одним из тех, кто стал «могильщиком» колониализма и, оценивая его роль в истории, сказал: «Султан-Галиев – человек, которому многим обязан мир в XX веке»<sup>73</sup>. Идеи Султан-Галиева сыграли важную, а порой решающую роль при выработке политики арабских стран в ходе освобождения от колониальной зависимости.

Султан-Галиев завершает ряд джадидов, как в логическом, так и физическом смысле. Преследования Султан-Галиева начались в 1921 г. по инициативе Сталина и закончились его расстрелом. Активный участник революционных событий, организатор мусульманских частей для борьбы с Колчаком, один из архитекторов «Татаро-Башкирской республики», Султан-Галиев, будучи в заключении, предсказал историческую неизбежность распада СССР на ряд «самостоятельных национальных государственных организмов». Его многогранная деятельность была связана, прежде всего, с двумя политическими вопросами: национальным и колониальным, но в истории он остался как автор доктрины «исламского социализма».

---

<sup>70</sup> Цит. по: Ислам на европейском Востоке... – С. 140.

<sup>71</sup> См.: Тагиров И.Р. Очерки истории Татарстана и татарского народа (XX век). – Казань, 1999.

<sup>72</sup> См. Bennigsen A., Lemercier-Quelquejey Ch. Sultan-Galiev: La pere de la revolution tiers-mondiste. – Paris, 1986.

<sup>73</sup> Неизвестный Султан-Галиев: рассекреченные документы и материалы. – Казань, 2002. – С. 10.

В начале XX в. идеи социализма стали доминирующими в мире. Сегодня мы их оцениваем с позиции рухнувшего социалистического лагеря, извращений ленинизма и репрессий Сталина. ГУЛАГ стал неким символом реального социализма, но не это задумывали теоретики социал-демократии. Взаимная борьба капиталистической и социалистической систем стала главной доминантой политических и идеологических исканий XX в. В этом резком противостоянии непримиримых доктрин, что многие сегодня трактуют как борьбу «добра» и «зла», выделяется своей толерантностью концепция «исламского социализма». Она не укладывается в дихотомию «света» и «тьмы», в ней главный смысл заключен в полутонах. Султан-Галиев – личность из XXI в., случайно попавшая, как и Бигиев, в XX в. Но если Бигиев в пику господствующей идеологии, в ответ на книгу Бухарина «Азбука коммунизма» пишет «Азбуку ислама», то Султан-Галиев социализм соединяет с исламом. Социализм – идея европейская, ислам пришел с Востока. Столкновение цивилизаций после «холодной войны» поставило вопрос примирения Востока и Запада как доминанту современности, а Султан-Галиев попытался это сделать в ходе революции 1917 г. и потерпел неудачу.

Султан-Галиев окончил Казанскую татарскую учительскую школу, где в свое время преподавал Марджани. Из стен этой школы вышел целый ряд выдающихся деятелей, преданно служивших своему народу. Достаточно назвать имена Садри Максуди, Гаяза Исхаки – инициаторов создания государства «Штат Идель-Урал». Султан-Галиева привлекали идеи социал-демократии, но в преломлении интересов татарского народа. Национальные интересы он не мог подчинить классовым, как и отказаться от важнейшей составляющей культурной жизни народа – ислама.

Для соединения ислама и социализма есть основания. Идеи справедливости, равенства, братства присутствуют как в исламе, так и социализме. То, что делает несовместимым два мировоззрения – это атеизм, особенно в его большевистской интерпретации, сопровождавшейся репрессиями священнослужителей, разрушением мечетей, закрытием медресе, журналов и газет. Однако изначально атеизм в марксизме не предполагал физического насилия.

У Султан-Галиева не было богословских работ, он был идеологом и политиком и писал о том, что нельзя применять к исламу те же методы антирелигиозной пропаганды, которые применялись к христиан-



ству. Меньшая степень секуляризации татарской, в целом мусульманской уммы России, тесная взаимосвязь ислама с этническим самосознанием, близость ряда исламских идей к социализму требовали более осторожной пропаганды атеизма среди мусульман. Но главные идеи Султан-Галиева были связаны с колониальным и национальным вопросами, которые он не отделял друг от друга, поскольку окраины России считал внутренними колониями. Он Россию считал не национальным государством, а империей, которая должна была быть перестроена на новых началах, и в этом вопросе на первое место ставил не классовый, а национальный аспект. Национальное развитие для него (в отличие от коммунистов) было не только естественным, но и прогрессивным явлением. Предлагая национальное размежевание страны, Султан-Галиев исходил из равноправия всех народов, однако при этом делал оговорку, что невозможно широкое и углубленное развитие «мелких» национальных культур и высказывал предположение об их ассимиляции с культурой более сильных соседних племен и народов. Речь в данном случае шла конкретно о татарской, башкирской, казахской, узбекской, туркменской и других тюркских культурах. Он считал, что «если эти культуры не сольются в одну общую массу и взаимно не ассимилируют друг друга, то неизбежен процесс постепенного “поглощения” их русскими на Западе (татары и башкиры) и китайцами и индусами на Востоке». На практике он, будучи влиятельным работником центральных советских органов (до 1923 г.), боролся за равноправие и достоинство всех народов СССР.

Близость к практической жизни сказалась в трактовке Султан-Галиевым путей развития национальной культуры. Галимджан Ибрагимов, авторитетный писатель и убежденный социалист, предложил формулу: «Язык определяет культуру», на что Султан-Галиев ответил другой формулой: «Культуру определяет экономика, а язык является лишь надстройкой экономической базы». Отсюда он сделал вывод: «если хочешь иметь “национальную” культуру, то добивайся в известной системе национальной экономики, состояние которой определяет и состояние самой национальной культуры со всеми ее надстройками, независимо от того, в какой государственной системе развивается данная национальность – буржуазно-капиталистической или советской». Несмотря на некоторое сходство с марксистской терминологией («базис», «надстройка»), по существу взгляды Султан-Галиева

были непролетарскими, что поставило его в непримиримую конфронтацию с большевиками.

Политическая сторона реформаторских идей в татарском обществе имела драматическое продолжение в годы революции и Гражданской войны. В начале 1918 г. в Казани проходил II Мусульманский съезд, который вынес решение о создании «Штата Идель-Урал». Несмотря на относительную лояльность к советской власти, создание такой небольшой формы государственности в центре европейской части России грозило громадными осложнениями для новой власти и могло привести к росту антибольшевистских настроений. Мусульманский социалистический комитет во главе с Мулламуром Вахитовым и Султан-Галиевым начал работу против создания «Штата» и за объявление Мусульманского комиссариата как единственного полномочного революционного органа татар. На съезде они не нашли поддержки, но вмешательство со стороны большевиков остановило процесс создания «Штата Идель-Урал», а объявление Центром положения «О Татаро-Башкирской Советской Республике» дало моральные козыри для проведения Вахитовым и Султан-Галиевым своей политики.

Султан-Галиев исходил из того, что учреждение «Штата Идель-Урал» (к тому времени уже были сформированы органы власти во главе с авторитетным политиком России Садри Максуди\*) привело бы к падению власти большевиков, а вслед за этим – торжеству Колчака, который не отличался симпатиями к мусульманам. Сохранение же Советской власти давало надежду на создание национальной республики в рамках тогда еще демократичной Российской Федерации. В 1918 г. никто не мог предположить, что Советская власть может вернуться к имперской политике. Социал-демократия и тоталитаризм казались несовместимыми. А «белое» движение было откровенно за «единую и неделимую» Россию, что татарам не сулило никаких перспектив.

Султан-Галиев после успешной операции по предотвращению образования «Штата Идель-Урал» все надежды обратил на «Татаро-Башкирскую республику», которую большевики не торопились создавать, видя в ней угрозу для укрепления диктатуры пролетариата. Как известно, в результате возникли две республики, а Оренбургская об-

---

\* После неудачи с созданием «Штата Идель-Урал» Садри Максуди иммигрировал во Францию и работал профессором в Сорбонне, а затем, по приглашению Ататюрка, стал его советником по юридическим вопросам.

ласть стала «буферным коридором» между татарами и казахами. Большевики не менее последовательно, чем Столыпин, проводили линию на размежевание тюркских народов.

Расстрел Султан-Галиева и эмиграция Бигиева положили конец эпохе джадидов. В силу разных причин джадидизм не стал мировым движением, а остался частью татарской и башкирской (в определенной степени казахской, узбекской, азербайджанской) истории.

Джадидизм трудно ограничить какими-то рамками, в этот процесс была втянута вся татарская нация (включая крымских татар), а также башкиры. Выдающиеся политические деятели, предприниматели, поэты, писатели, деятели искусства не просто вышли из стен джадидских учебных заведений, они были активными носителями этих идей. Акчура, ставший одним из идеологов турецкой революции и советником Ататюрка<sup>74</sup>, в 1912 г. в связи с поражением Турции в Балканской войне писал, что современная война между нациями выигрывается не на поле битвы, а торговцами, учителями, шакирдами и женщинами. Для него не было альтернативы джадидам, которые признавали «необходимость ассимиляции западной культуры в избирательном варианте и стремились изменить умственный настрой мусульман в сферах религиозной мысли, образования, вопросах пола и политики»<sup>75</sup>.

\* \* \*

Джадидизм не был секуляризацией общества, он, скорее, стал ответом на неизбежность роста роли науки, светской жизни, государственности как самостоятельной власти, связанной не с шариатом, а с суверенитетом народа. Богословские дискуссии позволили открыть «врата иджитхада», скинуть оковы косности, пустой и угнетающей душу традиционной схоластики. Самим фактом дискуссии по фундаментальным исламским вопросам джадидизм стимулировал человеческую энергию на поиск истины и достойного существования. Соотношение секулярности и ислама стали неудобной темой для мусуль-

---

<sup>74</sup> В период трансформации Османской империи в Турецкую республику татары-эмигранты привнесли национальный дух вместо имперского. Журнал «Тюрк урду», возглавляемый Юсуфом Акчурой, стал главным идеологическим рупором демократических взглядов. См.: Франсуа Жоржон. Тюркские интеллигенты России в Османской империи и их влияние в эпоху младотурков // Ислам в татарском мире: история и современность. – Казань, 1997.

<sup>75</sup> Цит. по: Ислам на европейском Востоке... – С. 13.

манского сообщества планеты. Здесь сказались неудачи вестернизации исламских стран, постколониальная зависимость развивающихся стран от Запада, влияние исламских фондов на деятельность радикальных партий и организаций. Джадидизм не знает этой проблемы, поскольку он по существу является соединением религиозного и светского начал.

Джадидизм не мазхаб, не школа, не следование авторитетному учителю, а всего лишь признание плюрализма в исламе. Джадидов объединяло желание вырвать свой народ из невежества, ограничить влияние клерикалов, поднять образование до европейского уровня. Для них нельзя искать один идейный источник, одного объяснения их поведения, их нельзя причислить к какому-либо авторитетному мыслителю. Истина для них состояла не в том, чтобы следовать за учителем, а заключалась в постоянном поиске, а потому им органически был присущ плюрализм мнений, исключая крайности.

## ГЛАВА VII.

### Россия между Европой и Азией

---



#### *Евразийский «национализм»*

Евразия – пространство, в котором проходила жизнь татар, русских и многих других народов. История татар настолько тесно переплетается со всей Евразией, что в древний период и средневековье, вплоть до распада Золотой Орды, невозможно отделить собственно историю татар от истории Евразии. В последующие века история татар несколько обособилась, но продолжала оставаться связанной со всем евразийским пространством.

С распадом СССР очертания Евразии стали размываться, и о ее границах трудно говорить с той же определенностью, как это было во времена Российской империи или же Советского Союза. Независимо от будущего политического и экономического устройства Евразии, некоторые общие цивилизационные черты у народов этого пространства сохраняются.

Взоры политиков всего мира обращены на евразийское пространство, как на арену, где проверяется соотношение политических амбиций, формируются силы, определяющие тектонические сдвиги в международных отношениях. «Главный геополитический приз для Америки – Евразия, – пишет Збигнев Бжезинский. – Половину тысячелетия преобладающее влияние в мировых делах имели евразийские государства и народы, которые боролись друг с другом за региональное господство и пытались добиться глобальной власти. Сегодня в Евразии руководящую роль играет неевразийское государство, и глобальное первенство Америки непосредственно зависит от того, насколько долго и эффективно будет сохраняться ее превосходство на Евразийском континенте»<sup>1</sup>. Это сугубо политическая тема, выходящая за рам-

---

<sup>1</sup> Збигнев Бжезинский. Великая шахматная доска... – С. 44.

ки данного исследования. Наша задача скромнее: попытаться определить место Татарстана в евразийском пространстве.

Евразийство широко используемый термин, при этом настолько же темный, сколь и распространенный. Его используют в географии, истории, политике, экономике, идеологии, при формулировании вопросов безопасности, культурном взаимодействии и т.д. Публицисты любят выражения типа «Евразийство – это судьба России», но это ясности не вносит. Сегодня трудно определить даже границы Евразии, не говоря уже о внутренней культурной составляющей, способной объединить разные народы.

Классические евразийцы, начиная с Н.С.Трубецкого, П.Савицкого, Г.Вернадского и заканчивая Л.Гумилевым<sup>2</sup>, не дали однозначного понятия Евразии как культурного явления. Н.С.Трубецкой – наиболее значительная фигура среди евразийцев – в 1927 г. заявил: «Национальным субстратом того государства, которое прежде называлось Российской империей, а теперь называется СССР, может быть только вся совокупность народов, населяющих это государство, рассматриваемое как особая многонародная нация и в качестве такой обладающая особым национализмом. Эту нацию мы называем евразийской, ее территорию – Евразией, ее национализм – евразийством»<sup>3</sup>. В данном контексте национализм звучит как нейтральный термин. Л.Гумилев, комментируя позицию Н.С.Трубецкого, отмечает, что «истинный национализм состоит не в заимствованиях у чужих этносов, не в навязывании соседям своих навыков и представлений, а в самопознании. Это долг, хорошо сформулированный двумя афоризмами: “познай самого себя” и “будь самим собой”»<sup>4</sup>. Определение евразийского национа-

---

<sup>2</sup> Некоторые авторы относят Л.Гумилева к неоевразийцам, однако в содержательном плане по ряду вопросов он, хотя и независимо, но пришел к аналогичным выводам, что и евразийцы-эмигранты. Особенно это заметно в оценке исторических событий. В методологическом и содержательном плане Л.Гумилев является неотъемлемой частью течения классических евразийцев. Сам Л.Гумилев признавал свою близость к ним. «С основными историко-методологическими выводами евразийцев я согласен, – сказал он в одном из интервью. – Но главного в теории этногенеза – понятия пассионарности – они не знали». (См.: Гумилев Л.Н. Ритмы Евразии: эпохи и цивилизации. – М., 1993. – С. 23).

<sup>3</sup> Евразийская хроника. Вып. VII. – Париж, 1927.

<sup>4</sup> Гумилев Л.Н. Ритмы Евразии... – С. 38.

лизма у Н.С.Трубецкого носит эмоциональный характер. Опираясь на него, весьма трудно обрисовать общую культуру Евразии, поскольку континент включает многие народы с совершенно разными языками, религиями, со своими специфическими традициями, обычаями, нормами. Не случайно евразийцы для объяснения причин объединения народов в «евразийскую нацию» отсылают к психологии, без точного указания явления. Простая констатация того факта, что Евразия вбирает в себя элементы «европейских» и «азиатских» культур мало что объясняет. Более того, ставит новые вопросы. Из истории известно, что одни народы сближались, а другие – дистанцировались. Татары и монголы, как и их предшественники гунны/хунну, тюрки постоянно контактировали с Китаем, шла торговля, войны, обмен достижениями. Причем не только кочевники, но и китайцы многое заимствовали у степняков: оружие, еду, одежду. Однако, в Китае татары не смогли прижиться, а в Евразии – смогли. После падения Второго Тюркского каганата уйгуры приняли манихейство, карлуки – ислам, басмалы и онгуты – несторианство, тибетцы – буддизм, но китайскую идеологию не воспринял ни один народ. Не случайно была построена Великая стена. Она стала не только физическим, географическим, но также идеологическим барьером между Китаем и Азией.

В то же время есть очень разные народы, которые находят общий язык. Например, русские с татарами, чувашами, финскими народами, несмотря на многочисленные конфликты, создали, по словам Л.Гумилева, некий симбиоз, суперэтнос. Можно говорить о внутренней симпатии, исходящей от биологической природы народов, но неясно насколько это утверждение будет научным. Л.Гумилев вводит понятие комплиментарности, что можно перефразировать как психологическую совместимость. «Комплиментарность, – считает он, – есть неосознанная и неопределенная какими-либо видимыми причинами взаимная симпатия различных суперэтносов и даже отдельных персон»<sup>5</sup>. Комплиментарность надо воспринимать как факт, без объяснения причин. В таком случае евразийство в своем определении вновь возвращается к психологии, которая сама требует объяснений.

Евразийцы, утверждая собственный национализм, отвергают общечеловеческую культуру как понятие бессмысленное, направленное против своеобразия народов. «Я отрицаю возможность общечеловече-

---

<sup>5</sup> Гумилев Л.Н. Ритмы Евразии... – С. 170.

ской культуры» – пишет Н.С.Трубецкой в статье «Вавилонская башня и смешение языков». Исходя из этого тезиса, он предсказывал, что диктатура пролетариата не сможет противостоять развитию националистических и сепаратистских устремлений народов СССР. Л.Гумилев, развивая эти идеи, пишет: «Все разговоры о “приоритете общечеловеческих ценностей” наивны, но небезобидны. Реально для торжества общечеловеческих ценностей необходимо слияние всего человечества в один-единственный гиперэтнос. Однако до тех пор, пока сохраняются разности уровней пассионарного напряжения в уже имеющихся суперэтносах, пока существуют различные ландшафты Земли, требующие специфического приспособления в каждом отдельном случае, – такое слияние мало вероятно и торжество общечеловеческих ценностей, к счастью, будет лишь очередной утопией. Но даже если представить себе гипотетическое слияние человечества в один гиперэтнос как свершившийся факт, то и тогда восторжествуют отнюдь не “общечеловеческие ценности”, а этническая доминанта какого-то конкретного суперэтноса»<sup>6</sup>. Пример с наиболее влиятельной в мире англо-саксонской культурой подтверждает слова Л.Гумилева. Это вполне национальная культура и с ней пытаются конкурировать не общечеловеческие ценности, а китайская, испанская, немецкая, французская и другие культурные традиции.

Итак, евразийцы объединение народов в некое «братство» рассматривают как свершившийся факт на основе психологической совместимости людей, связанных общностью судьбы и комплиментарностью.

В этническом плане понятие «евразийской нации» охватывает, кроме славян, «туранские» или «урало-алтайские» народы. «Мы имеем право говорить о едином туранском психологическом типе, – пишет Н.С.Трубецкой, – совершенно отвлекаясь от вопроса о том, обусловлена ли эта общность психологического типа родством или какими-нибудь другими историческими причинами»<sup>7</sup>. К туранским народам евразийцы относят угро-финнов, тюрков, монгол, маньчжур, причем особо выделяют тюркские народы, как наиболее ярких представи-

---

<sup>6</sup> Гумилев Л.Н. Ритмы Евразии... – С. 181–182.

<sup>7</sup> Трубецкой Н.С. О туранском элементе в русской культуре // Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. – М., 1993. – С. 61.



телей данного психологического типа, сыгравших выдающуюся роль в истории Евразии.

Один из наиболее последовательных и интересных критиков евразийцев Николай Бердяев отмечал: «Евразийцы любят туранский элемент в русской культуре. Иногда кажется, что близко им не русское, а азиатское, восточное, татарское, монгольское в русском. Чингис Хана они явно предпочитают Св. Владимиру. Для них Московское царство есть крещеное татарское царство, московский царь – оправославленный татарский хан. И в этом близком сердцу евразийцев царстве чувствуется то непреодоленное язычество азиатских племен, то непреодоленное магометанство. Христианство не вполне победило в евразийском царстве. Любовь к исламу, склонность к магометанству слишком велики у евразийцев. Магометане ближе евразийскому сердцу, чем христиане Запада. Евразийцы готовы создать единый фронт со всеми восточно-азиатскими, не христианскими вероисповеданиями! против христианских вероисповеданий Запада»<sup>8</sup>. Действительно, евразийцы рассматривали «латинство» как врага, но сомнителен тезис о близости евразийцам ислама, поскольку вся идейная часть их теории построена на будущем торжестве православия. Что же касается наследия Чингизхана, то евразийцы, действительно, придавали ему большое значение. П.Савицкий особо отмечал также роль татар в становлении Российской державы. В письме Л.Гумилеву он писал: «Русь органически усвоила ту часть монголов, которая в XII–XIV вв. попала на запад от Мугоджар: переход на русскую службу татаро-монгольских мурз и князей с их дружинниками и слугами в XIV и последующих веках»<sup>9</sup>. Хотя некоторые евразийцы отождествляли Евразию с Россией<sup>10</sup>, но, тем не менее, за исходную точку ее становления брали Монгольскую империю, которая была значительно больше по территории,

---

<sup>8</sup> Бердяев Н. Евразийцы // Евразийский вестник. Книга Четвертая. – Берлин, 1925.

<sup>9</sup> Цит. по: Гумилев Л.Н. Ритмы Евразии... – С. 12.

<sup>10</sup> Например, П.Н.Савицкий в работе «Евразийство» пишет: «Евразийцы дают новое географическое и историческое понимание России и всего того мира, который они именуют российским или “евразийским”». (См.: Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. – М., 1993).

чем Россия и СССР\*. Подход евразийцев был обусловлен географическими, климатическими условиями, этническим составом населения Евразии, трактовкой происхождения России, тесно увязанной с татаро-монгольскими традициями.

В то же время само появление Монгольской империи было подготовлено деятельностью ряда народов и государств, проживавших в Великой Степи, среди которых наиболее значителен тюркский элемент, ведь именно гунны, кимаки, кыпчаки, кыргызы, собственно тюрки составили стержень степной части континента. «С начала нашей эры, – пишет Л.Н.Гумилев, – евразийские народы объединялись несколько раз: хунны, сменившие скифов, Великий тюркский Каганат VI–VIII вв., монгольский улус и Россия (в широком понимании термина). Как государственное строительство, так и духовная культура евразийских народов давно слита в “радужную сеть” единой суперэтнической целостности. Следовательно, любой территориальный вопрос может быть решен только на фундаменте евразийского единства»<sup>11</sup>. Казалось бы, распад СССР противоречит данному тезису, но следует иметь в виду, что Советский Союз был распущен по политическим мотивам и цивилизационные основания для выхода из состава государства были, пожалуй, только у прибалтийских республик.

Сегодня потенциально объединяющим началом Евразии выступает Россия, поскольку она занимает основное ее пространство. Не только два континента – Европа и Азия – географически объединяются именно благодаря России, но и ядром евразийской цивилизации выступает русская культура, на что и делали особый акцент евразийцы. Данный тезис справедлив и сегодня, но он не может реализоваться сам по себе, многое зависит от способности элиты России установить необходимые взаимоотношения с туранскими народами, как в стране, так и Центральной Азии.

Таким образом, евразийство является мировоззрением, тесно связанным с национальными корнями России, причем не только в лице русских, но и других народов. Особо выделяется по своему влиянию славянский и тюркский элементы, а потому в первом приближении

---

\* Следует заметить, что Советский Союз с учетом сфер влияния в Восточной Европе, Монголии и Азии вплотную приблизился к границам Монгольской империи.

<sup>11</sup> Гумилев Л.Н. Ритмы Евразии... – С. 64–65.

евразийство в культурном отношении можно назвать тюрко-славянским симбиозом. Причем именно симбиозом как самостоятельным феноменом. Речь идет не о взаимовлиянии культур, или совместном проживании тюрков и славян, а именно о едином явлении, составляющем стержень евразийства. Можно выделить третью составляющую в лице финских народов, а также четвертый компонент – иранский, прежде всего, в лице Средней Азии, а не собственно Ирана.

### *«Ахиллесова пята» евразийства*

При всей привлекательности вышеприведенной формулы, тем не менее, существует «ахиллесова пята» евразийства. Симбиоз не складывается сам по себе. Совместная жизнь в течение столетий, конечно, выглядит как хороший аргумент для объяснения существующего взаимопонимания между народами, о чем любят напоминать публицисты. Например, И.Василенко пишет следующее: «Уже один тот факт, что веками славяне и тюркоязычные народы совместно пережили крутые периоды в своей истории, уже один этот факт создает между ними тысячи тончайших исторических, культурных, психологических связей, заставляя ясно и реально ощущать общность своей судьбы»<sup>12</sup>. Однако, при этом забывается, что история России была богата также восстаниями нерусских народов, часто под религиозными знаменами.

Столетние традиции совместного проживания сами по себе не гарантируют прочность «братского союза», о чем свидетельствуют недавние события в Боснии, где хорваты, сербы и мусульмане, говорящие практически на одном языке, конфликтовали, вплоть до вооруженных столкновений.

Таким эмоциональным подходом к этой сложнейшей проблеме грешат порой не только публицисты, но и ученые. Например, А.Панарин считает, что союз России с «братьями-мусульманами» является стратегическим, а будущее евразийское государство должно соединить православие и ислам, извлечь из Библии и Корана только суть и поставить интересы государства выше веры. Только так, в рамках общей высшей миссии, будут защищены православная и мусульманская

---

<sup>12</sup> Василенко И. Две главы российского орла // «Российская Федерация». – 1996. – №7. – С. 33.

культуры и обеспечено их согласие<sup>13</sup>. Однако добрых пожеланий и призывов недостаточно, нужны ценности, которые реально скрепляют народы без применения силы. Европа, прежде чем стать культурной общностью, прошла через жестокие войны между католиками и протестантами. Общий язык они нашли на почве либерализма, признав право на существование разных культур.

Современные евразийцы понимают, что тюрко-славянский симбиоз предполагает союз православных с мусульманами, в то же время многих российских политиков пугает укрепление тюрков на постсоветском пространстве. Из арсенала Столыпина вновь извлекли лозунг борьбы с мифическим пантюркизмом и панисламизмом. В последние годы все это увязывается с активностью Турции, которую подозревают в проведении политики пантюркизма. Лозунг борьбы с пантюркизмом поднимают те, кто не понимает существа вопроса, но опасается конкуренции со стороны тюркских народов. Близость тюркских языков и культур исторически сложившийся факт, от которого никуда не уйти и бесполезно с этим бороться. Если татары и башкиры понимают друг друга без переводчика, у них общие песни, литература и в целом культура, то в этом нет никакого пантюркизма или политики отатаривания башкир. Различия казаков с общерусским этническим массивом укладывается примерно в ту же логическую схему. Те, кто принципиально борется с пантюркизмом по убеждению, а не по воле политиков, должны точно также принципиально бороться с панславянством, пангерманизмом, англо-саксонской глобализацией, панисламизмом и православным единством. Эти явления одного порядка. Обсуждение темы пантюркизма и панисламизма\* остается в российской прессе как «злободневная», но глубинная причина заключается не в мифическом влиянии Турции или арабских стран, а в укреплении позиции тюрков, в частности татар, в самой России.

Классические евразийцы исходили из того, что народы Евразии всегда были религиозны и подлинное лицо Россия-Евразия может обрести, только вернувшись к религии и укрепив в себе религиозную

---

<sup>13</sup> См.: Панарин А.С. Славяно-тюркское единство. Несущая конструкция российской государственности // «Россия и мусульманский мир». – 1996. – №1; Панарин А.С. Россия на перепутье: расколы западничества и синтеза евразийства // «Россия и мусульманский мир». – 1995. – №8.

\* Татар порой одновременно обвиняют, как в пантюркизме, так и панисламизме, хотя эти понятия взаимоисключающие.

стихию. При этом они полагали, что общие ценности будут складываться через добровольное принятие туранскими народами православия, т.е. они исходили из естественной притягательности религии, которая якобы и станет общей основой для всей Евразии. П.Н.Савицкий писал: «Евразийцы – православные люди. И Православная Церковь есть тот светильник, который им светит; к Ней, к Ее Дарам и Ее Благодати зовут они своих соотечественников; и не смущает их страшная смута, по наущению атеистов и богоборцев подымавшаяся в недрах Православной Церкви Российской. Верят они, что хватит духовных сил и что борение ведет к просветлению...»<sup>14</sup>. В этом тексте больше эмоций, нежели аргументов. Века насильственной христианизации, политика поощрения ассимиляции не смогли побороть ислам и нивелировать этническое многообразие страны. Более того, как только государственное давление смягчалось, начиналось так называемое «отпадение» православных татар в ислам. Более того, под влияние ислама подпадали соседние с татарами народы.

В условиях «перестройки» началось возрождение религий, и нет никаких надежд, что мусульмане сами по себе станут православными. Ислам не менее привлекателен, чем православие. Очевидно, что в этом вопросе евразийцы оказались утопистами.

Евразийцев по отношению к православию критиковали с разных позиций. П.М.Бицилли в статье «Два лика евразийства» осуждал их за теорию «потенциального христианства», которая объединяет народы по геополитическому признаку. Он определял ее как идею секуляризированной богословской мысли, несовместимой с православием, отмечал, что евразийский вариант религиозного государства не совпадает с традиционным православным государством. Действительно, евразийцы были против союза между государственной властью и официальной церковью, который существовал в России до революции, ибо считали, что это оказало православие, лишило русскую церковь способности к развитию. П.Н.Савицкий писал: «Православная Церковь есть осуществление высшей свободы; ее начало – согласие в противоположность началу власти, господствующему в отделившейся от нее Римской Церкви. И кажется евразийцам: в суровых делах мирских не обойтись без суровой власти; но в делах духовно-церковных только

---

<sup>14</sup> Савицкий П.Н. Евразийство // Россия между Европой и Азией... – С. 105.

благодатная свобода и согласие суть благие руководители. “Европа” же, в некоторых своих частях, в делах мирских разрушает действенность власти и в делах церковных вводит тираническую власть...»<sup>15</sup>.

Другие критики считали, что в евразийстве доминирует культ государственности, что евразийцы в своей концепции выразили не идею христианского государства, а идею государственного абсолютизма. «Склонность евразийцев к пониманию религии, прежде всего как силы социально-организующей и формальной, более исторической, чем духовной, тоже очень напоминает римское отношение к религии, – пишет Н.Бердяев. – Субъективные права личности, более абсолютные по своему значению, чем формы государства, мало вдохновляют евразийцев. О свободе совести они говорят только для того, чтобы отделаться от лиц, которые к ним с этим пристают. На практике же готовы ограничить свободу вероисповедания для католиков. Евразийцев вдохновляет движение коллективов, масс. Это есть пафос не столько духовный, сколько натуралистический. Государство не есть воплощение на земле абсолютного духа, как думал Гегель, как думали римляне. Государство имеет свою миссию на земле, и христианство освящает начало власти. Но государство всегда не адекватно, всегда греховно и в нем всегда возможно торжество царства зверя. Это царство зверя, Левиафан, обнаруживается и в государствах монархических и в государствах демократических и социалистических»<sup>16</sup>. Как это не покажется парадоксальным, но Н.Бердяев в отношении евразийцев к государству и религии слышит прозападные отголоски: «Пафос организованности и социальности у евразийцев скорее римский, латинский, чем русский».

Православие долгие столетия было животворной идеей, обеспечившей становление и торжество России. Однако слишком тесная связь церкви с государством сводилась на деле к обслуживанию интересов державы, поддержке несправедливого строя. Не случайно, богоискательство стало уделом писателей и философов, а не церковных структур, оно шло вне официального православия, а порой и против церковных традиций. В какой-то момент православие из собирателя русских земель становится обыкновенным тормозом развития. Проза-

---

<sup>15</sup> Савицкий П.Н. Евразийство // Россия между Европой и Азией... – С. 105.

<sup>16</sup> Бердяев Н. Утопический этатизм // «Путь». – Париж, 1927. – № 8. – С. 143.

паднические настроения в обществе во многом отражали и недовольство религиозной ортодоксией. О кризисе духовном писали многие, но, пожалуй, самым значимым фактом стало отлучение Льва Толстого от церкви за его открытое высказывание о несправедности священнослужителей. В грехе жила вся страна, дошедшая до хлыстовства в лице Распутина, а отлучили только его. Такая метаморфоза обозначила закат главной составляющей Москвы как собирателя русских земель – духовности.

С подобными проблемами столкнулось католичество много раньше, чем православие, следствием чего стала Реформация. В ходе противостояния папской власти и протестантского движения произошла определенная модернизация и самого католичества. Православие избежало подобных катаклизмов. П.Сувчинский писал: «Было бы ошибочным видеть в современной русской церковной разрухе – назревающий процесс реформации Православия. Если Россия в мятежные века Возрождения фактически не была вовлечена в его опыт и страсти, то это не значит, что русское сознание не прошло исторически, в разных аспектах, сквозь всю совокупность идей Гуманизма. Если же Россия только поверхностно впитала в себя идеологические мотивы Возрождения, то искать объяснение этому нужно в особенностях религиозно-культурного существа русской стихии, которому было и есть чужд весь пафос европейской секуляризации»<sup>17</sup>. Действительно, идеи Гуманизма, Реформации, Просвещения можно было заимствовать в готовом виде, но главная проблема, с которой выступал Лютер, а именно освобождение религии от давления церковной иерархии, православием не была решена. Европейскую секуляризацию не за что осуждать. Она позволила христианству развиваться без давления государственной власти.

В русской общественной мысли обсуждали различные проблемы, но они касались в основном самого православия или же неприятия «латинства». Тему ислама выносили «за скобки» обсуждения или же борьба с ним ставилась в политической плоскости. Евразийцы люто критиковали «латинство», но тему ислама всячески обходили. Однако были философы, открыто ставившие трудные для евразийцев вопросы. Н.Бердяев в связи с анализом евразийства в целом, писал: «Все

---

<sup>17</sup> Сувчинский П.П. Страсти и Опасность // Россия и латинство. – Берлин, 1923. – С. 23.

будущее русского народа зависит от того, удастся ли победить в нем нехристианский Восток, стихию татарскую, стереть с лица русского народа монгольские черты Ленина, которые были и в старой России. Можно вполне согласиться с тем, что татарское иго имело огромное, не только отрицательное, но и положительное значение в русской истории, что оно способствовало выработке в русском народе самостоятельного духовного типа, отличного от западного. Но это отнюдь не ведет еще к татарскому самосознанию, к подмене русской идеи идеей туранской. Между тем как у евразийцев исчезает своеобразие и единственность русского духовного типа, русской идеи, русской вселенской христианской идеи. Статичность, которой так упиваются евразийцы в результате реакции против бурных движений нашего времени, есть не русская, а татарско-азиатская статичность. Христианство динамично по своей природе, оно создало бурное движение мировой истории<sup>18</sup>. Ислам также придал динамизм мировому развитию, особенно в те времена, когда Европа представляла собой довольно жалкое зрелище. Достаточно сказать, что свободная исламская мысль стала предтечей европейского Ренессанса. Она вернула миру античную философию, развила науки, подняла мировую культуру на невиданную высоту. Первые оригинальные европейские мыслители учились у мусульманских ученых. Без исламской ступени говорить о европейской культуре малопродуктивно.

Конечно, в Новое время исламская философия стала схоластической, богословие и шариат оказались тесно увязанными с национальными традициями отдельных стран, науки не развивались, и мусульманский мир застыл. Но это не означает, что источником негативных явлений стал Коран, в котором достаточно простора для свободомыслия, открытости, терпимости, что в полной мере проявилось в средние века и повторится в будущем. Джадидизм у татар показал свою динамичность. Так, что мнение Н.Бердяева о статичности ислама верно только отчасти и относится не к сути религии, а его конкретной практике. Но у него гораздо важнее мысль о вселенской христианской идее, как сути русского духа. Русский народ всегда был тесно связан как с православием, так и государственностью. Отказ от них для народа равносителен потере этничности. Советский период показал, что и без официальной религии русские не теряют своих национальных

---

<sup>18</sup> Бердяев Н. Евразийцы // Россия между Европой и Азией... – С. 102.



черт, но при условии, если существуют государственные структуры, поддерживающие культуру.

Евразийцы не смогли ответить на коренной вопрос: почему другие народы должны были добровольно принять православие. История становления Евразии не объясняет всего круга проблем, которые возникают сегодня, а главная из них заключается в формулировке тех норм и ценностей, которые могут стать общими для всего постсоветского пространства от Монголии до Дуная. Как показывает время, сегодня на идеологию православия, как впрочем, и ислама, полагаться не приходится.

### *Неоевразийство*

В современном евразийстве можно выделить два существенных течения. Одно из них возглавляет Александр Дугин со своими коллегами, другое – Нурсултан Назарбаев с соответствующими научными, образовательными и государственными структурами Казахстана.

А.Дугин продолжает развивать один из сомнительных тезисов классических евразийцев о романо-германском мире, как «злейшем враге» России, называя его атлантизмом. Непримируемость евразийства и атлантизма у А.Дугина задается как аксиома, причем на все времена. А.Дугин противопоставляет СТЕПЬ и МОРЕ, как несовместимые геополитические пространства, порождающие два извечно враждующих мира<sup>19</sup>. Территория в его трудах становится самодовлеющей. Народы сами по себе ничего не значат, они подчинены законам или СТЕПИ или МОРЯ без каких-либо вариаций. Территорию СТЕПИ А.Дугин окрашивает в религиозные тона. «Самосознание народов и наций, – пишет он, – традиционно населяющих территорию России, коренным образом связано со спецификой сакральной географии данной территории»<sup>20</sup>. Но ссылка на сакральность сделана для «красного словца», а основной лейтмотив связан с геополитикой. Дихотомия СТЕПЬ/МОРЕ стала в представлениях А.Дугина самодовлеющей. Ни один народ не может выйти за рамки требований СТЕПИ, никакой

---

<sup>19</sup> У Фридриха Ратцеля и Хэлфорда Маккиндера более обтекаемо говорится о противостоянии разных стихий – «Суши» и «Океана». Маккиндер убеждал, что тот, кто владеет «Сушей» (Heartland), господствует над всем миром.

<sup>20</sup> Дугин А. Абсолютная Родина. Пути Абсолюта. Метафизика Благой Вести. Мистерии Евразии. – М., 1999. – С. 589.

свободы воли и собственных интересов. Такой тезис вызывает серьезные возражения.

Само слово степь имеет вполне определенную привязку к географии и историческому образу жизни. Оно не совпадает по смыслу с понятием суша. Степь в свое время породила своеобразную кочевую цивилизацию, благодаря которой стало возможным соединение Востока и Запада. В древней и средневековой степи жили скифы, гунны, сарматы, тюрки, но не славяне. Русские предпочитали реки и лесостепь. Татары уже в средние века в своей массе стали оседлыми и строили города. Полукочевое хозяйство оставалось элементом экономики, но далеко не главным. Только у ногайцев и казахов степь достаточно долго определяла образ жизни.

Историческое значение степи было в другом. Викинги и русские плавали и торговали по рекам, поэтому русские княжества строились вдоль речных коммуникаций, но такой образ жизни не способен создать империю. Княжества могли быть объединены только благодаря степи, где жили тюрки. «Всякий народ, – пишет Н.С.Трубецкой, – овладевший той или иной речной системой, оказывался господином только одной определенной Евразии; народ же, овладевший системой степи оказывался господином всей Евразии, т.к., господствуя над протекающими через степь отрезками всех речных систем, он, тем самым, подчинял себе и каждую из этих речных систем в ее целом. Итак, объединить всю Евразию могло только государство, овладевшее всей системой степи»<sup>21</sup>. Следует также заметить, что в те времена тот, кто контролировал степь, контролировал и города. Изначально Россия могла возникнуть как империя только благодаря тюрко-славянскому симбиозу, на что и указали евразийцы.

А.Дугин предлагает построить евразийскую федерацию, в которой конструкция субъектов исходит из органической, исторически сложившейся общности, объединенной по национальному, культурному, профессиональному и другим признакам. «Субъект “евразийского федерализма”, – утверждает автор, – исторически обусловлен, а не произволен, холистичен, а не дробно индивидуалистичен, связан с общиной, а не с условно выделенным территориальным сектором, основан на непрерывных традициях, а не составлен искусственно. Это федерализм наро-

---

<sup>21</sup> И.Р. [Н.С.Трубецкой]. Наследие Чингисхана: Взгляд на русскую историю не с Запада, а с Востока. – Берлин, 1925. – С. 7.

дов и общин»<sup>22</sup>. При такой трактовке природы субъектов федерации, естественно, для федеральной власти остаются стратегические вопросы: «Федеральное законодательство должно регулировать лишь те аспекты, которые напрямую сопряжены с геополитическими и стратегическими аспектами, в остальном система самоуправления может очень широко варьироваться от региона к региону»<sup>23</sup>. Иначе говоря, центр ничего не навязывает регионам и народам, которые суверенны в своих внутренних вопросах, но не могут претендовать на какую-либо государственность, они полностью подчинены геополитическим интересам федерации в целом. Смысл федерализации, по А.Дугину, максимальное разгосударствление субъекта федерации. «Так как сама логика федерализма предполагает освобождение субъектов федерации от бремени государственности, то в данном случае региональный субъект отказывается от любого намека на *геополитическую* субъектность (т.е. суверенитет), целиком и полностью делегируя ее федеральному центру»<sup>24</sup>. В этом плане швейцарская модель для А.Дугина не приемлема, как из-за суверенности кантонов, так и слабости геополитической позиции страны в целом. «*Швейцария минимизирует геополитический суверенитет ради сохранения разгосударственной логики федеративных кантонов*», — пишет А.Дугин<sup>25</sup>. Однако это утверждение вызывает сомнения, ведь в кантонах есть самостоятельная законодательная, исполнительная, судебная власть, система образования, здравоохранения, полиция и даже внешняя политика в рамках своих полномочий, иначе говоря, в них присутствует большинство признаков государственности. Ссылки на кантоны Швейцарии как полностью разгосударственные сообщества не соответствует действительности. В целом, предложенная А.Дугиным форма федерализма не имеет перспектив и не может стать базой для объединения народов в некое «братство», тем более учитывая, что в России уже сложились республики, а СНГ состоит из независимых государств.

Новым явлением на евразийском поле стал президент Казахстана Нурсултан Назарбаев. Он, без сомнения, наиболее яркая и позитивная

---

<sup>22</sup> Дугин А. «Евразийский федерализм» в современной России // «Главная тема». — 2004. — Ноябрь. — С. 96.

<sup>23</sup> Там же. — С. 97.

<sup>24</sup> Там же. — С. 93.

<sup>25</sup> Там же. — С. 90.

фигура в отличие от А.Дугина. В 1994 г. в проекте «О формировании Евразийского союза государств»<sup>26</sup> Н.Назарбаев инициировал новый этап в развитии евразийства не только как мировоззрения, но и интеграционной практики<sup>27</sup>.

Н.Назарбаев развивает идеи классических евразийцев. Как отметил он сам, «если в моей идее ученые видят какую-то связь с теми [эмигрантами], кто за пределами России думал о ее судьбе, я не возражаю»<sup>28</sup>. В то же время следует отметить, что если до Н.Назарбаева евразийство ассоциировалось преимущественно с российской проблематикой, то теперь оно связано и с Казахстаном. В казахстанском варианте евразийства исчез антизападный мотив, что является кардинальным поворотом в развитии самой концепции. Благодаря усилиям Н.А.Назарбаева, практика евразийства стала не отдалением от Европы, а, наоборот, взаимодействием с ней на межгосударственном уровне. В своем Послании 2008 г., глава Казахстана предложил разработать государственную программу «Путь в Европу». В перспективе «Казахстан, являясь центром Евразии, – высказался Н.Назарбаев, – будет играть роль экономического и культурного связующего звена между тремя быстро растущими регионами – Китаем, Россией и Мусульманским миром»<sup>29</sup>. Конструктивность позиции Н.Назарбаева не только в его практичности, но и соединении интересов Востока и Запада.

Противопоставление Востока и Запада, которое проходит красной нитью в российском общественном сознании, принесло немало вреда. Сегодня понятие Запада предполагает не только сложившийся романо-германский мир Европы, но также включает США, Канаду, Австралию, Новую Зеландию. Идеиная основа Запада подкрепляется военной структурой НАТО, наличием общемировой валюты в лице доллара, структурами Европейского Союза.

---

<sup>26</sup> Назарбаев Н.А. О формировании Евразийского союза государств. Проект. 3 июня 1994 года // Назарбаев Н.А. Стратегия независимости. – Алматы, 2003. – С. 136–147.

<sup>27</sup> См.: Евразийство: от идеи к практике. Международная научно-практическая конференция, посвященная 10-летию Евразийской инициативы Президента Республики Казахстан Н.А.Назарбаева. – Астана, 2004.

<sup>28</sup> Назарбаев Н.А. Евразийский союз: идеи, практика, перспективы. 1994–1997. – М., 1997. – С. 104.

<sup>29</sup> Там же.

С Востоком все обстоит сложнее, поскольку «востоков» много, причем они сильно отличаются друг от друга. Китай, Индию, Иран, Центральную Азию, арабские страны, и т.д. можно «объединить» только в противопоставлении Западу, что неконструктивно. Но даже у «восточных» народов есть такие особенности, которые выходят за рамки дихотомии «Восток/Запад». Например, современные татары по складу ума, поведению, образованию скорее европейцы, нежели азиаты, хотя общественное мнение не сомневается, что татары относятся к Востоку. Даже принадлежность к мусульманскому миру не говорит о татарах, что они восточный народ. Тезис о противостоянии Востока и Запада вызывает сомнения, ведь даже те, кто в России критикует Запад, думают по-европейски.

### *«Естественные границы» Евразии*

В концепции евразийства ландшафт, география, климат для судеб народов играют огромное, а порой решающее значение. Этносы для евразийцев социобиологические сообщества, чьи особенности вытекают из условий жизнедеятельности. «Человечество, – пишет Л.Н.Гумилев, – с момента своего становления было тесно связано с окружающей природой, черпая из нее средства существования. Приспосабливаясь к различным ландшафтам: тропическому лесу, сухой степи, тундре и т.д., люди вырабатывали систему навыков и обычаев, что повлекло разделение человечества как вида на разнообразные коллективы, которые называются этносами»<sup>30</sup>. Без особых причин люди не покидали свои места обитания, поскольку с этим была связана их хозяйственная деятельность, а вместе с тем и весь образ жизни. Этносы тесно привязаны к ландшафту, особенно в период их формирования и становления.

В то же время на этносы действуют социальные законы, что делает их более независимыми от природных условий. Л.Гумилев утверждал: «Однако “человеческое” вовсе не тождественно “социальному”. Этнос не существует не только вне социальных институтов, но и вне атмосферы, гидросферы (вода пронизывает все организмы) и биосферы. Более того, как научная категория “социальное” не включает в себя “коллективное”. Коллективы существуют и в мире животных:

---

<sup>30</sup> Гумилев Л.Н. Ритмы Евразии: эпохи и цивилизации. – М., 1993. – С. 237–238.

стаи, колонии, стада, косяки и др. сообщества. Поэтому коллективность – более общее свойство жизни, нежели социальность. Обязательными признаками последней являются, как известно, сознательные отношения между участниками и их способность к труду»<sup>31</sup>. Здесь проходит тонкая грань между биологическим и социальным, из-за непонимания которой нередко слышатся обвинения Л.Гумилева в биологизаторстве. В эмоционально окрашенной статье В.Шнирельман и С.Панарин пишут: «Гумилев, взвешивая соотношение биологического и социального начал в феномене этнического, однозначно высказался в пользу первого начала. Какой же шок должен испытать поверивший ему на слово читатель, наткнувшись затем на дефиниции второго блока!... Гумилев признавал, что этническая общность могла складываться на основе идеологии и религии или даже вырасти из социальной или политической группы. Можно найти в его работах и признание того, что человек усваивает традицию и идеалы этноса в младенчестве путем воспитания... О какой биологии вообще можно говорить, если человек обретает этническое посредством воспитания?»<sup>32</sup>. Значительная роль системы образования и воспитания для формирования этнического самосознания вовсе не отрицает значение биологических факторов. Важно увидеть синтез биологического и социального в поведении человека.

Этнос возникает в определенной природной среде, но дальнейшее его развитие оказывается все в большей зависимости от социальных причин. Городская среда добавляет свои черты, государство может выполнять ассимиляторскую функцию, религия, образование, воспитание формируют систему ценностей и норм поведения. Непосредственное влияние ландшафта на этнические процессы сохраняется только у коренных народов, живущих охотой, оленеводством, промыслом рыбы и т.д.

Евразийцы отрицали «географический детерминизм», который все в человеческом сообществе сводит к влиянию географии, природной среды, ландшафта. Точно так же они не принимали «географического нигилизма», отрицающего какое-либо значение для истории географической среды. Следует оговориться, что природной среде

---

<sup>31</sup> Гумилев Л.Н. Ритмы Евразии... – С. 162.

<sup>32</sup> Виктор Шнирельман, Сергей Панарин. Лев Николаевич Гумилев: основатель этнологии? // «Вестник Евразии». – М., 2000. – №3 (10). – С. 13.

придавали большое значение не только евразийцы. Например, В.О.Ключевский свой знаменитый курс русской истории предваряет такими словами: «Начиная изучение истории какого-либо народа, встречаем силу, которая держит в своих руках колыбель каждого народа, – природу его страны»<sup>33</sup>. Заслуга евразийцев, в отличие от других исследователей, заключается в том, что они обратили внимание на влияние природной среды на характерные черты цивилизации. Ландшафт стал рассматриваться не просто как воздействие внешней среды, а органической частью становления этноса и государства.

В современных трудах исследование общества в единстве со средой дает замечательные результаты. Достаточно назвать фундаментальный труд Броделя, посвященный Средиземному морю, в первой части которого рассматривается среда обитания, имея в виду моря, горы, равнины, реки, пустыни, острова<sup>34</sup>. «Сдвиги глобальных отношений между человеком и окружающей его средой, – пишет он, – сливаются с другими колебательными движениями – экономическими, тоже иногда протекающими медленно, но, как правило, более краткосрочными. Все эти процессы переплетаются друг с другом. И те, и другие всегда оказывают сложное воздействие на условия жизни людей». Бродель показывает, как разные народы сосуществуют в общей географической среде. Изолированные этнические истории крайне редки. Среда обитания, пути сообщения, климатические условия оказываются естественным основанием для контактов народов.

По мнению евразийцев, именно ландшафт во многом определяет становление Евразии. Н.С.Трубецкой утверждал, что на территории России (как ядра Евразии) «имеются четыре тянущиеся с запада на восток параллельные полосы: тундровая, лесная, степная, горная. В меридиональном направлении, т.е. с севера на юг или с юга на север, вся эта система четырех полос пересекается системами больших рек. Такова сущность внутреннего географического строения рассматриваемой географической области. Внешние очертания ее характеризуются отсутствием выхода к открытому морю и отсутствием той изорванности береговой линии, которая так типична, с одной стороны, для Западной и Средней Европы, с другой, – для Восточной и Южной

---

<sup>33</sup> Ключевский В.О. Сочинения в девяти томах. Т. I. – М., 1987. – С. 63.

<sup>34</sup> См. Фернан Бродель. Средиземное море и средиземноморский мир в эпоху Филиппа II. Часть I. Роль среды. – М., 2002.

Азии»<sup>35</sup>. Извне Евразия очерчена границами Китая, Ближнего Востока и Ирана, а также Западной Европы.

В понятие географических границ Л.Гумилев включает и климат: «Иногда граница проходит по воздуху: так, Западная Европа отделяется от евразийского пространства отрицательной изотермой января (к востоку от этой границы средняя температура января отрицательна)»<sup>36</sup>. Насколько это серьезно может повлиять на государственное устройство, говорит тот факт, что Великая китайская стена проходит именно по климатической границе.

Учет ландшафта позволяет внести определенность в понятие «естественных границ», которым часто оперируют политики, причем довольно произвольно. П.Н.Савицкий для понимания происхождения этнических границ ввел понятие «месторазвития»<sup>37</sup>, подчеркивающее органический характер процессов исторической жизни человеческих обществ на определенной территории. По его словам, «взаимное приспособление живых существ друг к другу... в тесной связи с внешними географическими условиями, создает... *свой порядок, свою гармонию, свою устойчивость*». Естественные границы, вытекающие из месторазвития, во многом предопределяют и территорию государства. «Прежде всего, – пишет Н.Н.Алексеев, – сюда должно быть отнесено месторазвитие государства, которое всегда представляет собою некоторый уникум в мире и которое поэтому всегда является вещью индивидуальной и незаменимой. Оттого народ, переселяясь на другую территорию, тем самым меняет свою природу, и переменившее свою землю государство становится иным и новым. В тех природных свойствах, которыми наделена государственная территория, уже положены задатки, обуславливающие возможность усовершенствования государства, достижения им нормальной или даже преуспевающей жизни»<sup>38</sup>. Однажды сложившись в определенной среде, границы впоследствии могут меняться под воздействием климатических изменений, переселения народов, социальных факторов, развития техники, военного дела, ведения хозяйства, изменения маршрута торговых путей,

---

<sup>35</sup> И.Р. Наследие Чингисхана... – С. 5.

<sup>36</sup> Гумилев Л.Н. Ритмы Евразии... – С. 189.

<sup>37</sup> См.: Савицкий П.Н. Россия особый географический мир. – Прага, 1927.

<sup>38</sup> Алексеев Н.Н. Теория государства. – Париж, 1931. – С. 163.



экспансии религии и т.д. Однако некоторые основные параметры могут оказаться весьма устойчивыми.

В новейшее время роль государств неуклонно возрастает, а мировые державы выстраивают новую конфигурацию международных отношений, в том числе и в Евразии. После распада СССР границы евразийского пространства стали быстро меняться, особенно на западе. Если на востоке сохраняется Великая китайская стена в качестве ориентира, то на западе можно условно говорить о Дунае. Украина, Белоруссия и Молдова, без которых трудно представить Евразию, находятся под влиянием Европы. На Кавказе исторические связи с Россией дают о себе знать, но времена меняются и даже такой традиционно надежный союзник как Грузия сегодня находится в острейшем конфликте с Россией. Азербайджан неизбежно будет все теснее сотрудничать с Турцией и Ираном. А что касается Армении, то для нее единственная историческая перспектива связана с хорошими отношениями с Турцией. В Средней Азии наиболее крупная страна Узбекистан не определилась в своих приоритетах. Остальные государства маловлиятельны. В постсоветском пространстве явным лидером становится Казахстан.

Евразию нельзя отнести ни к Западу, ни к Востоку. Россию нельзя считать периферией Европы, а Монголию – Китая. Евразия влияла во все века, как на Запад, так и на Восток. Современные стереотипы представляют кочевую культуру как недоразвитую, как ступень к цивилизации, поэтому признают только влияние античности, Европы, Китая на Степь, но не наоборот. На самом деле Степь влияла и на античность, и на китайскую цивилизацию и не только в плане поставок товаров, но и технологий, знаний, например, в сфере вооружения, военного искусства и даже одежды и моды. По крайней мере, штаны, седло, стремяна и легкую саблю подарили человечеству именно кочевники. П.Н.Савицкий в одном из писем писал: «Кочевники дали в свое время миру штаны и седло. Не может быть сомнения в том, что и одно и другое важнейшее “изобретение” зародилось именно в кочевом мире. “Изобретения” эти просты, как все гениальное. Можно сказать так: в окончательном историческом итоге кочевники весь мир, всю обитаемую часть нашей планеты, одели в штаны и посадили, в свое время, на седло»<sup>39</sup>. В Государственном Эрмитаже в Петербурге хранятся одежда, телега на высоких колесах, предметы быта гуннов. Они,

---

<sup>39</sup> См.: Гумилев Л.Н. Ритмы Евразии... – С. 212.

конечно, примитивны, штаны неказистой формы, но они были именно такими в момент их изобретения. Трудно представить кочевников в римской или шотландской юбке, которая сегодня сохраняется скорее как этнографическое наследие, нежели удобная одежда. Мир предпочитает одежду, подаренную кочевниками<sup>40</sup>.

Томас Барфильд считает, что кочевой мир жил за счет земледельческой культуры, в частности, Китая<sup>41</sup>. Однако, прежде чем получать дань с какой-то территории, кочевники должны были организовать собственную государственную систему. Нельзя было победить Китай с помощью степных разбойников. До того, как напасть на Китай надо было иметь регулярную армию, а значит организованное население, которое могло прокормить сотни тысяч воинов. Кочевые империи не могли строиться за счет эксплуатации оседлых народов. Основой их экономики было скотоводство, которое требовало пастбищ. Охрана угодий, в свою очередь, нуждалась в стройной системе властных отношений. Грабежи соседей не могли служить основой кочевого государства. Все войны и великие переселения народов объясняются переделом и поиском пастбищ. Все остальное было вторичным.

Мощь кочевников определялась силой хорошо обученной конницы. Изобретение седла, стремени, сабли стали ключевыми элементами в кочевой цивилизации. Все это не могло появиться без добычи железа, которое выплавлялось самостоятельно, его не получали у покоренных народов. Набеги и торговля с земледельческими народами составляли важную статью кочевых империй, но не они определяли структуру и характер тюрко-татарских государств. К тому же тюрки строили города, причем не для покорения других народов, а как ремесленные и торговые центры. Этот момент теория Барфильда не может объяснить. Его концепция в принципе не годится для объяснения существования Монгольской империи, в частности, Улуса Джучи, а ведь это вершина кочевой цивилизации. Барфильд рассматривает империю Чингизхана как исключение, но ведь она стала образцом для многих других государств, в частности, Российской. Евразийский ха-

---

<sup>40</sup> Штаны, видимо, изобрели скифы, а гунны лишь заимствовали и донесли до Европы. (См.: Герман Вейс. История цивилизации. Классическая древность до IV в. Т. 1. – М., 1998. – С. 347).

<sup>41</sup> См.: Томас Барфильд. Опасная граница: кочевые империи и Китай (221 г. до н.э. – 1757 г. н.э.) – СПб., 2009.

рактически этой империи принципиально отличался от римского пути<sup>42</sup>. Покоряя новые народы, татаро-монголы обеспечивали безопасность и возможность торговать на огромных пространствах. Дань с населения была лишь одним из элементов построения грандиозных татаро-монгольских империй.

Не меньшее влияние на мировую цивилизацию оказал Великий Шелковый путь, проходивший по всей территории Евразии. Он был не только средством торгового обмена, но и путем заимствования изобретений по пути следования караванов. Можно и дальше продолжить экскурс в прошлое, но есть идеи, родившиеся в свое время в Евразии и ставшие ключевым принципом для Европы. Это, прежде всего, веротерпимость, объявленная Чингизханом как часть его правового кодекса, а сегодня ставшая принципом Евросоюза. Евразия содержит громадный не только исторически значимый, но и вполне актуальный реформаторский потенциал, если, конечно, взглянуть на деятельность их политических деятелей не как на диких завоевателей, а преобразователей мира.

До революции 1917 г. главным определяющим фактором в Евразии была православная экспансия – куда дошли русские солдаты и православные миссионеры, там и была Евразия. В советское время содержательным элементом Евразии выступал социализм. Враги и друзья определялись исходя из идеологических критериев. Сегодня и то и другое исчезло. Нет идейных, мировоззренческих сцепок, нет общих задач обороны и даже торговля явно не на высоте. Осталось весьма аморфное постсоветское пространство, где пока еще не забыли русский язык и культуру, сохранился облегченный пограничный режим, существует миграция рабочей силы, в остальном каждая страна самостоятельно строит свое будущее. Евразийский союз как некая межгосударственная структура становится с каждым годом все более призрачным. Сегодня Евразию нужно понимать только как ментальность, доставшуюся странам этого пространства в наследство от прошлого. В основе этой ментальности лежит осознание тюрко-славянского союза как базовой ценности.

Перспективы развития Евразии зависят не только от стран, находящихся на этой территории, но и США, которые имеют свои стратегические интересы на континенте, Китая, как ближайшего соседа и

---

<sup>42</sup> См.: Джейн Бурбанк, Фредерик Купер. Траектории империи // «Ab Imperio». – 2007. – №4.

торгового партнера, а также Европы, традиционно влиявшей на страны Восточной Европы, включая Россию и имеющую экономические интересы на этом рынке. Многое зависит от поведения России, которая после перестройки не может определиться с политическими и экономическими приоритетами, к тому же воспроизводит, как это бывает в переломные периоды, многие негативные элементы культуры, доставшиеся в наследство от прошлого.

### *Произвол как элемент политической культуры России*

Выдающийся русский историк В.О.Ключевский делил историю России на периоды в соответствии с логикой колонизации. «История России, – пишет он, – есть история страны, которая колонизируется. Область колонизации в ней расширялась вместе с государственной ее территорией». «...Колонизация страны была основным фактом нашей истории, с которым в близкой или отдаленной связи стояли все другие ее факты»<sup>43</sup>. Главными предметами исследования В.О.Ключевского стали, как он сам писал, государство и народность, при этом государство было Российским, а народ – русским. Для татар и их государственности места не оставалось, будто они не жили на Волге и Урале, Сибири и Южнорусских степях. Такой взгляд был характерен для всей официальной русской историографии.

Официальная русская историография, начиная с Петра I, держалась европоцентристских взглядов, поскольку сама страна начала «прорубать окно» в Европу. Культурная вестернизация высветила проблему изменения жизненного уклада. «Русский дворянин в петровскую и постпетровскую эпоху оказался у себя на родине в положении иностранца», а народ видел в Петре ряженого, пишет Ю.М.Лотман<sup>44</sup>. Чисто европоцентристское противопоставление «Запада» и «Востока» стало частью интеллектуальной атмосферы.

Российские официальные историки пытались обосновать византийские корни страны, но Византия была продолжательницей Римской империи, по характеру резко отличавшейся от евразийского варианта империи, созданной Чингизханом. В евразийском пути преоб-

---

<sup>43</sup> Ключевский В.О. Сочинения в девяти томах. Т. I. – М., 1987. – С. 50.

<sup>44</sup> Лотман Ю.М. Поэтика бытового поведения в русской культуре XVIII века // Лотман Ю.М. Избранные статьи в трех томах. Т. I. – Таллин, 1992. – С. 249.

ладали веротерпимость и сохранение культуры присоединенных народов. «Мы исследуем способы, с помощью которых империи осуществляли “политику различия”, – пишут Джейн Бурбанк и Фредерик Купер. – Подобная перспектива позволяет увидеть основное, но не всегда строго выраженное отличие между империями, склоняющимися к унификации и гомогенности (“римский путь”), и империями, открыто предпочитающими разнородность, как фундамент имперского правления (“евразийский путь”). Эти две модели никогда не были окончательно реализованы в чистом виде, но их применение в исследовательской практике позволяет осмыслить последствия различных стратегий имперского управления»<sup>45</sup>. Россия по своей природе никак не связана с Византией, кроме православных корней. В ней не навязывалась единая цивилизация, она соединяла разные народы, языки, культуры. «Сказать: Россия – для русских – это значит просто не понимать, что такое Россия, – пишет Александр Салтыков. – Ибо “Россия”, как показывает сама грамматика, может быть только для “Россиян”, а не как не для “русских”. И действительно: “Россиянами” были для наших предков и казанский татарин и прибалтийские уроженцы – немец, эстонец, и латыш – и житель западных областей – поляк и “друг степей – калмык”»<sup>46</sup>. Эту природу России не мог изменить ни Петр, ни продолжатели дела Петра – большевики.

Россия тяготилась татарским наследием. Суть преобразований Петра заключалась в выходе из устаревшего золотоордынского наследия, открытости к новым западным веяниям, прежде всего, конечно, в военной сфере. Петр сформировал по европейскому образцу регулярную армию, флот, удобные торговые пути, построил более 200 фабрик и заводов, для чего он завел учебные заведения. Он пересадил многие европейские производства на российскую почву. Но реформы он делал с помощью революции сверху, в минимальной степени включив политическую систему, причем в государственном устройстве он скорее сделал шаг назад – он просто объявил себя императором, отменил земский собор и зачатки свободомыслия. А его административная реформа по шведскому образцу плохо прижилась на русской почве.

---

<sup>45</sup> Джейн Бурбанк, Фредерик Купер. Траектории империи... – С.61.

<sup>46</sup> Александр Салтыков. Две России. Национально-психологические очерки. – Мюнхен, 1922. – С. 114.

Петр I и Екатерины II, будучи откровенно прозападными монархами, всеми средствами пытались вытравить восточные корни русского народа. Именно в этот период возникает официальная история, пересматривающая все известные факты, вплоть до фальсификации источников, очернения всего, что хоть как-то связано с Востоком. Параллельно начала складываться научная школа русских историков, находившихся под сильнейшим влиянием немецкой культуры. «Они усвоили себе все выводы и воззрения немецкой исторической школы, – пишет С.Ф.Платонов. – Некоторые из них увлекались и философией Гегеля. Хотя в Германии точная и строго фактическая историческая школа не всегда жила в ладу с метафизическими умствованиями Гегеля и его последователей, тем не менее, историки и Гегель сходились в основном воззрении на историю как закономерное развитие человеческих обществ»<sup>47</sup>. С.М.Соловьев одним из первых приложил этот метод к оценке фигуры Петра. По его мнению, Россия дошла до полной несостоятельности, нравственной, экономической и административной, и могла выйти на правильную дорогу только путем резкой реформы. «Народ собрался в дорогу и ждал вождя». Этот вождь явился в лице Петра Великого и вывел Россию из кризиса. С.М.Соловьев называет Петра «сыном своего народа», выразителем народных стремлений, что очень плохо вяжется с откровенно антинародной политикой Петра. Царь мог подняться до самоотверженного служения своей родине, но с людьми он обращался как с теми орудиями, которыми привык иметь дело при постройке кораблей. Для него народ был всего лишь тупой инертной массой. Гораздо больше правды в словах В.О.Ключевского: «Петр действовал силой власти, а не духа и рассчитывал не на нравственные побуждения людей, а на их инстинкты. Правя государством из походной кибитки и с почтовой станции, он думал только о делах, а не о людях и, уверенный в силе власти, недостаточно взвешивал пассивную мощь массы»<sup>48</sup>.

Реформы Петра оценивались по-разному. Все кто был склонен к новым веяниям, неумеренно его возвышали. Ломоносов называл его «земным богом». «Западники» считали, что благодаря Петру Россия вышла из небытия в бытие и русские стали историческим народом. По словам Белинского, Петр «азиатскую страну» своей реформой приоб-

---

<sup>47</sup> Платонов С.Ф. Полный курс лекций... – С. 504.

<sup>48</sup> Ключевский В.О. Сочинения. Т.IV... – С. 201.

шил к гуманной цивилизации. В то время под этим имели в виду германо-протестанскую культуру. Для «западников» до Петра у России не было истории, не было разумной жизни. Чаадаев полагал, что Петр уловил и продолжил уже наметившиеся исторические тенденции: «Петр Великий приложил свою руку к такому перевороту, начало которого мы вскрываем на первых страницах русской истории. Он преобразовал то, что существовало лишь по имени, уничтожил он только то, что все равно неспособно было удержаться, создал он только то, что само собою шло к своему созданию, совершил он только то, что до него уже пытались совершить его предшественники. Таков, по нашему мнению, единственный разумный способ понять его знаменитую реформу и тот прием, который она встретила в народе. Но если вспомнить, что вся история этого народа составляет сплошь один ряд последовательных отречений в пользу своих правителей, что он начал свое историческое поприще отдачей себя во власть кучки скандинавов-авантюристов, которых он сам и призвал, что он вслед за сим отправился в поисках за своей религией к чужим народам; что он позже заимствовал у диких завоевателей своей страны их самые постыдные обычаи и, наконец, что он беспрестанно повергался разным чужеземным влияниям, – если вспомнить все это, то великий акт подчинения, который приобщил его к нашей цивилизации и ввел в круг нашей политической системы, представится еще более естественным...»<sup>49</sup>. Петр справедливо полагал, что надо переносить европейскую цивилизацию на российскую почву. За это его нельзя осуждать, на Востоке нечего было брать, там был регресс. Татарская история прервалась не потому, что Иван Грозный завоевал Казань, это было всего лишь следствием внутреннего разложения. Но Петра следует осуждать за жестокие методы и одностороннюю военную ориентацию. Он из европейских достижений брал вооружение и совершенно не заметил политическую систему, которая и сделала Европу передовой. Не получив в детстве политического воспитания, он не мог понять значение политических свобод для развития своего отечества. Петр искал на Западе технику, а не цивилизацию. Он хотел распространения европейских знаний и наук в поработенной стране, хотел, чтобы раб, оставаясь рабом, действовал инициативно и свободно. Правда, навязан-

---

<sup>49</sup> Петр Чаадаев. «L'UNIVERS». 15 января 1854 // «Стратегия России». – 2004. – №10, октябрь. – С. 63.

ное силой просвещение, в конце концов, зажгло в рабах искру свободы. Но, как это ни странно, сама система просвещения была наиболее высокой в военных училищах, не случайно «декабристы» были выпускниками кадетских корпусов: сухопутных, морских, пажеских. Военные училища стали рассадниками либеральных идей.

Петр, по словам Остермана, якобы сказал: «Нам нужна Европа на несколько десятков лет, а потом мы к ней должны повернуться задом». Екатерина II, принадлежавшая по материнской линии к гольштейн-готторпскому княжескому роду, а по отцу – к еще более мелкому роду Северной Германии – ангальт-цербскому, не могла так сказать и так думать. Она переписывалась со всеми знаменитостями Европы, самыми просвещенными философами, хотя вся эта переписка не повлияла на вольнодумство в России. Ее политический манифест – «Наказ», выдержанный в духе европейских модных течений политической мысли, никак не отразился на законодательстве и политических нравах, оставшись больше упражнением ума и саморекламой в Европе. Екатерина II европейские институты не собиралась вводить, правя самовластно. «Власть, не только неограниченная, но и неопределенная, лишенная всякого юридического облика, – это основной факт нашей государственной истории, сложившейся ко времени Екатерины, – утверждает В.О.Ключевский. – Она оберегала этот факт места от всяких попыток дать закономерный строй верховному управлению. Но она хотела прикрыть этот туземный факт идеями века»<sup>50</sup>. При ней крепостное право усилилось и расширилось, крестьяне мало чем отличались от холопов XVI в., они стали восприниматься как частная собственность помещиков. Как следствие усиления крепостничества остановился рост городов. Поборы с крестьян перешли всякие границы. Крестьянские восстания со временем слились в грандиозный пугачевский бунт. Ни Петр, ни Екатерина не провели истинных реформ.

Демократически настроенные писатели видели в Петре скорее разрушителя национальных традиций, нежели истинного реформатора. Руссо, который одним из первых дал оценку деятельности Петра, в своей знаменитой работе «Об общественном договоре», писал следующее: «Петр имел только подражательный гений; истинного гения, который создает и делает все из ничего, у него не было. Некоторые из проведенных им реформ были сделаны хорошо, большая же часть бы-

---

<sup>50</sup> Ключевский В.О. Сочинения. Т. V. – М., 1989. – С. 65–66.



ла неуместна. Он видел, что его народ – народ варварский, но он не видел того, что он не зрел для истинного управления; он хотел его цивилизовать, когда его надо было обучить войне. Он хотел сначала сотворить из своих подданных немцев, англичан, когда надо было начать с того, чтобы сделать из них русских»<sup>51</sup>. Н.М.Карамзин – историк петровской формации, в конце жизни признавался: «Мы стали гражданами мира, но перестали быть в некоторых случаях гражданами России – виною Петр!».

Петр отрицал национальные традиции, нравственные, религиозные и этнические начала России и делал это с помощью силы – он был истинный большевик. Его новая столица – Петербург – стала воплощением идеи города без каких-либо корней, как некий вызов, существующий на границе различных ландшафтов и миров. Он построен на финских болотах, а не на твердой земле, в то же время не связан с лесом, но там нет и степи. По словам Пушкина «из тьмы лесов, из топи блат вознесся пышно, горделиво». Там даже море не совсем настоящее – Финский залив мелкий, совсем не похожий на море. Венеция тоже была построена на островах, но все же на море, с тем, чтобы господствовать на морях. Петербург похож на Венецию, но не Венеция, он похож и на Стокгольм, но не совсем. В нем можно уловить многие черты европейских городов. В Петербурге смешаны все существующие европейские стили. «Оригинального, самобытного в Петербурге ничего нет, – писал Федор Достоевский, – Петербург тем и отличается от всех городов европейских, что он на все похож... В нем даже русские церкви приняли что-то католическое». По виду Петербурга нельзя сказать какой народ живет в этом городе. Именно этого хотел Петр – для него важно было, чтобы столица прервала татарские традиции, ради этого он отверг все русское. У Петербурга нет никаких корней, кроме самого Петра как воплощения произвола, каприза, и даже вызова поставить город там, где никто никогда не жил – поставить «назло надменному соседу», природе и истории. Пушкин писал:

О мощный властелин судьбы!  
 Не так ли ты над самой бездной,  
 На высоте, уздой железной  
 Россию поднял на дыбы?

---

<sup>51</sup> Жан-Жак Руссо. Об общественном договоре или принципы политического права. – М., 1938. – С. 39.

Петр стоял на границе между различными культурами и мирами, Европой и Россией, прошлым и будущим, в нем ничего не было устойчивого, определившегося, незыблемого, напротив, он стоял где-то на грани, на паперти, ибо в церковь не хотел заходить, но и православие не смог отвергнуть. «Паперть – это нулевое пространство, пограничная полоса между миром светским и миром церковным»<sup>52</sup>. Это жизнь вне всяких норм, вне общественных приличий. Так стоит шут или юродивый, которые тоже живут вне привычных норм, их место – паперть. Юродивый или шут на то и нужны, чтобы говорить то, что не позволено другим.

Петр как ряженный любил эпатаж, ломку привычных общественных устоев. Он переодевался и работал как плотник, устраивал шутейные битвы на искусственных озерах, в оргиях терял человеческий облик. Петр свой разгул облекал в канцелярские формы, учредив коллегию пьянства, или «сумасбродный, всешутейный и всепьянейший собор». В великий пост ездили всем «собором» процессией на ослах и волах или в санях, запряженных свиньями, медведями и козлами, в вывороченных полубубках. Он прижил двух дочерей Анну и Елизавету от лифляндской простолюдинки. К чести Екатерины (в православии) она не только заставила Петра жениться на себе, но оказалась преданной помощницей и спутницей государя в его тяжелых походах, а впоследствии стала императрицей Екатериной I. Фантастический эпатаж.

Петр разрушитель традиций, типичный революционер и поэтому свои деяния мог осуществить только с помощью насилия. По словам Николая Бердяева, «он изнасиловал женственную душу русского народа»<sup>53</sup>. Петр был неуравновешанным человеком – сам рубил головы стрельцам. При нем Россия стала откровенно милитаристской страной с опорой на крепостничество. Этот период Н.С.Трубецкой называет эпохой «романо-германского ига». «Большевизм, – пишет он, – есть такой же плод двухсотлетнего романо-германского ига, как московская государственность была плодом татарского ига... И когда сопоставишь друг с другом эти два аттестата – аттестат татарской школы и аттестат школы романо-германской, то невольно приходишь к тому

---

<sup>52</sup> Лихачев Д.С., Панченко А.М., Поньрко Н.В. Смех в Древней Руси. – Л., 1984. – С. 131.

<sup>53</sup> Бердяев Н. Философия свободы... – С. 490.

заклучению, что татарская школа была вовсе уж не так плоха...»<sup>54</sup>. Петр поставил Россию на дыбы. Сила заменила убеждение и согласие, произошел раскол в церкви и обществе. Именно он окончательно узаконил крепостничество, ввел порку и продажу людей, отбросив общество далеко назад, увеличил налоги в 6,5 раза! «Начиная с 1704 г. один за другим вводились сборы: поземельный, померный и весчий, хомутийный, шапочный и сапожный – от клеймения хомутов, шапок и сапог, подужный, с извозчиков – десятая доля найма, посаженный, покосовщинный, кожный – с конных и яловочных кож, пчельный, банный, мельничный – с постоянных дворов, с найма домов, с наемных углов, пролубной, ледакольный, погребной, водопойный, трубный – с печей, привальный и отвальный – с плавных судов, с дров, с продажи съестного, с арбузов, огурцов, орехов» и другие<sup>55</sup>. За религиозные верования была отдельная дань. За ношение бороды и усов отдельные расценки, свадебные налоги и т.д. и т.п. Ханам не снилась такая непомерная, бессмысленная, разрушительная дань. Петр ополчился на бороды и одежду. Купцам за торговлю русским платьем – кнут, конфискация и каторга. Война с бородами и кафтанами была просто безобразна, породила в людях отчаянное сопротивление реформам. Но он не успокоился на этом. Петр перелил церковные колокола в пушки, отнял у монастырей распоряжение их вотчинными доходами, установил монополии к прежним – смоле, поташу, ревеню, клею и т.п. прибавились – соль, табак, мел, деготь, рыбий жир и дубовый гроб. Соль продавалась государством вдвое дороже против подрядной цены. Ни один из татарских ханов не был так непомерно жесток к русскому народу, как Петр. За любую провинность – конфискация имущества, лишение всех прав, кнут, каторга, виселица, политическая или физическая смерть. Именно он ввел разрядки на заключенных, которые должны были умереть на строительстве кораблей или галерах. Он требовал подготовить «несколько тысяч воров» и отправить их на строительство той или иной крепости. При нем появились специальные тюрьмы, объединенные с заводами – прототип сталинских концлагерей<sup>56</sup>. Петр думал о своей казне, а не о народной свободе, искал не

---

<sup>54</sup> Трубецкой Н.С. О туранском элементе в русской культуре... – С. 76.

<sup>55</sup> Ключевский В.О. Сочинения. Т. IV. – М., 1989. – С. 120.

<sup>56</sup> См.: Фома Еремин. Экономика в законе // «Политический журнал». – 29 ноября 2004 г. – №44. – С. 52.

граждан, а тяглецов. При тех непомерных богатствах России Петр мог получить те же деньги без разорения народа, если бы все делал с умом, с пониманием экономики и политики. Численность нации при нем сократилась на одну пятую! Это сравнимо с демографической катастрофой.

Как ответ на эти меры началось массовое бегство, порой целыми деревнями – в Польшу, Дон, к башкирам, за Урал, Сибирь, а затем появились по всей стране разбойничьи шайки, предводимые беглыми солдатами, они соединялись в вооруженные отряды и уничтожали многолюдные села, останавливали казенные сборы, врываются в города. «Разбоями низ отвечал на произвол верха: это была молчаливая круговая порука беззакония и неспособности здесь и безрасчетного отчаяния там. Столичный приказный, проезжий генерал, захолустный дворянин выбрасывали за окно указы грозного преобразователя и вместе с лесным разбойником мало беспокоились тем, что в столицах действуют полудержавный Сенат и девять, а потом десять по-шведски устроенных коллегий с систематически разграниченными ведомствами. Внушительным законодательным фасадом прикрывалось общее безнарядье»<sup>57</sup>. При Петре было четыре страшных мятежа и несколько заговоров, причем с участием родного сына. Все они были против нововведений.

В народе ходили две легенды: о Петре – самозванце и Петре – антихристе. Облик Петра был слишком непривычен, он ходил без короны и мантии, как простой матрос, вместо царского посоха держал трубку, ругался и дрался как гвардейский офицер, пил водку как солдат. Возникла в народе мысль: да подлинный ли это царь? Говорили: «Он родился от немки беззаконной, он подмененный, подкидыш. Поэтому и немецкое платье велит носить, и иноземцы заполонили страну и точно комары сосут кровь из русского народа, а потом улетают в чужие края». А когда Петр начал теснить церковь, поскольку думал, что в монахи идут «от податей и от лености, чтобы даром хлеб есть», то пошел слух, что он антихрист. Его реформы были непонятны народу и не воспринимались им, они просто всех пугали. Ради исполнения своих целей он не жалел ни себя, ни денег, ни жизнью. Петр называл новую столицу своим «парадизом», но она стала великим кладбищем.

Петром было заложено фундаментальное противоречие в основы российской государственности. Если до него прозападное настроение

---

<sup>57</sup> Ключевский В.О. Сочинения. Т. IV... – С. 182.

было философским, то с него оно воплотилось в виде северной столицы, противостоявшей не столько «шведу», сколько Москве. Эта метаморфоза не была подготовлена народным движением, она отрицала народное, привнеся в общество элитарно-заморское. Народное проявилось в другом: бунтах, стихийной колонизации, казачьей вольнице, революциях. Противоречивость искусственной метаморфозы, не подготовленной историей, создала разрыв между государством и народом. Юрий Самарин в 1861 г. писал об этом: «Это – полное, безусловное недоверие народа ко всему официальному, законному, т.е. ко всей той половине русской земли, которая не народ... Манифест, мундир, чиновник, указ, губернатор, священники с крестом, высочайшее повеление, – все это ложь, обман, подлог. Всему этому народ покоряется, подобно тому, как он выносит стужу, метели и засуху, но ничему не верит, ничего не признает, ничему не уступает своего убеждения. Правда, носится перед ним образ разлученного с ним царя, но не того, который живет в Петербурге, назначает губернаторов, издает высочайшие повеления и передвигает войска, а какого-то другого, самозданного, полумифического, который завтра же может вырасти из земли в образе пьяного дьячка или бессрочно отпускного»<sup>58</sup>. Петр как никто другой содействовал развитию особой политической культуры, опиравшейся на произвол, а не закон. По словам В.О.Ключевского, «он не сумел очистить свою кровь от единственного крепкого направителя московской политики, от инстинкта произвола»<sup>59</sup>. Иван Грозный был родоначальником этой культуры, а Петр – достойным продолжателем.

С другой стороны, идея свободы оказалась столь же противоречивой как право власти на произвол – она выразилась в уходе от жизни в географический простор, или в странничестве, или же в утверждении своих прав с помощью бунта и террора народовольцев. А когда, наконец, свобода победила в годы революции, она вновь установила произвол. Свобода оказалась всего лишь правом на произвол, она не получила позитивного вектора самоутверждения. Логика права оказалась враждебна русскому уму. Русский человек предпочитал жить по совести, но не по закону и при этом проклинал произвол, от которого более всего страдал. Он на произвол отвечал бунтом, который был самым что ни на есть откровенным и диким произволом.

---

<sup>58</sup> Цит. по: Вейдле В. Задача России. – Нью-Йорк, 1956. – С. 95.

<sup>59</sup> Ключевский В.О. Сочинения. Т. IV... – С. 43.

По иронии судьбы яркие личности в истории России оказывались весьма противоречивыми. Предтеча Петра – Иван Грозный был таким же неуравновешенным, начинал строить государство и собственной рукой же разрушал все построенное. «Грозный царь больше задумывал, чем сделал, сильнее подействовал на воображение и нервы своих современников, чем на современный ему государственный порядок. Жизнь Московского государства и без Ивана устроилась бы так же, как она строилась до него и после него, но без него это устройство пошло бы легче и ровнее, чем оно шло при нем и после него: важнейшие политические вопросы были бы разрешены без тех потрясений, какие были им подготовлены. Важнее отрицательное значение этого царствования»<sup>60</sup>. Такое впечатление, что эти строки В.О.Ключевским написаны о Петре. После Ивана Грозного наступила Смута и после Петра Россия вступила в затяжной кризис – началась мутная волна переворотов, крестьянских и мусульманских восстаний, доведших страну во время пугачевского пожара до полной неуправляемости. «Недостроенная храмина», как называл Меншиков Россию, достраивалась уже не по петровскому плану, впрочем, вряд ли можно говорить о наличии самого плана. Промышленность после Петра не сделала заметных успехов, внешняя торговля так и осталась в руках иностранцев, внутренняя торговля падала, города не развивались, а крестьяне просто впали в отчаяние.

### *Влияние западничества*

Западничество, начатое Петром, имело и вполне положительные последствия, причем не только в военном деле, где успехи были блестящими, науке, технике, но и в духовной жизни. В конце концов, Пушкин – самый национальный писатель из всех существовавших, был воспитан европейской, прежде всего, французской литературой. Пушкин писал Чаадаеву по-французски: «Друг мой, я буду говорить с вами на языке Европы. Он более близок мне, чем наш собственный». Это было общее настроение. Французский язык и культура воспринимались как цивилизация в отличие от всего российского, но при этом появилось сильное стремление развить национальное. Как писал один из поэтов допушкинской поры, «рукой победной, но в рабстве мы умами, клянem французам мы французскими словами».

---

<sup>60</sup> Ключевский В.О. Сочинения. Т. II... – С. 187.

Пушкин, при всей его любви к французской литературе, писал о русской истории, он собирал народную поэзию и песни, обрабатывал сказки. Если Державин – переходная фигура, скорее воплотившая имперское начало, нежели народное, выразитель татарского в русском народе, то Пушкин чисто русский поэт, он откровенно национальный и вполне заслуженно стал символом истинно русской литературы. С Пушкина европейская и русская литература становятся близки друг другу. Тургенев одним из первых серьезно повлиял на европейские литературные круги, а затем Достоевский и Толстой просто покорили Запад. Духовная жизнь России после Петра испытала сильное влияние Европы. «Русская литература, – пишет Владимир Вейдле, – от Лермонтова и Гоголя до наших дней вся результат переворота, произведенного европейским романтизмом, участвовала в нем, его продолжила и ни в чем от него не отреклась. Русская музыка больше получила от музыки западной, чем от музыки народной; и больше всего связана она с западной музыкой после Бетховена. Русская живопись, даже та, что в лице Иванова и Врубеля осталась верна религиозной своей основе, возвратится к иконописи, минуя европейское искусство, все же не могла, и лишь укоренясь в этом искусстве, подчас находила форму одновременно европейскую и независимую от Запада. Русская философия начинается с Шеллинга и Гегеля, русская наука – с западной науки. Даже русская богословская мысль столько же исходит из собственной восточно-христианской традиции, сколько из традиции западной философской и богословской мысли. Дело тут не в нашей преимчивости и не в западном засилье, а в том, что на Западе и в России девятнадцатый век – един»<sup>61</sup>. Однако же, обращает на себя внимание некая отчужденность литературы от народной жизни, как и самих писателей. Тургенев больше жил во Франции, Гоголь умер в Риме, другие жили наездами в России. Толстой пытался жить вместе с народом, но был графом и, наконец, когда решился покинуть свое имение, смерть застигла его в пути в какую-то неведомую Россию. Сегодня любят повторять строки Тютчева: «умом России не понять, аршином общим не измерить, у ней особенная стать, в Россию можно только верить». Но ведь сам поэт при всей своей любви к России в ней не жил, настоящую Россию он терпеть не мог, он жил в Германии, а любил какую-то незримую Россию, которая в душе, а не в реальности.

---

<sup>61</sup> Вейдле В. Задача России... – С. 67.

Чего же он любил? Россию, которой не существует... Во что верил? Град Небесный?

Без Петра не было бы великой России, влиявшей на европейские дела. Этот тезис повторяется как неоспоримый. Сама логика развития страны была направлена в сторону Европы, будь-то с Петром или без него. Вейдле пишет: «В конечном счете, мы обязаны Петру, и всем тем великим, что было создано петербургскою Россией, и той катастрофой, что положила ей конец»<sup>62</sup>. Если с позиции сегодняшнего дня взвешивать первую и вторую половину этого утверждения, то вторая часть перевешивает. Петр не смог привить европейскую культуру, поскольку взял из нее только конечные результаты, не обратив внимания на те факторы, которые сделали европейские страны передовыми. Петр подготовил большевизм, укрепив произвол, что, в конце концов, закончилось катастрофой для страны.

Будь Петр истинным «западником», он должен был бы время от времени собиравшиеся соборы превратить в постоянный парламент, он ими пренебрег и реальной преемницей московских соборов стала гвардейская казарма, устраивавшая перевороты. Он не должен был строить Петербург за счет других городов, а дать им возможность свободно развиваться, не вводить крепостничество, а дать возможность обустривать землю самим крестьянам, тем более что территория была огромной и требовала особого внимания именно к ее обустройству. Он не должен был насильно учить детей в школах, откуда те бежали как солдаты от рекрутчины. Петр обратил внимание на выдающиеся результаты Европы, оставив без внимания тот путь, каким они были достигнуты. При этом иностранными военными достижениями Петр воспользовался для территориальных завоеваний. Вполне понятно его стремление выйти к морям, но приращение новых территорий имеет смысл при систематическом их обустройстве, что вряд ли было бы эффективно без вольных городов и вольных крестьян. Арнольд Тойнби замечает: «Когда общество, отмеченное явными признаками роста, стремится к территориальным приобретениям, можно заранее сказать, что оно подрывает тем самым свои внутренние силы»<sup>63</sup>. Территориальная экспансия осуществлялась Петром за счет ослабления центра страны, откуда народ бежал на окраины на вольные

---

<sup>62</sup> Вейдле В. Задача России... – С. 88.

<sup>63</sup> Тойнби А.Дж. Постигание истории... – С. 323.



хлеба. Процесс модернизации, начатый Петром, был половинчатым и не задевал общественного устройства, которое просто консервировало имперские начала, столь близкие для российской культуры. Как заметил Лев Троцкий о Петре, «европейское оружие и европейские займы – продукты более высокой культуры – привели к усилению царизма, который становился тормозом развития». Одновременно традиционные культурные пласты оказывали сопротивление, отвечая на реформы Петра ростом революционных настроений. Бунтарское начало в России не балансировалось законами как в Европе. Не прав был Бердяев, который утверждал, что «В Русской революции мы и видим господство исключительно восточного начала, отвергающего нормы цивилизации и расковывающего хаос»<sup>64</sup>. Революционная мысль появилась не с Востока, а из Европы, хорошо прижилась на удобренной Петром и Екатериной почве. Она не отличалась глубиной, от нее не требовалось понимания истории и духа народа, она отвергала все прошлое как фундамент настоящего и будущего. Революция толковалась как самодостаточный бунт. По словам Плеханова, «благо революции – высший закон». Этот тезис был подхвачен и развит русской мыслью. Идея безграничной свободы вела к безграничной деспотии, как писал Достоевский в «Бесах».

Вновь выросшая интеллигенция оказалась подготовленной только к критике власти, она была наиболее образованной частью общества, носителем подлинно русской культуры, но не имела доступа к власти, а потому противостояла ей и объективно, и субъективно. А дворянство, которое было образованным и правящим слоем, уже не имело монополии на воспроизводство культуры, постепенно уступая свое место интеллигенции. После выступления декабристов, дворянство потеряло доступ к власти. 14 декабря 1825 г. стало последним напоминанием о гвардейских дворцовых переворотах, после чего политическая роль русского дворянства закончилась. Дальше на сцене появляется чистая интеллигенция в чисто русском смысле этого слова, т.е. сугубо критически настроенная к властям. Не случайно среди наиболее образованных людей России было много революционеров, начиная с Радищева, Герцена и кончая Бакуниным, Кропоткиным – столпов мирового анархизма. Чернышевский и Добролюбов были, бесспорно, представителями высокой культуры. Но затем появляются менее культурные, но не

<sup>64</sup> Бердяев Н. Философия свободы... – С. 288.

менее революционные, по большей части выучившиеся в Европе революционному духу писатели и общественные деятели. А затем уже явились полуинтеллигенты, воспринявшие только политическую сторону русской и европейской философии, убежденные, «что горсть политических идей важнее религии, важнее культуры, важнее всего прочего содержания жизни и истории»<sup>65</sup>. Левые эсеры, меньшевики и большевики – все были по большей части революционными, порой блестящими, публицистами. «Конь бледный» Бориса Савинкова далеко не исключение, а скорее символический образец той литературы, которая отразила настроение этих слоев.

Русско-японская, а затем Первая мировая войны показали разрушительность петровской модели развития. Заложенные Петром мины начали взрывать фундамент государства – великодержавие и церковь, социалистические идеи торжествовали, хотя еще где-то маячили странные православные образы, то в виде мужичьего Христа Льва Толстого, то в виде красноармейского Христа Александра Блока:

Мы на горе всем буржуйам  
Мировой пожар раздуем,  
Мировой пожар в крови –  
Господи, благослови!  
... Так идут державным шагом,  
Позади – голодный пес,  
Впереди – с кровавым флагом,  
И за вьюгой невидим,  
И от пули невредем,  
Нежной поступью надвьюжной,  
Снежной россыпью жемчужной.  
В белом венчике из роз –  
Впереди – Иисус Христос.

Христос у Блока появился в своей первоначальной ипостаси – как сторонник равенства, защитник обездоленных, бунтарь. Н.Н.Зворыкин пишет: «Когда ничтожная горсть большевиков, столь быстро и неожиданно завладела могущественною Российской Империей, недоумевающие иностранцы спрашивали, каким образом русское, сильнейшее в мире войско могло изменить своему государю, и каким об-

---

<sup>65</sup> Вейдле В. Задача России... – С. 93.

разом, многомиллионный русский народ, так еще недавно обожавший своего “царя батюшку”, предал его на поругание и смерть, а свое великое отечество – на бесчестие и разорение?». В поисках ответа на этот вопрос он приходит к выводу, что революция явилась следствием неудачной освободительной реформы 1861 г., которая «дышит какою то нерешительностью, торопливостью, недомолвками и незаконченностью, сглаживаемыми высокаторжественным стилем и искусною канцелярскою риторикою. Она не производит впечатления ярко-определенного, могучего, широкого размаха гениального творчества великого реформатора, решившегося произвести зрело обдуманый радикальный социально-экономический переворот, обеспечивающий будущее благосостояние всего русского народа: она только отвечала назревшей необходимости отмены крепостного права»<sup>66</sup>. В России все реформы проходили и проходят в таком же стиле, и все беды исходят из этой нерешительности.

Крепостничество было сильнейшим тормозом развития России, ведь основная масса населения страны были крестьянами, а с ними напрямую были связаны помещики и дворяне. Торговцы и ремесленники составляли узкую прослойку и никак не влияли на дела государства. Причем крепостничество в России было наихудшим из всех, которое было в мире. Крестьянин прикреплялся не к земле как в Европе, даже не к состоянию, а к владельцу, порождая абсолютный произвол. Крепостничество создало внутренний конфликт – городской и сельской культур. При Петре этот конфликт только наматился, но затем перерос в принципиальное противостояние. Время требовало избавления государства от патриархальной общины, вместо этого была закреплена ее власть над крестьянином. Помещика и дворянина заменила община.

Сельская община существовала у всех народов, однако на определенной довольно низкой ступени развития. Вместе с прогрессом в земледелии община распадалась на хуторские хозяйства. «Для освобождения от крепостной зависимости русских крестьян необходимо было создать наиболее благоприятные условия для выхода из сельской общины, – для отлива из нее излишков населения, по мере его размножения; а, вместо того, их замкнули в сельской общине, как в железном кругу, с запрещением выхода из нее, как им самим, так и их многочисленному потомству; – это была величайшая социально-экономическая

---

<sup>66</sup> Зворыкин Н.Н. К возрождению России. – Париж, 1929. – С. 31.

ошибка, имевшая своими последствиями переполнение скученного на тесной площади сельского населения, которое, при своем невежестве, могло кормиться только от рутинного хлебопашества»<sup>67</sup>. Сельская община не имела ни свободных земель, ни угодий, при этом не могла отпускать крестьян на вольные хлеба. Крестьяне жаловались на малоземелье, в то время как огромные пространства пустовали, города не развивались и не могли принять всех желающих, гражданские права были у всех классов, кроме крестьян, которые оказались в плену у сельской общины – исторического общественного пережитка. Переселение крестьян в Сибирь не смогло обеспечить достаточный отток населения, к тому же и на новых территориях земледелие строилось на той же самой порочной основе. Закон Столыпина о переходе крестьян общинников на отруб был запоздалым актом. Насколько крепостнический дух укоренился в обществе, показывает последующая история – советские колхозы до деталей повторили эту порочную традицию.

Россия не могла перейти к индустриализации, не решив крестьянского вопроса, она не могла совершить настоящую индустриализацию без политических свобод. Революция была подготовлена именно этой коллизией, а также надеждой, что крестьянам дадут, наконец, землю. Социализм избрал самый дикий путь индустриализации – развитие промышленности за счет эксплуатации крестьян и к прежним бедам добавил новые, истребив наиболее способных крестьян/кулаков и отучив остальных землепашцев работать на земле. Повторилась та же история, что и с Петром – промышленное развитие осуществлялось на плечах крестьян, не предлагались новые социальные технологии, а развитие научной мысли шло вокруг военной сферы.

### *Имперский инстинкт*

Социализм вначале дал ощутимые результаты в экономике, внешней политике, науках, но постепенно общественная мысль застыла, став сводом жестких канонов, отступление от которых было равносильно ереси. В литературе одно время даже обсуждался вопрос о коммунистической идеологии как новой религии<sup>68</sup>. При этом политические структуры приобрели гипертрофированно централизованную форму, все управление, финансы, идеи могли существовать только в Москве,

---

<sup>67</sup> Зворыкин Н.Н. К возрождению России... – С. 35.

<sup>68</sup> См.: Рэймон Арон. Опиум для интеллигенции. – Мюнхен, 1960.

которая отстраивалась и процветала, точно также как в петровские времена Петербург – в провинциях запрещалось строить, а все средства сосредотачивались в столице. Социализм перевел философский спор западников и славянофилов в политическую сферу, как противостояние двух непримиримо враждебных лагерей со своими политическими и военными структурами. Социалистическая метаморфоза завершилась интеллектуальным и экономическим истощением страны.

Эмиграция была первым ударом по воспроизводству русского духа – уехала наиболее интеллектуальная, деятельная, опытная часть общества. Затем наступила гражданская война и физическое уничтожение интеллигенции и священнослужителей в 30-е годы. Истребление и изгнание русского дворянства подорвало культурные традиции. Война довершила этот процесс, ибо те, кто имел сильную волю, оказались на фронтах и по большей части погибли. Люди творческие, активные всегда в обществе в меньшинстве, они гибнут прежде других, и их гибель отражается на состоянии всего общества. Вместе с гибелью лучших погибает и будущее. Естественно, татары испытали те же потрясения и, пожалуй, не менее масштабные, если учитывать долю репрессированных и погибших в войнах. Однако за будущее страны несли ответственность в большей степени именно русские.

Послевоенный период не содействовал восстановлению духовности, так как тысячи людей были заняты доказательством неизбежности коммунистического рая, а другая часть талантливых ученых была занята изобретением ядерного и иного оружия. Ко времени «перестройки» вся российская мысль уже не была способна родить что-либо стоящее, она могла заимствовать или же опошлять либеральные идеи Запада.

Постперестроечная Россия заимствовала худшее из социализма и капитализма. В первом случае авторитарные традиции, произвол как систему, во втором – жажда наживы, эгоизм, цинизм. «Рынок распространил вульгарный материализм и веру в то, что экономика и экономическая мотивация – главные силы в жизни человека», – пишет Элвин Тоффлер<sup>69</sup>. Именно этот вульгарный материализм стал идеологией современной России. Демократия в российской интерпретации стала идеологическим прикрытием ограбления собственного народа во время перехода на рыночные отношения. Жажда наживы заменила

---

<sup>69</sup> Элвин Тоффлер. Третья волна... – С. 461.

государственный дух. Никакого величия, никаких рыцарей, только деньги. Жадность ростовщика заменила все остальные идеи и идеалы – понятие родины, совести, даже столь характерный для России дух экспансии. «Душа России, – писал проникновенно Бердяев, – не буржуазная душа, – душа, не склоняющаяся перед золотым тельцом, и уже за одно это можно любить ее бесконечно»<sup>70</sup>. Сегодня он бы не написал этих строк.

Сущность кризиса, который переживает Россия, в окончательном разложении имперской традиции, а вместе с тем и той культуры, которая защищала и оправдывала великодержавность. Империализм и великодержавность неразрывны, империалистическая политика – «рок всякой великодержавности»<sup>71</sup>. Трагедия русской культуры в том, что ее функция как национальной культуры зачастую совпадала с государственной политикой, с укреплением, возвышением, героизацией великодержавности. Даже подлинные шедевры русской культуры такие, как произведения Пушкина о Петре Великом, Полтавской битве или «Война и Мир» Льва Толстого, невольно поддерживали мессианский дух, особую роль русских в мировой истории, впрочем, вполне справедливо. К тому же вся литература, публицистика, живопись, философия были пронизаны ложной историей, породившей ложные ценности. Русская культура слишком сильно привязана к государственности и российское сознание зависимо от государственной идеологии. Бердяев писал: «Русский думает, что не он спасет Россию, а Россия его спасет. Русский никогда не чувствует себя организатором. Он привык быть организуемым»<sup>72</sup>. Такая психология содействует не преобразованию государственности, а воспроизводству великодержавности. Драма заключается в том, что исторический ресурс империи исчерпан, а сознание остается все еще мессианским.

В истории России еще никогда вопрос ее государственного устройства не стоял столь остро, как сегодня. Распад СССР – это не рядовое событие, это распад «Большой России». СССР и Россия – это не разные государства, это одно государство, но в разных границах. На первый взгляд кажется, что сокращение территории государства, не является столь уж принципиальным, ведь Россия все еще остается огромной

---

<sup>70</sup> Бердяев Н. Философия свободы... – С. 294.

<sup>71</sup> Там же. – С. 365.

<sup>72</sup> Там же. – С. 326.

страной. В действительности же этот факт создает сложнейшие политические коллизии. Территория определяет границы государства и пределы распространения культурных традиций, влияет на состояние экономики и международные отношения. Территория это символ жизненных интересов государства. Не случайно территориальные споры вызвали и вызывают самые жестокие конфликты и войны.

С XVI в., собственно с завоевания Казани, весь военный, интеллектуальный потенциал и экономические ресурсы страны были брошены на расширение территории. Не случайно в истории России героями являются завоеватели: Ермак, Петр I, Суворов и другие, а также географы, этнографы и миссионеры, которые обеспечивали конкретным материалом будущих завоевателей. То, что некоторые народы и страны присоединялись добровольно, не меняет сути дела – Россия расширяла свою территорию и сферу влияния, вплоть до конца XX в. Война в Афганистане стала последней вехой в этой политике.

Непрерывное, ежедневное расширение территории России в течение сотен лет породило особую политическую культуру. Державность это не результат и не итог, это нечто изначально генетически присущее российскому обществу. Поэтому процесс демократизации и ломка всех прежних представлений оказались для российского сознания крайне болезненными. Национальная идеология (включая русский марксизм) строилась в расчете на расширение территории страны, собственно, она была обоснованием экспансии государства. Это вдохновляло и оправдывало многочисленные жертвы. Традиционная русская мысль не предполагает и не допускает сокращения территории, как, впрочем, децентрализации власти и господства права.

Политики боятся правды, и трезвый расчет подменяют великодержавной риторикой. Они с гордостью говорят об огромных пространствах России, занимающей 1/7 часть Земли, а ведь еще Чаадаев писал: «Неужели русские воображают, будто достаточно огромного протяжения страны, чтобы она стала интересною отраслью человеческого знания...? Это чистейшее самообольщение народной гордости, и наука отметит его лишь как пример заблуждений народов, предназначенных быть поучением для последующих поколений»<sup>73</sup>. Самообман и самообольщение продолжается.

---

<sup>73</sup> Петр Чаадаев. «L'UNIVERS»... – С. 61.

С распадом Союза распалась прежняя Россия и, следовательно, заявила о себе новая государственность. Не случайно в «Послании по национальной безопасности Президента Российской Федерации Федеральному собранию» говорится о «самоопределении новой России»<sup>74</sup>. Но любое самоопределение – процесс болезненный, связанный с выработкой концептуальных основ государства. «Новая Россия» оказалась в границах допетровского времени. Уменьшение территории государства фактор не количественный, а качественный. Практически изменились все параметры, влияющие на большую политику. Резко уменьшился экономический и демографический потенциал. Экономика страны стала более затратной из-за отпадения юга. Климат оказался более суровым, а проблемы коммуникации (протяженность, влияние тарифов на экономику и др.) при этом остались практически прежними. Положение России на Каспийском, Черном и Балтийском морях кардинально изменилось и перестало быть ключевым. Но самое главное – изменились ценностные ориентации. Россия вынуждена переходить от идеологии расширения территории к ее обустройству, на что она не готова.

Переход к условиям демократии и рыночных отношений заставляет в гораздо большей мере, нежели до этого, считаться с географическим, климатическим и экономическим многообразием страны. Масштабы страны перестают быть преимуществом и становятся серьезным недостатком, снижающим ее конкурентоспособность. Россия теперь должна жить в условиях уменьшающихся ресурсов, худших условий выхода к морям, но практически при той же протяженности границ, которые надо охранять.

Россия занимает стратегическое геополитическое место – территорию Евразии. Внутренние процессы в России тесно переплетены с международными. Это щекочет самолюбие, пробуждает неумеренные амбиции, но это же ко многому обязывает. При таком геополитическом положении Россия должна быть великой, но она растеряла свое величие. Русская идеология всегда была мессианской, тоталитарной, авторитарной. Российское сознание не воспринимает что-либо промежуточное, будничное. Мессианские традиции развратили российскую душу, и она теперь не желает заниматься простыми вещами, обыкновенным трудом, копить богатство, считая каждую копейку,

---

<sup>74</sup> Послание по национальной безопасности Президента Российской Федерации Федеральному собранию. – М., 1996. – С. 27.



обустривать территорию, выгребая мусор. Дай ей что-нибудь запретное, дай возможность удивить мир чем-то необыкновенным, или же ничего и не надо вовсе – ни Востока, ни Запада.

В XX столетии империи как динозавры изжили себя полностью. По словам Алексиса де Токвиля, «ничто так не мешает благосостоянию и свободе людей, как огромные империи»<sup>75</sup>. Основные мировые тенденции обозначили путь к демократии, рынку, защите прав человека и народов. Россия продолжает сопротивляться, строя свою жизнь и политику на воспоминаниях о сверхдержаве. Россия не может поддерживать имперские традиции, а перейти к новым формам управления государством и экономикой, принять иные общественные ценности ей не хватает политической воли. Все коллизии, перипетии политических интриг вытекают из этого противоречия между имперскими амбициями и отсутствием необходимых ресурсов для их воплощения в жизнь; между устремлениями к обновлению страны и отсутствием необходимой на то воли.

Лорд Актон говорил, что «общество свободных может возникнуть только в результате долгого, многообразного и мучительного опыта»<sup>76</sup>. Но российская политическая элита ничему не учится, из политических потрясений не следуют реформы, как это бывало в европейских государствах. Нет понимания архаичности культа державности, необходимости преодоления произвола. Преодоление истории – это отказ от имперского прошлого, окончательно и бесповоротно. Лорд Актон прославился благодаря своей фразе: «Власть развращает, а абсолютная власть развращает абсолютно». Россия всегда стремилась к абсолютной власти, даже сегодня в условиях провозглашенной демократии, звучат настойчивые речи и судебные решения об абсолютном, неделимом суверенитете России, забывая, что абсолютный суверен исчез вместе с абсолютной монархией.

Сегодня либеральное общество отождествляют со многими бедами развитых стран. Однако не либерализм порождает проституцию, наркоманию, преступность. Отсутствие достойной оппозиции становится причиной таких явлений. Либерализм не означает вседозволенность, толерантность без границ. Право каждого терпеть или не терпеть наркоманию, проституцию и т.д. Общество само может сделать

---

<sup>75</sup> Алексис де Токвиль. Демократия в Америке. – М., 1992. – С. 135.

<sup>76</sup> Лорд Актон. Очерки становления свободы. – Лондон, 1992. – С. 54.

свободный выбор в пользу того или иного решения. Либерализм означает критическое отношение к негативным сторонам жизни, он означает и критическое отношение к демократии, но не с точки зрения ее отрицания, а с точки зрения ее дальнейшего развития.

Демократия определяет особую процедуру принятия решений, безотносительно высших целей общества. Авраам Линкольн в споре с Дугласом отстаивал более высокие принципы, нежели демократия. Дуглас утверждал, что его не заботит, будет ли народ голосовать за или против рабства, при условии, что принятое решение отражает волю народа. Линкольн, напротив, говорил, что рабство само по себе нарушает высший принцип равенства людей. Легитимность демократии базируется не на точном выполнении процедуры, но на праве и базовых нормах, которых требует этика, более высокая, чем законный порядок<sup>77</sup>. Если абсолютизировать демократическую процедуру, не соотнося ее со справедливостью или общественной моралью, то можно получить диктатуру «механического большинства».

Существует стойкое убеждение, что демократический процесс принятия решений всегда обеспечивает общую пользу. Абсурдность подобных утверждений видна из разных результатов, к которым ведет одна и та же процедура. Гитлер пришел к власти через прямые и свободные выборы. Извращение демократии происходит из убеждения, будто большинство вправе делать все, что захочет, что в решении большинства заключена истина и справедливость. Концепция справедливости теряет всякий смысл, как только мы признаем справедливой любую меру, одобренную большинством. Справедливое не тождественно воле большинства. «Если демократия означает неограниченную волю большинства, я – не демократ, а такое правление считаю гибельным, в долгосрочной же перспективе – и не жизнеспособным», – пишет Хайек<sup>78</sup>. Неограниченная воля большинства – прямой путь к диктатуре. В истинно свободном обществе свободных людей всякая власть ограничена общими представлениями, объединяющими людей. Еще на заре зарождения Соединенных Штатов американцы поняли, что всесильный парламент таит в себе смертельную опасность для индивида, ибо свобода парламента становится произволом. Выбор таков: или свободный парламент, или свободный народ. «Чтобы сохранить

---

<sup>77</sup> См. Фрэнсис Фукуяма. Сильное государство... – С. 191.

<sup>78</sup> Хайек Ф.А. Общество свободных... – С. 71.

личную свободу, нужно ограничить всякую власть – даже власть демократического парламента – долговременными принципами, одобренными народом»<sup>79</sup>. Право большинства принуждать к чему-либо меньшинство должно быть ограничено жесткими правилами. «В любых формах правления низость и сила, лесть и власть будут находиться по соседству, и есть только один способ не допустить разложения людей: никто не должен обладать всей полнотой власти в обществе», – писал Алексис де Токвиль<sup>80</sup>.

По мере усложнения общественной жизни появлением новых задач, с усилением этнического и религиозного разнообразия стран демократия сталкивается с обстоятельствами, которые она не может решить. «Современная демократия, – пишет Манхейм, – часто терпит крах, потому что вынуждена решать гораздо более сложные проблемы, чем раннедемократические (или недемократические) общества с их более однородными правящими группами. Сегодня мы можем видеть всю широту этих проблем; именно из-за того, что демократия утвердилась в наш век, она для нас уже не идеал, а реальность – со своими светлыми и темными сторонами. Мы не можем более рассматривать демократию как конечное воплощение идеалов, противопоставляемых несовершенной действительности. Здравый взгляд на демократию уже не отождествляет ее со всем самым прекрасным и совершенным, что только способна вообразить самая буйная фантазия. Необходима трезвая критическая оценка, предусматривающая понимание возможных недостатков демократии как предпосылку их исправления»<sup>81</sup>. Только демократия, дополненная идеями справедливости, содействует появлению свободного общества. Либеральной демократии нет альтернативы.

### *«Модель Татарстана»*

Кризис русской культуры – это одновременно и кризис татарской культуры, ориентировавшейся в XIX и XX вв. на великие достижения России. Сознание нашего народа после распада Золотой Орды было вторичным, ведомым, оно следовало за какими-то образцами – ислам-

---

<sup>79</sup> Хайек Ф.А. Общество свободных... – С. 155.

<sup>80</sup> Алексис де Токвиль. Демократия в Америке... – С. 202.

<sup>81</sup> Карл Манхейм. Избранное: Социология культуры. – М.-СПб., 2000. – С. 168.

скими, персидскими, русскими, но не развивало собственного мышления. Это сознание возмущалось Российской империей, неверной интерпретацией Куликовской битвы, вращалось вокруг событий 1552 г., но по существу было неисторичным. Более того, оно не смогло извлечь уроков из падения Золотой Орды и Казанского ханства. А ведь нужно иметь мужество смотреть правде в глаза и критически оценить собственные ошибки, не искать внешних причин униженной национальной жизни, иначе говоря, необходимо преодолеть историю.

Характер татарского мышления во многом определяется потребностью этнического выживания. Это мышление критическое, но не к себе, а к внешним условиям, оно не созидательное, а защитное. Оно направлено или на консервацию этнического под лозунгом сохранения традиций, или же живет «интересами страны», которая душит народы, что на самом деле означает покорное подчинение несправедливой власти. Подлинно национальное всегда творческое, а не консервирующее. Будущее татар напрямую связано с существованием либеральной демократии. Для татар периоды культурного развития совпадают с появлением свободы в России. Активное участие татар в революции 1917 г. объясняется желанием встать на путь свободы. Тогда стоял вопрос выбора между «белым» движением, которое однозначно было за неделимую монархическую Россию, и большевистским лозунгом самоопределения народов. Тогда никто еще не предполагал, что для нерусских народов история не оставила реального выбора. Конечно, создание штата «Идель-Урал» могло бы предопределить иной путь развития не только татар, но и страны, но татаро-башкирский фронт был расколот, что стало прелюдией поражения национального движения по всей стране.

Сегодня задача стоит иначе. Антиимперская позиция выражается, прежде всего, в отстаивании федерализма и защите статуса республик. Страна нуждается в адекватной модели федерации и защите либеральной демократии во всех ее проявлениях. Беда России в том, что она готова принять западные технологии, знания, товары, но при этом исключает те общественные институты, которые ведут к прогрессу. Многообразие регионов России, отличающихся географически, экономически, этнически исключает унифицированную трансформацию России в новое качество, близкое к демократическому режиму и рыночной экономике. Видимо, возникнут разные векторы региональных инициатив, не во всем совпадающих с намерениями центра.

В XXI в. трудно представить, что вначале 90-х гг. XX в. Татарстан переживал самый сложный период в своей истории. Экономическая неразбериха, непрерывные митинги с требованием расширения прав татарского населения, противостояние демократов и коммунистов, отсутствие ясной стратегии у федерального центра – все это создавало крайне напряженную ситуацию. «Гласность» привела к тому, что пресса критиковала все и вся, при этом редко появлялись конструктивные предложения. Людей можно было понять, ведь они ждали возможности сказать все, о чем думали долгие годы, но претензии со стороны татар к власти создавали напряжение в отношениях с русскими, которые с надеждой смотрели на Москву.

К концу XX в. политическая обстановка стабилизировалась, хотя в социально-экономической сфере был кризис, приведший к изоляции регионов страны и обнищанию населения, но и он был преодолен. Сегодня люди в Татарстане уже не задумываются над тем, почему русские и татары не конфликтуют, почему мусульманские деятели во время торжеств стоят рядом с православными, иудеями, католиками, протестантами, а у гостей республики вызывает удивление то, что в Казанском Кремле мечеть Кул Шарифа и Благовещенский собор стоят рядом, символизируя этноконфессиональное взаимопонимание между народами республики. Все это результат внутренней политики, использовавшей сложившиеся традиции.

Ряд аналитиков ищут причины внутреннего согласия и стабильности республики в исторических корнях. Это справедливо только отчасти. Исторические предпосылки хорошая почва для достижения положительных результатов, но они не являются гарантией от столкновения цивилизаций. Добровольное принятие ислама в X в. положило основу для терпимого отношения к иным религиозным взглядам. Впоследствии в монгольский период «Яса Чингизхана» объявила все религии равными, и это закрепило атмосферу межконфессиональной терпимости. Персидский историк Джувейни писал: «Ученых и отшельников всех толков он почитал, любил и чтит, считая их посредниками перед Господом Богом, и как на мусульман взирал он с почтением, так и христиан и идолопоклонников миловал. Дети и внуки его по несколько человек, выбрали себе одну из вер по своему влечению: одни наложили Ислам [на выи свои], другие пошли за христианской общиной, некоторые избрали почитание идолов, а еще некоторые соблюли древнее правило дедов и отцов и ни на какую сторону не скло-

нились, но таких мало осталось. Хоть и принимают они [разные] веры, но от изуверства удаляются, и не уклоняются от Чингизхановой ясы, что велит все толки за один считать и различия меж ними не делать»<sup>82</sup>. Трудно представить себе, чтобы у какого-то европейского короля дети приняли бы ислам, или мусульманские шейхи вдруг стали христианами или буддистами. Даже насильственное введение в 1312 г. Узбек-ханом ислама как государственной религии Золотой Орды не коснулось русских княжеств\*. В 1313 г. Узбек-хан выдал митрополиту Руси Петру ярлык, в котором были следующие слова: «Если кто-либо будет поносить христианство, плохо отзовется о церквах, монастырях и часовнях, тот человек будет подвергнут смертной казни»<sup>83</sup>. Особенно прославилась жена Узбек-хана Тайдула, которую называли «заступницей христиан», как православных, так и католиков. Терпимость к любой религии была краеугольным камнем всей политики чингизидов. Она сопровождала все их завоевания и систему управления, упрядив многие межрелигиозные конфликты.

Конечно, период христианизации был жестоким испытанием этой толерантности, но политика Екатерины II и ориентир джадидизма на религиозную терпимость создали благоприятную почву для межконфессионального взаимопонимания. Однако полагаться только на традиции невозможно. Более того, можно утверждать, что исторически сложившиеся положительные установки становятся факторами только в условиях выверенной внутренней политики. Если сравнивать ситуацию в Боснии и Татарстане в конце XX в., то можно заметить, что в Боснии существовали столетние традиции мирного сосуществования людей различной религиозной принадлежности, были смешанные семьи и желание жить в добрососедстве, но возник конфликт и прошлые исторические традиции оказались не востребованными. Сараево четыре года находилось в осаде со стороны сербов. В ходе чеченской войны в середине 1990-х гг. Грозный был практически весь разрушен. Иначе обстояло дело в Татарстане, где взвешенная политика руководства республики создала стабильность, а уж затем использовала су-

---

<sup>82</sup> Цит. по: Вернадский Г.В. О составе Великой Ясы Чингиз Хана. – Брюссель, 1939. – С. 43.

\* Узбек-хан выдал свою дочь за московского князя и разрешил ей принять православие.

<sup>83</sup> Цит. по: Ризаэтдин Фахретдин. Ханы Золотой Орды. – Казань, 1996. – С. 94.

шествовавший исторический капитал для закрепления достигнутых результатов.

«Модель Татарстана» строится на нескольких принципах, среди которых межэтническое согласие является приоритетным. Все решения, правовые акты правительства рассматриваются с точки зрения укрепления стабильности в республике. В 1990-е гг. в Татарстане некоторые реформы проходили медленнее, чем в целом по России, в силу необходимости учета баланса интересов различных этнических и социальных групп. В итоге это дало преимущества, поскольку стабильность обеспечивает лучшее развитие. Последующий более быстрый экономический рост республики по сравнению с другими регионами страны подтвердил правильность такой политики. Из этого можно сделать вывод: в условиях угрозы конфликта вопросы демократии или требование реформ для создания рыночных отношений в принципе не могут рассматриваться как приоритетные. Они неизбежно приведут к разочарованию, если не обеспечивается стабильность как предварительное условие.

Ни один народ не должен чувствовать себя ущемленным. Нередко в российской прессе и ученых трудах любят подсчитывать процентное соотношение тех или иных народов, что неверно методологически. Любой народ вне зависимости от численности достоин уважения. Это записано в Уставе ООН, в «Декларации о принципах международного права, касающихся дружественных отношений и сотрудничества между государствами в соответствии с Уставом Организации Объединенных Наций».

Само по себе соблюдение юридических норм не приводит к межэтническому согласию, которое не сводится только к толерантности, т.е. терпимости. Важна общая политика по удовлетворению этнонациональных потребностей. В Татарстане это формулируется как соблюдение баланса интересов конфессиональных, этнических групп. Смысл этого принципа был выражен в центристском подходе руководства, осуждении со стороны лидеров республики, политиков, интеллигенции крайностей в политических отношениях. С годами такой подход стал частью культуры Татарстана.

Взвешенность в таких сложных вопросах особенно важна в силу того, что роль исламского фактора неуклонно возрастает по всей стране. Принятие ислама как государственной религии Булгарского государства в 922 г. сегодня отмечается весьма торжественно с уча-

стием огромного количества паломников. С другой стороны, после покорения Казанского ханства Иваном Грозным миссионерская деятельность православных священников стала частью российской политики. Казань превратилась в центр изучения народов Востока, базу христианизации края и продвижения православия вглубь Сибири и Азии. При наличии таких традиций крайне важно особенно осторожно вести внутреннюю политику, ведь тема ислама и православия затрагивает интересы всей Российской Федерации, а Татарстан оказался на линии прикосновения двух ведущих религий. При исключении крайностей всегда можно найти компромисс, что и было сделано в республике довольно успешно.

Другой фундамент «Модели Татарстана» – Договор между республикой и федеральным центром о взаимном делегировании полномочий от 15 февраля 1994 г. Он определил стабильность в отношениях Казани и Москвы. Значение подписанного договора особенно хорошо видно на фоне событий на Северном Кавказе. В Татарстане, несмотря на непростую ситуацию в начале 90-х гг., до открытого конфликта дело не шло, что является заслугой большого круга экспертов и руководителей республики. Кроме политической составляющей, у Договора была не менее важная социально-экономическая часть. Благодаря стабильности, опираясь на Договор, Татарстан смог выработать собственную экономическую политику, подняться из довольно среднего региона в ряды самых передовых субъектов в социально-экономическом развитии. Сплошная газификация и телефонизация, строительство дорог и жилья, развитие сети Интернет и т.д. создали неплохую инфраструктуру и подготовили республику для перехода к рыночной экономике, привлечения инвестиций, перехода от сырьевой зависимости к высокотехнологичному производству. Новый договор 2007 г. был скорее выражением доброй воли обеих сторон в политической сфере, он не дал никаких налоговых или других льгот, но подтвердил значимость самих договорных отношений.

Договоры и соглашения, подписанные между государственными органами власти Российской Федерации и Республики Татарстан, содействовали развитию федеративных отношений. М.Шаймиев высказался весьма определенно: «Договор имеет большое значение не только для Татарстана, он имеет огромное значение – и это с каждым днем подтверждается – и для самой Российской Федерации. Если бы не было Договора Татарстана с Россией, трудно сказать – по какому пути



государственного устройства пошла бы сегодня Россия. Подписав Договор с Татарстаном, Россия поставила мощный заслон на пути возврата к унитарному государству, она встала на путь развития в качестве федерации»<sup>84</sup>. Федерализм – это исторически предопределенный вектор существования России, которая строилась как союз народов, такой она и остается. Роль Татарстана в процессе децентрализации и федерализации России была и остается значительной. Как известно, многие в стране хотели бы видеть Россию унитарным государством, последние годы слышались голоса о том, что федерализм разваливает страну. «Модель Татарстана» пример того, какими должны быть федеративные отношения, устраивающие центр и республику. Несмотря на все сложности политической ситуации, Татарстан остается инициатором федерализации России.

Третий фундамент «Модели Татарстана» заключается в международной деятельности республики. Царская Россия, СССР, Российская Федерация запрещали регионам заниматься внешней деятельностью. После Второй мировой войны Украина и Белоруссия стали членами ООН, но находились под жестким контролем МИД СССР. Союзные республики номинально имели Министерства иностранных дел, а фактически выполняли протокольные функции. Ситуация изменилась после начала перестройки. Не только союзные республики, прежде всего, прибалтийские, но и автономии почувствовали определенную свободу. Татарстан в России первым начал налаживать контакты с другими республиками, странами и международными организациями. Ко времени подписания договора 1994 г. уже имелся достаточный опыт с тем, чтобы его сформулировать и закрепить юридически. Татарстан совершил подлинный прорыв во внешних связях. Разработанные республикой подходы к международной деятельности впоследствии вошли в федеральное законодательство, и стали нормой для всех субъектов РФ.

Заслуга Татарстана заключается в практической демонстрации возможности тюрко-славянского симбиоза как ядра евразийской цивилизации, учета всего этнического многообразия республики вокруг общих ценностей.

---

<sup>84</sup> От конфронтации к наведению мостов... – С. 11.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Вернемся к эпиграфу, в котором Л.Гумилев предсказывает для России один путь – как евразийского государства. Он исходил из того, что вся история и культура страны была связана с народами, жившими на этой территории. Эта связь была органической, она не укладывается в отношения метрополия/колония, поскольку сама империя носила иной характер, нежели европейские государства. Было бы неверно идеализировать прошлое и впасть в эйфорию по поводу «взаимопонимания народов». Для некоторых народов, действительно, присоединение к России было благом, и они не воспринимали ее как «тюрьму народов». Как пишет Чингиз Айтматов, «спасибо судьбе, что мы живем вместе с русским народом, рядом с Россией, разделяем общую судьбу, общую историю. Не будь этого, можно представить себе, в каком состоянии находилась бы сейчас Центральная Азия, Средняя Азия. С моей точки зрения, колониализм, который всегда воспринимается как негативное историческое явление, должен оцениваться не так однозначно. Давайте назовем вещи своими именами. Колониализм означает, что наиболее развитая часть человеческого общества привлекает к себе (извлекая, безусловно, необходимые выгоды) и поднимает на современный уровень окраины цивилизации. Именно это произошло с Киргизией»<sup>1</sup>. В Центральной Азии колонизация шла довольно мирно, с учетом интересов местного населения. В то же время татары и многие народы Северного Кавказа были присоединены силой.

В истории нужно видеть не только войны, победы, завоевания, но и менее заметную торговлю, культурный обмен, тихую повседневность, которая порой для будущего имеет гораздо большее значение, чем громкие события. Торговля и культурный обмен всегда строятся на общих интересах, согласии, взаимопонимании. Событийная история описывает героические победы, революции, жизнь царей и президентов, она мало интересуется простой жизнью простых людей. Во многом это объясняется тем, что история столетиями обслуживала интересы государства. Из официальной истории России неясно как

---

<sup>1</sup> «Российские вести». – 16 января 2002 г. – С. 4.

возник тюрко-славянский симбиоз, ведь все прошлое, казалось бы, подтверждает победу русского оружия, православия, великой русской культуры. Как же так получилось, что сохранились другие народы? Как бы официальная история не вытравляла инородцев со своих страниц, они живут и во многом определяют характер России.

С течением времени историография России движется в сторону большей объективности, а вместе с тем значение евразийского начала в формировании страны предстанет во всей своей глубине и масштабности. Как пишет Н.С.Трубецкой, «наследие Чингисхана неотделимо от России. Хочет Россия или не хочет, она остается всегда хранительницей этого наследия, и вся ее историческая судьба этим определяется. Даже в период антинациональной монархии, когда и правительство, и образованное общество стремились к тому, чтобы Россия была европейской державой, и всячески стыдились признать естественную связь России с Азией, даже тогда Россия силою вещей принуждена была продолжать историческое дело государственного объединения Евразии, – дело Чингисхана: присоединение Крыма, Кавказа, Закаспийского края, Туркестана, закрепление за Россией Восточной Сибири – все это были этапы на том же пути собирания разрознившихся частей евразийского улуса Чингисхановой империи, а колонизация и запашка степи, превращение ее из кочевья в ниву было закреплением перехода евразийской государственности из рук туранцев в руки русских»<sup>2</sup>. Признать значение тюрко-татарского фактора в истории России и всей Азии не означает возврата к тем традициям, которые себя исчерпали много веков назад. Но знание своих корней помогает выработать современную политику.

Официальная национальная политика России ориентирована на доминирование православия и русской культуры, в ней отсутствуют общие ценности, способные объединить различные народы. Более того, у центра вызывает беспокойство процесс возрождения нерусских народов и их контакты с другими странами. С одной стороны, федеральный центр создает таможенный союз с Казахстаном и Белоруссией, с другой – пытается сдерживать культурные связи тюркских народов. Д.В.Драгунский, отражая эти настроения, достаточно откровенно пишет: «Этнополитические проблемы, связанные с Оренбургским коридором, – это статус русского и тюркского народов в Северном Казах-

---

<sup>2</sup> И.Р. Наследие Чингисхана... – С. 55–56.

стане, Башкортостане и Татарстане; распределение этносоциальных ниш; потенциальные зоны этнического соперничества; миграция, в т.ч. вопрос о тенденции к “репатриации” башкир и татар в свои республики; этнодемографическая композиция Оренбургской области»<sup>3</sup>. Автора не волнует объединение славян и тюрков, он страшится усиления тюрков и выхода этих народов за те рамки, которыми сумело их ограничить государство. Для изоляции нерусских народов от широкого мира он предлагает: «Не допустить слияния Казахстана с волжскими тюркскими республиками, что привело бы к отсечению России от Востока»<sup>4</sup>. Конечно, это абсурд, но в этих словах содержится гораздо больше правды о российской национальной политике, нежели разговоры об общности судеб народов России.

Мир изменился, и никакие искусственные преграды уже не смогут сдержать глобализации. К сожалению, те из теоретиков, которые придерживаются евразийских позиций, далеко не всегда понимают новых веяний. В них сказываются недостатки, на которые указывал еще Н.Бердяев: «В евразийстве есть... элементы зловредные и ядовитые, которым необходимо противодействовать. Многие старые русские грехи перешли в евразийство в утрированной форме. Евразийцы чувствуют мировой кризис. Но они не понимают, что окончание новой истории, при котором мы присутствуем, есть вместе с тем возникновение новой универсалистской эпохи, подобной эпохе эллинистической. Ныне кончаются времена замкнутых национальных существований. Все национальные организмы ввергнуты в мировой круговорот и в мировую ширь. Происходит взаимопроникновение культурных типов Востока и Запада. Прекращается автаркия Запада, как прекращается и автаркия Востока»<sup>5</sup>. То, что было справедливо в 1920-е годы, тем более актуально сегодня – в эпоху развитых коммуникаций, открытых границ и глобализации.

Классические евразийцы вскрыли глубинные пласты российской государственности, но сомнителен их вывод о самодостаточности пространства Турана. Как раз дух Чингизхана, о чем они много и проникновенно писали, чужд какой-либо изоляции, он не противопоставляет, а

---

<sup>3</sup> Драгунский Д.В. Этнополитические процессы на постсоветском пространстве и реконструкция Северной Евразии // «Полис». – 1995. – №3. – С. 46.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Бердяев Н. Евразийцы // «Панорама-Форум». – Казань, 1997. – №1. – С. 28.

соединяет Восток и Запад. Эту особенность современной эпохи хорошо уловил Н.Бердяев, писавший пророчески: «Тот духовный поворот, который я характеризую как переход от социалистического мироощущения к мироощущению космическому, будет иметь и чисто политические последствия и выражения. Будет преодолен социально-политический провинциализм. Перед социальным и политическим сознанием станет мировая ширь, проблема овладения и управления всей поверхностью земного шара, проблема сближения Востока и Запада, встреч всех типов и культур, объединения человечества через борьбу, взаимодействие и общение всех рас. Жизненная постановка всех этих проблем делает политику более космической, менее замкнутой, напоминает о космической шире самого исторического процесса»<sup>6</sup>. Н.Бердяев уловил процессы глобализации задолго до их появления.

Противники западных идей настаивают на уникальности российской цивилизации. Для доказательства своеобразия страны всегда можно найти аргументы, как, впрочем, и для противоположного утверждения. Любая культура является достаточно жесткой программой и неохотно воспринимает чуждые элементы. Культура как генетический код организует социальные и психические процессы и порой не поддается модификации. Достаточно вспомнить пример цыган, чьи традиции не подвержены никаким европейским влияниям. В то же время существуют открытые культуры, в рамках которых человеческое поведение оказывается достаточно пластичным. Они в самых общих моментах являются направляющими генетическими программами, моделями, шаблонами, а в остальном впитывают достижения других народов. В таких культурах внутренние источники информации дополняются и в значительной степени направляются внешними. Русская культура (как и татарская и многие другие культуры народов России) является открытой. К сожалению, из европейских идей, Россия в полной мере восприняла только социализм, причем в своем крайне авторитарном толковании, а идеи свободы обернулись революцией и бунтом против всего и вся. Тотальный конструктивизм Советской России усилил разрыв между правительством и страной, а в современной России над правительством довлеют имперские инстинкты, мешающие выработать политику, адекватную современной ситуации.

---

<sup>6</sup> Бердяев Н. Философия свободы. – М., 2002. – С. 397.

Национальная политика России на практике сводится к приверженности православию, великой русской культуре и языку. Но российская цивилизация (если этот термин в принципе можно использовать) по сути своей совпадает с евразийской культурой с ядром в виде тюрко-славянского симбиоза. России недостаточно настаивать на своих славянских и православных корнях, нужна идеология, построенная на единстве многообразия культур. Россия якобы заимствует западную модель политического строя, однако при этом демократию интерпретирует как волю механического большинства с пренебрежением прав нерусских народов. Более того, из западного опыта заимствуется далеко не лучшая сторона, а именно – конструктивизм. Западные аналитики достаточно критически относятся ко многим достижениям своих стран. Фукуяма видит не только торжество либеральных идей, но и кризис западного общества. «Современный пессимизм относительно возможности прогресса в истории, – пишет он, – был порожден двумя отдельными, но параллельными кризисами: кризисом политики двадцатого столетия и интеллектуальным кризисом западного рационализма. В результате первого десятки миллионов людей погибли, а сотни миллионов были принуждены жить под гнетом нового и более грубого рабства; второй лишил либеральную демократию интеллектуальной самозащиты. Эти последствия взаимосвязаны»<sup>7</sup>. Безграничная вера в рационализм ведет к пренебрежению обычаями и традициями как пережитками прошлого, порождает суеверие во всемогущество интеллектуалов, готовых перекраивать общество по своему усмотрению.

Россия пережила жестокий политический кризис, как порождение авторитарного режима и сегодня оказалась в идейном замешательстве, поэтому кидается из крайности в крайность, вплоть до возвращения к монархическим символам, что выглядит театрально, а воспринимается как приукрашенный спектакль, наряду с народными сказками. В России у монархического начала нет продолжения в силу отсутствия какой-либо положительной идеи. В принципе вместе с уничтожением божественного права королей после Французской революции и объявления народного суверенитета монархическая идея перестала быть организующим принципом политической жизни.

Исходным принципом для идеологии новой России может быть только признание прав всех народов, представительство их интересов

---

<sup>7</sup> Фрэнсиси Фукуяма. Конец истории... – С. 41.

на самом высоком уровне, государственное устройство, создающее механизм развития всех этнических культур. В Европейском Союзе этот принцип сформулировали как «единство многообразия». На этой базе достаточно эффективно работает механизм демократических процедур и рыночных отношений. Это, по сути дела, и евразийский принцип признания всех цивилизаций равными.

Преодоление истории – это выбор пути развития в пользу Запада с учетом выработанных евразийских традиций. Основной критерий в этом случае заключается в идее Свободы, механизмы достижения которой разрабатываются именно на Западе. Выбор в пользу Запада не означает, что надо копировать общество потребления и все те негативные явления, которые сопровождают либерализацию. Западничество также состоит не в том, чтобы брать подряд все технические новинки, как это делал Петр, его смысл в выработке самостоятельного мышления с учетом мирового опыта.

Со времен Петра Россия, избавляясь от восточных традиций, повернулась лицом к Европе и в своей интеллектуальной части стала ее составной частью, но народная культура мало, что смогла воспринять европейского. В деятельности Петра и его наследников, вплоть до сегодняшнего дня, инициатива исходила из узкого круга политиков, оторванных от народа. «Наше старое Имперское правительство было европейским правительством азиатской страны, – пишет А.Салтыков. – И поэтому-то это правительство всегда и было впереди народа»<sup>8</sup>. Но и сам народ был не нацией в европейском смысле, а конгломератом народов. Побывавший в России француз Кюстин свидетельствует о своем разговоре с императором на балу: «Вы полагаете, что вы среди русских, сказал Государь в этом разговоре, указывая на окружающих. Вы ошибаетесь: вот это – немец, это – поляк, это – грузин, там – финляндец, этот – татарин... И все вместе и есть Россия»<sup>9</sup>. Понимание этнического разнообразия в России существовало, но не было и нет до сегодняшнего дня адекватного государственного устройства. У России объективно нет другого пути, как дальнейшее расширение прав народов и демократических свобод, но признание этого факта оказывается столь мучительным, что страна не может выйти из затяжного кризиса, а вместе с этим и во всей Евразии не может наступить определенность.

---

<sup>8</sup> Александр Салтыков. Две России... – С. 37.

<sup>9</sup> Там же. – С. 34.

