

УДК 008
ББК 71.0
Д44

Сборник выпускается в свет при финансовой поддержке
Министерства культуры Российской Федерации
(государственный контракт № 1067-01-41/06-12)

Ответственный редактор
доктор философских наук Н.А. ХРЕНОВ

Редакционная коллегия:
Н.А. Хренов, И.В. Кондаков, Э. Саламзаде, Н.В. Вдовина

Рецензенты:
доктор философских наук Е.А. Сайко,
доктор философских наук А.С. Мигунов

Д44 Диалог цивилизаций в эпоху становления глобальной культуры. / [Отв. ред. Н.А. Хренов]; Гос. Ин-т искусствознания М-ва культуры РФ. – М.: ГИИ, 2012. – 518 с.

Данное коллективное издание посвящено вопросу о том, как развивается процесс взаимодействия между цивилизациями в современную эпоху, которую можно считать эпохой становления глобальной культуры. Ответ на этот вопрос существует в двух вариантах. Первый связан с признанием того, что в современном мире под влиянием глобализации происходит унификация и стандартизация локальных культур, приводящая к их деградации и гибели. Второй ответ связан с идеей вступления мировой культуры в фазу постоянных глобальных конфликтов между цивилизациями. Авторы данной монографии придерживаются точки зрения, в соответствии с которой средством разрешения межкультурных конфликтов является диалог цивилизаций и культур, развертывающийся, в том числе, и в художественной сфере.

Для искусствоведов, культурологов, социологов и интересующихся теорией и историей искусства, вопросами методологии изучения культуры.

ISBN 978-5-98287-063-6

© Государственный институт
искусствознания
Министерства культуры РФ, 2012

Введение

Данный сборник – итог исследовательского проекта «Диалог цивилизаций в эпоху становления глобальной культуры». В последние десятилетия XX века и в начале XXI века эта тема является одной из актуальных тем, широко обсуждаемых в отечественной и зарубежной литературе. Для отечественной гуманитарной науки она является особенно актуальной. С некоторых пор Россия является открытым обществом. Возникают интенсивные связи с другими странами. Но чем активнее эти связи, чем очевидней становится движение народов к единству, тем все более интенсивным становится процесс глобализации. Хотя этот процесс в истории разворачивается давно, тем не менее, в его актуальных формах он предстает более интенсивным и определяющим разные сферы жизни, в том числе, культуру и искусство.

Но чем сильнее проявляется тенденция к глобализации на экономическом, технологическом, информационном, политическом и т.д. уровнях, тем острее воспринимается отсутствие единства между разными цивилизациями на уровне ментальности и культуры. Втягивать в глобализационные процессы можно многое, но культура этим процессам поддается не всегда. И это обстоятельство требует обсуждения и исследования. Все-таки цивилизации оказываются уникальными организмами. Чтобы между ними возникало взаимодействие на уровне культуры, необходимо понять механизмы такого взаимодействия. Крайними формами этого взаимодействия являются военные столкновения, когда один народ воспринимает другого по принципу врага и когда один народ, по какой-либо причине оказывающийся более сильным, навязывает монологический принцип взаимодействия, т.е. начинает диктовать свою волю другим народам. Примером такого взаимодействия является имевшая место в прошлых столетиях вестернизация мира, когда Запад, достигнув той ступени развития, которую Л.Н. Гумилев называет акматической фазой, начинает активно тиражировать свои ценности в остальном мире.

В такие эпохи имеет место утверждение имперского комплекса, в данном случае – имперского комплекса Запада, вызывающего к жизни так называемый «ориенталистский дискурс». Содержанием этого дискурса является конструируемый Западом определенный образ другой цивилизации. Примером такого образа является присвоенное в свое время Советскому Союзу обозначение

«империя зла». Но такой неадекватный и, еще точнее, негативный образ в период активной колониальной политики Англии и Франции был навязан Востоку, что американский автор арабского происхождения Э. Саид называет «ориенталистским дискурсом», а Л. Гумилев, имея в виду те же самые процессы, называет «черной легендой». По сути дела, речь идет о конструировании одним народом идентичности другого народа, которая, естественно, является не соответствующей реальности. В этом смысле, ни о каком диалоге между цивилизациями речи не может быть.

В наше время конструирование таких неадекватных образов, причем с помощью новейших мощных информационных технологий представляет опасность. И потребность в конструировании таких образов не исчезает, поскольку мир все еще не свободен от стремления каких-то народов демонстрировать имперский комплекс. Еще недавно Советский Союз оказывался одной из таких империй, в настоящее время такой имперский комплекс демонстрирует Америка. Таким образом, во взаимодействии между цивилизациями по-прежнему огромную роль играет сила, а потому определяющим принципом взаимодействия оказывается монолог, а не диалог. Именно отмеченные негативные явления свидетельствуют о той реальности, которую американский философ С. Хантингтон обозначает как «столкновение цивилизаций». Такое столкновение спровоцировано тем, что процесс взаимодействия между цивилизациями разворачивается по принципу монолога и, соответственно, силы.

Монолог утверждается даже тогда, когда мир вступает в новую фазу истории, когда глобализация не может не обращать на себя внимания. Но очевидно, что она, подпадая под влияние такой мощной в технологическом плане страны, как Америка, начинает разворачиваться как американизация. Об этом процессе особенно свидетельствует сфера культуры и, в частности, эскалация массовой культуры по всему миру, причем, массовой культуры в ее американском или американизированном варианте. Об этом, например, свидетельствует отечественный кинопрокат, репертуар которого состоит преимущественно из боевиков американского производства. Несомненно, такого рода продукция имеет колоссальное воздействие во всем мире. И предпринимающиеся во всех странах усилия, чтобы этой эскалации сопротивляться, не могут изменить положения.

Ситуация требует вмешательства со стороны гуманитарной науки, которая в последние десятилетия на возникновение этого противоречия во взаимодействии между цивилизациями

отреагировала выдвижением идеи диалога, рассматриваемого в самых разных ракурсах. Концепция диалога возникла в отечественной гуманитарной науке. Она была вызвана к жизни филологом и философом М. Бахтиным и получила развитие в трудах его последователей и некоторых отечественных ученых. Но она была высоко оценена также зарубежными учеными и повлияла на всю современную гуманитарную мысль. Постепенно эта идея получила расширительное толкование, вышла за пределы индивидуальной психологии и художественной сферы и стала применяться к взаимодействию разных цивилизаций.

Примером такого применения принципа диалога в отношениях между цивилизациями в нашей стране являются ежегодные дискуссии, организуемые, например, Санкт-Петербургским гуманитарным университетом профсоюзов при поддержке Министерства иностранных дел Российской Федерации. Они происходят в рамках Международных Лихачевских научных чтений.

В ходе работы над проектом научная группа приняла решение разработать проблематику проекта совместно с учеными одной из восточных стран, в которой определяющей религией является ислам, а именно, с сотрудниками института Архитектуры и искусства Академии наук Азербайджана. Это объясняется тем, что стратегия развития Азербайджана, его место в системе международных отношений во многом определяется геополитическим положением страны на границе Востока и Запада. Выступая на международной конференции «Исламская цивилизация на Кавказе» в 1998 году национальный лидер Азербайджана Гейдар Алиев отмечал: «Азербайджан является страной, объединяющей западную цивилизацию с восточной – как с географической точки зрения, так и с духовной». Иначе говоря, по своему социо-культурному типу Азербайджан близок евразийской цивилизации, что создает реальные предпосылки для укрепления взаимовыгодных связей с евразийскими странами.

В данном издании публикуются результаты исследования. Сборник состоит из трех разделов. В первый раздел «Диалог как способ взаимодействия между цивилизациями» вошли статьи Н.А. Хренова и Д.В. Трубочкина. В этих статьях ставится вопрос о неизбежности в современной исторической ситуации обращения к диалогическим формам взаимодействия. Этот принцип распространяется и на взаимодействие между цивилизациями. Глобализационные процессы делают актуальным обращение к этой проблематике и к ее междисциплинарному исследованию. В этом же разделе

проанализированы противоречия, связанные с утверждением взаимодействия между культурами и цивилизациями в соответствии с принципом монолога. На пути к утверждению диалога между цивилизациями оказывается имперский комплекс. И хотя кажется, что империи отжили свой век, ушли в прошлое, тем не менее, опасность их возрождения существует. Но там, где империя, там и стремление подчинить своему влиянию другие народы. В этом же разделе проанализировано современное состояние российского общества, оказывающегося после распада большевистской империи перед необходимостью взять снова курс на Запад или же вспомнить о своем евразийском прошлом. В зависимости от того, какой вариант будет актуализирован в России начала XX века, оказывается и взаимодействие России с другими культурами.

Во втором разделе «Евразийская идея в эпоху становления глобальной культуры» акцент ставится на возможном восточном или евразийском варианте в настоящей или будущей России, который может вновь объединить те бывшие республики Советского Союза, которые в последние десятилетия обрели суверенитет и самостоятельную государственность. В данном случае взаимодействие между ними также должно разворачиваться в соответствии с теми традициями, на основе которых развиваются культуры этих народов, а, следовательно, и в соответствии с принципом диалога. Реализация этого варианта развития России делает актуальным наследие историка, этнографа и географа Л.Н. Гумилева, как и предвосхищающее идеи этого ученого наследие евразийцев (Вернадского, Трубецкого, Савицкого и других). Этому вопросу во втором разделе посвящены статьи Н.А. Хренова, И.В. Кондакова, К.Б. Соколова, А. Бондарева и А. Панченко, Т. Байрамова, Ф. Алекперли и других.

Третий раздел данного издания «Диалоговые формы взаимодействия между цивилизациями и искусство» посвящен специфическим функциям искусства, способного формировать и поддерживать диалоговые формы взаимодействия. Так, в статье Н.А. Хренова проанализирована ситуация в русском искусстве рубежа XIX–XX веков, свидетельствующая о том, что поворот в сторону Востока в России имел место задолго до появления евразийцев и последнего из них – Л.Н. Гумилева. В статьях азербайджанских ученых Э. Саламзаде, Т. Ибрагимова, С. Рзаевой и других проанализированы художественные символы и формы, связанные с религиозными и сакральными представлениями древнейших этносов, населяющих Евразию. В этих статьях активно используются данные археологии.

**ДИАЛОГ
КАК СПОСОБ
ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ
МЕЖДУ ЦИВИЛИЗАЦИЯМИ**

КУЛЬТУРА В НАЧАЛЕ XXI ВЕКА И ЕЕ РОЛЬ В СТАНОВЛЕНИИ МЕЖЦИВИЛИЗАЦИОННОГО ДИАЛОГА

Есть все основания считать, что последние десятилетия значение культуры необычайно возрастает. Это мы все ощущаем. Об этом свидетельствуют и частые в наше время дискуссии о сохранении культурного наследия и бурное в последние годы развитие мысли о культуре, а, точнее, становление специальной науки о культуре – культурологии и многое другое. Мы много внимания уделяем тому, какие разрушения потерпела культура в катастрофической истории XX века – истории революционных массовых движений, тоталитарных режимов и мировых войн. Придавая столь значительное внимание культуре и уповая на то, что именно культура способна разрешить многие противоречия современного мира, нельзя не задаться в то же время вопросом, а способна ли культура справиться с тем, что мы на нее возлагаем? Иначе говоря, мы не можем избежать вопроса не о том, что она может, а о том, в каком состоянии она сегодня находится. Однако эти вопросы связаны. В том состоянии, в каком культура сегодня находится, она способна разрешить далеко не все.

И здесь, конечно, нельзя не вспомнить фундаментальные идеи ученого российского происхождения, работавшего в Америке, Питирима Сорокина, труды которого ныне издаются в России. Именно у него превосходно разработан вопрос о том, в каком состоянии находится культура в XX веке. В этой аудитории нет необходимости пересказывать его идеи, они известны. Но идея переходности в самой культуре, когда одна система ценностей распадается, а другая возникает и находится в стадии становления, весьма конструктивна. Именно из состояния культуры, а отнюдь не экономики, как мы привыкли считать, выводятся и все противоречия, все катастрофы, имеющие место, как в государственной, так и в общественной, и даже приватной жизни. Представляется, это точный диагноз состояния культуры. Хотя идеи о переходности культуры П. Сорокин высказал еще в 30-е годы XX века, они и сегодня нас так беспокоят.

Тем не менее, в какой бы ситуации культура не находилась, мы приблизились к тому положению человечества, когда многие

вопросы, далеко выходящие за границы культуры, без самой культуры не разрешить. В книге «Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности» С. Хантингтон возрастание роли культуры объясняет, исходя из уменьшения значимости идеологии. Этот тезис требует расшифровки. Этому есть много причин. С. Хантингтон указывает на одну из них, имеющую к нашей стране прямое отношение. Действительно, угасание и упразднение той идеологии, что имела место в советской империи, во многом определило и новое отношение к культуре. Но что здесь имеется в виду? Дело в том, что упразднение идеологии сначала породило одну из самых значимых для существования и выживания больших человеческих коллективов (стран, государств и цивилизаций) задач, а именно, задачу поддержания коллективной идентичности, без которой солидарность людей, а значит, и общественную интеграцию как норму функционирования всякого общественно-го организма, невозможно представить.

Проблематика идентичности в последние годы у нас становится весьма значимой темой гуманитарных наук. Раньше этим никто не занимался. Но это реальная проблема. С некоторых пор она стала не просто реальной, а в условиях распада советской империи просто острейшей. Коллективная идентичность – реальность психологическая (не случайно эту проблематику начал разрабатывать американский психолог Э. Эриксон) и социально-психологическая, а не экономическая, потому мы ею мало занимались. Ведь при объяснении всех социальных проблем мы, прежде всего, исходили из экономического фактора. К этому нас приучил марксизм.

Однако как бы ни оценивать упраздненную идеологию, она, тем не менее, кроме всего прочего, была основой формирования той идентичности, которая в советской империи существовала несколько десятилетий и способствовала выживанию людей и того государства, которое имело место в истории. И что очень важно, для цивилизации, объединяющей десятки этносов и наций (а российская цивилизация как раз и является именно такой цивилизацией), существовавшая несколько десятилетий идеология позволяла объединить эти этносы и нации на наднациональной основе. Это была уникальная историческая ситуация, которая ушла в прошлое.

Для нашей науки, исходящей из марксистской ориентации, а, следовательно, из экономического фактора при объяснении

всех общественных явлений, эта функция идеологии как наднациональной основы поддержания коллективной идентичности являлась как бы неявной, латентной. Но что мы имеем в ситуации, когда идеология упраздняется? Мы имеем очень серьезную проблему, связанную с распадом той формы солидарности, а, следовательно, и общественной интеграции, для выживаемости любого общества чрезвычайно важной. Речь не идет о том, чтобы вернуться к прежней идеологии. Это и невозможно, и не нужно. Такова была историческая ситуация. Но очевидно, что функции, которые раньше осуществляла идеология, должны осуществляться каким-то другим институтом.

Без этого любые нововведения и реформы останутся утопическими и не смогут реализоваться. Это обстоятельство объясняет Роберт Мертон, кстати, ученик П. Сорокина. Он пишет: «Любая попытка ликвидировать существующую социальную структуру, не обеспечив адекватную альтернативную структуру для выполнения ранее осуществляемых отмененной организацией, обречена на провал». Каким же другим институтом сегодня осуществляются те социальные функции, в частности, функции, способствующие поддержанию коллективной идентичности, которые еще недавно осуществлялись идеологией, давно функционирующей уже как Вызов, представляющий для выживания цивилизации опасность? Это место идеологии в решении коллективной идентичности сегодня все более закрепляется за культурой. Отсюда и значимость культуры в XX веке, особенно после развала той государственности, что имела место на протяжении многих десятилетий.

Но что это означает? Это означает, что отныне проблему идентичности на наднациональной основе решить невозможно. Повышение роли культуры в современном обществе означает и реабилитацию тех признаков культуры, что связаны и с этническими, и национальными, и конфессиональными особенностями населяющих Россию народов. Но все эти особенности обязывают нас видеть в существовании народов в российской цивилизации не только общее, но и различное, что еще недавно, казалось, не существовало или не играло существенной роли. В том случае, когда эти различия не принимаются во внимание, возникают обиды, конфликты, противостояния, и то, что нас сегодня так беспокоит, а именно – националистические настроения, терроризм или экстремизм, возникающий на религиозной почве.

Так, констатируя повышение роли культуры в современном обществе, мы логично подходим к проблематике наших научных чтений – диалогу. В новой ситуации активизации культурных традиций и культурного потенциала каждой нации без диалога уже не обойтись. Это новая основа для взаимодействия и между нациями, и между цивилизациями. Культурная политика в начале XXI века трансформируется, и без диалога между народами внутри российской цивилизации она немыслима. Необходимо учитывать своеобразие и уникальность культуры каждого народа. Естественно, процессы демократизации и либерализации, получающие развитие в России сегодня, этому способствуют. Нужно, чтобы в новой ситуации каждая нация смогла сполна развернуть свой культурный потенциал. И цивилизация в целом этому должна способствовать.

Нельзя при этом утверждать, что культура как основа новой цивилизационной идентичности на современном этапе уже доказала, что она способна эти функции осуществлять. Может быть, наша ситуация – лишь начало этого трудного пути, по которому мы должны двигаться. И, кстати, это обстоятельство обязывает понимать под культурой более широкий круг явлений, чем под ней мы обычно подразумевали еще недавно. Культура никак не сводима только к искусству. И тут, разумеется, у нас, практиков и организаторов этого процесса, есть большая просьба к представителям гуманитарных дисциплин – этот вопрос продолжать исследовать.

Однако, пытаясь обосновать свой тезис о повышении в современной ситуации роли культуры, мы не должны ограничиваться лишь внутрицивилизационными процессами, т.е. теми, что для России характерны после развала политической системы, что имела место в XX веке. Повышение роли культуры сегодня характерно не только для России, как, собственно, и ощущение тех сложностей, что существуют в сферах, связанных с коллективной идентичностью. Возникновение большевистской идеологии во многом было обусловлено переходом человечества от доиндустриальной цивилизации к индустриальной, а в России – запоздалым переходом. Распад традиционного общества привел к омасовлению всех проявлений общественной жизни. Беспрецедентная в истории смута привела к решению вопроса коллективной идентичности на наднациональной основе.

Сегодня мир находится в ситуации нового перехода – от индустриальной к постиндустриальной цивилизации. И вновь проблема коллективной идентичности становится актуальной, причем для всех народов и цивилизаций. Мы сослались на книгу С. Хантингтона, пытавшегося разобраться в том, почему проблема идентичности в современной Америке такая же острая, как и в современной России. В ситуации становления постиндустриальной цивилизации универсальной и, как сегодня очевидно, очень болезненной проблемой является глобализация. В ситуации, когда населяющие планету народы, освобождаясь от тоталитарных, наднациональных идеологий, вернулись к реабилитации культуры и, соответственно, национального и конфессионального начала, глобализация, не являясь идеологией, собственно, снова возвращает к наднациональной основе коллективной идентичности, что было характерно для эпохи тоталитарных идеологий.

В самом деле, требование единения населяющих планету народов ставит под угрозу тот позитивный в современной истории процесс, что связан с реабилитацией культуры и ее новым статусом в современном мире. Тенденция реабилитации культур каждого народа еще не успела получить развитие и утвердиться, а уже появляется опасность ее растворения в некоем массовом, безличном процессе. Это противоречие требует очень тщательного и объективного анализа.

Почему глобализация в ее реальном развертывании сегодня зачастую приводит не к объединению народов и государств, которое вроде должна вытекать из ее сути, а к их разъединению? К стремлению во что бы то ни стало к национальной самостоятельности и независимости? Если этого нет, мы констатируем вспышки терроризма и национализма. Это наша сегодняшняя реальность. Конечно, на современном уровне развития та форма глобализации, что до сих пор развертывалась в границах империи (и Советский Союз здесь не исключение), уже никого не удовлетворяет. Исторически она преодолена. Кажется, что глобализация дает новую перспективу для самовыражения и самореализации каждого народа. Разве это плохо? Все так, глобализация – органичный для истории процесс. Отсчет этого процесса некоторые ведут от возникновения христианства, другие – от открытия Колумбом Америки. Возможны и другие варианты. Сегодня этот процесс интенсифицируется в результате появления новых коммуникативных технологий.

Однако разве глобализация разворачивается без помех? Следует различать глобализацию в ее идеальной, теоретической форме и глобализацию реальную. Драматизм современной эпохи состоит в том, что реальная глобализация отклоняется от идеальной (а была ли вообще в истории идеальная ее модель?). Почему же сегодня такое отклонение происходит? Это отклонение связано с отсутствием диалога между цивилизациями, т.е. того, о чем мы уже сказали применительно к отношениям между народами внутри российской цивилизации. Но отсутствие диалога означает конфликт или то столкновение между цивилизациями, которое в другой своей книге констатирует С. Хантингтон.

Почему же диалог как выражение гармоничных отношений между народами с присущими им уникальными культурными мирами пока не реализуется? Почему народы пока так трудно понимают друг друга? А, может быть, речь идет не о народах, а о правящих элитах? Собственно, это не только современная ситуация. Немецкий историк Эрнст Трельч пишет, что великие культуры Запада, ислама, Китая и Индии понимают в сущности лишь самих себя, пользуясь контрастами как средством для самопонимания и, пожалуй, для самообновления. «Знание чужих культур, – пишет Эрнст Трельч, – может быть чрезвычайно важным для самопознания, понимания мира и практических отношений. Но во всем этом мы понимаем и утверждаем только самих себя, формируем, сколько бы мы ни приспосабливались к чужим культурам и как бы ни воспринимали их, только самих себя такими, как мы сложились и создавались в течение тысячелетий». Историк превосходно представил то отсутствие диалога между цивилизациями, которое есть продолжение даже не действующих внутри них политических и имперских установок, а их универсальных ценностных установок.

То обстоятельство, что взаимодействие цивилизаций происходит по принципу монолога, а не диалога, пытался осмыслить, размышляя о Первой мировой войне, Освальд Шпенглер, трактат которого в России в 1920-е годы живо обсуждался. В самом деле, мы уже успели забыть, что в истории Нового времени Первая мировая война была реакцией на очередной интенсивный виток глобализации как вестернизации. Не находимся ли мы сегодня в аналогичной ситуации? Действительно, рубеж XIX–XX веков, казалось, свидетельствовал о наступлении весьма оптимистической эпохи, о реализации идей гуманности и свободы, столь

привлекательных, начиная с античности, наследником которой Запад себя считает. Казалось, мир был как никогда единым.

Немецкий культуролог Альфред Вебер, касаясь XIX века, писал, что этот век был осуществлением и одновременно переходом к подготавливаемому в нем превращению Земли в новую и единую планету. Но почему этот процесс, задает вопрос Альфред Вебер, завершился ужасающим конфликтом и страшным разрушением, когда-либо происходившим на земле? Отклонение от идеальной модели глобализации, если она, конечно, существует, связано, видимо, с тем, что глобализация, которая должна разворачиваться в форме диалога, т.е. в форме, предполагающей, что каждая цивилизация в этом процессе может иметь свой голос и свободу выражения, в реальности разворачивается в виде монолога. Это означает, что в реальности она разворачивается как вестернизация, а точнее, американизация.

Политические или имперские установки явно не способствуют диалогу между цивилизациями. Мы не забываем, что политика бывшего американского президента Джорджа Буша – это политика навязывания либеральной модели в ее американском варианте всему остальному миру. Не это ли привело к тому, что все чаще стали цитировать тезис С. Хантингтона о столкновении цивилизаций? Нельзя не затронуть, в связи с подобными жесткими установками по отношению к насаждению либерализма в его американизированных формах, вопрос, который в последние годы с подачи Запада активно внедряется в сознание наших современников, порождая то явление, которое обычно называют негативной идентичностью, т.е. отсутствием патриотизма.

Это вопрос о неспособности русских к либерализации, к построению гражданского общества, к демократическим ценностям. На самом деле, это, может быть, не вообще неспособность к демократии, а неспособность к демократии в ее американском варианте. Тогда это не неспособность, а мудрость. В связи с этим сошлемся на высказывание замечательного русского мыслителя – эмигранта Федора Августовича Степуна, написавшего то, что мне хочется процитировать, в середине 1920-х годов в Берлине, когда он был выдворен из России. Тем более удивительно, что он эту мысль высказал. А мысль такая. «В идее демократии как таковой, – говорит он, – нет ничего претящего русскому духу. Быть может, даже наоборот. Быть может, как раз в России заложена возможность подлинно духовно углубленного демократизма».

Однако негативные стороны глобализации связаны не только с тем, что они разворачиваются не без идеологических установок и с тем, что они разворачиваются как американизация. Негативный аспект глобализации связан с перерождением на глазах нашего поколения Америки как некогда прогрессивной цивилизации, демонстрирующей образец демократического мироустройства, в империю нового типа. Это цивилизация, которая опирается уже не только на демократические идеалы, но и на развитую военную технологию, использование которой ныне американцы демонстрируют в разных точках планеты. Но мы прекрасно отдаем отчет, что там, где империя, там имеет место и навязывание свойственных ей установок, а значит, и взаимодействие с другими по принципу монолога.

Имперский комплекс во всех его видах – это распространение в пространстве и втягивание в свою орбиту как можно большего числа стран и государств. И это называется глобализацией? Разве мы не наблюдаем, как эти установки воздействуют на тот начавшийся во всем мире процесс фальсификации истории, который бы соответствовал новому статусу Америки как единственному лидеру современной глобализации?

Однако если от политических моделей снова вернуться к культуре, то мы, вопреки всему, должны делать свое нелегкое дело, исходя из убеждения, что лишь на основе культуры может быть достигнуто истинное самовыражение каждого народа и лишь на основе культуры может быть достигнут диалог между разными цивилизациями. Всякое блокирование процессов развития национальных культур чревато конфликтами. И наша деятельность преследует благородную миссию – углубление в уникальные культурные миры каждого народа, их изучение и их пропаганда. Мы должны и обязаны пробивать брешь в тех ментальных барьерах, которые сопутствуют великим и, увы, часто самодовольным великим культурам. Именно это обстоятельство и должно способствовать исключению монолога из процессов глобализации и реальности диалога. В этом заключается залог успеха в том великом движении человечества к единству, которое в наше время является, действительно, обращающим на себя внимание универсальным процессом.

ДИАЛОГ КУЛЬТУР В МИРОВОЙ ИСТОРИИ

Сущность диалога культур

Идея диалога культур или, точнее, обоснование принципа диалогизма в отношениях между культурами – одна из самых глубоких, самых заветных и самых продуктивных идей великого русского мыслителя XX века М.М. Бахтина, получивших свое выражение и развитие в целом ряде его выдающихся работ, вошедших по праву в золотой фонд отечественной и мировой культуры. Диалог культур – одно из крупнейших открытий XX века в гуманитарной сфере. С легкой руки М. Бахтина проблематика диалога культур стала достоянием гуманитарных и общественных наук во всем мире. Эти идеи оказались востребованы в теории и практике межкультурных коммуникаций, в социологии и политологии, религиоведении и конфликтологии, философии и психологии, литературоведении и искусствознании, семиотике и лингвистике, в экономике и менеджменте, педагогике и методике обучения и воспитания. По существу, понятие «диалог культур» оказывается универсальным при характеристике и осмыслении любых международных, межнациональных, межконфессиональных и межличностных отношений.

Впервые мысли о диалоге культур как об основополагающем принципе культурно-исторического развития складывались у Бахтина еще в ранние периоды его творчества – невельский (1918–1920) и витебский (1920–1924), когда ему приходилось часто выступать на публичных диспутах, посвященных философско-религиозной, историко-культурной и литературной тематике. Сама эпоха послеоктябрьского развития была наполнена живым, непрекращающимся диалогом, а подчас и ожесточенным спором между старым и новым. Все работы Бахтина 1920-х годов, включая авторское исследование творчества Достоевского и книги, опубликованные после ареста автора и вышедшие в значительной мере при участии и под именами его друзей – П. Медведева, В. Волошинова, буквально переполнены эти спором. Они и рождались, действительно, в диалоге – с единомышленниками и оппонентами, а потому несли на себе печать злободневной полемики и полифонизма идей переходной эпохи.

Однако работы М. Бахтина 1930–40-х годов, посвященные жанру романа и романному слову, в том числе проблемам хронотопа (т.е. взаимопроникновению времени и пространства), а также Ф. Рабле и народной культуре Средневековья и Возрождения, – создавались автором уже в принципиально иную эпоху, отмеченную жесточайшим монологизмом и мыслительной однозначностью. Отстаивавшиеся Бахтиным в это время идеи диалога культур и принцип диалогизма в истории культуры не могли не являться по самой своей сути формой идеологического сопротивления сталинизму и безудержному культу вождя, т.е. формой интеллектуальной оппозиции деспотическому режиму, идеологическому догматизму и идейно-эстетическому оправданию тоталитаризма как такового. Неслучайно первые после длительного замалчивания имени и работ Бахтина публикации двух его наиболее крупных и известных произведений, пронизанные идеями диалога и диалогизма, – «Проблемы поэтики Достоевского» (1963) и «Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса» (1965) – совпали с концом хрущевской оттепели, а в дальнейшем продолжали символизировать дух свободы, открытости, плюрализма, представляя собой способ интеллектуального противостояния застою и догматизму в период брежневского правления.

Особое место в развитии идеи диалога культур как процесса развивающегося исподволь разрушения культуры официальной, претендующей на серьезную однозначность и идеологическую диктатуру, принадлежит последней из названных работ Бахтина, защищенной им в 1946 году в качестве диссертации под названием «Рабле в истории реализма». В этой книге больше всего внимания было уделено диалогу народной смеховой культуры и культуры официальной, серьезной и выстроенной иерархически. Однако в ней также шла речь и о диалоге далеко отстоящих друг от друга исторических культур, общающихся между собой через головы столетий и культурных эпох, в рамках так называемого «большого времени» (таковы, например, переключки Ф. Рабле с античностью, Н. Гоголя – с Рабле и т.п.). Не забыты Бахтиным были и примеры диалога современных друг другу культур. Так, на примере философии Ф. Рабле, изложенной в его романе, Бахтин выражает надежду, что, благодаря диалогу культур, человечество станет единым, и становящаяся общечеловеческая культура будет построена «в чисто ренессансной горизонтали пространства и времени», а не

в «средневековой иерархической вертикали», т.е. демократически, а не аристократически. Здесь есть, конечно, и иносказательный подтекст: для Бахтина монологическая сталинская эпоха – это «новое средневековье», с его кострами, инквизицией, религиозным и политическим догматизмом, а «оттепель», период демократизации, несущий свободу общения и диалог культур – это возрождение культуры (в широком смысле).

В своих более поздних работах 1970-х годов Бахтин особенно настойчиво отстаивал понимание культурных миров не как замкнутых и завершенных кругов, а как «открытого единства». Каждое такое единство, при всем своем своеобразии, входит, по мысли Бахтина, в единый (хотя и не прямолинейный) процесс становления культуры человечества. Полемизируя с «односторонним, а потому неверным» представлением, что для лучшего понимания чужой культуры «надо как бы переселиться в нее» и, «забыв свою, глядеть на мир глазами этой чужой культуры», М. Бахтин утверждал, что «известное вживание в чужую культуру», хоть и является «необходимым моментом» в процессе ее понимания, не является определяющим для творческого понимания. Великое дело для понимания, доказывал Бахтин, – это *внеаходимость* понимающего – во времени, в пространстве, в культуре – по отношению к тому, что он хочет творчески понять, – способность быть «другим». «Чужая культура только в глазах *другой* культуры раскрывает себя полнее и глубже». «Один смысл раскрывает свои глубины, встретившись и соприкоснувшись с другим, чужим смыслом; между ними начинается как бы *диалог*, который преодолевает замкнутость и односторонность этих смыслов, этих культур». «При диалогической встрече двух культур они не сливаются и не смешиваются, каждая сохраняет свое единство и *открытую* целостность, но они взаимно обогащаются».

Так происходит при научном или философском анализе культур, стремящемся к объективности и доказательности. Однако в большинстве случаев межкультурных коммуникаций происходит иное: каждая культура стремится при контакте с другой вычитать в ней «свое» (и интерпретировать ее по преимуществу в этом ключе, тем самым «осваивая» ее собственными ментальными средствами) и, напротив, отторгнуть «чужое» (соответственно осудив его, дискредитировав, вытеснив или заместив его «своим»). В этом смысле возможно говорить, что в смысловом

поле каждой культуры складывается конфигурация трех смысловых центров: Я, Другой и Я-для-другого.

В своей ранней работе, опубликованной посмертно, «К философии поступка» (1920–1924) М. Бахтин представляет диалог, в котором, со стороны каждого из субъектов, вступающих в диалог, действуют три момента, которые, в традициях немецкой философии, он называет: *я-для-себя*, *другой-для-меня* и *я-для-другого*. Эти три момента относятся как к межличностному диалогу, так и к диалогу культур. Каждый из этих «эмоционально-волевых центральных моментов» несет в себе соответствующую идеологическую установку: «нарциссизм» (*я-для-себя*), «эгоцентризм» (*другой-для-меня*) и «альтруизм» (*я-для-другого*). В любом диалоге культур происходит взаимодействие трех моментов – с каждой из сторон диалога: *я-для-себя* – это менталитет культуры, ее самосознание; *другой-для-меня* – это контекст взаимоотношений данной локальной культуры со смежными ей другими локальными культурами; наконец, *я-для-другого* – это место данной культуры в глобальном, мировом контексте, ее глобальные устремления.

Взаимодействие этих смысловых центров в каждой культуре с аналогичными смысловыми центрами другой культуры в процессе их бесконечно развивающегося диалога и определяет характер межкультурных коммуникаций на каждом этапе исторического становления и развития всех культур и субкультур, становления и борьбы их самосознаний, взаимопониманий и представлений о своем месте в мировой культуре.

Глобальные устремления и амбиции различных локальных культур, даже принадлежащих одной исторической эпохе, как правило, весьма разнородны и не сводимы к одному «знаменателю».

Во многом это объясняется тем, что, во-первых, каждая история становления и эволюции локальной культуры различна и неповторима – по сравнению с историческими судьбами других локальных культур.

Во-вторых, связка каждого компонента той или иной культуры также формируется своеобразно, образуя смысловое «ядро» данной локальной культуры. Подобная связка непохожа на иные тройственные конструкции, составляющие смысловые «ядра» других локальных культур, а потому вполне эксклюзивна.

Наконец, в-третьих, амбиции каждой культуры, претендующей на всемирную значимость и «общечеловечность», в той или

иной степени, как и ее менталитет, и сознание локальности этой же культуры, отягчены этнокультурными стереотипами, шаблонами, клише, окутаны «облаком» неverifiedируемых мифов и легенд, символов и метафор, иллюзий и заблуждений и, таким образом, являются, в своей совокупности, сложным, многослойным, синкретическим образованием, глубоко укорененным в массовой психологии, религиозных и философских воззрениях, в политической идеологии, в коллективном бессознательном данной социокультурной общности.

Таким образом, диалог культур в общем виде всегда содержит три момента:

- 1) «свое», «особенное» – для каждой данной культуры;
- 2) «другое», или «чужое» для каждой данной культуры (являющееся одновременно «своим» для той культуры, с которой данная культура вступает в диалог);
- 3) «общее» для двух культур, объединяющее их между собой, делающее их различными составляющими мировой культуры, вообще – культурами.

В соответствии с общими представлениями о диалоге культур можно различать разные типы диалога культур:

а) автокоммуникация (диалог локальной культуры с самой собой в прошлом, настоящем или будущем, представляющий собой форму культурного самосознания);

б) диалог двух локальных культур между собой (включающий элементы согласия, несогласия и полемики, соревнования и противоборства);

в) диалог локальной культуры (или ряда локальных культур) с мировой культурой в целом (или культурой глобального мирового сообщества), направленный на выявление общечеловеческого, глобального содержания различных культур, их исторической и метаисторической общности.

Таким образом, вся история мировой и национальных культур складывается из множества диалогов культур, исподволь формирующих все культурные и цивилизационные идентичности.

Межкультурный диалог в жизни локальных культур

Локальные культуры на определенном этапе своего развития могут выходить за рамки своей локальной (в том числе исторической и этно-национальной) специфики и претендовать на «всемирность»

и «общечеловечность», выражаемые тем или иным способом. При этом атрибут «всемирности», приобретаемый той или иной локальной культурой, являясь претензией частного феномена культуры представлять в том или ином аспекте мировую культуру как целое или феномен «общечеловеческого», тем самым свидетельствует о действительных отношениях, складывающихся в диалоге между той или иной локальной культурой и миром в целом. Рассмотрение подобных тенденций в контексте истории мировой культуры показывает, что преодоление локализма и прорыв во «всемирность» в большинстве случаев является не субъективной амбицией той или иной локальной культуры, а объективно ей присущим *потенциалом* развития ценностно-смыслового содержания (рано или поздно исторически актуализирующимся в форме диалога с другими локальными культурами и всемирной культурой в целом), постепенно разворачивающимся в процессе саморазвития данной культуры, во все более широком контексте межкультурных коммуникаций).

Отношение локальной культуры ко всемирно-историческому культурному целому, к культурной практике всего человечества очерчивает историческое место, занимаемое данной конкретной культурой в пространстве культуры мировой на определенный момент мировой истории. В ходе мировой истории место каждой локальной культуры, вступающей в диалогические отношения с другими локальными культурами и всем культурным миром, постоянно изменяется и не является постоянным.

Глубинная сущность культуры проявляется в ее тяготении к гармонии, равновесию, преодолению противоречий, общечеловечности, всемирности. Но это лишь одна, хоть и важнейшая, сторона культуры, – ее, так сказать, «внешняя» сторона, обращенная к всеобщему. Другая, не менее важная, сторона феномена культуры – так сказать, «внутренняя». Эта сторона, выражающая в культуре все ее конкретное, локальное, индивидуально-неповторимое содержание, обращена к ее субъекту, к ней самой. Диалогические взаимоотношения этих сторон культуры формируют Цивилизационную идентичность каждой локальной культуры в прошлом, настоящем и будущем. Менталитет – это способ обретения локальной культурой ее уникальности; глобализация – способ ее приобщения к всеобщему, саморепрезентация локальной культуры мировому сообществу как части общечеловеческого достояния. Ментальные и глобальные составляющие каждой отдельно

взятой культуры как бы «смотрят» в противоположные стороны – вовнутрь и вовне культуры. Но, при всей своей диалектической противоположности, обе характеристики культуры по-разному свидетельствуют о ее идентичности на том или ином историческом этапе ее становления и развития.

Если менталитет – это самосознание локальной культуры (или цивилизации) как таковой, прочувствованное *изнутри* нее, в рамках данного ее природно-географического, этносоциального и исторического локуса, то глобальные ее ориентации – это самосознание локальной культуры в качестве одной из составляющих мировой цивилизации, в рамках глобального смыслового пространства, взгляд локальной культуры на самое себя *извне*. Таким образом, локальная культура как бы видит себя одновременно в разных зеркалах: не только в зеркале своей специфики (то есть в ряду смежных с нею или противостоящих ей иных локальных культур), но и в грандиозном зеркале мировой культуры как целого. В каждом акте диалога культур мы сталкиваемся с двумя измерениями культурной идентичности – локальным и глобальным.

Процессы глобализации, развертывающиеся в мире, начиная с последней трети XX века, и продолжающие активизироваться и расширяться в веке XXI, означают не только вписывание отдельных локальных культур в мировой культурный контекст, но и обретение каждой из них в той или иной степени всемирного значения, то есть своего *глобального измерения*. Очевидно, что подобные тенденции – тяготения локальных культур ко всемирности – возникли задолго до современных глобализационных процессов. Так, глобалитетом «дышат» походы Александра Македонского и крестовые походы Средневековья, гуманизм эпохи Возрождения и рационализм просветителей XVII–XVIII веков, великие географические открытия, начиная с путешествия Колумба или кругосветного похода Магеллана, и политика колониализма ведущих европейских стран, заставившая людей различной этнической и расовой принадлежности почувствовать противоречивое единство мира, великие революции, потрясшие мир, и мировые войны, вовлекавшие в горнило всемирного противостояния десятки стран, сотни народов, миллионы воюющих людей.

Наряду с ментальной проекцией локальной культуры на «экран» культуры мировой, мы можем наблюдать и обратный процесс – проекцию мировой культуры («всемирности») на локальную культуру,

своего рода этноинтерпретацию глобализма. И те, и другие процессы имеют непосредственное отношение к глобализации.

Когда речь идет о «японизации» или «тайванизации» традиционной китайской культуры, об «африканизации» или «исламизации» западной культуры в ЮАР или Алжире, о «латиноамериканской эмиссии» (в виде знаменитых телесериалов и киноактеров) в США, Европу или Россию, об «американизации» европейской, исламской или российской культуры, мы сталкиваемся с *локальными образами* мировой культуры, то есть с феноменом перекодировки глобальных ценностей и представлений в терминах и образах той или иной локальной культуры. Локализация мировой культуры, разумеется, не является открытием XX века (например, пресловутые «Петровские реформы» в России являются типичным примером ранней российской локализации европейской культуры), хотя именно в XX веке локализация мировой культуры получила такое же широкое распространение в мире, как и глобализация локальной культуры.

Важный в истории России момент балансирования между глобализацией своего времени и локализацией конкретной культуры (на примере русской культуры XVI–XVIII веков) представил в своих работах Ю. Лотман. Культурно-исторический процесс в России ученый характеризует «сменой периодов самоизоляции», во время которых создается равновесная структура с высоким уровнем энтропийности, эпохами «бурного культурного развития», повышением информативности (непредсказуемости) исторического движения. Субъективно периоды равновесных структур переживаются как эпохи величия («Москва – Третий Рим») и метаструктурно, в самоописаниях культуры, склонны отводить себе центральное место в культурном универсуме (то есть претендуют на мировое значение и обладают глобальными притязаниями). Неравновесные, динамические эпохи тяготеют к заниженным самооценкам, помещают себя в пространстве семиотической и культурной периферии и отмечены стремлением к ускоренному следованию, обгону «культурного центра» (в данном случае – Западной Европы), который предстает и как притягательный, и как потенциально враждебный (такие эпохи отличаются ярко выраженной локальностью и драматически переживают утрату своего бывшего мирового значения).

Во многих случаях локализация той или иной культурой достижений мировой культуры зависит от «культуры-посредницы».

Например, в древности греческая культура выступала в качестве «ученой» и «художественной» культуры Рима, всей Римской империи, наконец, эллинистического Средиземноморья в целом. В Средние века латинская, византийская или древнеболгарская культуры выступали как культуры-посредницы при распространении христианства – глобалистской доктрины того времени – соответственно в Западной Европе, в Европе Восточной и в Древней Руси. На Востоке подобную же роль в исламизации множества тюркских и индоевропейских народов (своего рода также средневековой «глобализации» азиатских народов и их культур) сыграла классическая средневековая арабская культура периода Халифата (в языковом, психологическом и антропологическом отношении – семитская). В Южной, Юго-восточной и Восточной Азии подобным образом распространялся буддизм, и роль культуры-посредницы выполняла тибетская культура. В эпоху колонизации Европой народов Азии, Африки и Америки такими культурами-посредницами были, прежде всего, английская, французская, испанская, португальская культуры Нового времени. Все эти и другие культуры-посредницы выполняли миссию культурной локализации в контексте своих культурно-исторических эпох и способствовали становлению и развитию глобальной роли самих культур-посредниц.

За время существования СССР глобализирующей культурой-посредницей советской империи, выполнявшей консолидирующую, интегрирующую, идеологическую, культурно-просветительскую, надэтническую и наднациональную функцию («пучок функций») по отношению ко всему множеству культур полиэтнического государства, была *русская советская культура*, трактуемая как средство межнационального общения (межкультурного диалога). Собственно, эта трактуемая вненационально русская культура и была смысловым и организующим стержнем всей многонациональной советской культуры, выступавшей, в известном смысле, как опыт глобализации на шестой части мировой суши. Все позитивные и негативные достижения и утраты советской культуры за время ее исторического существования и за его пределами (в постсоветский период – развитие культур стран-«осколков» бывшего Советского Союза) следует рассматривать именно в свете глобализационных процессов XX века.

В этом отношении советская культура может и должна рассматриваться как: 1) конгломерат культур, обладающих специфически

советским менталитетом; 2) локальное сообщество гетерогенных культур, объединенных общностью отношений к мировому сообществу и общей международной цивилизационной миссией (советская локализация мировой культуры); 3) прообраз глобального единства народов и их культур в качестве единой мировой цивилизации (опыт советской глобализации). В каждом из этих качеств советская культура (до тех пор, пока она существовала как структурно-функциональное целое) претендовала на роль культуры-посредницы в масштабах мирового сообщества в целях консолидации «пролетариев всех стран», «мирового коммунистического и рабочего движения», объединения всех революционных и демократических сил, антиколониальных и национально-освободительных движений и т.п. Крушение СССР, кризис коммунистической идеологии, трансформации постсоветского культурно-политического пространства изменили значение советской культуры, но не поколебали ее глобального статуса как культуры-посредницы, в одном отношении – выполнившей свою миссию и даже в чем-то еще продолжающей ее выполнять, а в другом отношении – не справившаяся со своей заведомо утопической задачей – объединить человечество вокруг общей цели – построения коммунизма во всем мире и превращения всех культур – в советские и социалистические (а фактически – в постсоветские и посткоммунистические).

В простейшем случае локализация культуры определяется ближайшим культурным окружением данной локальной культуры. Часто локализация напрямую связана с континентальной принадлежностью (европеизм, американизм, африканизм и т.п.). Распространенным вариантом коннотации локализации является лингвистическое родство смежных культур (англо-саксонские, романо-германские, латиноамериканские, славянские, финно-угорские, полинезийские культуры, арабская культура и т.д.). Членение культур и цивилизаций по конфессионально-религиозному принципу (исламская – христианская, суннитская – шиитская, православная – католическая и протестантская, буддистская – индуистская и пр.) также относится к квалификации локализаций.

Особо следует отметить те случаи, когда та или иная конкретная культура имеет два и более локальных контекстов, значимых для ее функционирования и интерпретации. Так, например, русская культура с древнейших времен существует в двух разных локальных контекстах: один – это славянские культуры (начиная

с восточных славян, затем – южные и, наконец, западные славяне); другой контекст – культуры народов России (тюркские и финно-угорские, в первую очередь; затем – северокавказские, палеоазиатские культуры Крайнего Севера, Сибири и Дальнего Востока и т.д.). Для истории русской культуры важны оба локальных контекста, но характерно, что со временем значение первого из них, *славянского*, постепенно убывает, осложняясь конфессиональными, политическими и межэтническими факторами, а второго, *евразийского*, постепенно возрастает, несмотря на конфессиональные и этнические барьеры, что, несомненно, связано с действием интегративных механизмов имперского типа – как в дореволюционное время, так и в советский период истории русской культуры и интенсивностью соответствующих диалогов культур в России и СССР.

Приведу и другие примеры двойственных локализаций. Армянская и грузинская культуры, длительное время развивавшиеся в окружении исламских культур и кавказских народов, с одной стороны, сформировались в условиях кавказского локального контекста; с другой стороны, в трудном противостоянии чуждым культурным тенденциям отстаивали свою христианскую идентичность, в той или иной степени ориентированной на европеизм и отталкивающейся от принадлежности азиатскому Востоку (арабским, персидским, турецким и иным влияниям). Христианская идентичность этих закавказских культур способствовала формированию локализации, включающей российскую и европейскую составляющие. Оба типа локализации – кавказский и русско-европейский – в своем противоречивом сочетании привносят и в армянскую, и в грузинскую культуры острую конфликтность и напряженный динамизм.

Особый интерес представляет проблема локализации еврейской культуры, важная для понимания российской культуры в целом. Культура народа, в течение многих веков пребывающего в рассеянии, не могла не породить двойственный локалитет. С одной стороны, народ, хотевший сохранить свою национальную идентичность, должен был культивировать свои древнейшие традиции (иврит, иудаизм, религиозную и бытовую обрядность, восходящие еще к изначально древнепалестинским истокам). Здесь культура реализовала диалог со своим историческим прошлым. С другой, – народ не мог не стремиться к культурному выживанию в инокультурной среде, а потому интенсивно адаптировался к окружающим культурам – испанской,

немецкой, польской, украинской, белорусской и русской – путем диалога со смежными культурами. В частности, идишистские традиции во многом объясняются адаптацией еврейской специфики к немецкой культуре на определенном этапе миграции евреев и межкультурной коммуникации народов в средневековой Европе.

Так, сформировались два взаимодополнительных локальных контекста еврейской культуры – израильско-палестинский и европейский, одинаково важные для культурного самосознания евреев и формирования соответствующей культурной идентичности (ашкеназской, сефардской и др.). С первым локальным контекстом связано становление еврейской глобальной идентичности (иудейской мессианской идеи и концепции мирового сионизма), со вторым – не менее характерная тенденция еврейской культуры глобального порядка – космополитизм как культурная форма надэтничности (тоже своего рода глобализация, правда, уже не чисто еврейская).

По-своему интересен многомерный контекст локализации культуры США, во многом сопоставимый с российским. Один аспект американской локализации – это продолжение и развитие общеевропейского глобализма (евроатлантизм), на американском континенте сближающий США с Канадой; другой американский локальный контекст имеет сильнейшую «привязку» к туземным культурам (это, прежде всего, память о культуре североамериканских индейцев, но в то же время – и других пластах мезоамериканской культуры); в-третьих, это афроамериканская локализация, принципиально важная для этноидентичности чернокожего наследия Соединенных Штатов, но сегодня все больше приобретающая всемирное значение; наконец, в-четвертых, это латиноамериканский локальный контекст, объединяющий США с другими народами и культурами американского континента. Именно «четырёхзначный» локальный контекст культуры Америки, вызванный к жизни многомерностью локальных диалогов культур на континенте, предопределил ее мировой статус как «мельницы наций», микширующей всевозможные менталитеты, т.е. способствовал формированию американского варианта глобализации с его претензиями на мировое господство и военно-экономический монополизм, на установление в мире «нового мирового порядка» и утверждение принципа «однополярности».

Локальные культуры, принадлежащие одной исторической эпохе и разворачивающиеся в одном ценностно-смысловом пространстве, могут ориентироваться на достижение разных глобальных целей, вокруг которых разворачиваются межкультурные диалоги ведущих европейских стран. Так, культуры Англии, Франции, Германии, рассмотренные в контексте новоевропейской культуры, на протяжении XVII–XIX веков выражают не просто разные, но нередко и противоположные, даже взаимоисключающие глобальные ориентации, раскрывающие различные грани европейской культуры и европейской глобализации. К примеру, британское мировое могущество находит свое выражение в промышленности и мировой торговле; французское влияние на мировую культуру связано с предпосылками и следствиями исторических и политических идей французского Просвещения и Великой французской революции; германизм несет миру пафос предельных философских обобщений и систематизаций – как в самих философских спекуляциях, так и в литературно-художественном и музыкальном выражении отвлеченных идей.

Отсюда исходил, например, поздний В.Г. Белинский в своих выводах о главенствующих путях европеизма (как они были заявлены в первой половине XIX века тремя ведущими европейскими нациями в их тогдашнем мировом значении). Далее, Белинский в статье «Мысли о русской литературе» утверждал, что европейское предназначение России состоит не в экономике и промышленности (как у Англии), не в развитии политико-исторических идей (как во Франции) и не в отвлеченной кабинетной философии (как в Германии), а в развитии *литературы* как особого рода культурного синтеза, более никем в Европе не достигнутого. Белинский опирался на свое понимание диалога культур – русской и западноевропейских. Вариации на темы Белинского мы встречаем у Герцена, в его знаменитом трактате «Развитие революционных идей в России». Через нарратив идей Белинского, осуществленный Н. Чернышевским в цикле «Очерки гоголевского периода литературы», подготавливалась ленинская концепция «трех источников и трех составных частей марксизма», представляющая всемирно-историческую значимость марксистского учения (увиденную из России XX в.) как закономерный синтез английской политэкономии, французского утопического социализма и классической

немецкой философии. С этой истиной, родившейся в результате многократных диалогов культур на протяжении XIX века, советская культура просуществовала три четверти XX века, рассматривая ее как свой идеологический фундамент.

Марксизм, объединивший прежде всего творческие усилия К. Маркса и Ф. Энгельса, а также, в той или иной степени, труды их последователей в Европе и России, предстал в изложении В. Ленина, мыслившего в русле идей русских революционеров-демократов (Белинского, Герцена, Добролюбова, Чернышевского и Писарева), как глобальное достижение огромной силы и универсальности, способный воодушевить на мировую революцию и передовые страны Европы и Америки, и народы царистской России, и представителей отсталого Востока (которые ожидают великие революционные преобразования). Синтез европейских глобальных ценностей (в лице марксистской доктрины), рожденный в диалоге культур, в конечном счете, породил глобализм, выходящий далеко за пределы самой Европы («призрак бродит по Европе, призрак коммунизма»), да и всех мыслимых европеизмов («пролетарии всех стран, соединяйтесь!»). Марксов коммунизм – это такой же утопический *европейский глобальный проект*, как и просветительская вера в Разум и Просвещение, которые сами по себе кажутся спасительными для всего человечества уже в силу своей всеобщности и универсальности, или романтическая вера в гениальную героическую личность (Наполеон), преодолевающую косные предубеждения обывателей, темной и нетворческой «толпы», «нецивилизованных», «варварских» народов, непричастных к европеизму.

Различные локальные культуры могут порождать сходные глобальные устремления, продиктованные одним историческим временем и чувством. Так, народы, освобождавшиеся в XX веке от уз колониализма, стремились поначалу к отрицанию любых глобальных ценностей и утверждению собственных – ментальных и локальных. Пафос национального освобождения на время ставил этнический менталитет в иерархии культурных ценностей выше, нежели какую бы то ни было глобализацию, ассоциировавшуюся исключительно с империалистическим господством мировых держав. Однако вскоре и у стран, недавно освободившихся из-под колониального гнета, стали формироваться свои глобальные приоритеты (к примеру, «негритюд» или «латинос»). Международное сообщество «развивающихся», то есть перспективных

стран (как стали называться, в отличие от стран «развитых», уже завершивших свое развитие, недавние колонии) в условиях биполярного мира, разделенного враждебными глобальными ориентациями антагонистических политических систем, образовало свой, нередко весьма воинственный глобальный вектор «третьего мира» («неприсоединившихся» государств), отстаивавших свой нейтралитет во всемирно-исторической схватке социализма и капитализма (советизма и американизма) – на арене постколониализма.

Аналогичным образом, во время и после распада Советского Союза культуры, до того рассматривающиеся лишь как составные части единой многонациональной советской социалистической культуры, стали претендовать на самостоятельность и всемирность (армянская и туркменская, татарская и якутская, чеченская и крымско-татарская и т.п.). В тех случаях, когда тот или иной этнос не чувствовал в себе собственных культурных сил, чтобы обеспечить себе глобальные устремления, он апеллировал к авторитету этнически родственных народов (например, тюркских народов, ориентирующихся на светскую государственность и секуляризм, – к Турции; ортодоксальных исламистов – к Саудовской Аравии и Арабским Эмиратам, к Ирану; финно-угорских народов России – к Финляндии и Венгрии, бывших немцев Поволжья, в том числе депортированных в Казахстан, – к объединенной Германии, евреев – к Израилю и, в какой-то мере, к Германии и США, и т.д.).

Таким образом, можно говорить о существовании и исторической динамике межэтнических и интернациональных глобальных установок, на которые ориентируются различные народы и локальные культуры (наряду с чисто этническими или национальными формами глобализации). Те и другие глобализационные устремления в контексте мировой культуры выступают как механизмы опосредования структуры культурного универсума – от локальных культур до всемирной общечеловеческой культуры, от культурной периферии до цивилизационных центров единого, но дифференцированного человечества. Вместе с тем, такие глобальные ориентации (сложившиеся как вторичные формы локализации, отстаивавшие право на региональный глобальный статус, – например, европейский, евразийский, пантюркистский, латиноамериканский и т.п.) исподволь способствовали интеграции мировой культуры.

Обретение той или иной локальной культурой глобальных параметров в мировой истории во многом непредсказуемо и связано с совпадением множества факторов, обуславливающих в совокупности глобальные ценности той или иной культуры. Одни локальные культуры, вроде месопотамской, итальянской, русской, американской, китайской и некоторых других, на протяжении своей локальной истории несколько раз переживают свое глобальное значение. Другие, пережив свое мировое значение лишь однажды (даже если оно было ярким и длительным), более никогда не достигают в своем развитии глобального уровня: здесь показательны судьбы Древнего Египта, Финикии, Карфагена, мезоамериканских цивилизаций (инков, ацтеков, майя), Хазарского каганата, Хорезма, Монгольской империи Чингисхана, Австро-Венгрии, Кубы, Вьетнама и т.п. Наконец, есть множество народов и культур, которые в своей истории ни разу не добивались глобального статуса, и которые имеют ничтожно малые шансы обрести его когда-либо в дальнейшем (например, малочисленные народы Крайнего Севера, первобытные африканские племена, племена Океании, народы Азии и Америки, не имеющие своей государственности, и т.д.). Все эти локальные культуры утратили свои шансы на мировое значение ввиду *ограниченных или ущербных практик диалогов культур* в своей истории.

Очевидно, что развитие глобальных установок в истории разных локальных культур может быть не только прогрессивным, но и регрессивным. Греция трижды утрачивала свои глобальные позиции, сложившиеся в эпоху классической античности, затем – эллинизма и в период Византийской империи. Италия четырежды пережила расцвет своего мирового значения – во времена Древнего Рима и в эпоху Ренессанса, в период объединения и в послевоенный период, после крушения фашистской диктатуры. Пик французского глобального расцвета пришелся на эпоху Просвещения, давшую Великую французскую революцию и империю Наполеона. Однако до этого было блестящее царствование Людовика XIV, давшее великий французский классицизм; а после – была Парижская Коммуна, французское Сопротивление в годы Второй мировой войны и Франция «Пятой республики», ставшая ядерной державой. Вершина английского глобального авторитета совпала с викторианской эпохой и становлением Британской империи. Однако до этого были Английская реформация и революция, становление Великобритании как великой морской

и промышленной державы, а после – участие в Первой и Второй мировых войнах, деколонизация, формирование Содружества Наций и становление современного постиндустриального государства.

Исламская цивилизация, пережившая свой ренессанс в период арабских завоеваний и расцвета халифатов, в результате исламских революций в разных уголках земного шара, сегодня снова находится на подъеме своей пассионарности и глобалистских устремлений. В частности, формируются новые представления об исламском глобализме – феномене светском и транснациональном (что находит свое выражение в понятиях «политический ислам», «экономический ислам», «культурный ислам», «исламская идентичность» и пр.). Но одновременно с этим глобальный смысл обрела и угроза исламского фундаментализма и десекуляризации (Иран, Пакистан, Афганистан), исламского экстремизма и терроризма (Палестина, Ливия, Ливан, Ирак), исламистского сепаратизма (в Чечне и других регионах). Во всех случаях подъема глобалистских устремлений той или иной локальной культуры – это результат накопленных в межкультурных диалогах ценностей и смыслов, возрастающих количественно и качественно. Напротив, все случаи падения глобальных установок свидетельствуют о дефиците диалога культур или однообразии диалогических контактов.

Кризис глобальных устремлений, его падение, надлом и крушение всегда переживаются каждой локальной культурой как тяжелое испытание, как национальная трагедия или катастрофа, окрашенная подчас в апокалиптические тона, как «конец истории». Современная социокультурная ситуация в России характеризуется прежде всего кризисом советского, российского и русского глобальных устремлений. Культура, в течение ряда веков тешившая себя собственным всемирно-историческим величием и уникальностью, апеллировавшая то к снизошедшей на нее свыше благодати Крещения, то к идеалам Святой Руси и Третьего Рима, то к формулам «всемирной отзывчивости» и «всеединства», то к целям «мировой революции» и построения коммунизма во всем мире, оказалась вынужденной, как в Петровские времена, учиться у других развитых культур «азам» постиндустриальной цивилизации. Страна, которая еще недавно, как казалось, идет по всем статьям – от ядерного вооружения и освоения космоса до балета и фигурного катанья – «вперед планеты всей», сегодня должна «побираться» у международных валютных фондов и мирового

сообщества, зависеть от колебания мировых цен на нефть и газ, от курса мировых валют.

Постсоветский кризис российской цивилизации, не разрешенный до сих пор, а в чем-то еще и усугубленный мировым кризисом, кроме общего уныния, апатии, утраты целей и смысла развития, оказался чреватый и иными, весьма опасными тенденциями регрессивного порядка. Современными социологами было замечено, что у подавляющего большинства российских граждан в постсоветское время наблюдается явная ностальгия по советскому глобалистскому потенциалу. В одних случаях это прямое тяготение к идеалам сталинской эпохи и бездумная апология ее достижений (при полном забвении Большого террора и ГУЛАГа, советского репрессивного аппарата, уродливого и помпезного «культа вождя», советских пропагандистских стереотипов и т.п.); в других – это реабилитация брежневского «застоя» под знаком политической, социально-бытовой и психологической стабильности (при полном вытеснении из социальной памяти неравенства распределения товаров и услуг среди населения, всеобщего дефицита, номенклатурных механизмов управления, борьбы с инакомыслием, цензурных идеологических запретов и т.д.). Апелляция к тоталитарным ценностям мотивируется при этом обретением утраченной в 1990-е годы цивилизационной и культурной идентичности советского народа и желанным возвращением имперского статуса мировой «сверхдержавы» – вместе с мифологией «биполярности» мира времен холодной войны.

Правда, кризис глобальных устремлений Россия переживает уже в четвертый раз. Впервые свой глобальный статус Киевская Русь утратила в результате монгольского завоевания и два с половиной века влачила жалкое существование в составе кочевой Монгольской империи. Второй раз общекультурный кризис потряс Московское государство вместе с династическим кризисом в конце XVI – начале XVII века: вслед за Смутным временем и иностранной интервенцией последовали многочисленные бунты, религиозный Раскол. Третий кризис глобального порядка в России случился в начале XX века: поражение в Русско-японской войне послужило детонатором ряда кризисных процессов – первого приступа Русской революции 1905–1907 годов, неудач в военных кампаниях Первой мировой войны, Февральской и Октябрьской революций и последовавшей за ними длительной и опустошительной Гражданской войны. Наконец, четвертый кризис

российского глобального авторитета связан с результатами Второй мировой войны: послевоенная разруха, начало холодной войны, десталинизация Советского Союза, хрущевская «оттепель», изнурительная гонка вооружений, стагнация советского режима в период брежневского «застоя», неудачи в проведении коммунистических реформ в период горбачевской «перестройки», крах коммунистической идеологии и идеократии, конец советского блока и распад СССР, положившие начало постсоветскому периоду российской истории...

Четырехкратное преодоление кризиса Россией является довольно уникальным явлением в истории мировых цивилизаций (хотя и нет гарантий, что из последнего кризиса российская цивилизация выйдет без необратимого для себя ущерба). Впрочем, всякий кризис глобальных ценностей (не только в России, но и, скажем, в исламских государствах) почти неизбежно чреват необратимыми последствиями и разрушениями и чаще всего видится современниками как последний, как «конец истории», во всяком случае – национальной. Во многом он связан с замыканием в своих проблемах, со сворачиванием межкультурных диалогов. Однако в случае с Россией кризис одного глобального статуса часто означает начало нового подъема, а вместе с тем – обретения нового глобального статуса. Так, например, кризис идеалов «Святой Руси» в Московском царстве привел к «Петровским реформам» и постепенному обретению Россией европейской идентичности в качестве империи и великой державы, а Октябрьский переворот, казавшийся многим белоэмигрантам «концом России», знаком ее «распада», стал началом невиданных в мире исторических процессов – коллективизации, индустриализации, культурной революции, Большого террора, успешного противоборства с германским фашизмом, «оттепели», «перестройки»; стал основанием будущей ядерной сверхдержавы XX века, в течение нескольких десятилетий выдерживавшей глобальный паритет с самими Соединенными Штатами.

Изучение историй национальных культур и истории мировой культуры как целого с точки зрения формирования и развития, кризисов и возрождений глобальных ориентаций остается пока лишь проектом на будущее. Однако уже в самом первом приближении можно представить этот аспект историко-культурного исследования, в котором предметом сравнительно-исторического анализа и оценки станут именно глобальные ценности и установки

локальных культур в различные исторические эпохи. Можно предположить, что именно на этом пути при изучении истории мировой культуры нас ждут наиболее важные обобщения и открытия. С методологической и методической точек зрения сравнительный анализ глобальных ориентаций локальных культур может дать новый, притом совершенно неожиданный принцип построения истории мировой культуры как научной дисциплины и учебного курса. Ведь, строго говоря, история мировой культуры может быть представлена только как диалог и «соревнование» локальных культур и их глобалистских устремлений и функций.

Глобальное значение культуры Древней Греции находит свое выражение в феномене *агональности*, которая предвосхищает не только физическую культуру и спорт (включая олимпийские соревнования), но и третейский суд, сократовский диалог, научный «спор, рождающий истину», античный театр, сравнение поэтов и других деятелей искусства между собой по степени мастерства, критику (литературных и художественных произведений, социального поведения, политики или нравственности) и риторику – словом, различные формы и принципы социокультурной соревновательности и культурного диалога, в своей совокупности породившие европейскую демократию. Архитектурным символом античной демократии на многие века вперед стала колоннада, поддерживающая портик, – зримый облик социокультурного многоголосья, нравственного, политического, религиозного и художественного плюрализма.

Не менее выразительным оказывается глобальный статус, например, культуры Древнего Египта, зародившего в своих недрах фантастический *культ авторитарной власти и бюрократической иерархии*, легший в основание всех разновидностей восточной деспотии, включая византийское и русское самодержавие. Архитектурный облик деспотии на несколько тысячелетий мировой истории предопределила египетская пирамида, отдаленными потомками которой предстают башни московского Кремля, здание Адмиралтейства в Петербурге и проект Дворца Советов, реализовавшийся в упрощенном виде в сталинских «высотках». Соревнование египетского и греческого глобальных проектов очевидно на примере скульптурных образов (пластических символов) представителей двух средиземноморских цивилизаций: Египет – согбенная поза писца, осторожно и прилежно записывающего цареву слово или переписывающего текст священного предания,

и Греция – свободная осанка и оживленная жестикуляция оратора. За пластикой двух глобальных образцов древности стоит и иная социокультурная типология: Ближний Восток – написанное слово («канцелярщина»), воспроизводимая фараоновыми писцами и священнослужителями, и афинский полис — достоинство устного слова, риторика.

Глобальный авторитет Древнего Рима отлился в *политико-правовые* формы (*res publica*, римское право, империя) и формы *зрелищные* (цирк, сражения гладиаторов, триумфальные шествия и арки, военное искусство), получившие впоследствии всемирное признание и дальнейшее развитие (включая подражание) в истории европейской и мировой культуры (петербургская архитектура, парижская Триумфальная арка, американский Капитолий). Динамика сменяющих друг друга глобальных культурных проектов Древнего мира (Средиземноморья) – Египет – Греция – Рим – выражает характерную и закономерную для древности триаду.

Можно рассмотреть любую архаическую культуру Древнего мира – месопотамскую и финикийскую, древнекитайскую и древнеиндийскую, древнееврейскую и карфагенскую – и в каждой из них обнаружится свой глобальный статус, важный для всей истории всемирной культуры, но, в конечном счете, характерный лишь для древности. Глобалистские устремления локальных культур Древнего мира в целом отличаются от глобальной картины мира позднейших эпох большим схематизмом и большей фантастичностью, мифологичностью. Несомненно, каждая большая историческая эпоха (Древний мир, Средневековье, Возрождение, Новое время и т.д.) вырабатывала свои критерии глобальности, в соответствии с которыми определялись приоритеты всемирности среди соответствующего круга локальных культур, вовлеченных в водоворот истории. Исторически видоизменялись – от эпохи к эпохе – не только понятия и представления о глобальности и глобальном, но и сам феномен всемирности, глобального единства и целостности человечества, всеобщей культуры мирового сообщества. Все эти проблемы историко-типологического изучения глобальных проектов, конечно, нуждаются в дальнейшем глубоком и детальном изучении.

То же относится и ко всем мировым религиям (например, христианству в лице трех его основных конфессий, иудаизму, исламу, буддизму), каждая из которых лишь тогда преодолела исходный (природный и этнический) локализм, когда сформировались ее

глобальные амбиции и установки (хотя бы в самой зачаточной форме). Эпохальные художественные стили – классицизм и барокко, Просвещение и романтизм, реализм и соцреализм, модерн, авангард, постмодернизм – также обладают своим специфическим глобальным значением. Специфическим потенциалом глобализации обладают мощные магистральные тенденции в мировой науке и технике, крупные философские и идеологические течения, этические и эстетические концепции. Разработать типологию и морфологию глобальных проектов применительно к разным аспектам истории культуры – актуальная задача современной исторической и теоретической культурологии.

С начала XX века начинается интенсивная, как никогда до того, глобализация всех социальных и культурных процессов. Понятия мировых войн и мировых революций, всемирной истории и мировых природных и техногенных катаклизмов, мировые коммуникационные системы и идеи установления «мирового порядка», ноосфера и семиосфера, компьютеризация и Интернет, глобальные проблемы современности и сама глобализация – феномены не только экономические и политические, идеологические и культурные, но и цивилизационные, – все свидетельствовало о том, что по-настоящему феномен *глобализма* сформировался лишь в XX веке, в контексте наступающей глобализации, обретая соответствующий исторический и культурфилософский масштаб. В XXI веке понятие и реальности *глобального*, вместе с процессами *глобализации*, и вовсе вышли на первый план цивилизационного развития всех локальных культур человечества – порознь и вместе.

Судьбы европеизма в диалоге локальных культур

Европейская культура как стройная система исторически сложилась поэтапно и последовательно – от одной культурно-исторической эпохи к другой, – пока не приобрела современные очертания ценностей и норм, принципов и традиций, теорий и концепций. В испытаниях великих европейских революций и войн, в том числе двух мировых войн XX века, пережив трагедию нацизма и Холокоста, Европа отстояла круг определенных своих приоритетов и ключевых концептов, определяющих ее современную социокультурную идентичность, в том числе ценности свободы, равенства и братства, демократии в целом, плюрализма,

толерантности, веротерпимости, политкорректности, мультикультурализма и т.д. В то же время европейская культура, осознавая свою целостность и уникальность, все в большей степени проникалась своим всемирно-историческим значением, сформировавшимся в ходе диалога культур – европейских и неевропейских.

В конце XX – начале XXI века под влиянием общих глобализационных процессов Европа решительно раздвигает свои культурные и цивилизационные границы на Восток и на Юг, причем во многом уже «не по своей воле». В Европу стремятся не только Россия и Украина, то есть страны, географически и политически причастные европейскому пространству, но и чисто азиатские государственные образования: Турция, страны Магриба, Ближний Восток, постсоветские страны, представляющие Закавказье, Казахстан, Центральную Азию и т.д. В той или иной степени европеизируются страны южного Средиземноморья: Ближний Восток – Израиль, Ливан, Сирия; Северная Африка – Египет, Тунис и Марокко; в какой-то степени (под влиянием французской колонизации) Алжир. Все эти процессы также являются результатом интенсивного диалога культур.

Европейские черты, специфически преломленные в генетически иных культурах, проступают и в далеко отстоящих от европейского континента уголках земного шара, причем не только, например, в Латинской Америке или Южной Африке, Австралии или в урбанизированных регионах Индии, всегда развивавшихся под сильным европейским влиянием, но, например, на глобализирующемся Дальнем Востоке – в некогда традиционных и закрытых для инокультурных влияний Японии, Кореи, Китае (особенно впечатляюще в центрах интенсивного торгового, индустриального, технического и культурного взаимодействия Востока с Западом: в Токио и других крупнейших городах Японии, в Сеуле и на Тайване, в Гонконге и Сингапуре, в Шанхае и Пекине). Стоит подчеркнуть, что европеизация Восточной Азии в значительной степени опосредована американским влиянием, собственно, и ассоциирующимся здесь с Западом. Виртуальные границы Европы в каких-то своих параметрах начинают условно совпадать с границами всего мира, а значит, размываться, разрушаться. Но самый ближайший, самый непосредственный и естественный ресурс культурного «приращения» Европы – это именно Россия и обретшие самостоятельность осколки бывшего Советского Союза.

Европеизм в современном мире – явление исключительно многозначное. Стоит здесь подчеркнуть, что генезис многих современных культур (США, Канады, Латинской Америки и т.п.) восходит в своих истоках к различным модифицированным версиям европейской культуры – английской, французской, испанской, португальской и т.д. Однако современные культуры Северной и Южной Америки лишь в конечном счете, т.е. только по своему происхождению, являются европейскими, а на деле – оказываются гораздо более многомерными, и историко-генетический европеизм – в каждой из них – одна из граней культурной идентичности. Там, где для русской и российской культуры (опять же генетически) Запад – это буквально Европа и только через ее посредство воспринимаются США и Латинская Америка, обретая свое мировое значение, – для стран и культур Восточной Азии – Кореи, Китая, Японии, Тайваня – Запад – это прежде всего Америка и лишь во вторую очередь – европейский континент, который воспринимается и оценивается, скорее, через призму атлантизма, с американской точки зрения. Так, отношения между американским и европейским глобальными проектами рисуются различно – не только с позиций Европы, США и Латинской Америки, но и России, Восточной или Южной Азии, обладающих собственными мощными глобальными устремлениями.

Аналогичным образом, уже во время Петровских преобразований России, направленных на ее решительную вестернизацию, остро встала проблема соотношения России и Европы как дилеммы «Своего и Другого» (причем, по-своему, – для Европы и для России). Вокруг этой дилеммы сформировалась во всем своем многообразии проблематика европеизации неевропейских народов и культур, по-новому осветившая и семантику евроидентичности, и смысл европейской глобализации, оказавшиеся не столь однозначными, как представлялось поначалу современникам как с европейской, так и с российской стороны.

За «парностью» России и Европы, за представлениями о российско-европейском диалоге проступает не столько сравнение двух миров, сколько сопоставление и даже противопоставление одного и другого – в рамках европейского же целого. «“Россия и (или) Европа” – в рамках Европы» – в этом утверждении заключен несомненный парадокс: отныне существует как бы две Европы: «малая» (в собственном смысле этого слова, без новейших, «сверхевропейских» приобретений, то есть Запад по преимуществу)

и «большая» – включая Россию и другие внеевропейские, незападные добавления (в том числе цивилизационные «осколки» бывшего СССР). Европа, в результате включения России (и других продуктов постсоветского распада) в свое культурное и геополитическое пространство, не только вырастает в объеме, но и поляризуется, раскалывается, поневоле утрачивая свое ценностно-смысловое, этнокультурное и цивилизационное единство, делается аморфным и мозаичным пространством. Это уже не вполне Европа в ее традиционной репрезентации, а нечто большее и качественно иное, – так сказать, – «Пост-Европа». И глобализм у нее – уже пост-европейский, а не чисто-европейский, как это еще совсем недавно казалось.

Все сказанное свидетельствует о наступившем в XX веке и продолжающемся развиваться в XXI веке кризисе *цивилизационной идентичности* – как европейской, так и неевропейской, но никак не об их становлении или укреплении. К последней относится и постсоветская идентичность (в России или других государствах, образовавшихся на месте СССР). Это приводит к путанице всех представлений о менталитете конкретных культур, входящих в состав как «малой», так и «большой» Европ. Так, евроидентичность для России – это одновременно принципиальная часть национально-русского менталитета и один из важнейших аспектов ее глобализации. Вокруг проблемы российской евроидентичности сформировалась внутрироссийская полемика *западничества* и *антизападничества* (славянофильства, почвенничества, русского национализма и т.п.), продолжающаяся вот уже более четырех веков (начиная со Смутного времени). Все это время между Россией и Европой разворачивается интенсивный диалог культур.

Соответственно, российский компонент пост-европейского целого – это один из аспектов современной евроидентичности для самой Пост-Европы и в то же время – важнейший резерв глобализации Европы. В перспективе же, вероятно, можно будет говорить о вхождении русских и российских компонентов в состав глобально-общеевропейского менталитета – наряду с иными, еще более экзотическими составляющими Пост-Европы (арабского, турецкого, центрально-африканского, восточно-азиатского и др., явно внеевропейского происхождения).

В отношениях России и Европы есть и еще нечто такое, что не является очевидным на первый взгляд. В российской культуре (которая, можно сказать, исконно не была чисто русской или

чисто славянской, но являлась полиэтнической, будучи от истоков своих осложнена тюркскими и финно-угорскими компонентами) весьма сильно *незападное начало*. А это означает, что российская цивилизация по самому своему менталитету, по своим фундаментальным принципам и основополагающим ценностям объективно является по крайней мере *не вполне европейской* и внутренне противоречивой. Речь идет о том, в какой мере это «незападное» или «не вполне европейское» начало в России исторически преодолевается диалогом с европеизмом, изживается в фундаменте российской цивилизации, а в какой – напротив, нагнетается, усиливается, нарастает, принимая диалогические формы отталкивания от Европы и устремления к самобытности, более того, претендуя на преобразование самой Европы в западном, неевропейском духе (например, в духе исламизма, православия или, скажем, дзен-буддизма).

В той мере, в какой современная Россия не оправдывает надежд *европейцев* на ее потенциальный *европеизм*, – как изнутри российского пространства, так и извне его, – надежд на ее соответствие европейским идеалам культуры и «цивилизованности», обычно и говорят о грузе российской «азиатчины», о России как «Азиопе». Имеется в виду незавершенность и несовершенство российской европеизации, ее поверхностный и декоративный характер, ее принципиальная непоследовательность и противоречивость; архаика глубинных социокультурных процессов в России, давно преодоленных и изжитых европейской цивилизацией или вообще изначально ей противостоявших; сохранение и прямое «охранение» наиболее одиозных и отсталых черт традиционных культур России (включая традиционную русскую культуру), запаздывающий и догоняющий характер российской модернизации.

С одной стороны, это свидетельствует о сохраняющемся *расколе* русской культуры – по отношению к европейским ценностям – на сторонников и противников Запада и европеизации, то есть, условно говоря, на «западников» (европейских просветителей) и «почвенников» (российских самобытных националистов-романтиков), – деление, восходящее к XVII, а в каких-то аспектах и к XVI векам). Сюда же относится и различие «русского Запада» и «русского Востока», понимаемых в смысле различных этнокультурных составляющих российской цивилизации (к первым, например, относятся представители христианских конфессий, прежде всего западноевропейского происхождения;

ко вторым – приверженцы восточных религий – скажем, ислама или буддизма). Однако в подобной типологии могут учитываться и другие атрибуты традиционных культур – различно выраженные традиции оседлости и кочевничества, коллективизма или индивидуализма в хозяйственной и повседневной жизни, мифологическая архаика (или различные формы модернизации) в структурах и мотивации поведения, в институциональных отношениях и т.д. За этим расколом стоит напряженный диалог культур – не только России и Европы самих по себе – но и «России» и «Европы» как внутрироссийских культурно-цивилизационных установок.

С другой стороны, это говорит еще и об отсутствии *единства* среди самих представителей Европы по отношению к российской цивилизации и тенденциям ее развития в XX веке, не без оснований усматривающих в российской и русской специфике нечто неразвитое или отсталое, по сравнению с европейским и даже всемирным, нечто *полуетропейское*, эклектичное и межеумочное, а в каких-то отношениях и агрессивно *антиевропейское*, несущее угрозу европеизму как таковому. И это еще одна существенная грань российско-европейского диалога культур.

В самом деле, процесс европейской интеграции охватывает Россию отнюдь не целиком и не всегда, а фрагментарно, дискретно, в тех или иных аспектах и отношениях. Менее всего, конечно, здесь имеется в виду чисто географический или геополитический подход к проблеме единства России и Европы. В цивилизационном и культурном отношении диалогическая система «Россия/Европа» представляет собой противоречивое единство, в котором взаимное притяжение полюсов (например, присоединение России к Болонскому процессу) то и дело «компенсируется» взаимным отталкиванием, ценностно-смысловой конфронтацией (например, по вопросам соблюдения прав человека или характера анти-террористической операции в Чечне).

Условно говоря, смысловое единство «Россия/Европа», как и стоящий за ним диалог культур, образованы скорее дизъюнктивными, нежели конъюнктивными средствами, и черта «/» символизирует гораздо в большей степени проблему *выбора* – «или», чем простое *присоединение* «и». Для подобной евро-российской амбивалентности есть свои культурно-исторические и социокультурные объяснения. Однако условное пребывание России в составе Пост-Европы парадоксально и в собственно

географическом, и в геополитическом отношениях, влияющих на европейское целое.

Если Европейская часть России более или менее органично и давно европеизируется, то этого нельзя сказать про восточные регионы России – Сибирь, Дальний Восток (без которых Россия как целое непредставима). В то же время не подлежит сомнению, что и Сибирь, и Дальний Восток – это все азиатская часть России и российская часть Азии, а не Европа. Впрочем, и в Европейской части Российской Федерации регионы Северного Кавказа и Урало-Поволжья, Калмыкии и Заполярья с большими натяжками и оговорками могут быть названы очагами европейской культуры и частью европейской цивилизации – с точки зрения тех традиционных принципов и норм, ценностей и оценок, экзотических религиозных и бытовых традиций, которые в них сохраняются и утверждаются в диалоге культур.

Впрочем, и здесь, в неевропейских регионах России, во многом благодаря включенности этих регионов в состав России, на протяжении уже нескольких веков идет процесс медленной, но безусловной европеизации российского Юга, Востока и Крайнего Севера, – так сказать, процесс постепенного и трудного «врастания» в Европу, несмотря на продолжающееся параллельно «врастание» России и в Азию, а тем самым – в целый мир, в глобальное сверхъединство.

Россия предстает, в свете сказанного, во-первых, как геополитическая, культурно-историческая и цивилизационная *периферия* Европы. Во-вторых, Россия оказывается не только *окраиной* европейского цивилизационного пространства (как Украина, само название которой включает в себя семантику «края» – и России, и Европы), но и *«зарубежьем»* Европы (то есть смысловым пространством, выходящим *за рубежи* Европы, хотя продолжающим ее по сути). Наконец, в-третьих, Россия – это, так сказать, Европа *«по ту сторону* Европы», цивилизация, европейское начало которой все еще находится в становлении, в процессе своего конституирования. В то же время ценностно-смысловое содержание российской цивилизации по сию пору явно не исчерпывается одним европеизмом, – как бы нам этого ни хотелось или как бы это нас ни смущало. Европеизм в России постоянно находится в диалоге, нередко в борении с неевропейскими культурными элементами, подчас жестко заявляющими о себе как антиевропеизм и антиглобализм, а нередко и как прямая «азиатчина», вызов варварства

и пережитки «азиатского способа производства». Так, диалог культур России и Европы несет в себе не только позитивный, но и негативный смысл, способствующий не взаимному сближению, а взаимному удалению культур.

Разумеется, «потусторонность» России по отношению к Европе – это некая метафора и гипербола несимметричности межкультурного диалога. Но сама эта *метафоричность* осмысления российской цивилизации и культуры в европейском контексте неслучайна. Представляя Россию Европой «*по ту сторону Европы*», мы тем самым признаем исключительное своеобразие России как части европейской цивилизации, констатируем парадоксальность, противоречивость и «отдельность» ее вхождения в Европу и современного пребывания в ней. «Потусторонность» России Европе проявляется в стремлении русской и всей российской культуры таким образом адаптироваться к европейскому контексту, при котором европейские ценности и нормы заметно (или незаметно) трансформируются и реинтерпретируются в соответствии с традициями и историческим опытом России, а Россия вбирает в себя Европу как частный случай российского бытия и самосознания. В процессе европейской адаптации России Европа стремительно превращается в Пост-Европу, прежней Европе отнюдь не тождественную.

Однако проблемность вхождения России в Европу являет собой весьма продуктивную модель европеизации вообще, а значит, она может быть экстраполирована на Турцию и других претендентов на новую евроидентичность. Трудности европейской глобализации касаются и европейской периферии, охваченной пожаром межнациональных конфликтов (Ольстер, баскские сепаратисты, Палестина, Кипр, Балканы, а на Востоке – Приднестровье, Абхазия, Осетия, Чечня и весь Северный Кавказ, Татарстан, Башкортостан и т.д.).

«Потусторонность» России Европе символизирует объективные трудности на пути европеизации России, медлительность и драматизм включения России в европейское культурное и цивилизационное пространство, связанные с глубинными различиями европейского и российского глобальных проектов. Однако в этом же представлении заключена объективная необходимость и неотъемлемость российской принадлежности Европе, неизбежность и неотвратимость европейской судьбы России. У российской цивилизации и культуры, при всей их европейской «особости» и «инакости», в конечном счете, нет иного вектора развития,

как европейский; исключительная ориентализация России впредь не грозит (даже если иметь в виду ее частичную «китаизацию», «японизацию» или «туранизацию» и «исламизацию»). Российский «свой путь», в конечном счете, пролегает в русле общеевропейских закономерностей, несмотря на множественный контекст западных влияний и опосредований (американских, азиатских), которые еще долго будут осложнять российский европеизм. Это означает, что диалог между российским и европейским глобальными проектами не только возможен, но и реален: несмотря на все свои принципиальные различия, оба глобальных проекта в своем историческом развитии и взаимодействии постепенно сближаются.

Однако само включение России в Европу означает для европейского сообщества рождение и развитие нового вектора социокультурного развития, существенным образом переосмысливающего, размывающего и видоизменяющего традиционные представления о европеизме, ценностях, нормах и традициях европейской культуры в XXI веке – за счет невольной «русификации» и российской ориентализации Европы (наряду с турецким, арабским, африканским и иными восточными влияниями на евроидентичность и европейской глобализации). Дальнейшая судьба Пост-Европы (в том числе учитывающая антиамериканские настроения европейских антиглобалистов), становление и развитие европейского глобализма, судьбы других глобализмов в современном мире не могут не зависеть от России и российских глобальных устремлений – в той мере, в какой Россия становится составной частью Европы, а значит, одновременно превращает ее в часть себя, делая в то же время Европу – частью Евразии, а европейский глобальный проект – евразийским.

Россия и русская культура в диалоге культур

Замечательный анализ «Русской идеи», несущей концепцию национально-религиозного избранничества Руси, русских, России (т.е. одного из ярких воплощений российского глобализма), в свое время осуществленный Н.А. Бердяевым в ряде его специальных работ (прежде всего – в «Истоках и смысле русского коммунизма» и в «Русской идее»), демонстрирует смысловую многозначность и противоречивость глобальных устремлений России в истории русской и мировой культуры.

В общем содержании концепта «Русская идея» следует различать два различных смысла – социокультурный и мистический, провиденциальный. Первый из них конкретен, исторически изменчив и обладает различной культурной семантикой на разных этапах национальной истории, претерпевая то подъемы, то спады, то рост, то падение мирового авторитета России – в зависимости от реальных достижений российской культуры и социума. Второй – представляет ментальную установку на государственно-конфессиональное величие Русской земли, населяющих ее людей и является национальной мифологемой, воплощающей в себе множество национальных комплексов – от веры в свое национально-религиозное (и политическое) избранничество до болезненного ощущения своей государственной, культурной, технической и иной неполноценности, ущербности (по сравнению, например, с конкурентным Западом). При этом совмещение в одном и том же концепте исторической реальности и мифологической идеократии несколько не уменьшала исторического мифотворчества, но лишь, напротив, усиливала его, придавая мифу жизнеподобный характер и некую убедительность.

Оба смысла «Русской идеи» – сакральный и реальный – тесно взаимосвязаны между собой и находятся как в прямой, так и в обратно-пропорциональной зависимости один от другого. Они, так сказать, и нераздельны и неслиянны. По мере того, как объективно укрепляется всемирно-историческое значение России и русской культуры, растет в глазах носителей «Русской идеи» и сакральное их значение; по мере же того, как объективно-значимая авторитетность России в мире и историческое значение русской культуры по тем или иным причинам падает, значение мифологической компенсации этого процесса, напротив, возрастает, нередко приобретая утрированные, гиперболические и даже гротескные формы. Наконец, по мере искусственного раздувания мифологемы «Русской идеи» она вступает во все более трудно разрешимые противоречия с исторической реальностью и тем самым подготавливает свою последующую дискредитацию и опровержение. Показательно, что чаще всего не историческая реальность, так или иначе интерпретируемая, в духе концепта «Русской идеи», корректирует национальную политическую и государственную мифологию, а столкновение (диалог) идеологии с повседневностью приводит в конечном счете к демифологизации национальной картины мира.

Утверждение величия «Москвы – Третьего Рима» в XVI веке сопровождалось апологией крайнего изоляционизма, провозглашением русских приоритетов даже в тех областях, где отставание Московской Руси было самоочевидным (наука и техника), что привело к конечному торжеству Смуты. Идеология пресловутой «осажденной крепости» и «железного занавеса» сопровождала Советскую Россию после окончания Гражданской войны и СССР – после победы в Великой Отечественной, когда страна переживала хозяйственный упадок и разруху, однако статус «страны-победительницы» и в том, и в другом случае позволил ей пережить триумф собственного величия вопреки объективно плачевным обстоятельствам исторической ситуации и привел к формированию в первом случае идеологии «победившего социализма» в отдельно взятой стране, а в другом – к борьбе с «безродным космополитизмом» и «низкопоклонством перед Западом».

Унизительное лишение Советского Союза статуса «сверхдержавы» и превращение «биполярного» мира в «однополярный» происходило на фоне общего кризиса русской советской культуры, политики и экономики, но особенно идеологии, слишком заметного по контрасту с идеологической «помпой» «застойного» времени и саморекламой «перестройки» – в связи с идеями «ускорения», «нового мышления», «продолжения революции» и т.п. популистскими лозунгами.

Во всех этих случаях мы наблюдаем парадоксальное подчинение национально-русского менталитета своим глобальным притязаниям, а двух локальных контекстов русской культуры (славянского и евразийского) – своему глобализованному менталитету. Русская культура в своих собственных глазах предстает одновременно и общеславянской, и всеевропейской, и евразийской, и азиатской, и тем самым – всемирной, общечеловеческой, глобальной, объединяющей в себе все иные культуры как составные части самой себя. Россия, через призму русской культуры, «глобализируется», оказываясь своего рода уменьшенной копией или моделью самого мирового сообщества, а ее многоликость – полиэтничность, поликонфессиональность, мультикультурность, многоязычие, природно-географическая пестрота – *изоморфна* смысловой многомерности и сложности мировой культуры как глобального всеединства культур человечества. Диалоги различных культур, в которые исторически включена Россия, лишь подтверждают и усиливают ощущение ее избранничества.

Противоречия менталитета, глобальных устремлений и локального самоопределения русской культуры, выразившиеся в смысловом «расщеплении» концепта «Русской идеи» – на объективное значение России и «русского» в мире («я-для-других») и субъективное переживание русскими своего мифического величия («я-для-себя»), а также высокомерно-отчужденное отношение России и русской культуры к соседним культурам (трактуемым как «младшие братья и сестры» Великой Руси), отразились в культурной семантике «Русской идеи», где можно встретить и отголоски «уваровской триады» («самодержавие – православие – народность»), и обертоны «всемирной отзывчивости» и «народа-богоносца» («русских идей» Достоевского), и соловьевские «всеединство» и «богочеловечество», и имперскую заносчивость (леонтьевский «византизм»), и надменный руссцентристский девиз: «Россия превыше всего», и русский национал-шовинизм («Россия для русских»), и различные оттенки советского тоталитаризма в патриотической и милитаристской оболочке.

Все это делало «Русскую идею», столь привлекательную для носителей русской культуры, в глазах инокультурной международной общественности (как славянской, так и неславянской) во многом опасной, агрессивной, имперской, претендующей на мировое господство, в том числе – в рамках «славянского единства» – на патернализм в отношении к «малым» славянским народам (ср. идею «всеславянского союза» Н. Данилевского). «Русская идея» в диалоге различных культур предстает амбивалентной, двойственной и противоречивой, не столько сближающей и объединяющей разные культуры между собой, сколько разъединяющей, обостряющей межнациональные конфликты, раскалывающей мировое сообщество.

Сегодня, как никогда ранее, очевиден необратимый архаизм «Русской идеи» как формы российского глобалитета, утратившей свой конструктивный смысл, очевидный в XIX веке, все более туманный и аморфный – в XX веке и вовсе сомнительный в XXI веке. В этом случае можно заключить, что концепт «Русской идеи» ходом глобализации был низведен до частного феномена национально-русского менталитета, окончательно утратив смыслы локальный и глобальный, а значит, выпав из какого-либо диалога культур – кроме, разумеется, автокоммуникации русской культуры – с самой собой.

Прежде всего, приходится констатировать, что Русь, Россия и СССР буквально с самого начала своего культурного и политического самосознания мыслили себя отнюдь не на периферии мирового культурно-исторического процесса, а, по крайней мере, причастными к всемирному целому: ср. знаменитый русский *мессианиззм/миссионизм*, о котором писал, к примеру, Н. Бердяев. Во многом это вызвано самим пограничным положением России – между Западом и Востоком, а русской и в целом российской культуры – между культурами европейского и неевропейского типа.

Тем самым Россия как культурная область и цивилизация – вольно или невольно – рассчитывала на «центральное», «связующее» место в мире – между контрастными мирами, претендовала на роль «цивилизационного моста» между Западом и Востоком и брала на себя функцию объединения противоречивых частей единого целого, понимаемого как «мировое сообщество» (на этом строилась концепция цивилизационного «всеединства» Вл. Соловьева). В то же время это означало, что все противоречия между Западом и Востоком, любые столкновения цивилизационных и культурных интересов западных и незападных цивилизаций так или иначе проходят и не могут впредь не проходить через российское (евразийское) пространство, становившееся отныне полем борьбы противоположных и взаимоисключающих тенденций мирового развития.

Так, в XX веке Н. Бердяев связывал столкновение двух потоков мировой истории в пограничной зоне великого Востоко-Запада с развитием в границах России цивилизационного катаклизма всемирно-исторической и провиденциальной значимости. А Г. Плеханов объяснял драматизм социально-исторических и культурных процессов в России и русской общественной мысли глубинным антагонизмом «разбегающихся» в российском пространстве европейстских, демократических тенденций и принципов восточного деспотизма и азиатского способа производства – антагонизмом, имеющим также всемирно-историческое значение, судьбоносное не только для России, но и для Европы и Азии, граничащих с Россией.

Словом, «глобализм» не только никогда не был чужд ценностно-смысловому содержанию и исторической направленности культуры России, но и в каком-то отношении был ей имманентен и даже предопределен.

Однако почти в такой же мере был свойствен России с давних пор и «антиглобализм». Что же иное, если не «антиглобализм» своего времени, представляли антивизантийские настроения Киевской Руси со времен Ярослава Мудрого, концепция инок Филофея «Москвы – Третьего Рима», предсказывавшая падение и разложение всему миру, связанному с Римом «Первым» и Римом «Вторым»? А славянофильство и почвенничество, противостоявшие западничеству и европеизму? А «у советских собственная гордость», о которой с вызовом писал Маяковский? А современный антиамериканизм и антиевропеизм постсоветского обывателя, увлеченного поисками «врагов» России и источника зла на Западе?

Своеобразным «антиглобализмом» русских монархов можно объяснить их настойчивое обоснование авторитаризма, деспотизма и крепостничества как специфически российских устоев цивилизации, без которых Россию ожидает хаос, крах идеалов европеизма, торможение и даже приостановление реформ (Петр Великий в его дискуссиях с Лейбницем; Екатерина II – в спорах с Дидро; Николай I – в воображаемых диалогах с маркизом де Кюстином). Наконец, нет сомнений, что концепция Советской России как «осажденной крепости», обороняющейся от агрессии мирового империализма и органически противостоящей разлагающемуся буржуазному Западу, есть непосредственное продолжение славянофильских настроений в России накануне и во время Первой мировой войны, перенесенных на все европейское сообщество: «Время славянофильствует» В. Эрн.

Недаром Н. Бердяев называл Ленина (по сравнению, например, с Плехановым) «славянофилом», не столько основателем, сколько продолжателем «русского коммунизма», своими истоками уходящего в Московское царство. Сталинские депортации как представителей европейских народов (немцы Поволжья, население Прибалтики), так и народов азиатских (крымские татары, ингуши и чеченцы, балкарцы, калмыки, корейцы и др.) вновь подтвердили цивилизационную «вненаходимость» советской власти, стремившейся творчески перекроить карту России, Европы и мира. Апофеозом советского «неославянофильства» и «неопочвенничества», оставившего далеко позади идеи Н. Данилевского и К. Леонтьева, стала развернутая Сталиным и Ждановым кампания борьбы с «безродным космополитизмом и низкопоклонством перед Западом» в конце 1940-х – начале 50-х годов, к счастью, не завершенная из-за смерти «вождя народов».

Наблюдения за современными социальными и культурными процессами в мире, так или иначе связанными с глобализацией и антиглобализацией, наводят на мысль, что именно в России, начиная едва ли не с Древней Руси, эти процессы получили свое самое раннее и самое оформленное развитие. Так сказать, «трещина» в мировом единстве проходила по России, коренилась в ее недрах. Конечно, прежде всего приходит на ум полемика западников и славянофилов 30–60-х годов XIX века, которые достаточно ярко и резко выражали тенденции, аналогичные современным глобализму (западники) и антиглобализму (славянофилы).

Если западники отстаивали приоритеты социального и культурного развития Западной Европы, полагая их всеобщими, выражающими тенденции мирового исторического развития (что отвечало, по их мнению, и интересам отстающей России, и другим странам и культурам, в культурном и цивилизационном отношении опаздывающим), то славянофилы, отстаивая интересы национально-культурной самобытности славян, в том числе и русских, исходили из идеи дифференцированного развития различных культур, каждая из которых имеет, по сравнению с другими, свои преимущества и свои недостатки, несводимые к «единому знаменателю» мировой цивилизации и в равной мере причастные общечеловеческому началу (воображаемому).

В споре русских западников и славянофилов (не имеющем буквальных аналогов в истории культурологической мысли Европы или Востока) столкнулись в диалоге культур между собой два во многом противоположных, если не взаимоисключающих, дискурса – просветительский и романтический.

Первый, *просветительский*, исходил из априорных представлений о требованиях человеческого Разума и о единстве мировой истории и всемирной культуры, связывающих человечество общностью разумных целей и средств их достижения. Для просветителей национальная разобщенность культур преодолима, а общечеловеческая цивилизация – дело ближайшего будущего. Второй дискурс, *романтический*, связан с представлениями об исключительности национально-культурного развития народов и регионов, о принципиальной неуничтожимости межкультурных границ и невозможности объединения национальных культур в одну всемирную цивилизацию. Законы Разума для романтиков не обладают свойствами универсальности и не объясняют всего происходящего в мире. Напротив, в мире и культуре есть много

иррационального, даже мистического, индивидуально-личностного, а значит, непредсказуемого и необъяснимого. Сами народы, с точки зрения романтизма, – это коллективные «личности», и унифицировать их, не уничтожив при этом их сущность, нельзя.

Полемика западников со славянофилами – это спор просветителей с романтиками. Нигде, как в России, в русской культуре подобный спор не обрел ни столь колоритной остроты, ни столь жесткой непримиримости, ни столь прямого временного совпадения разных культурных парадигм. Поэтому полемика западников и славянофилов в России способствовала формированию наиболее общей, универсальной «матрицы», по которой (или по аналогии с которой) в дальнейшем строилась конфронтация глобализма и антиглобализма, отстаивавших соответственно идеи культурно-цивилизационного универсализма в мировом масштабе и культурно-цивилизационной автономии и самобытности (также в мировом масштабе). В этом свете глобалистские концепции выглядят как неопросветительские, а антиглобалистские – как неоромантические.

В объяснении проблематики «глобализма/антиглобализма» выявления ее далеких культурологических корней оказывается явно недостаточно. Необходимо вспомнить, что полемика западников и славянофилов, а затем космополитов и почвенников в России, продолжавшаяся без малого целый век, завершилась формированием дискурса, соединившего в себе идею всемирности и национальной исключительности, общечеловеческой «разумности» и организованного субъективного фактора (в формах диктатуры, насилия, партийной организации, планового централизованного хозяйства, единой идеологии и т.п.).

Речь идет о дискурсе *тоталитаризма*, впервые сложившемся именно в России и СССР (в формах ленинизма и большевизма), а затем повлиявшем на все разновидности тоталитаризма практического или теоретического (итальянский фашизм, немецкий нацизм, троцкизм, сталинизм, маоизм, идеи чучхэ и т.д.). Будучи порождением не одной только русской революции, но и Первой мировой войны, тоталитаризм дал трещину в итоге Второй мировой войны и потерпел крах в ходе холодной войны, также имевшей характер мировой. Судьбы тоталитаризма как незавершенного проекта глобальной интеграции средствами перманентного, неограниченного насилия и идеологического давления тесно связаны с историей мировых войн и всемирного милитаризма.

Собственно, тоталитаризм и был первой исторической моделью глобализма: ведь он претендовал на всемирно-исторический, общечеловеческий охват всего мира, на выведение всеобщих законов человеческого общежития, на обоснование универсальных путей исторического развития всего мира. Другое дело, что модель, разработанная в разных вариантах теоретиками и практиками тоталитаризма (по своей сути милитаристская), на протяжении XX века многих то увлекавшая, то отталкивавшая, в конечном счете, поразила мир своей бесчеловечностью, жестокостью. Это был первый *вызов* глобализма человечеству.

Современный глобализм, порожденный либеральной западной цивилизацией, является *ответом* на вызов тоталитарного глобализма советского образца. Во многом либеральный глобализм оппозиционен и прямо противоположен тоталитаризму. Однако в обоих вариантах глобализации – тоталитарной и либеральной – есть и нечто общее. Это стремление унифицировать национальные культуры и пути национально-культурного развития, это использование исключительных средств давления на мыслящую и творческую личность, приводящую к шаблонизации и рутинизации культуры, к формализации и технократизации цивилизаций. Разразившийся в 2008 году глобальный финансово-экономический кризис подвел черту либеральному глобализму, показавшему свою ограниченность и неспособность к дальнейшему эффективному саморазвитию.

Постсоветская Россия, пройдя длительный (почти 80-летний) путь тоталитарного развития и окунувшись сразу в омут американизированного глобализма, в условиях современной конвергенции тоталитарного и либерального дискурсов, переживает период глубокого и трудно разрешимого кризиса, органично вписанного в глобальный контекст. Смысл этого кризиса состоит в сшибке двух глобалитетов – тоталитарного (генетически советского) и антитоталитарного (по происхождению либерально-западного). При этом современная социокультурная ситуация не дает оснований для прогнозирования победы в России одного из глобалитетов над другим.

Почти неизбежно антиглобалистские тенденции в России получают характер почвенно-националистический и антизападный, более того, они поддерживаются и во многом формируются прототалитарными силами, во многом отражая индустриальный (урбанизм советской культуры) и даже подчас доиндустриальный

(настроения патриархального русского крестьянства) опыт исторического развития российского общества (в том числе и в XX веке). Соответственно глобалистские тенденции опираются на либеральные и демократические (по своей сути – антитоталитарные) течения в постсоветской России, естественно ориентирующиеся на Европу и США, на формирование постиндустриального общества в России.

Поэтому в России – более чем где-либо – становится очевидным, что глобализм и антиглобализм – это лишь две разные формы одной и той же *глобализации*, с различным, а подчас и взаимоисключающим ценностно-смысловым наполнением, фактически диалог культур вокруг проблем будущей и настоящей глобализации. Обе формы глобализации – конструктивная и деструктивная, конфликт между которыми (формами) может быть «снят» и разрешен лишь в рамках постмодернистской, мозаичной парадигмы *мультикультурализма*, – еще одной противоречивой, плюралистичной разновидности глобалитета.

Менталитеты культур обладают довольно слабыми возможностями для взаимопонимания и диалога (все менталитеты «эгоцентричны» и «монологичны»; они направлены, прежде всего, на автокоммуникацию и самопознание). Поэтому на уровне менталитетов диалог культур субъективен, тенденциозен и, строго говоря, невозможен как полноценный диалог. Глобальные характеристики культур вольно или невольно обращены к всеобщему, глобальному, общечеловеческому и потому в принципе диалогичны – как по отношению к миру в целом, так и по отношению друг к другу. Ведь за каждым глобализмом встает особая версия «всемирности», свой образ мира как целого. Собственно, поэтому диалог культурных глобальных проектов (в условиях глобализации) в наибольшей степени способствует сближению и единству народов, консолидации человечества как сверхкультурной общности, как глобального «всеединства», о котором мечтал Вл. Соловьев.

Важным механизмом диалога культур и цивилизаций в современном мире является *соревнование глобальных установок культур*, принимающее разные исторические и ценностно-смысловые формы, начиная с древнейших времен и кончая современным многополярным миром. Можно сказать, что соперничество и борьба глобальных составляющих локальных культур (как и их диалог, сотрудничество) с древнейших времен определяли собой историю мировых цивилизаций и историю мировой культуры.

Соревнование глобализмов в период обострения всемирной борьбы за властные – военные или политические, экономические или научно-технические, религиозные или культурные – приоритеты приобретает характер *борьбы* и даже прямой *конфронтации*. Именно в этом смысле следует понимать знаменитый тезис С. Хантингтона – «*столкновение цивилизаций*». Те цивилизации или культуры, которые в настоящий момент не обладают собственным глобальным приоритетом, вынуждены примыкать к чужим глобальным авторитетам, вливаться в них, приспособливать свои менталитеты к господствующим глобализационным контекстам. Войны и революции, передел рынков и сфер влияний, всемирная конкуренция, гонка вооружений и т.п. – не что иное, как разные исторические формы борьбы глобальных проектов. Особенно острый и драматичный характер борьба глобализмов принимает в периоды мировых войн, образуя во всемирной истории «сгустки» глобальных устремлений, столкнувшихся в смертельной схватке. Так, например, во Второй мировой войне конфронтация германского и советского глобалитетов, пришедшая на смену их первоначальному примирению, сразу же осложнилась, с одной стороны, глобалитетами итальянским и японским, а, с другой, – глобалитетом стран антигитлеровской коалиции – Англии, Франции и США. Не составляет здесь исключения и холодная война, являющаяся также борьбой глобалитетов (помимо советского и американского, в ней принял участие хрупкий глобалитет «неприсоединившихся»).

Применительно к русской истории соревнование глобальных проектов выглядит драматично: византийское и варяжское влияния, продолжительный силовой паритет с тюрками-кочевниками и ассимиляция с финно-уграми, хрупкое балансирование между католическим Западом и монгольским завоеванием; затем тяга к европеизму и отталкивание от него; трудное освоение Азии (Сибири, Кавказа, Туркестана). На этом пестром фоне впечатляющей оказывается воля русской культуры к утверждению *собственной глобальной идентичности*: мессианская интерпретация Крещения Руси; концепция «Москвы – третьего Рима»; пророчество Достоевского о «всемирной отзывчивости» русского человека и философия всеединства Вл. Соловьева; наконец, – мечты о мировой революции, толчком для которых послужили революция и советская власть в России.

Вся история отечественной культуры в XX веке построена на *борьбе глобальных устремлений*. Фазу империализма и колониализма прервал Октябрь; идеи всемирного Коминтерна были вытеснены самоутверждением первой страны победившего социализма; концепция СССР – «осажденной крепости» обернулась статусом «страны-победительницы» во Второй мировой войне. Столкновение советского и нацистского глобалитетов в Великой Отечественной войне сменилось борьбой пролетарского интернационализма с «безродным космополитизмом», противостоянием советского и американского глобалитетов в холодной войне и гонке вооружений, которая завершилась достижением паритета двух мировых сверхдержав («биполярный мир»). Борьба глобальных проектов приводит либо к достижению паритета двух и более глобализмов, либо к кризису и слому одних глобальных проектов и возвышению и подъему других.

Чем значительнее бывает в локальной истории подъем глобального самосознания локальной культуры, тем драматичнее оказывается и его спад, кризис, нередко переживаемый каждой локальной культурой как национальная, если не всемирная, катастрофа. Волнообразные чередования подъемов и спадов конкретных глобальных ориентаций особенно наглядно представлены в истории культуры России и, по-своему, – в истории Европы, Китая, Индии, Латинской Америки. Социокультурная ситуация в России постсоветского времени, спровоцированная «сшибкой» ведущих глобальных проектов мировых культур (американского, европейского, исламского и др.), характеризовалась прежде всего одновременным кризисом советского, российского и русского глобальных проектов («связки» трех разноуровневых и гетерогенных глобальных устремлений), что придало российской истории последних двух десятилетий особенно болезненный и катастрофический характер, предоставив Россию – самой себе.

ОТ ИМПЕРСКОГО МОНОЛОГА К ДИАЛОГУ В ЕГО ЦИВИЛИЗАЦИОННОМ ПОНИМАНИИ

Вот уже на протяжении нескольких десятилетий в нашей гуманитарной литературе используется понятие, которое с полным основанием можно назвать ключевым. Это понятие «диалог». В последнее время сфера его использования предельно расширяется. Начало обращения в нашей стране к этому понятию связано с филологией и, еще более определенно, с именем М. Бахтина. Хотя, как известно, значительный вклад в обсуждение этой проблематики внесен М. Бубером, В. Библером и другими. М. Бахтин предпринял замечательную и непревзойденную интерпретацию романов Ф. Достоевского. Такую интерпретацию, к которой оказались неспособными даже представители всемирно известной отечественной «формальной» школы, труды которых предвосхищали столь модный с середины XX века (в том числе, и у нас), а ныне отошедший в прошлое структурализм, и значение которых стало общепризнанным. Сегодня, когда это понятие получило столь широкое распространение, история его происхождения, социальный и исторический контекст, потребности в нем уже мало кого интересуют. Но представляется, что к этому следовало бы еще вернуться для прояснения принципиальных актуальных вопросов.

Обратим внимание на следующий факт. Во-первых, потребность в этом понятии возникла в первой половине XX века и, еще более точно, в 20-е годы XX века. Во-вторых, потребность в этом понятии возникла в одной из сфер гуманитарной науки, а именно в филологии. Хотя в данном случае следует иметь в виду, что М. Бахтин был не только филологом, но и философом. Дело тут не в специализации, а в том, что в своем предмете – романе Ф. Достоевского – он обнаружил его праструктуру, его пратекст, относящийся к древнейшему жанру философии – диалогу, открытому античными философами. Позднее уже даже не структуралисты, а, постструктуралисты, точнее, Ю. Кристева такое присутствие в каждом тексте более ранних текстов, известных в истории культуры, назовут интертекстом. Это обстоятельство резко разведет формализм как методологию и методологию М. Бахтина. В какой-то степени М. Бахтин преодолел ограниченность метода представителей «формальной» школы, делая значимыми те элементы

произведения, которые формалисты не замечали. В данном случае речь идет о значимости при создании и воздействии произведения генетического подхода и социального контекста.

В связи с этим сформулируем первый тезис. Находя в тексте, представляющем поздний период в истории, элементы, свидетельствующие об актуализации его древних истоков, вопрос о диалоге, развертывающемся на уровне индивидуации (термин Ф. Ницше и К. Юнга), М. Бахтин выводит на уровень коллективного сознания. Здесь оказывается актуальным вопрос, связанный с происхождением диалога вообще, в том числе, и философского диалога, каким он известен по античной философии. Философствование древних, как известно, происходило на площадях, т.е. публично. Оно втягивало массу людей, становящихся участниками этой акции. Буквальный перевод слова «говорить» по-гречески означает «площадствовать». Площадь – это не только рынок и храм, но и театр. Философия рождается на площади. По поводу философствования Сократа О. Фрейденберг говорит, что он излагает философию в вопросно-ответной форме, предвосхищая диалоги Платона и продолжая драматическую, балаганную линию словесных агоний¹. Что касается Платона, то исследователь утверждает, что философское рассуждение он создает средствами старинной народной драмы, с помощью древних драматических традиций.

Но дело не только в этом. Философия, как и многое другое, например, античная трагедия рождается в ритуале и в момент возникновения является сакральным актом. Для нас важно, что диалог рождается в противостоянии или, как это называли древние, в агоне, в драматическом агоне. О. Фрейденберг пишет, что с момента своего возникновения слово связано с борьбой и произносится в агонистической форме². То же можно сказать и о рождающемся философском слове. В поздней истории диалог в его философских формах утерял и сакральные смыслы ритуала, и формы его коллективного выражения, повторяя тем самым логику развития всей последующей культуры. Таким путем прошла и литература, и философия.

Однако когда мы сегодня предельно расширяем смысл понятия «диалог» и используем его применительно уже к процессам взаимодействия между великими культурами и цивилизациями, т.е. выводим его использование из специальных,

1 Фрейденберг О. Миф и литература древности. М., 1978. С. 277.

2 Фрейденберг О. Поэтика сюжета и жанра. М., 1997. С. 222.

индивидуализированных форм, связанных с отдельными гуманитарными сферами, то тут возникает необходимость выявления первичных смыслов диалога, связанных и с пониманием его как агона и с коллективными формами его функционирования. Тут важно и то, что диалог – это разновидность агона, т.е. состязания, а, следовательно, он имеет театральную, драматическую и, в общем, игровую природу, и то, что в момент своего зарождения и становления он связан с психологией масс. Эти архетипические черты мы попробуем выявить в поздних разновидностях диалога – агона уже на уровне взаимодействия между культурами и цивилизациями.

Общий интерес XX века к архаике, что демонстрирует модернизм в искусстве в самых разных своих проявлениях, вернул диалог к ранним архаическим формам функционирования. Этому способствовала исключительная, имеющая место в начале XX века историческая ситуация. Здесь не лишним будет напомнить, что эстетика XX века преодолевает поздние образцы прочтения культурных явлений. У истоков такого прочтения стоит Аристотель, предпринявший прочтение античной трагедии, во многом определившее всю последующую рефлексию об искусстве. Аристотелевский вариант поэтики как самый ранний вариант – образец всей позднейшей истории создания поэтик, в том числе, формалистской и структуралистской. Однако в XX веке возник интерес к ранним, архаическим истокам литературы и вообще культуры. Ранней попыткой выхода за пределы аристотелевской установки стала рефлексия О. Фрейденберг. Предложенный ею подход (а она продолжала развивать методологию Н. Марра) явился реабилитацией тех архаических и, еще точнее, мифологических форм, которые Аристотеля не интересовали. Но, по сути, О. Фрейденберг лишь возвращается к традиции прочтения античной культуры, начатой Ф. Ницше, отвергшего в 70-е годы XIX века винкельмановскую интерпретацию античности, связанную с отождествлением классического периода античной культуры с этой культурой в целом. Именно Ф. Ницше было показано, что античная трагедия будет непонятной, если не учитывать значимости архаического периода в истории античности и абстрагироваться от коллективной, т.е. мифологической стихии. То, что древние называли катарсисом как механизмом воздействия на публику, предполагает и возвращение индивида, обретающего в античной культуре свое индивидуальное Я, в мифологическую

стихию (древний миф в эпоху расцвета трагедии сохраняется лишь в формах трагедии, т.е. в эстетических формах) и последующую реабилитацию индивидуации.

Мы не случайно вспоминаем Ф. Ницше как представителя «философии жизни», ощутившего не только поверхностность просветительских рационалистических подходов, но и значимость дионисийской, иррациональной стихии, сполна проявившейся в истории XX века в массовых движениях и в психологии масс. Именно в XX веке в гипертрофированной форме проявилось то, что в предшествующие столетия лишь возникало. В городах разрушаются религиозные верования, нарушаются традиционные связи, исчезает солидарность социальных групп и возможное еще в городах XIX века диалогическое общение³. Подхвативший проблематику, открытую Г. Лебоном, С. Московичи пишет: «Разобщенные, люди остаются покинутыми в одиночестве со своими нуждами: в джунглях городов, в пустынях заводов, в серости контор. Эти бесчисленные атомы, эти крупницы множества собираются в зыбкую и воспламеняющуюся смесь. Они образуют нечто вроде газа, который готов взорваться в пустоте общества, лишенного своих авторитетов и ценностей – газа, взрывная сила которого возрастает с объемом и все собой подавляет»⁴. По сути дела, омассовление обществ в XX веке становится социальным контекстом функционирования сохраняемых культурой диалогических форм, а точнее – их свертывания в культуре, что соответствует идее Й. Хейзинги о вырождении в XX веке духа игры. Функционирование диалогических форм повторяет логику функционирования культур в целом. Культивируемая «галактикой Гуттенберга» индивидуация сводит диалог к индивидуализированным формам. Между тем, развертывание социальных и массовых движений XX века этот процесс поздней культуры, т.е. индивидуацию, блокирует.

Позднее, уже в 60-е годы XX века это блокирование процессов индивидуации зафиксировал М. Маклюэн, но объяснение этого он будет сводить к последствиям появления столь мощного коммуникативного средства, как телевидение. В данном случае

3 Хренов Н. Диалог как проблема групповой и субкультурной дифференциации в городах России XIX – начала XX века // Социокультурное пространство диалога. М., 1999.

4 Московичи С. Век толп. Исторический трактат по психологии масс. М., 1996. С. 50.

с М. Маклюеном трудно согласиться. В целом процесс им фиксируется верно, но исток этого процесса связан с «восстанием масс», что ближе к XX веку в истории и произошло. Мы употребляем слово «ближе» потому, что все, что будет характерным для XX века, уже в XIX веке зафиксирует Г. Лебон, размышляя над трудным движением французов к свободе, начиная с конца XVIII века⁵. Первые мыслители, работающие в парадигме психологии масс, уже констатировали все главное, что, кажется, определит удивительную неактуальность в XX веке предмета нашего внимания – диалога. Омассовление всего и вся, что зафиксирует в XX веке Х. Ортега-и-Гассет, приведет к актуализации установок человека массы, отвергнувшего многое из того, что было создано культурой до XX века. Этот радикальный сдвиг будет реакцией на процессы, диагноз которым в XIX веке поставит В. Моррис⁶. Эти процессы – следствие начавшегося еще с Ренессанса обособления искусства от жизни и массы. Нас будет интересовать лишь исчезновение того личного начала в массе, которое обнаружил и проанализировал уже Г. Лебон. Именно эта утрата индивидуального начала породит воспетый и поднятый на щит футуристами и вообще художественным авангардом негативизм и нигилизм массы ко всякому размышлению, допущению других точек зрения и мнений. Инакомыслие как основа диалога будет первым врагом массы. А потому нет ничего более чуждого массе, чем диалог. Проблема здесь в том, что вместе с упразднением диалога исчезает не только значимость личностного, но и игрового начала. Но, как показал Й. Хейзинга, исчезновение из культуры игры означает и умирание культуры в целом.

Этот вывод будет более понятным, если мы, вслед за З. Фрейдом, поймем, что масса предрасположена к преклонению перед сильным лидером с его фанатической верой в существование единой истины, носителем которой этот лидер себя считает⁷. Работая над своим известным трактатом по психологии масс, Г. Лебон не будет иметь возможности наблюдать эту выведенную им закономерность в истории революций, гражданских и мировых войн в XX веке, но он ее уже ощутит в полной

5 Лебон Г. Психология народов и масс // Психология толпы. Социальные и политические механизмы воздействия на массы. М.; СПб., 2003.

6 Моррис В. Искусство и жизнь. Избранные статьи, лекции, речи, письма. М., 1973.

7 Паперный В. Культура Два. М., 1996. С. 249.

мере. А главное, история XX века подтвердит его наблюдение и заключение.

Вернемся снова к нашему исходному тезису. Казалось бы, значимость диалога станет актуальной проблемой лишь для второй половины XX века, о чем вроде и свидетельствует популярность идей М. Бахтина, не понятых в момент их появления. Но в реальности применительно к этому времени речь идет лишь о возникшей возможности реабилитации и институционализации диалога в разных сферах. На самом деле потребность в понятии, которое в это время становится ключевым, возникает в первой половине XX века, т.е. в период, когда недIALOGичность социума достигает своего апогея и когда нетерпимость к инакомыслию разворачивается на государственном уровне, вызывая к жизни и «архипелаг ГУЛАГ», и мировые войны. Эта психология не может не воздействовать на искусство, которое мобилизуется и призывается к созданию образа врага. Так, выступая в 1935 году на Всесоюзном творческом совещании работников кино, кинорежиссер А. Довженко призывал к воплощению в кино оборонной тематики. «Я не раскрою здесь никакой военной тайны, если буду утверждать, что через несколько лет у нас может быть война. Будет огромная мировая война, участниками которой мы обязательно должны быть... Нужно готовить наше оружие к бою»⁸.

Нетерпимость к инакомыслию М. Бахтин в полной мере мог ощутить на себе. Сейчас история с непониманием и неприятием его сочинений, их критикой описана в специальной монографии⁹. Проблема недIALOGичности возникшего в XX веке социума закрепляется в государственных формах, проявляется в истории XX века в гипертрофированном этатизме, причину которого Х. Ортега-и-Гассет опять же улавливает в психологии человека массы. Этот психологический комплекс, владеющий массой и связанный с нетерпимостью к инакомыслию, оказывается в основе государственной идеологии. Это также закрепляется в актуализации феномена врага как оборотной стороны преодоления в разваливающихся и вновь возрождающихся империях социальной аномии или смуты, как эта социальная аномия всегда обозначалась российскими историками.

8 За большое киноискусство. Всесоюзное творческое совещание работников советской кинематографии (8–13 января 1935 года г. Москва). М., 1935. С. 69.

9 Попова И. Книга М.М. Бахтина о Франсуа Рабле и ее значение для теории литературы. М., 2009.

Без феномена врага достичь в массовых обществах солидарности невозможно. Но когда феномен врага актуализируется в истребительных и антигуманных мировых войнах, то сама война, в которой Й. Хейзинга еще находил игровой момент, игру уже совершенно исключает¹⁰. Констатируя то, что современные войны утрачивают свою культурную и, тем самым, игровую функцию, Й. Хейзинга формулирует, что о войне как функции культуры можно говорить лишь в том случае, если она ведется по определенным правилам, т.е. когда ее участники признают друг друга равными, а не стремятся друг друга уничтожить, ибо своих соперников людьми не считают¹¹. Но, собственно, именно эта особенность и была присуща древним грекам, которые не вели войны с «варварами», если только те не нападали первыми. Войны греков чаще всего – внутренние, т.е. между отдельными городами-государствами, и поводом к войне никогда не было стремление территориальной экспансии за счет соседей. Война велась по правилам, предполагая уважение к противнику, а, следовательно, сохраняла в себе активный и все определяющий игровой элемент.

Выпуская джинна, т.е. массу на арену истории, XX век предстает не диалогическим, а исключительно монологическим, о чем и свидетельствуют военные катастрофы. Царящее в начале XX века прекраснодушие по поводу единения народов и набиравшей силу глобализации (хотя в это время это понятие еще не было модным), развертывающейся как вестернизация, в ситуации предельного омассовления не соответствовало реальности. Естественно, что это омассовление стало психологической предпосылкой возрождения имперских амбиций и наращивания военного потенциала противостоящих друг другу государств. Но даже если мировые войны прекращались, то это временное перемирие обозначалось как «холодная война».

В России эффект идей М. Бахтина возникает в период надлома большевистской империи, когда начинается демонтаж фантома врага. Начало этого периода связано с так называемой «оттепелью». Так, необходимость в использовании понятия «диалог» возникает тогда, когда монолог как форма взаимодействия между

10 Хренов Н. Игровые аспекты военной культуры императорской России // Мир психологии. 1998. № 4. С. 171.

11 Хейзинга Й. Homo ludens. В тени завтрашнего дня. М., 1992. С. 106.

государствами смысла этого взаимодействия больше уже не исчерпывает. Общества начинают гуманизироваться.

В какой же новой ситуации взаимодействия оказываются существующие на планете народы? Гипертрофия государственной власти и взаимодействие государств по принципу монолога, когда такое взаимодействие трансформируется в военное столкновение, казалось, уходят в прошлое. Вопросы взаимодействия на уровне государств переходят на уровень культур и цивилизаций. Мир входит на тот уровень истории, когда государство или империя, подававшими себя единственными субъектами истории, уступают место, конечно, пока еще не личности, как это полагали экзистенциалисты, а культурам и цивилизациям. Хотя акцент на личности тоже имел место, свидетельствуя о движении общества от империи к открытию значимости культуры. Но, как доказывал Й. Хейзинга, становление и функционирование культуры разворачивается в формах игры. Следовательно, переход к новому этапу, для которого будет характерной реабилитация культуры, означает и возрождение духа игры, что не замедлит проявиться в художественном подъеме. Вместе с этим начинается уже качественно иной период истории. В гуманитарных науках возникает культурологическая рефлексия. На лидерство в этой системе наук культурология начинает претендовать тогда, когда в мировой истории происходит разочарование в формах взаимодействия на уровне монолога и когда начинает ощущаться потребность в иных формах взаимодействия.

Однако чтобы такие формы возникали и себя утверждали, необходимо было, чтобы трансформировались и формы внутренней жизни народов. В формах внутреннего общежития народов следовало открыть иные связи. Необходимо было, чтобы народы хотя бы в пределах отдельных субкультур или элит выходили за пределы коллективной сферы, на уровень индивидуации. В период истории большевистской империи, который начинается с оттепели, как раз такая трансформация и происходила. Именно в эту эпоху в России народ начинает ощущать себя уже не только государством, а особой культурой. Но чтобы снова осознать себя особой культурой, необходимо заново открыть в себе не только индивидуальное, но одновременно и нравственное, и игровое, и национальное, и конфессиональное начало. Это обстоятельство, например, дает о себе знать в формах искусства. В эпоху оттепели появляются произведения искусства, позволяющие человеку

заново осознавать свою идентичность. Эту возможность дают такие произведения, как «Матренин двор» А. Солженицына, «Андрей Рублев» А. Тарковского, «Последний поклон» В. Астафьева и т.д. В данном случае следовало бы вспомнить другое ключевое понятие в концепции М. Бахтина, а именно, понятие карнавала. Как известно, М. Бахтин показал диалогическую природу карнавала. Карнавализация связана со смеховой стихией, а, еще точнее, с древними, амбивалентными формами смеха, которым известную дань отдал Д.С. Лихачев, обратившись к смеху в Древней Руси¹².

Большевистская империя исключала смех. В древних культурах самосознание народа подразумевало карнавальную, а, следовательно, и игровую стихию. Но самодовольная империя в ее большевистской форме эту стихию не допускала. Между тем, эпоха оттепели стала исходной точкой реабилитации и карнавала, и смеха. В этом смысле публикация романа М. Булгакова «Мастер и Маргарита» весьма показательна. Огромный резонанс романа в 1960-е годы связан с реабилитацией смеха в эпоху надлома империи. Это один из значимых признаков размораживаемой, выходящей из подполья культуры. Именно в атмосфере осознания человеком себя не только верноподданным империи, но представителем и носителем культуры в России начинают ощущать потребность в преодолении нетерпимости общества по отношению к инакомыслию. Оказывается, что солидарность внутри общества достигается не только с помощью древнего комплекса врага, но и на уровне культурной традиции. Именно это обстоятельство, т.е. видоизменение коллективной идентичности, для которой принадлежность к культуре приобретает особую значимость, и становится исходной точкой возникновения культурологической рефлексии и появления науки о культуре, первые идеи которой возникли в России еще в эпоху Серебряного века¹³. Начало открытия художественного и культурного наследия этой эпохи как раз и начинается в эпоху оттепели.

Собственно, видимо, именно поэтому на новой фазе отечественной истории для обозначения возникающих новых смыслов потребовались и новые понятия. В эпоху открытия культуры и осознания ее значимости в ситуации надлома таким необходимым

12 Лихачев Д., Панченко А., Поньрко Н. Смех в Древней Руси. Л., 1984.

13 Асоян Ю., Малафеев А. Открытие идеи культуры. Опыт русской культурологии середины XIX и начала XX веков. М., 2000.

понятием оказывается понятие диалога. В этой ситуации выяснилось, что отторгаемое обществом на предыдущей фазе истории «инакомыслие» М. Бахтина оказалось востребованным. Именно его теория способствовала тому, чтобы общество, во всяком случае, творческое его меньшинство на новом этапе ощутило необходимость в институционализации специфических смыслов человеческого бытия. Однако период оттепели как период реабилитации культуры оказался еще очень хрупким и непрочным. Кроме того, реабилитация индивидуации как изживания неприятия инакомыслия обернулась утратой солидарности и реальностью социальной аномии. Это породило испуг и способствовало возрождению ностальгии по империи, какой она была в эпоху Сталина. Свою негативную роль в этом сыграла психология масс. Роль масс, едва начавших в эпоху оттепели вновь ощущать себя народами и нациями, в последующей бюрократизации и реабилитации сталинизма, нельзя не фиксировать. Она и была определяющей в том, что назовут «застоем». Таким образом, период реабилитации в России культуры психология массы преодолена была еще не до конца. Она по-прежнему давала о себе знать.

Однако история с использованием понятия «диалог» в расширительном смысле на этом не заканчивается. Ближе к концу XX века, когда человечество вновь ощущает реальность развертывающейся глобализации как следствие осознаваемой значимости культуры и культур, позволяющих общаться, исключая феномен врага, возникает необходимость вывести диалог за пределы культуры, при этом не умаляя ее значения. Выясняется, что соотношение диалога и культуры не исчерпывает всех возможных сюжетов истории. В некоторых ситуациях диалог как структурное средство функционирования культуры может повертываться иными гранями. Да и сама культура способна функционировать не только как цель, но и как средство. Как свидетельствует история, использование ее государством или большевистской империей в этом качестве привело ее к разрушению. Но собственно в эпоху оттепели, в ситуации слабости почти упраздненной большевиками православной церкви именно культура становится оппозицией по отношению к государству, ибо является основой и этнической, и национальной, и конфессиональной идентичности. Но в конце XX века создается ситуация, когда лидерством культуры в процессах истории приходится жертвовать ради установления диалога между цивилизациями. Собственно, речь идет

даже не о «жертвоприношении» культуры, а об особой, до сих пор остававшейся латентной ее функции – способствовать установлению и поддержанию цивилизационной идентичности.

Ближе к концу XX века человечество входит в такую фазу истории, когда свои внутренние и внешние формы общежития этносы, нации и народы начинают выстраивать в соответствии с цивилизационным принципом. Каждый народ существует или как особая цивилизация или как составная часть цивилизации. Последний вариант особенно касается России. Цивилизация как структура, функционирующая в особом, специфическом для нее времени, на самоощущение каждого народа, на представление его о самом себе и о других народах накладывает особую печать. В истории цивилизационный аспект начинает осознаваться поздно. Первыми мыслителями, поставившими эту проблему до А. Тойнби, были Н. Данилевский, В. Соловьев и О. Шпенглер, признававший, как известно, в постановке подобных вопросов первенство Н. Данилевского. Ренессанс империй в XX веке, в особенности, большевистской и национал-социалистической (немецкой), ставший возможным на основе процессов омассовления обществ и урбанизационных процессов, вытеснял из сознания вопрос не только о диалоге, но и об устройении жизни народов на уровне цивилизации, а значит, и вопрос цивилизационной идентичности каждого народа. Эпоха оттепели, когда происходит частичное возвращение массы в народ и нацию, был лишь вехой на пути к пониманию значимости в истории цивилизационного фактора. В данном случае понятие «цивилизация» мы употребляем не в том значении, которое в него вкладывал О. Шпенглер. Как известно, под цивилизацией он подразумевал лишь тот период в фаустовской культуре, для которого «восстание масс» явилось лишь одним из ее значимых признаков.

Когда речь идет о России, то здесь важно отдавать отчет не только в том, что она – единая культура, но и в том, что это особая цивилизация, объединяющая более сотни этносов, наций и, что важно, входящих в эту цивилизацию составной частью культур. Самосознание этносов и наций, превращенных империей в массы, не могло развертываться в цивилизационном направлении. Чтобы к этому подойти, следовало сначала реабилитировать культуру входящих в состав империи народов. На том этапе истории, когда Россия, объединившая эти нации и культуры, была империей, у этих отдельных народов накопилось немало

проблем. В период истории, когда разворачивался надлом империи, а солидарность людей обеспечивалась культурой, эти нации и народы получили возможность своего интенсивного духовного развития, большей самостоятельности и самореализации. Это, правда, обернулось некоторыми трудностями и противоречиями, например, вспышкой национализма. Кстати, это имело отношение и к русским. Так, в своей работе о «русской идее» А. Янов приводит много примеров по поводу возрождения в России еще в эпоху оттепели неославянофильства¹⁴. Это не удивительно, ведь в России началось разочарование не только в большевизме, а в модерне как мировосприятии, т.е. в просветительской традиции, что берет начало в эпоху Просвещения. Реабилитация национального начала, в чем пришлось разбираться Д.С. Лихачеву¹⁵, свидетельствует о возвращении к той культурной оппозиции, что многое определила в истории XX века, а вместе с этим и к реабилитации мировосприятия, что возникло вместе с романтизмом. Начиная с эпохи оттепели, в русской культуре получает развитие неоромантизм, в том числе и в становлении науки о культуре. Возникающая в России наука о культуре будет развиваться на основе традиции романтизма¹⁶, что свидетельствует к тому же о нечувствительности отечественного варианта культурологи к позитивистской методологии.

Однако наступает момент, когда внутренние отношения между народами следует выстраивать уже на уровне цивилизации, объединяющей множество культур. И тут снова без диалога не обойтись, как не обойтись без игровой, смеховой стихии. В эпоху изживания феномена врага и культивирования исторической традиции принцип диалогичности становится определяющим и во взаимоотношениях между разными цивилизациями. По мере того, как в отношениях между цивилизациями исчезает монолог, начинает актуализироваться игровое начало. Это обстоятельство, например, делает актуальной проблему возрождения праздничной культуры¹⁷. В связи с актуализацией праздничной культуры возникает вопрос о возрождении древних форм смеха,

14 Янов А. Русская идея и 2000 год // Нева. 1990. № 11. С. 173.

15 Лихачев Д. Заметки о русском // Лихачев Д. Избранные работы: в 3-х тт. Л., 1987. Т. 2.

16 Хренов Н. Романтическая парадигма в современной культурологической мысли // Полигнозис. 2009. № 2.

17 Эстетико-культурологические смыслы праздника. М., 2009.

способного смягчать напряженность, устранять антагонизм в отношениях между социальными группами, этносами и даже цивилизациями. А. Рэдклифф-Браун писал, что «любая серьезная враждебность предотвращается шутливым антагонизмом дразнящих друг друга людей»¹⁸.

Хотя история всегда была и остается историей разных цивилизаций и взаимоотношений между ними, тем не менее, сегодня человечество существует на том этапе истории, когда этот ее аспект становится актуальным предметом осмысления. Снова, как и во внутренних взаимоотношениях между народами внутри отдельной цивилизации, в отношениях между самими цивилизациями возникают крайние варианты, связанные с осознанием каждой из них своего исключительного места в истории и с противопоставлением себя другим цивилизациям. Это становится предметом осмысления в известном сочинении С. Хантингтона¹⁹. Популярность идей С. Хантингтона объясняется тем, что он первым ощутил актуальный нерв истории на ее современном этапе, связанный с возникшей необходимостью осознания каждым народом своей цивилизационной идентичности, которой он посвятил свою следующую книгу²⁰.

Имея в виду это обстоятельство, можно утверждать, что вопрос о диалоге, понимаемом как норма взаимопонимания между цивилизациями, нас будет интересовать еще длительное время. По мере того, как мы будем его осознать и осмыслять, будет зависеть и успех идеального исторического проекта – проекта глобализации, т.е. единения уже в планетарном смысле. Пытаясь показать значимость игровой, а, следовательно, и художественной стихии во взаимоотношениях между цивилизациями, мы, тем не менее, отдаем отчет в том, что установки некоторых актуальных цивилизаций игровую стихию, кажется, исключают. Это имеет отношение к народам, исповедующим ислам. То, что, скажем, в западной культуре предстает игрой, то в исламе оказывается ритуалом. Здесь многое в культуре продолжает восприниматься сакральным. Ради поддержания сакральных ценностей эти народы нередко оказываются в конфронтации с другими цивилизациями.

Кроме того, нельзя также забывать о той проблеме, с констатации значимости которой в разрушении диалогических

18 Рэдклифф-Браун А. Структура и функция в примитивном обществе. М., 2001.

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

20 Хантингтон С. Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности. М., 2004.

взаимоотношений мы начали, а именно, о рецидивах омассовления, которые постиндустриальные цивилизации явно не успели окончательно изжить. Для этого имеются все основания. В частности, таким основанием в России продолжает оставаться психология, связанная с ностальгией по империи. Мы уже констатировали актуализацию этой психологии в эпоху оттепели, которая натолкнулась на барьер в форме имперского комплекса. Распространяющаяся тогда социальная анония породила испуг перед распадом империи. Либерализация общества оказалась приостановленной. Сегодня малая значимость либеральных партий в России, еще недавно предельно активных, свидетельствует о новом свертывании либеральных ценностей. Усиливающаяся в начале XIX века в России ностальгия по империи, о которой можно судить, наблюдая попытки реабилитировать фигуру Сталина вновь, естественно, исключает диалог. Но, как доказывал лидер либерализма Е. Гайдар, ностальгия по империи может принять катастрофические формы²¹. В качестве примера Е. Гайдар ссылается на психологию немцев после Первой мировой войны и распада германской империи. По его мнению, определяющим мотивом в ней был именно ностальгический мотив. Он принял такие формы, что во многом именно это и послужило одной из причин возрождения империи и возникновения второй мировой войны.

Однако для человечества даже большей опасностью, чем ностальгия по империи в России, оказывается констатируемая сегодня даже самими американцами опасность возможного перерождения Америки как образцового демократического общества в империю типа Римской империи. Такая тенденция особенно очевидно проявилась во время правления Д. Буша. Особенно показательным в плане анализа перерождения Америки в империю является исследование Ч. Джонсона²². Реабилитация в разных государствах имперского комплекса – настоящая и реальная опасность для мира и для блокирования процессов глобализации. Ведь в реальности глобализация сегодня имеет латентную функцию – она разворачивается как американизация. Иначе говоря, глобализация разворачивается как распространение ценностей американской цивилизации на все народы и государства. Именно

21 Гайдар Е. Гибель империи. Уроки для современной России. М., 2007.

22 Джонсон Ч. Немезида. Последние дни американской республики. М., 2008.

это обстоятельство и представляет опасность для функционирования локальных культур.

В ситуации, когда Америка перерождается в империю, это становится проблемой. Между тем, именно в этом распространении своих ценностей на весь мир и заключается в истории смысл имперского комплекса во всех его проявлениях. В данном случае глобализационный процесс отделить от имперского трудно. Когда одна цивилизация оказывается способной внедрять свои установки в сознание остальных народов и цивилизаций, возникает благоприятная основа для переписывания истории в соответствии с такими установками. Когда-то такую фальсификацию истории, в том числе и собственной, позволили себе большевики. Не хотелось бы иметь доказательства, что именно это сегодня происходит с Америкой. Но именно это обстоятельство и свидетельствует о новом распространении монологического мышления уже в цивилизационной форме его проявления. Именно поэтому в настоящее время мир, как никогда, нуждается в противостоянии имперским амбициям и в оппозиционных противовесах этим амбициям. Таким способом противостояния может служить культура (и культуры), ведь именно в ней получает развитие то уникальное (национальное и ментальное), которое в движении человечества к глобализации должно быть сохранено. Именно поэтому роль диалога, в том числе, и в процессах взаимодействия между цивилизациями будет по-прежнему значимой.

Н.А. Хренов

ДИАЛОГ ЦИВИЛИЗАЦИЙ В ЕГО РЕАЛЬНОЙ ФОРМЕ: ЦИВИЛИЗАЦИОННАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ РОССИИ В СИТУАЦИИ ЭСКАЛАЦИИ ИМПЕРСКИХ АМБИЦИЙ АМЕРИКИ

Коллективная идентичность как практическая проблема выживания России

Сегодня в гуманитарных науках заметно оживление. Можно попытаться его объяснить, исходя из собственно научной логики, из потребностей ее в саморазвитии. Но это оживление можно представить фактом социальной истории науки. Если какие-то научные идеи и направления имеют место, то это спровоцировано кругом проблем, которые общество должно разрешать. К одной из острых проблем современности относятся последствия распада государства, а, следовательно, и коллективной идентичности людей, обеспечивающей солидарность составляющих это государство групп, этносов и наций. В данном случае мы пока избегаем оценочного аспекта деятельности этого, существовавшего много десятилетий государства. Являясь творческим ответом на Вызов, который представляет тоталитарное государство, демократия породила такое явление как социальная аномия, что тоже можно считать Вызовом, новым Вызовом. В силу этого возникла новая ситуация в отношениях между государством и культурой, которые в предшествующей истории были весьма противоречивыми.

Попробуем на противоречие, связанное с отношениями государства и культуры, посмотреть исторически. Трудность заключается в том, что та государственность, которая сегодня в России имеет место, кажется, уже не представляет угрозы. В ситуации демократизации этот социальный институт радикально реформируется. Если он и проявляет активность, то лишь в демократических, а, следовательно, позитивных формах. Хотя полной гарантии того, что уже в границах демократии не может не возникнуть жесткой диктатуры, нет. Смута, вызываемая к жизни демократическими переменами, в истории нередко приводила к новым диктатурам, что известно еще по античной цивилизации. Этот аспект не ускользнул, например, от рефлексии Платона. Так, в диалоге

«Государство» платоновский Сократ говорит, что тирания возникает из демократии, т.е. величайшее и жесточайшее рабство возникает из крайней свободы¹. В своей поэме «О природе вещей» Т. Лукреций, излагая учение Эпикура, описывает ситуацию смуты с ее беспорядком («Каждый к власти тогда и к господству над всеми стремился»². Но анархия и беспорядки спровоцировали новую диктатуру. «Род же людской до того истомился насилием вечным / и до того изнемог от раздоров, что сам добровольно / Игу законов себя подчинил и стеснительным нормам»³.

Таким образом, противоречие, связанное с возможным возрождением жесткой государственности, не локализовано, оно не присуще лишь России. Кроме того, в современной ситуации успели возникнуть новые противоречия, причем, глобальные, касающиеся других государств, что начинает влиять на внутреннюю жизнь российского государства. Когда государство в России было реформировано и, следовательно, был устранен идущий от него Вызов, возник еще один Вызов в виде того, что Э. Дюркгейм называл «социальной аномией». В России обычно в истории такую эпоху называют эпохой смуты или хаоса, признаком которой является дефицит солидарности, т.е. того самого явления, с помощью которого только и можно достичь в государстве единства. Но возникает вопрос, можно ли этой солидарности, о дефиците которой в поздних обществах опять же писал Э. Дюркгейм, достичь исключительно государственными способами. Тут-то и возникает актуальность обсуждения вопроса об отношениях государства и культуры.

Отношение между государством и культурой становится актуальным тогда, когда тот и другой институт преследует одну и ту же цель, в данном случае, достижение солидарности как условие выживаемости. Только государство это делает с помощью военных и экономических способов, а культура – с помощью духовных ценностей. В каких взаимоотношениях должны находиться между собой культура и государство в эпоху социальной аномии, когда становится очевидно, что только с помощью государства этой проблемы не решить. Это вопрос, который стоит в повестке сегодняшнего дня. Социальная аномия – не только разобщенность людей, порождающая негативные настроения, что так

1 Платон. Соч.: в 3-х тт. М., 1971. Т. 3. Ч. 1. С. 381.

2 Тит Лукреций Кар. О природе вещей. М., 1983. С. 190.

3 Там же.

проницательно диагностировали между двумя мировыми войнами и еще после Второй мировой войны экзистенциалисты, но и их взаимная враждебность.

А. Тойнби констатировал, что нарастающая взаимная враждебность уже не только индивидов, но целых групп людей свидетельствует о надломе какой-то большой общности людей, которую сам А. Тойнби называл цивилизацией. Здесь возникает еще одна, становящаяся все более актуальной в науке проблема, а именно проблема коллективной идентичности или идентичности больших человеческих сообществ. Это почти загадочное явление означает идеальный образ общности, цементирующий совместную жизнь людей и позволяющий преодолеть социальную аномию. Это явление обеспечивает устойчивость в самосознании индивида, связанную с восприятием им себя как члена, представителя какой-то большой общности.

Проблема идентичности как научная проблема впервые возникла не в России. Она поставлена в границах психологии как научной дисциплины в ее западной форме. Внимание к ней привлекали переведенные у нас в 90-е годы прошлого века работы Э. Эриксона. Сам Э. Эриксон этот вопрос ставил скорее применительно к индивидуальной психологии. Он утверждал, что на протяжении жизни человека имеют место несколько кризисов его идентичности, и, соответственно, фаз выхода из такого кризиса, его преодоления, в результате чего человек меняется, развивается, утверждает свою новую Я-концепцию или новое о себе представление, создает иной или уточненный свой образ. Однако и Э. Эриксон вынужден подчеркивать, что кризис идентичности отдельного человека невозможно отделить от современных ему исторических кризисов, которые взаимосвязаны⁴.

В связи с идентичностью он касался и переходных процессов в истории. Так, задавая вопрос: «Какова же роль социального процесса движения от культуры к культуре, от одной эры к другой?», в качестве примера Э. Эриксон приводит период романтизма, когда молодых привлекали руины, оставшиеся от прошлого, которое казалось более вечным, чем настоящее. «Между тем, – пишет он, – здесь необходимо подчеркнуть, что это не простой поворот к отдаленному прошлому, а целостное изменение качества и переживания времени»⁵.

4 Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис. М., 1996. С. 32.

5 Там же. С. 192.

Вместе с распадом в начале 90-х годов XX века империи в России распадается и та разновидность коллективной идентичности, которую можно было бы назвать, с одной стороны, идеологической, а, с другой, – имперской. Это идентичность, возникшая на идеологической основе, позволившей отодвинуть на задний план остальные слагаемые коллективной идентичности: этнические, национальные, религиозные, исторические и т.д. Но очевидно, что сознание (наука, теория, философия, пропаганда) формулировало марксистскую идеологию в ее ленинской редакции, а бессознательное воспроизводило традиционные имперские установки. В данном случае идеологическая основа идентичности, конечно, не является синонимом имперской основы идентичности. Идеология возникала как альтернатива культуре, которая своими корнями уходит в этнические традиции, а потому может оказать сопротивление идее объединения. Объединить же большие общности людей можно на основе не столько религии и культуры, сколько идеи, системы идей, т.е. идеологии, чем и воспользовались сторонники Ленина.

Несходством разных культур с их этническими, национальными и конфессиональными корнями идеологи пожертвовали. Но тем самым они пожертвовали и личностью. И, действительно, эта идея новой солидарности на основе идеи всеобщего братства, причем, преимущественно пролетариев, имела эффект как внутри страны, так и во всем мире. Марксистско-ленинская система идей, трансформировавшись в идеологию, приобрела, в свою очередь, имперскую форму, которая привела к извращению первоначальной идеи. Революция, имевшая место в России в начале XX века, приобретала глобальный размах. Естественно, что другие государства ощутили в этом возможном распространении советской империи опасность, торопились вызвать к жизни преграды, что привело к Второй мировой войне.

Развенчивая сегодня активно ленинскую идеологию, мы, вместе с тем, в еще большей мере пытаемся освободиться от имперского гипноза. Но ведь и идеология, с одной стороны, и имперское сознание, т.е. политика, с другой, в XX веке стали основой коллективной идентичности, отодвинув далеко на периферию другие слагаемые идентичности, а именно, религию и культуру. Конечно, государство в его сталинской редакции не разрушило окончательно религию, не упразднило церковь, да и культурой не пренебрегало, правда, обязывая ее быть по отношению к своим установкам

функциональной. Таким образом, русские сегодня поставлены перед необходимостью смены идентичности. Оказывается, что разрушить государство и раскритиковать идеологию – только начало преобразований. Следующий шаг – преодоление смуты, возникающей в результате утраты традиционной идентичности. Но этому предшествовал длительный период, развертывающийся под знаком кризиса идентичности.

Правда, в конце XX века под этим знаком развертывался тотальный кризис. Он, в частности, был присущ и Америке. «Дебаты по поводу национальной идентичности, – пишет С. Хантингтон, – давно превратились в неотъемлемую черту нашего времени. Почти повсюду люди задаются вопросом, что у них общего с согражданами и чем они отличаются от прочих, пересматривают свои позиции, меняют точки зрения»⁶. Однако от констатации того, что американцы тоже оказались в затрудненной ситуации, не становится легче. Прежде всего, все же следует распутать кризис идентичности как внутренний для России вопрос.

Очевидно, что идеологический фундамент, подведенный советским государством под идентичность, больше не существует. Распад идентичности и дополняет, и выражает ситуацию смуты. Возникает множество экспериментов с идентичностью – индивидуальной, групповой, национальной, субкультурной, гендерной и т.д. Возникают разновидности негативной идентичности. Исследователь негативной идентичности пишет, что современное российское общество «пусто изнутри», оно живет с внутренне парализованным чувством достоинства, «высокого», «доброего» и каких угодно ценностей. Это, в частности, проявляется в недоверии и неприязни других людей, в демонизации олигархов, чиновников, банкиров, демократов, депутатов. «Поразительна эта вера во всеобщую коррумпированность, продажность государственных чиновников, судей, милиции, злую волю алчных политиков (“...гады, придурки, болтуны, пьянь, дорвались до кормушки, корыстны, некомпетентны, агрессивны, шуты” и пр., ничего не делается из того, что должно делаться, одна суета и всеобщее холуйство); прокуратуры, милиции, военных и пр. (“все разворовали, страну продали, все сырье, все национальные богатства”))»⁷.

6 Хантингтон С. Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности. М., 2004. С. 35.

7 Гудков Л. Негативная идентичность. М., 2004. С. 298.

Естественно, что проявления негативной идентичности можно фиксировать в эскалации преступности, что является еще одним признаком социальной аномии, и сегодня Россия это ощущает в полной мере. Но, пожалуй, в еще большей степени современная ситуация в России демонстрирует ту психологическую атмосферу, которая в свое время античности вызвала к жизни философию стоиков. Да, жизнь все время поворачивается к человеку негативными сторонами, но все же необходимо находить в себе мужество и силы продолжать жить и бороться за жизнь.

Собственно, во второй раз в мировой истории эта психология предстала в философии экзистенциализма после Первой мировой войны, имевшая огромный эффект на искусство. Когда А. Лосев в философии Марка Аврелия констатирует чувство полной беспомощности, слабости, ничтожества и доходящей до совершенного отчаяния и безысходности, покинутости человека⁸, то, по сути дела, он уже называет признаки экзистенциализма в его древней форме. Наше время снова возвращается к эпохе финала античности, т.е. к эллинистической эпохе. Суждения Сенеки, Эпиктета и Марка Аврелия являются вновь актуальными. Как, впрочем, еще более актуальной является и другая разновидность философии эллинизма, а именно, эпикуреизм.

Жажда чувственных наслаждений и развлечений в ситуации упразднения жесткой культурной политики вообще стала стимулом фантастического распространения массовой культуры, представляющей то, что В. Бычков назвал пост-культурой⁹. Беспрецедентное распространение массовой культуры, в особенности, по каналам массовой коммуникации, свидетельствует не только о духовной атмосфере эпохи смуты, но и о закате той культуры, что ведет свою историю от эпохи Ренессанса, которую П. Сорокин называет культурой чувственного типа. Видимо, последняя в пору ее расцвета породила великое искусство. Но когда она начала разлагаться, она вызвала к жизни лишь массовую культуру, что для нашего времени и характерно.

Фиксируя аналогичные явления в Древнем Риме, Л. Сенека, обращаясь к Эбуцию Либералию, говорит, что такая ситуация была и прежде, она лишь повторяется в эпоху эллинизма. «Порою станут более предаваться прелюбодеяниям, чем другим

8 Лосев А. Поздние стоики // Римские стоики. М., 1995. С. 382.

9 Бычков В. Феномен неклассического эстетического сознания // Вопросы философии. 2004. № 10. С. 62.

порокам, и разорвет узы целомудрие, порою будут процветать безумные пиры и кулинарное искусство – позорнейшая пагуба для (отцовских) богатств. Порою будет распространен чрезмерный уход за телом и попечение о внешности, прикрывающее собою духовное безобразие. Будет время, когда худо управляемая свобода перейдет в нахальство и дерзость. По временам станет распространяться жестокость в частных и общественных отношениях и неистовые междоусобные войны, во время которых подвергнется профанации все великое и святое»¹⁰. То, что такие ситуации в истории случались, бесспорно. Но случались они время от времени, иногда спустя столетия. П. Сорокин показал, что такие эпохи связаны с угасанием культур чувственного типа. Такое угасание имело место в эпоху эллинизма. Но оно имеет место и на рубеже XX–XXI веков. Мы по-прежнему пребываем в том отрезке истории, который О. Шпенглер назвал эпохой цивилизации, проводя параллель между этой эпохой и эллинизмом.

Процитированное нами суждение Л. Сенеки следует понимать в контексте диалога, а диалог этот Л. Сенека ведет с эпикурейцами. В его трактате постоянно возникает их критика. Об этой полемике свидетельствует следующее суждение. «Теперь мы вступаем в битву с толпой эпикурейцев – этих любителей чувственных удовольствий и прохлады, философствующих среди своих пиршеств. Для них добродетель – служительница удовольствий. Им (удовольствиям) она повинуетя, им служит и смотрит на них, как на высших себя»¹¹. Критикуя эпикурейцев за их стремление «приучать свое изнеженное тело к ленивому бездействию и стремиться к беспечности»¹², Л. Сенека противопоставляет им стоиков, к которым относится сам. «Для нас же, стоиков, составляет удовольствие делать благодеяния, исполненные трудов, когда они облегчают труды других, – или опасностей, когда других избавляют от опасностей, – или тягостные для наших средств, когда они облегчают затруднительное и стесненное положение других»¹³.

Когда Л. Сенека говорит: «Мы должны с достоинством встречать все, что нам суждено претерпевать в силу всеобщей закономерности бытия: мы как бы обязались клятвой мириться

10 Сенека Л. О благодеяниях // Рисские стоики. Сенека. Эпиктет. Марк Аврелий. М., 1995. С. 22.

11 Там же. С. 76.

12 Там же. С. 83.

13 Там же. С. 84.

с человеческой участью и не смущаться неизбежными для нас явлениями»¹⁴, то ведь это суждение просто выражает дух сегодняшнего дня и вздох уставшего от всех революций и реформ человека. Созвучность здесь несомненна. Но проблема заключается в том, что если эпикурейцы восстают против богов и открывают красоту и разум природы, что, кстати, О. Шпенглер, вспоминая Руссо, считал выражением духа угасающей культуры, трансформирующейся в цивилизацию¹⁵, то стоики предвосхищают христиан, которые вызвав к жизни сначала секту, затем смогли вызвать к жизни целую культуру, которую мы знаем как культуру средневековую или культуру идеационального типа. Эпоха римских стоиков – эпоха нарождающегося христианства. Хотя стоики – еще язычники, тем не менее, идеи и образы Нового завета почти дословно совпадают с цитатами из сочинений Сенеки¹⁶.

А. Лосев более осторожен в сближении поздних стоиков эпохи римской смуты с христианами. С его точки зрения, здесь скорее речь должна идти о сходстве между поздними стоиками и неоплатониками. Это весьма любопытное уточнение, ибо оно свидетельствует о рождении на развалинах культуры чувственного типа альтернативной культуры или культуры идеационального типа. В этом смута в эпоху распада римской империи созвучна нашей смуте.

Однако стоики предвосхищают не только христиан, но их продолжают напоминать и те типы личности, которые получили оправдание в экзистенциализме как мировосприятии, чрезвычайно показательном для Запада между двумя мировыми войнами. Не случайно, когда Э. Соловьев писал в 1960-е годы об экзистенциализме, он постоянно использует понятие стоицизма. Так, в связи с диагностированием К. Ясперсом атмосферы в послевоенной Европе в его книге 1931 года «Духовная ситуация эпохи» Э. Соловьев пишет, что на пути фатального пессимизма К. Ясперс ставит нравственный заслон – внутреннюю стоическую установку¹⁷. В качестве примера европейского стоика XX века Э. Соловьев называет А. Сент-Экзюпери. Характеризуя новеллу А. Сент-Экзюпери «Военный летчик», философ пишет: «Общий

14 Там же. С. 84.

15 Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. М., 1993. С. 166.

16 Римские стоики. Сенека. Эпиктет. Марк Аврелий. М., 1995. С. 11.

17 Соловьев Э. Экзистенциализм // Вопросы философии. 1966. № 12. С. 86.

дух “Военного летчика” (и личная позиция тысяч людей на раннем этапе французского Сопротивления) – это стоический анти-историзм, борьба в условиях рациональной неразрешимости ситуации, без надежды на успех»¹⁸.

Когда Э. Эриксон ставит вопрос об актуальности проблематики идентичности, он не имеет в виду российскую ситуацию. Для него такая актуальность связана, во-первых, с нарастанием противоречий, связанных с индустриальным обществом и с возникшим в его границах феноменом массовости. Во-вторых, он связывает ее актуальность с потребностью американского общества, образованного представителями всех стран и континентов, достичь определенной степени солидарности. Он пишет, что проблематика идентичности как научная проблема – следствие того периода истории, когда она становится практической проблемой, т.е. появляется и обостряется в жизни. «Ибо, – пишет он, – мы предпринимаем это (т.е. исследование идентичности. – *Н.Х.*) в той стране, которая пытается создать суперидентичность из всех идентичностей, привносимых населяющими ее иммигрантами; и, к тому же, делаем это в то время, когда быстро нарастающая механизация угрожает этим, в основном, аграрным и аристократическим идентичностям и на их родине»¹⁹.

Однако Э. Эриксону следовало уточнить, что то, что он называет суперидентичностью, – следствие не только эпохи промышленных революций и зарождения индустриального общества, но и постепенного перерождения одной из цивилизаций XX века в империю, а именно, Америки. Это обстоятельство тоже объяснило бы раскол на эпикурейцев и стоиков, имевший место в Древнем Риме и обозначившийся уже в наше время как следствие финальной фазы цивилизации.

Э. Эриксон ставит акцент на разворачивании индустриальной цивилизации. «...Я буду исследовать проблемы идентичности, связанные с вступлением в промышленную революцию трех великих стран: Америки, Германии и России. Особое внимание будет сосредоточено на потребности молодежи всех этих стран в новой, основанной на содружестве совести, а также более инклюзивной и, неизбежно, индустриальной идентичности»²⁰. Из всех исторических периодов Э. Эриксон выделяет именно этот отрезок

18 Соловьев Э. Экзистенциализм // Вопросы философии. 1967. № 1. С. 128.

19 Эриксон Э. Детство и общество. СПб., 1996. С. 396.

20 Там же. С. 397.

истории, связанный с утратой идентичности и исчезновением определенности социальных ролей. «Промышленная революция, глобальная коммуникация, стандартизация, централизация и механизация угрожают идентичностям, унаследованным человеком от примитивных, аграрных, феодальных и аристократических культур. То, что внутреннее равновесие этих культур позволяло предложить, сейчас подвергается опасности в огромных масштабах. Поскольку страх утратить идентичность доминирует в большей части нашей иррациональной мотивации, он призывает весь арсенал тревоги, оставленный в каждом человеке простым фактом его детства. В этом критическом состоянии массы людей склонны искать спасения в псевдоидентичностях»²¹.

Э. Эриксон очень уместно употребляет термин «псевдоидентичность», который мгновенно высветляет смысл искусства, рассматриваемого с социологической или функциональной точки зрения, когда оно выступает сферой производства симулякров, виртуальных образов, с которыми идентифицирует себя читатель и зритель, стремясь с помощью иллюзий и воображения изжить свойственный ему психологический потенциал. Впрочем, сфера производства «псевдоидентичностей» – это сфера не столько искусства, сколько массовой культуры. Однако подобное отношение к искусству доминирует скорее в эпоху закрытых и находящихся в идеологическом противостоянии государств. В эпоху либерализации можно констатировать, что общества становятся более открытыми и потому возникает больше возможности для реализации личностного потенциала. Поэтому проблемы, ранее решаемые, а точнее, смягчаемые искусством, ныне решаются самой жизнью. Не случайно наравне с Америкой и Германией, вступающих в промышленную революцию, Э. Эриксон называет и Россию. По поводу национальной идентичности русских у него есть интересное суждение.

Так, касаясь медленного развития тех ценностей в русской культуре, которые на Западе связаны с протестантизмом и последующим индивидуализмом, Э. Эриксон говорит об активности древнейшего пласта коллективной идентичности русских. Речь идет об одной из повестей М. Горького. «Этот мир, вероятно, есть древнейшая Русь и глубочайший пласт ее (бабушки) и его (Алеши) – идентичности. Именно эта первобытная Русь устояла в эпоху раннего христианства, когда деревянные идолы выдержали

21 Там же. С. 572.

принудительное крещение и наивную христианизацию. И именно спокойствие духа первого городища, примитивный мир обрел близкую к земле организацию и веру в анимистические сделки с необузданными силами природы»²².

Так, Э. Эриксон поставил вопрос о многослойности древних и традиционных культур, к каким относится Россия, и об особенностях функционирования в этих культурах форм коллективной идентичности. Это весьма ценная мысль, к которой мы еще вернемся, хотя она и высказана пионером этой проблематики вскользь. Как тут не вспомнить Г. Федотова, утверждавшего, что в русской истории постоянно чередуются два культурных пласта. Философу нужно было показать, какой переворот, а точнее, катастрофа произошла в России в результате революции. Для него революция явилась не столько творчеством какого-то принципиально еще неизвестного культурного пласта, обращенного в будущее, сколько возрождением традиционного пласта, что связан со Средневековьем.

В последнее время к вопросу о средневековом наследии постоянно возвращаются. Например, М. Хайдеггер, обративший на себя внимание новой интерпретацией философских систем прошлого, удивил тем, что в средневековой схоластике обнаружил метод, заново открытый Э. Гуссерлем в феноменологии²³. Так, по поводу обнаружения у Дунса Скотта М. Хайдеггером разграничения между интуицией (вниманием) первого рода, т.е. естественной для человеческого сознания установки (направленность на объекты восприятия и мышления) и интенцией второго рода, т.е. когда мысль направлена на саму себя и на собственное содержание, Р. Сафрански пишет: «Хайдеггер размораживает средневекового философа, превращая его в предтечу Гуссерля»²⁴. Исследователь современного искусства В. Хоффман в авангарде XX века обнаружил признаки средневекового символического мышления²⁵.

Мы проявляем особую чувствительность ко всем фактам, свидетельствующим о переключках между средневековой и современной культурами. Ведь целью данной работы является попытка показать, что из всех трансформаций, которые сегодня совершаются

22 Там же. С. 511.

23 Сафрански Р. Хайдеггер. Германский мастер и его время. М., 2002. С. 156.

24 Там же. С. 99.

25 Хоффман В. Основы современного искусства. Введение в его символические формы. СПб., 2004. С. 473.

в истории, пожалуй, одна из самых значительных – это трансформация культуры. Ее смысл наиболее точно сформулировал П. Сорокин, доказывая, что XX век означает переход от культуры чувственного типа к культуре идеационального типа. Хотя мы все еще продолжаем существовать в культуре чувственного типа, т.е. в той культуре, что берет начало в Ренессансе, тем не менее, уже есть признаки развертывающейся альтернативной культуры.

Наша задача – показать, что романтическая парадигма, о которой мы ниже скажем подробно и подтверждение которой мы усматриваем в том, как развивались в России искусство и культура, как раз и свидетельствует о том, что культура идеационального типа – уже реальность. Ведь смысл романтической парадигмы заключается в возвращении к средним векам. Так, Р. Гайм, имея в виду В. Шлегеля пишет: «Он идеализирует средние века в такой же мере, в какой их старались унижать односторонние поклонники Нового времени. Эти идеализированные средние века он принимает за мерило для оценки настоящего положения литературы, подобно тому, как просветители принимали настоящее положение литературы за мерило для суждений о средневековой литературе»²⁶.

Какое-то продолжение этого возвращения к средним векам в начале XX века связано с именем П. Флоренского, выступившего с неожиданной критикой ренессансной традиции и с апологией средневековых художественных форм. В его рефлексии имела продолжение соловьевская традиция синтеза искусства, религии и жизни. Реальности этой идеи не следует удивляться, ведь эпоха Серебряного века, когда творил П. Флоренский, – это эпоха не только художественного, но и религиозного ренессанса.

Пожалуй, русский религиозный ренессанс и явился предвестием наступающей новой эпохи – эпохи становления культуры идеационального типа как универсальной и общемировой. Придет время, когда именно это событие будет выдвинуто на первый план и затмит ту политическую катастрофу, которая произошла в России в начале XX века и которой в истории до сих пор уделялось больше внимания, чем она того заслуживает. Но сегодня, констатируя активность романтической парадигмы в российской

26 Гайм Р. Романтическая школа. Вклад в историю немецкого ума. СПб., 2006. С. 762.

науке, что для нас означает бурное развитие здесь науки о культуре, мы пытаемся не только обнаружить переключку нашего времени с Серебряным веком, но и найти подтверждение тому, что это обстоятельство показательно для культуры идеационального типа, не являющейся лишь утопией.

Но, пожалуй, центральной идеей нашей работы будет идея, связанная с необходимостью обнаружить принципиально новую основу, на которой будет формироваться коллективная идентичность России. Этой основой будет не только культура, о чем мы будем говорить в последующих параграфах, но и особая ее разновидность, а именно, культура идеационального типа. Это обстоятельство позволит понять, почему сегодня в России происходят процессы, связанные с альтернативой западному миру, а точнее, Америке. Это обстоятельство касается прежде всего не политических и военных моделей, а духовных ценностей. Это же обстоятельство позволит понять, почему в России сегодня уделяется столь значительное внимание и культуре, и ее историческим аспектам.

Становление культуры идеационального типа требует нового прочтения истории. За плечами русских многовековая и мощная история. В ней можно обнаружить много явлений, свидетельствующих о реальности культуры идеационального типа. Но, обнаруживая их в истории, мы, вместе с тем, открываем и реальность России как особый тип цивилизации. Понятно, что в условиях перерождения Америки из демократического общества в империю альтернативность России не может вызвать в мире одобрения и поддержки. Сегодня Россия вступает в трудный период своей истории. Но другого пути для нее не существует. А потому в этой ситуации гуманитарные науки не имеют права быть «беспартийными». Их представители должны объяснить миру конструктивность альтернативы, причем, с точки зрения не только интересов России, но и всего мира.

Если снова вернуться к аналогии между современностью и средними веками, то здесь принципиально еще одно обстоятельство. Все открытия в частных сферах, т.е. в философии и теории искусства еще не объясняют того, какие пласты сознания в ситуации функционирования индустриальных или массовых обществ возрождаются. О таких пластах скажут лишь представители возникающей психологии масс. Реальность этих пластов будет свидетельствовать об активности в XX веке мифологического

мышления, проявляющегося в восприятии вождей в эпоху тоталитарных режимов.

Но, может быть, ничто так не иллюстрирует аналогии между средними веками и современностью, как психология масс. Сама же масса – порождение индустриальных обществ. Психология массы – феномен «заката» тесно связанной с этносами традиционной культуры и становления в городах нового образа жизни, а, точнее, социальной аномии, предшествующей появлению тоталитарных режимов с их новыми «культурными героями». Анализ этих процессов впервые можно обнаружить и в социологии (Э. Дюркгейм, Ф. Теннис) и особенно в психологии масс (Г. Лебон, З. Фрейд).

Пока никто еще не показал, что ситуация в городах XIX века, связанная с социальной аномией (впервые так новые процессы обозначил Э. Дюркгейм), представляла из себя Вызов истории. А творческим ответом на этот Вызов явилось, как свидетельствует последующая история, возникновение идеологий, объединивших большие массы людей и ставших основой их коллективной идентичности. Для своего времени это было формой творческого ответа на Вызов. Это обстоятельство также связано с перерождением этих идеологий как явлений политики в религиозные системы, что способствовало укреплению и поддержанию идентичности и восприятию исторических лиц и событий как сакральных явлений.

В частности, Г. Федотов показывает, как в России в эпоху революций в XX веке возрождается средневековая модель сознания. По сути, речь идет о чередующихся в истории двух пластах, на основе которых возникают альтернативные картины мира. Одна формируется на основе психологии такого типа личности, как странник. Эта картина мира актуализируется в эпохи распада каких-то человеческих сообществ, принуждающих странника быть оседлым, прикрепленным к определенному пространству. Другая картина мира формируется на основе мировосприятия того типа личности, который можно было бы назвать оседлым. Именно этот тип личности возводит империи, государства и т.д. Переживаемая человечеством на рубеже XX–XXI веков эпоха смуты после распада империи в ее коммунистической редакции стала основой максимального проявления психологического потенциала странника. Сегодня это и российская проблема, свидетельствующая о динамике пространственных перемещений. Размышляя

о «мировых бродягах из числа россиян», В. Тишков размышляет: «Отдельными людьми и человеческими коллективами в определенном ареале и в определенные эпохи могла овладевать страсть к раздвижению своего пространства, к выходу в неизвестность. Только экономической детерминантой или другими утилитарными мотивами этот феномен не объяснишь»²⁷.

Но как в истории всегда случается, этот странник, удовлетворив свой кочевнический инстинкт, как Эдичка Э. Лимонова, разочаровывается в тех манящих и притягивающих заморских соблазнах, склоняясь к тому, чтобы, наконец, обрести свой дом. Очевидно, что в нашу эпоху активизируется оседлый тип личности, который задумывается о своей историчности и месте в мире. Речь идет уже не только об индивидуальной идентичности. Если иметь в виду эту психологическую трактовку вечно меняющейся в России идентичности, то можно прийти к выводу о том, что Россия относится к социальному и культурному организму, находящемуся в ситуации перманентного поиска идентичности. Это обратная сторона способности русских к активной ассимиляции ценностей других культур. И особая чувствительность к воздействиям и особая способность к перевоплощению – обратная сторона также обостренного и болезненного контакта с Иным и Другим, что вызывает к жизни искусство и философию, способствует их культивированию.

Сам Э. Эриксон, уделяя внимание исключительно индивидуальной идентичности, тем не менее, допускает, что понятие «Идентичность» может быть применено и к большим человеческим общностям. Известно, что многие до сих пор к этому понятию относятся агрессивно, считая его трудноопределимым, неотчетливым. Это явление и впрямь не поддается строгому определению и принятым методам измерения. Некоторые вообще считают это явление туманным и непостижимым. О нем обычно рассуждали интеллектуалы, а потому они уже неоднократно подвергались осмеянию²⁸.

Относительно трудности определения этого феномена, К. Хьюбер пишет: «Невозможность дать некоторому явлению однозначное и точное определение, еще не означает, что его

27 Тишков В. Реквием по этносу. Исследования по социально-культурной антропологии. М., 2003. С. 293.

28 Хантингтон С. Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности... С. 49.

не существует»²⁹. Так, по его мнению, идентичность личности не может получить однозначного и точного определения через свои качества в принципе. Неопределенность или недостаточная определенность идентичности объясняется еще и тем, что в ее возникновении принимает участие не только реальность, но и воображение. Следовательно, в какой-то степени идентичность содержит художественные черты и создается, в том числе, и искусством. Этот момент нельзя недооценивать. Идентичность является отчасти воображаемым феноменом потому, что и сами большие человеческие сообщества – тоже отчасти являются порождениями воображения. Не случайно иногда нации называют «воображаемыми сообществами». Идентичность тоже – это то, что мы думаем о самих себе, то, к чему мы стремимся³⁰, но не обязательно то, что мы из себя объективно представляем.

История с российским социализмом XX века иллюстрирует тезис об идентичности как отчасти воображаемом феномене. Та идеология, которая регламентировала в государстве все, начиная от нравственности и кончая идентичностью, слишком резко разрывала с реальностью, с историей, с культурой и, следовательно, во многом явилась утопичной, нереальной, воображаемой. Но активность воображения вторгается не только в процесс формирования идентичности, но даже в экономику. Ж. Бодрийяр превосходно показал, что в современном обществе потребление товаров носит знаковый или символический, а, еще более точно, мистический характер. Изобилие, создаваемое рекламой, не означает материального изобилия в реальной промышленности и экономике. Это скорее создаваемый образ изобилия. «У нас есть только знаки изобилия»³¹.

Видимо, чтобы понять это различие между реальностью и знаком, необходимо пережить экономический и финансовый кризис. То же произошло и с российским социализмом. Мы не могли наблюдать социализм в реальности, зато обладали знаками социализма. М. Эпштейн остроумно доказывает, что родиной постмодерна явился не Запад, а Россия. И его вызвали к жизни не Деррида и Бодрийяр. Идея симулякра как некоего подобия, исключаящего подлинник, была реализована в коммунизме. Эту закономерность

29 Хюбнер К. Нация. От забвения к возрождению. М., 2001. С. 289.

30 Хантингтон С. Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности... С. 51.

31 Бодрийяр Ж. Общество потребления. М., 2006. С. 95.

он склонен распространить на всю российскую историю, утверждая, что «создание искусственной реальности, хотя и в масштабах, уступающих советским, давно стало прерогативой российской истории»³².

Нечто подобное происходит и с идентичностями, которые в реальности заменяются псевдоидентичностями. Трудно сказать, является ли коллективная идентичность эпохи социализма в Советском Союзе, возникшая на основе идеологии, реальной, или же она, как и в случае с обществом потребления, явилась лишь системой знаков, с помощью которых конструировался социализм. Судя по всему, социализм был системой знаков, устраняющей разного рода барьеры для массовой солидарности (этнические, национальные, религиозные и т.д.). Но раз это был только знак, то стоит ли удивляться, как мгновенно эта система знаков, претендовавшая на синоним чего-то объективно существующего, рассыпалась и на ее месте возникли конфликты и непрекращающиеся столкновения. Тем не менее, фиксируя роль воображения в возникновении коллективной идентичности, мы не собираемся эту роль сводить лишь к негативному проявлению.

Само по себе воображение нейтрально. Его можно направить в любое русло, в том числе, из него можно извлечь позитивный смысл. Когда Ж. Бодрийяр пытается понять Америку как специфический тип цивилизации, он пользуется открытым им образом симулякра, ставшим ключевым для всей эстетики и философии постмодерна. По его мнению, образ Америки является объективной реальностью лишь наполовину. Когда Ж. Бодрийяр это доказывает, он применительно к Америке употребляет не только понятие «грезы» как альтернативы реальности, но и мифа, а в еще большей степени симулякра («Возможно, истина Америки может открыться только европейцу, поскольку он один в состоянии найти здесь совершенный симулякр, симулякр имманентности и материального воплощения всех ценностей»³³). В данном случае под симулякром Ж. Бодрийяр понимает фантом сознания, не основанный ни на какой реальности. Короче, симулякр – плод воображения. Называя Америку симулякром, Ж. Бодрийяр подразумевает под ней тоже плод воображения, вымысла.

С другой стороны, возникновение коллективной идентичности, во многом обязанное воображению, связано также с мифом, ведь,

32 Эшштейн М. Постмодерн в России. М., 2000. С. 86.

33 Бодрийяр Ж. Америка. СПб., 2000. С. 94.

ставя акцент на положительной ауре создаваемого каким-то коллективом людей собственного образа, коллектив для подтверждения этого устремляется в историю, т.е. прибегает к авторитету предков. Предки тоже предстают и реальными историческими лицами, какими, например, были Петр I или Екатерина Великая, и одновременно мифологическими или «культурными героями». Осмысление современных процессов истории разворачивается в сопоставлении с деятельностью предков, а, следовательно, история предстает в мифологической упаковке. Таким образом, восприятие современных событий разворачивается в форме ритуала, т.е. повторения деяний предков, которые когда-то имели место в прошлом.

Именно такой ретроспективный взгляд на историю, позволяющий наделить событие секулярной истории сакральной аурой, является, может быть, самым значительным признаком того, что мы называем коллективной идентичностью. Все, что сказано о мифологическом подтексте идентичности, имеет прямое отношение к России с ее византийскими корнями. Что же касается Америки, то история – это не ее стихия. Распространяя свои ценности на весь мир, она оказывается нигилистичной по отношению к историческому наследию, подобно русским футуристам начала XX века. Это тоже проявление ее нарциссизма. Об этой особенности Америки, которая может оказаться особенностью всего мира, говорит Ж. Бодрийяр, имея в виду планетарные установки «народа без корней»³⁴. «Октавио Пас был прав, – пишет он, – когда утверждал, что Америка создавалась с намерением ускользнуть из истории, построить утопию, в которой можно было бы укрыться от нее, в чем она, отчасти преуспев, упорствует и по сей день. Понятие истории как трансцендентности социального и политического разума, как диалектически противоречивого понимания общества не принадлежит американцам – точно так же и современность, понимаемая как изначальный разрыв с некоей подлинной историей, никогда не станет нашей»³⁵. Ясно, что выплеснувшаяся в последние десятилетия стихия нигилизма и скептицизма не способствовала вспышке сакрального а, следовательно, именно она способствовала кризису идентичности в его глобальном проявлении.

34 Там же. С. 150.

35 Там же. С. 155.

В XX веке проблема кризиса идентичности оказалась особенно актуальной. Этому во многом способствовала после Второй мировой войны либерализация и демократизация обществ. Человек мог более свободно менять страну проживания, исчезло жесткое отношение к браку, можно было радикально менять семью, наконец, пол и т.д. Все эти процессы, с которыми столкнулся человек после Второй мировой войны, воспринимались и оценивались положительно, т.е. как признаки либерализации общества и, соответственно, свободы. Лишь П. Сорокин осмыслит их как признаки переходной ситуации, а под переходом он имеет в виду радикальную смену культур.

Появившаяся в начале XXI века книга П. Бьюкенена свидетельствует о сменяющихся оценках. Свободу в отношениях между полами, кризис брака и т.д. он будет оценивать отрицательно и представлять выражением «заката» Запада. Семья все больше воспринимается как отживший свое общественный институт. Следствием этого явилось снижение уровня рождаемости. Новое поколение предпочитает сексуальную свободу. Массовая культура в своей иерархии ценностей ставит радости секса выше счастья материнства. Таким образом, традиционная мораль умирает. Половина всех браков заканчивается разводами. «Поневоле, — пишет П. Бьюкенен, — вспоминается языческий Рим, где нежеланных детей оставляли умирать от голода на склонах холмов. Человеческая жизнь утратила прежнюю ценность, уже нет и в помине того бережного отношения, с каким воспринимало ее “великое поколение”, вернувшееся с войны»³⁶.

Таким образом, проблема идентичности впервые была поставлена применительно к западному обществу. Этому обстоятельству во многом способствовало становление того, что Э. Тоффлер называет «индустриальной цивилизацией», в которой массы людей сосредотачиваются в каких-то коллективах, например, в фабричных, заводских, утрачивая свои этнические и национальные признаки. Когда Э. Эриксон касается исторических аспектов идентичности, он тоже склоняется к тому, что как научная проблема идентичность становится в эпоху индустриальной революции.

Существуют и другие причины актуальности идентичности. Процессу повышения индивидуального начала во многом способствует и рыночная стихия, которой без индивидуальной инициативы не существует. У нас обычно порядок ставили в зависимость

36 Бьюкенен П. Смерть Запада. М., 2004. С. 71.

от государственной власти. С некоторых пор порядок пытаются установить с помощью рынка. Но эти средства не исчерпывают всех возможностей достижения порядка, солидарности и единства. Индивидуализм перерастает в анархию, а демократия, не имея длительных и прочных основ, в смуту. Тогда люди, разочаровываясь в реформах и уставая от смуты, снова пытаются установить порядок и единство с помощью жесткой государственной власти. Эта ситуация была проиграна в Германии 1920-х годов перед приходом Гитлера к власти³⁷. Но она была зафиксирована в истории еще в эпоху Древнего Рима.

Кризис коллективной идентичности в России как следствие распада советской империи

Драматизм современной ситуации заключается в том, что на рубеже XX–XXI веков русские сталкиваются не с одним Вызовом, а с несколькими. Первый Вызов, который мы уже констатировали, связан с распадом некогда огромной общности, составленной из разных этносов, наций и религий, и он оказывается реальным лишь в границах России. Что в этом процессе позитивно, а что оборачивается негативными сторонами? До какой черты это позитивно, а когда это уже имеет продолжение как негативный процесс? Будет ли данный процесс продолжаться или его можно блокировать? Но нужно ли блокировать, если он подобен природному процессу. Если начать его блокировать, можно к жизни вызвать еще большие разрушительные силы, которые можно будет подавить уже не столько изнутри, сколько извне. Охотников это проделать много, и уже многое для этого делается – Россию окружают противоракетными установками и т.д.

Но следовало бы разобраться в том, что происходит внутри России. Есть ли какая-то другая сила, не связанная с оружием, которая бы скрепляла этнические и национальные организмы и с помощью которой можно было бы укреплять и солидарность, и идентичность людей. Прибегать каждый раз к оружию – рискованное предприятие, но в то же время для выявления реальности идентичности весьма эффективное. Война позволяет укрепить чувство «мы» через противопоставление «они». В экстремальной ситуации мгновенно всплывает сохраняющийся в бессознательном образ врага. Он-то и является сплачивающим людей средством.

37 Адорно Т. Исследование авторитарной личности. М., 2001. С. 61.

Ясно, что если бы в XX веке нашлось государство, которое бы сопровождалось аурой империи, то на него мгновенно был бы спроецирован образ врага, настолько архаичной кажется в эпоху распространения демократии империя. Но ведь что такое Советский Союз как не империя в ее современной форме? Его распад, естественно, сопровождался под аплодисменты всего мира. Он воспринимался очередным распадом империи в цепи уже распавшихся империй. Поэтому распад России на Западе так приветствуется. Однако во время этих аплодисментов не всегда осознается, что исчезновение образа врага в виде советской империи имело последствия – угасание коллективной солидарности, в том числе, не только в России, но и в Америке. В Америке потому, что исчезает образ врага.

Понимая, что это удар по коллективной идентичности, Америка пытается найти новый образ врага в мусульманском мире. Тут-то и становится очевидным, насколько для поддержания идентичности необходим образ врага. Несомненно то, что распадается российская империя и имперская идентичность, – является положительным фактом. Все империи разваливаются: французская, английская, наконец, австро-венгерская. Из них выходят народы, обретающие собственную государственность, как это, например, произошло после развала Австро-Венгрии с Чехией. Некоторые прогнозируют дальнейший распад России, понимая под ней исключительно империю.

Еще в XIX веке Н. Данилевский сформулировал априорную враждебность народов романо-германского мира по отношению к России. Доказывая эту мысль, он анализировал военные акции XIX века, подмечая всякий раз, что Европа редко бывала на стороне России и никогда не сочувствовала ей. По ее негативным реакциям о России начинал судить весь мир. Н. Данилевский даже формулировал, что общественное мнение Европы враждебнее по отношению к России, нежели ее дипломаты³⁸. Именно поэтому оно поддержало войну против России и даже примирилось в силу этого с наполеоновской диктатурой. Это априорное негативное отношение к России вспыхивает всякий раз, как только Россия вступает в войну. Это вытекает из установки, в соответствии с которой Россия как империя является колоссальным завоевательным

38 Данилевский Н. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. М., 1991. С. 21.

государством, беспрестанно расширяющим свои границы и, следовательно, угрожающим независимости Европы³⁹.

И поскольку это так, то Россия априорно воспринимается гасительницей свободы. И именно поэтому всякий успех, расцвет или возрождение России Запад воспринимает своим поражением. Но дело еще и в том, что в России Запад видит не только враждебное, но и самостоятельное начало, которое не поддается ассимиляции. Россия существует как независимая и самобытная реальность. Но когда такое мнение формируется, то недалеко и до Гитлера. Когда читаешь у Н. Данилевского следующие строки: «Все самобытно русское и славянское кажется ей (Германии. – *Н.Х.*) достойным презрения, и искоренение его составляет священнейшую обязанность и истинную задачу цивилизации»⁴⁰, то пугаешься даже собственного вывода о том, как прозрения отдельных мыслителей способны опережать массовые катастрофы. Таким образом, отождествление России с империей в западном сознании надолго определило взаимоотношения Запада и России.

Но Россия не сводится к империи, хотя следует признать, что имперская структура заметно определяла историю России в прошлом. К сожалению, она определяла ее историю и в XX веке. О трансформации старой империи в новую Г. Федотов говорит так: «Для большинства из нас перекройка России в СССР, номинальную федерацию народов, казалась опасным маскарадом, за которым скрывалась все та же русская Россия или даже святая Русь»⁴¹. Какие бы идеологические образы для маскировки имперской структуры (марксистские, коммунистические, социалистические и т.д.) не использовались, Россия в XX веке продолжала демонстрировать свою имперскую структуру. Она-то во многом и спровоцировала фашизм, в основе которого тоже оказывался имперский комплекс. Как писал И. Ильин, «фашизм возник как реакция на большевизм, как концентрация государственно-охранительных сил направо»⁴².

Тем не менее, даже российская империя с Петра I не была только тюрьмой народов. Этому обозначению Россия обязана Польше.

39 Там же. С. 24.

40 Там же. С. 52.

41 Федотов Г. Судьба и грехи России. Избранные статьи по философии русской истории и культуры. СПб., 1992. Т. 2. С. 316.

42 Ильин И. Наши задачи. Историческая судьба и будущее России. М., 1992. Т. 1. С. 75.

Цивилизационная роль российской империи по отношению к другим народам несомненна. В ее границах развертывалось просвещение всех народов, просвещение, как выражается Г. Федотов, «сияющее с Запада, хотя и в лучах русского слова»⁴³. Но, конечно, эта миссия России реальна не только для всех входящих в империю народов. Г. Федотов отмечает, что «вдоль западной границы русская администрация имела дело с более цивилизованными народностями, чем господствующая нация»⁴⁴.

Но история развертывалась дальше, и становилось очевидным, что империя – архаическая форма сосуществования, сдерживающая развитие духовного потенциала входящих в нее народов. Ведь хотя эти народы и были включены в империю, какое-то их развитие все же имело место. Наступил момент, когда они потребовали большей самостоятельности, чем могла допустить империя. Но самостоятельности потребовали особенно те народы, которые были присоединены к России насильственно. Ведь каждая империя, на то она и империя, предрасположена к расширению своих границ. Это обстоятельство характерно для всякой империи, в том числе – для российской. Раз имперский инстинкт ощутил свободу, он для своей реализации требует пространства. Воля к распространению в пространстве – закон существования империи в любой ее форме. Этот комплекс О. Шпенглер проиллюстрировал на примере Запада.

Пришло время распада одной из последних в мире империй. Победа во Второй мировой войне Советского Союза способствовала укреплению и стабильности империи. Если сводить Россию к империи, то мы сегодня переживаем период ее «заката». Должен появиться новый Шпенглер, чтобы переписать идеи «заката», высказанные им после Первой мировой войны применительно к Западу, в соответствии с ситуацией в современной России. Наука не может на это не реагировать. Так в работах В. Цымбурского развивается мысль о выходе из трехтысячелетней истории российской вестернизации с ее сверхзадачей «похищения Европы» и об осознании России как особого типа цивилизации с присущим ему архетипическим комплексом «острова». По сути, Россия снова возвращается в допетровскую Русь, т.е. в XVII век⁴⁵.

43 Федотов Г. Судьба и грехи России... Т. 2. С. 317.

44 Там же. С. 319.

45 Цымбурский В. Остров Россия. Геополитические и хронополитические работы. 1993–2006. М., 2007.

Однако для России такой «закат» может быть сколь угодно болезненным, но не смертельным. Россия, естественно, продолжит свое существование даже если ее имперская структура исчезнет полностью и окончательно. Ведь империя – это только политическая структура, оказавшаяся в ситуации повсеместной в XX веке либерализации весьма архаической. Отомрет империя, отойдет в прошлое и структура государственности, что в границах империи вызвана к жизни. Эта структура государственности базируется на военной доминанте, необходимой для распространения своего влияния во всем мире. Такой импульс распространения – самое характерное, что питает империю и делает ее реальной силой.

Однако психологический импульс империи реализуется лишь с опорой на военную силу. Таким образом, милитаризм оказывается обязательным признаком любой империи, российской, в том числе. Когда Ж. де Местр писал о российской империи, он подчеркивал именно эту особенность. По мнению Ж. де Местра, безграничное увеличение военного сословия свидетельствует о том, что Александр I давно превзошел Рим. Действительно, если Август имел лишь 400 000 солдат, то он – 1 200 000⁴⁶.

Сегодня мы переживаем специфическую ситуацию – Россия преодолевает не только коммунистическую идеологию, на основе которой в XX веке формировалась коллективная идентичность, но и уходящий в историю имперский комплекс. Россия перестает быть империей. Таким образом, исчезает и идеологическая, и политическая основа коллективной идентичности, определявшей происходящие в России на протяжении десятилетий процессы. В этом случае закономерен вопрос, на какой же другой основе будет разворачиваться взаимодействие между входящими в ее состав народами? На какой основе будет культивироваться ее новая, соответствующая реалиям сегодняшнего дня коллективная идентичность? Не должна ли в этом случае возникнуть принципиально новая идентичность? Если она должна возникнуть, то на какой основе? Следующий весьма важный вопрос: будет ли это принципиально новая идентичность или же она будет каким-то образом связана с предшествующим опытом в истории России?

В данном случае становится принципиальной потребность вновь осмыслить взаимоотношения государства и культуры. Здесь уже необходимо понять отношение коллективной идентичности

46 *Местр де Ж.* Петербургские письма. СПб., 1995. С. 282.

не только с идеологией и государством, но и с культурой, противостоящей духу модерна и упорно поддерживающей присущие ей консервативные установки. Если в России новая идентичность будет связана, прежде всего, с культурой, то эту идентичность не нужно будет конструировать заново, а следует выводить из традиции и из культуры в целом. В этом случае вся предшествующая история культуры должна быть прочитана по-новому. Те установки по отношению к культуре, которые имели место в эпоху модерна со стороны государства, должны быть пересмотрены.

Сегодня, в ситуации трансформации империи в тип цивилизации, культура должна быть соотнесена с потребностями цивилизации, а, следовательно, она должна сопротивляться прежнему подходу, когда она рассматривалась исключительно с точки зрения модерна, следовательно, с точки зрения исключительно утилитарной и функциональной. Она также должна быть рассмотрена не во времени модерна, приучившего к мышлению с помощью выделения в историческом времени кратких длительностей. Иначе говоря, просветительская установка по отношению к культуре сегодня активно заменяется романтической установкой, о чем мы дальше выскажемся подробно.

Является ли новая основа, которая может быть подведена под коллективную идентичность, принципиально новой, сконструированной политическими технологиями или же она, но не осознавалась, а сейчас ситуация так складывается, что ее необходимо осознать и понять. Естественно, что такая задача, требующая усилий от всех гуманитарных наук. То, что мы называем идентичностью, возникает в силу стихий, которые в сознании народов уже существуют и требуют раскрытия. Но когда идентичность возникает и утверждается, она уже сама оказывается способной формировать и поддерживать солидарность людей и народов. Вот на эту особенность и хотелось бы обратить внимание в первую очередь.

Таким образом, Вызов, который мы называем первым, порожден прежде всего внутренней для России ситуацией, а именно, распадом империи в ее новой, т.е. большевистской редакции. Именно этим можно объяснить тотальную критику, которой в последние десятилетия XX века подвергалась вся предшествующая политика и история России. Но такая критика должна быть конструктивной. Она должна предприниматься во имя выхода из этого имперского тупика. Освобождаясь от имперской идентичности, народы, населяющие Россию, должны объединиться под знаком

другой идентичности. Эту новую разновидность идентичности необходимо назвать и осмыслить. Гуманитарные науки должны над этим работать. Ответов на многие вопросы здесь пока еще не существует.

Не успела обозначиться реальность первого Вызова, как уже становится реальным второй Вызов. Этот второй Вызов возникает в ситуации, когда пока еще не найден творческий ответ на первый Вызов. В России все еще находятся в состоянии эйфории от развала того государства, которое в России имело место несколько десятилетий. Того государства, которое функционировало тоже в форме Вызова, только внутреннего и неосознанного именно как Вызов. Однако распад государства еще не есть позитивное решение вопроса. Ведь следствием распада явилась социальная anomия, а она превратилась в новый Вызов, первый Вызов. Позитивного творческого ответа на него пока не найдено. Либерализация экономики и демократизация общественной жизни только усиливают смуту и, кажется, совсем не являются творческим ответом. Видимо, этот творческий ответ следует искать где-то в другом месте. Таким образом, с середины 80-х годов XX века Россия оказалась в ситуации, в которой мир оказался уже в городах XIX века. В этом контексте была вызвана к жизни социальная anomия. Ее осмысление началось с помощью социологии (Э. Дюркгейм) и психологии масс (Г. Лебон). Эта новая ситуация требовала творческого ответа на социальную anomию как Вызов.

Реальность второго Вызова в российской истории рубежа XX–XXI веков

Названный нами второй Вызов, к анализу которого мы приближаемся, связан уже не с внутренней для России ситуацией. Однако от него во многом зависят и внутренние процессы. Этот второй Вызов подстегивает необходимость в творческом ответе на первый Вызов, под которым следует иметь в виду социальную anomию как следствие распада империи. Не успела Россия дать творческий ответ в виде упразднения имперской государственности и либерализации общества, что продиктовано Западом и что можно признать верным, как Запад начал всячески пропагандировать новый проект, связанный с глобализацией, а, следовательно, с большим взаимодействием между имеющими место на планете

государствами и народами. Это, несомненно, конструктивный проект.

Действительно, помехи в политической сфере устранены, и народам, наконец-то, пора объединиться. «Холодная война» закончилась, и появились перспективы для солидарности народов, к которой двигалась вся предшествующая история. Все закономерно и все оправдано. Казалось бы, о каком новом Вызове есть необходимость говорить. Однако все дело в том, что в реальности либерализация разворачивается в виде тотальной социальной анонии, способной привести к новой диктатуре, а глобализация как проект в его идеальном виде предстает чем-то таким, что сильно отличается от реальной глобализации или от реализации этого идеального проекта. Развертывающийся импульс «всеединства», который в России ощущают тоже как необходимость, как и на Западе, о чем свидетельствует рефлексия В. Соловьева, угрожает идентичности существующих социальных и государственных организмов, их растворению в некоей бесформенной, анонимной общности. Испуг от этого возможного растворения порождает панику, вновь ввергая мир в хаос. Причем, опасность идет не от самого проекта «всеединства», а от тех сил, которые этим проектом могут воспользоваться в своих интересах. Так в истории возникает новый, уже второй, Вызов.

Таким образом, второй Вызов связан с опасностью растворения России в глобальном сообществе. Эта опасность для России является совершенно реальной, ибо она еще не успела преодолеть социальную аномию, образовавшуюся после развала советской империи, а, следовательно, она оказывается неспособной сопротивляться этому растворению. Возникновение планетарного сообщества – вообще-то позитивный процесс. Наконец-то реализуется утопия, которая возникла не вчера. Однако развертывание глобализации свидетельствует, что в реальности образование планетарной общности направляется в русло распространения влияния одной цивилизации, на наших глазах превращающейся в империю по типу некогда существовавшей Римской. Россия больше не претендует на империю и не демонстрирует имперское сознание. Зато фантом империи возникает, как только мы начинаем думать об Америке.

Получается, что опасность исходит не от сути развертывающейся глобализации, а от стремления некоторых цивилизаций навязать свои имперские амбиции остальному миру. В этом отдают

отчет и западные исследователи. Так, Т. Фридман утверждает, что спонсируемая Америкой современная глобализация не является естественно начавшимся процессом. Она внедряется Америкой с помощью силы⁴⁷. Таким образом, имперские установки восходящей Америки извращают позитивный проект глобализации. На поверку глобализация в ее реальном виде отвечает установкам распространяющейся в пространстве новой империи. Разобраться в этом не так просто, поскольку введение идеального проекта глобализации в русло, выгодное какому-то одному государству, может разворачиваться бессознательно и не только со стороны нейтральных государств, но, как это ни парадоксально, и со стороны заинтересованных государств.

Мы предпринимаем это исследование не для того, чтобы продемонстрировать еще раз вульгарный антиамериканизм, а для того, чтобы показать, что глобализация, разворачивающаяся в интересах Америки, самими американцами таковой не воспринимается. Они уверены, что это происходит в интересах именно других государств. Наоборот, в соответствии со своей сформировавшейся идентичностью американцы убеждены, что перед другими народами они предстают щедрыми и справедливыми, что они лишь подталкивают позитивный процесс в нужную сторону, т.е. в интересах других народов. Почему так получается? Видимо потому, что здесь возникает вопрос отношений между идентичностью и ментальностью. Идентичность американца возникает на основе специфической ментальности, доминантой которой является религиозность, причем, особая религиозность.

Ставя вопрос о том, что ядром коллективной идентичности может стать религия, С. Хантингтон показывает, что для американской идентичности решающую роль играет протестантизм. Хотя процент протестантов в населении Америки уменьшился (в 2000 году протестантизм исповедовали около 60% американцев), тем не менее, Америка возникла как протестантское общество⁴⁸. Ясно, что эта традиция многое означает и для современного американца даже если он вообще перестает быть верующим. Дело в том, что этот религиозный архетип давно переместился

47 Джонсон Ч. *Немезида*. Последние дни американской республики. М., 2008. С. 136.

48 Хантингтон С. Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности... С. 108.

в политическую сферу, работая на идентичность американцев как представителей избранного народа.

Вернемся в таком случае к исходному образу или, если выражаться языком К. Юнга, архетипу, который возник в среде секты пуритан. Согласно А. де Токвилю, пуританство оформило судьбу Америки. С. Хантингтон пишет: «Они (пуритане. – Н.Х.) основывали свои поселения и заключали “договор с Господом”, мечтая создать “град на холме”, который стал бы образцом для всего мира; вслед за пуританами и те, кто принадлежал к иным направлениям протестантизма, стали схожим образом трактовать свой “американский жребий”. Американцы определяли свою миссию в Новом Свете в библейских выражениях: они были “избранным народом”, «скитавшимся в пустыне» и грезившим о создании “Нового Израиля” или “Нового Иерусалима” в этой очевидно “обетованной земле”. Америка виделась им местом “новых небес и новой земли, домом справедливости”, страной Господа»⁴⁹.

Удивительно, но этот образ Америки как «избранного народа» из религиозной сферы уже давно переместился в политическую. Получается, что маниакальное стремление навязать всем народам свет, идеал свободы связано с религиозностью американцев. Образ свободы, оказывается, имеет религиозное происхождение. Дело не только в том, что такой образ возник в недрах религии, но и в том, что он продолжает быть с ней связанным, ибо религиозность американцев – вовсе не только история. С. Хантингтон много внимания уделяет религиозности современных американцев. По его мнению, Америка по-прежнему проявляет себя не просто религиозной страной, но самой религиозной среди протестантских стран, а, следовательно, это обстоятельство свидетельствует, что наследие Реформации по-прежнему определяет идентичность американцев⁵⁰. Именно в религии сформировалась убежденность американцев в особом предназначении Америки в мире. Согласно одному из представителей церкви, Америке суждено Богом принести в мир новый социальный и политический порядок⁵¹. Очень похоже, что Д. Буш в это фанатически верил. Также можно утверждать, что американская ментальность – это мессианская ментальность, нашедшая форму проявления в современной международной политике. Как ни странно, эта воля

49 Там же. С. 111.

50 Там же. С. 150.

51 Там же. С. 158.

к сакральному не противоречит известному всем утилитаризму и рационализму американцев.

Иначе говоря, с точки зрения американца, миссия Америки – распространять во всем мире свободу. Это очень похоже на установку еще одного фанатика, ставившего своей целью добиться расовой чистоты в Германии и начать оздоровление всего человечества. Так, в форме вполне светской в новой истории возникает феномен, который ранее проявлялся лишь в сакральных государствах и который нанес человечеству громадный вред в виде религиозных войн и крестовых походов. Но там, где присутствует религиозный комплекс, логика бессильна. Поэтому программа глобализации как рациональная программа имеет под собой религиозную почву, ибо такова ментальность американцев, а Америка самоощущает себя лидером глобализации.

Этот ментальный комплекс следовало бы подвергнуть какому-то научному анализу. Будучи осуществленным, такой анализ сослужил бы пользу и самой Америке, и миру в целом. Ж. Бодрийяр подтверждает, что религиозный архетип стал реальностью Америки, определил ее идентичность и заставил поверить в него другие народы. «Идиллическая убежденность американцев в том, что они – центр мира, высшая сила и безусловный образец для подражания – не такое уж заблуждение. Она основана не столько на технологических ресурсах и вооруженных силах, сколько на чудесной вере в существование воплотившейся утопии – общества, которое с невыносимым, как это может показаться, простодушием зиждется на той идее, что оно достигло всего, о чем другие только мечтали: справедливости, изобилия, права, богатства, свободы; Америка это знает, она этому верит и, в конце концов, другие тоже верят этому»⁵².

Проблема заключается в том, что, опираясь на сакральный фундамент, от которого неизвестно что ожидать, Америка, взвинчивая атмосферу противостояния другим народам и, перенося образ врага на мусульманские государства, что, конечно, способствует поддержанию коллективной идентичности, к тому же постепенно вызывает к жизни и политическую структуру, т.е. империю, о чем свидетельствует усиление ее военной мощи, и распространение символов этой мощи во всем мире. Религиозный идеал свободы она разносит по миру не с помощью блаженных странников – новых миссионеров религии свободы, а с помощью танков и пушек,

52 Бодрийяр Ж. Америка... С. 151.

что ее сакральный идеал компенсирует. Нам скажут: ну, хорошо, Америка просто желает себя защитить. Но как? С помощью проекции своего страха, своей паранойи на другие народы. Откуда же в таком случае паранойя, если она несет свет свободы другим народам? Почему же у нее возникает страх, а, следовательно, она должна бояться агрессии со стороны других народов и вооружаться? Тут какое-то противоречие. Все это подается и рекламируется под видом глобализации.

Как тут не констатировать, что американскую идентичность сформировали не только реальная политика, демократия и право, а, в том числе, религия и, соответственно, мифология. Тут какой-то взрыв имперского комплекса, замешанного на религиозном инстинкте. Таким образом, сама по себе глобализация, идея которой исходит из Запада, не является негативным, наоборот, весьма позитивным и выстраданным человечеством в истории процессом. Ее идея привлекательна и она может восприниматься составной частью того целительного света, который Запад излучает.

Однако если присмотреться не столько к идеальному образу глобализации, сколько к реальности, т.е. к тому, как она разворачивается, то мы не можем не зафиксировать противоречия. Ведь идею глобализации внедряет не просто Америка как прогрессивная страна, демонстрирующая образец разумного политического устройства, вызванного к жизни еще философами Просвещения, а Америка как новая империя, Америка с ее ярко выраженными имперскими установками и, соответственно, военными аппетитами. В этом случае идея глобализации в ее реальном воплощении демонстрирует абсурд. Распространяющаяся сегодня с помощью Америки на весь мир модель римской цивилизации происходит в форме глобализации.

Причем, эта программа глобализации реализуется отчасти в форме экономических, политических и культурных программ, под видом разрушения старых социальных структур как прогрессивной акции, и установления более демократических систем. Все это мы наблюдаем на примере разворачивающегося сегодня парада оранжевых революций, уже приведших некоторые народы к хаосу. Такая прогрессивная программа внедряется не только в проевропейских небольших государствах, но и в восточных цивилизациях, в существующих в соответствии с принципиально иными закономерностями. Весь этот прогресс по-американски очень напоминает большевистские установки. И не может

не напоминать, поскольку первичный импульс и для идеи революции, и для идеи либерализации – это просветительская парадигма, которая, правда, в том и в другом случае извращается. Ведь в ситуации с большевиками тоже имел место этот исторический прогрессивный камуфляж.

Под видом прогрессивных идей Маркса об освобождении от рабства в форме революций устанавливался тоталитарный режим, а старая империя не упразднялась, а лишь реформировалась, а, следовательно, по-прежнему претендовала на все большее пространство в мире. Еще Г. Федотов обсуждал вопрос о том, что прогрессивнее: распространяющееся влияние в мире России или Америки, т.е. империи в форме социализма или империи в форме демократии?⁵³ Чтобы в этой маскировке разобраться, нужен был новый Маркс. Подобный камуфляж, несомненно, угрожает национальной идентичности. Это тонкая игра, поскольку имперские амбиции ныне во всем мире связывают исключительно с Россией.

В ситуации российско-грузинского столкновения все массовые коммуникации на Западе создавали образ возрождающейся в России империи, что имело огромный эффект. Как бы ни оправдывалась Россия, ей не верили. Между тем, эти имперские амбиции исходят, прежде всего, от Америки, хотя образ этой цивилизации уже давно связан исключительно с либерализацией и прогрессом, а, следовательно, идеальным и разумным проектом любого общественного устройства. Получается, не важно какой ты на самом деле, а важно как ты воспринимаешь себя сам, и как тебя воспринимают другие. И чтобы другие тебя воспринимали так же, как ты воспринимаешь себя сам, ты должен вызвать к жизни мощные коммуникационные технологии, что и было сделано. Вот это и есть идентичность, в формировании которой работает не только историческое, но в еще большей степени мифологическое сознание.

В идентичности многое от мифа – и в том случае, когда он играет политическую, и в том случае, когда он играет отрицательную роль. Отрицая имперское сознание в его большевистских формах, мы проделали рациональную анатомию мифа – ленинского и сталинского. Еще недавно мы были убеждены, что возвращаемся к историческому мышлению. Но на смену одному мифу приходит другой – более глобальный, планетарный. И нас принуждают в него поверить.

53 Федотов Г. Судьба и грехи России... Т. 2. С. 312.

Вернемся к Вызову первому – распаду солидарности, существовавшей на протяжении десятилетий в ее имперской форме. Распад Советского Союза – это с точки зрения больших длительностей истории очередной распад того единства, что время от времени возникает на территории России. Архетипом этой формы является Третий Рим, т.е. то государственное образование, которое образовалось в средневековой Руси. Именно в средние века сформировалось то коллективное бессознательное, которое в последующей истории будет постоянно воспроизводиться в архетипической форме. Россия будет возвращаться особенно в эпохи Смуты, когда растерянность и страх перед реальностью распада и отсутствия четкого образа будущего заставляет людей вновь вернуться к традиционной форме солидарности в ее средневековых формах с сопутствующим ей образом Врага.

Собственно, и Смута-то в российской истории возникает как реакция на распад Третьего Рима. Это не только российский XVII век, но и день сегодняшний. Вот почему В. Цымбурский так внимателен к этому созвучию века XXI-го и века XVII-го. На наших глазах произошел распад очередного «третьего Рима» в его большевистской редакции. Он не мог не произойти, поскольку империя была все же не той формой, которая позволяла бы раскрыть весь духовный потенциал каждого входящего в империю этноса, народа. Конечно, нельзя утверждать, что это существование в империи имело исключительно негативные стороны. Но если иметь в виду то, что внутри каждого этноса в империи все же имело место развитие, какой-то духовный прогресс, даже если признать, что под благотворным влиянием новой империи, то очевидно, что рано или поздно имперская структура (хотя так политическая структура и не обозначалась) окажется тесной и неудобной. Так в последних десятилетиях XX века, т.е. когда уже не было террора, что был в сталинскую эпоху, когда социализм уже обещал показать человеческое лицо, когда возникло специальное обозначение эпохи как «оттепели», этносы и народы ощутили не только потребность, но и возможность большей свободы. Это обстоятельство стало основанием для распада советской империи. Прав А. де Токвиль, утверждавший, что настоящие революции происходят не тогда, когда отсутствует свобода, а когда она уже начинает становиться реальностью⁵⁴. Тогда возникает стремление к тому, чтобы ее обрести сполна и целиком. Горбачевская

54 Токвиль А. Старый порядок и революция. Петроград, 1918. С. 144.

перестройка с ее усеченной гласностью и стала таким разбегом для последующих реформ и сопровождающей эти реформы социальной аномии.

Таким образом, не успели в России разрешить проблемы, связанные с первым Вызовом, как возникает опасность, связанная со вторым Вызовом. Практически первый и второй Вызов возникли одновременно. Не успели в России подвести под изменяющуюся коллективную идентичность новый фундамент, как уже возникает опасность, что такая идентичность и не нужна. Ведь активно формируется глобальная или планетарная идентичность тоже, как и идеологическая идентичность при большевизме, вытесняет все разновидности этнические, национальные и религиозные, которые могут становление идентичности планетарного плана лишь затруднять. Какая-то истина здесь есть. Но если мы будем помнить, что под видом становления планетарной солидарности миру навязывается с помощью суперновойшей технологии, в том числе, и военной, новая имперская солидарность в ее американском варианте, то тут возникает опасность.

Таким образом, мы имеем второй Вызов или Вызов в квадрате. Поэтому идентичность, ее сохранение и поддержание становится первостепенной проблемой. Очевидно, что глобализация – это хорошо. Но этот оптимизм может и исчезнуть, как он исчез в начале XX века, т.е. в связи с Первой мировой войной, накануне которой человечество, как никогда, начинало ощущать свое единство⁵⁵. Почему же прогрессивный процесс глобализации может обернуться негативной стороной? Потому что прогрессивность этого процесса связана только с сознанием. Бессознательное же этого процесса связано с активизацией традиционного имперского сознания.

Дело в том, что в XXI веке логика глобализационных процессов разворачивается по модели Римской империи, т.е. по программе, задаваемой одним государством и, следовательно, в интересах этого государства. Именно это обстоятельство приводит к сопротивлению глобализации, к пониманию того, что глобализационные процессы могут привести к разрушению национальных идентичностей. Вместо глобальной общности, в которой каждый народ способен раскрыть свой потенциал (что должно означать идеальное видение глобализации) нации и государства оказываются внутри имперской общности, только на этот раз империя приобретает беспрецедентные масштабы. Тут нет даже аналогий

55 Вебер А. Избранное: кризис европейской культуры. СПб., 1999. С. 434.

с Россией. Единственная аналогия – это Древний Рим. Но ведь Древний Рим, как только он стал претендовать на всемирную империю и начал этот проект реализовывать, утратил демократические завоевания. Кроме того, исходя из своей программы глобализации, новая империя все делает в своих интересах, в том числе, организуя сеть оранжевых революций и используя отколовшиеся от советской империи территории для установки зонта, предохраняющего от агрессии других народов. Если Америка несет мир другим народам, то почему она ощущает опасность? Но нас меньше всего интересует судьба Америки. В центре нашего внимания – судьба России в ситуации двойного Вызова.

Сегодня будущее России за океаном зря связывают с неизбежным возрождением империи. То, что Россия возрождается, Запад готов приветствовать. Но ведь, с его точки зрения, возрождение России неизбежно произойдет в формах империи. Из этого заколдованного круга необходимо выйти нам самим и дать гарантию европейцам, что в России есть альтернатива империи. В самом деле, была ли Россия в своей истории только империей? С. Хантингтон пишет, что в конце XX века заканчивается история как история идеологий и начинается история цивилизаций⁵⁶.

Да, мир активно трансформируется, перестраивается. Рушатся традиционные идентичности и создаются новые. Что же здесь является решающим? Какой принцип обязывает распадаться старые общности создаваться новые? Сегодня народы обособляются, обретают самостоятельность и вновь объединяются по принципу принадлежности к той или иной цивилизации. Эта их принадлежность в силу каких-то причин в прошлой истории затемнялась. Но что это означает? Это означает осознание той разновидности их идентичности, которая называется цивилизационной. Для России это актуальный вопрос, ибо идеологическая основа исчезла, но в ее составе остались десятки наций и этносов. Следовательно, все, что в России связано с империей, будет отпугивать. Хотя на уровне сознания идея империи ранее не формулировалась, но подразумевалась и способствовала отталкиванию других народов от России. В данном случае следует констатировать уязвимость гуманитарных наук, не способных разобраться в цивилизационных проблемах. Да и социального заказа со стороны государства на исследование этой проблематики тоже не было.

⁵⁶ Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М., 2003.

Тем не менее, нельзя не констатировать, что в России уже несколько десятилетий находится в ситуации становления наука о культуре. Это произошло именно в России, а не в Америке, где в гуманитарных науках пока имеет место другая традиция – позитивистская. Истоки российской культурологии – одна из научных парадигм, которая на Западе зародилась в Новое время – просветительская. Другой альтернативной парадигмой является романтическая парадигма. В разное время разные цивилизации к этим парадигмам обращались. Сегодня две цивилизации – Америку и Россию – разделяет именно несходство в отношении к этим парадигмам. Америка демонстрирует верность просветительской парадигме. Россия активизирует романтическую парадигму. Не отбрасывает ли это Россию в прошлое? Да, отбрасывает, но это позитивно. В этом следует разобраться. Сегодня цивилизационная идентичность Россия обретает только через выход из просветительской парадигмы. Для сознания русских характерен прорыв в более отдаленные эпохи истории. Она должна вспомнить свои византийские корни и время зарождения российской цивилизации. Россия должна отречься от имперского комплекса и найти в истории подтверждение существования себя как типа цивилизации. Это задача всего комплекса гуманитарных наук.

Трансформация России из империи в тип цивилизации на фоне возникновения и утверждения в мире американской империи

Таким образом очевидно, что история XX века, оказавшись столь динамичной, ставила вопрос о формах коллективной идентичности, затрагивающей судьбы уже не отдельных индивидов, а целых народов, наций и государств. Распад всех существовавших в мире империй, например, в Первую мировую войну Австро-Венгерской империи, сделал актуальным идентичность ставших самостоятельными народов. С другой стороны, на мировой арене возникли политические организмы, потенциально предрасположенные к распространению своего влияния во всем мире.

К такому политическому организму относится Америка, все более демонстрирующая распространение в соответствии с моделью Римской империи. Делая ставку на военную силу и сосредотачивая военные базы во всем мире, Америка перерождается в империю и тем самым уподобляется Древнему Риму, в котором

ставка на милитаризм привела к перерождению демократии. Ч. Джонсон пишет: «Вторая мировая война, пусть и не будучи войной, которую начали мы, привела к самой полной в нашей истории мобилизации ресурсов, и ее итогом стало развертывание наших сил на всех континентах»⁵⁷.

«Холодная война» после Второй мировой войны способствовала восстановлению и разрастанию военного аппарата США. Как констатирует Ч. Джонсон, с тех пор этот аппарат так и не был обуздан. Казалось бы, падение Советского Союза должно было умерить военный пыл Америки. Но он нарастает, угрожая уже всему миру. Между тем, распространение военного влияния самой Америкой, а, еще точнее, властью в Америке подается как добродетель, как свет демократии и свободы. Многие народы, особенно отколовшиеся от России после развала советской империи, этому верят. Мир уже начал забывать, как хладнокровно американцы сбросили атомную бомбу на Хиросиму. С таким же хладнокровием и цинизмом они готовы подавить любое сопротивление, где бы оно не имело места.

Но, может быть, называя Америку империей, мы преувеличиваем? До сих пор это понятие применялось исключительно к Советскому Союзу, к России. Бренд империи, присвоенный России, до сих пор провоцирует негативные коннотации европейцев. Но, может быть, пришла пора пугаться не России? Отождествление Америки и империи в ее современной форме в литературе уже употребляется, в том числе, и самими американцами. В своей книге С. Хантингтон еще утверждает, что Америка может отбросить имперский вариант своего развития. Он выдвигает и другие альтернативы. Одним из вариантов является открытость Америки миру и, соответственно, мультикультурализм, другим – закрытость и противопоставление.

Третьим вариантом является имперский вариант, когда Америка подчиняет себе весь мир и пересоздает его в соответствии с американскими ценностями. С. Хантингтон пишет: «Имперский импульс, таким образом, стимулируется убежденностью в превосходстве Америки и универсальности американских ценностей. Утверждается, что американское могущество намного превосходит могущество любой другой нации и даже группы наций, поэтому Америка имеет полное право устанавливать собственный мировой порядок и преследовать зло в любой точке земного шара.

⁵⁷ Джонсон Ч. Немезида. Последние дни американской республики... С. 37.

Согласно воззрениям универсалистов, другие общества привержены тем же ценностям, что и американцы, а если нет, то хотят быть им привержены, а, если и не хотят, то упорствуют в заблуждении; американцы имеют полное право переубедить их и даже заставить принять те универсальные ценности, которые определяют американский образ жизни»⁵⁸.

Однако другие утверждают, что имперская альтернатива Америки – уже реальность. Но если Америка начинает утверждать имперский вариант, то отсюда и вытекает, почему глобализация как идеальный проект начинает представлять из себя проблему. Ведь и весь мировой процесс глобализации в этой ситуации вводится в имперские берега и, следовательно, народам будут навязываться для них неприемлемые ценности и представления. Так, в 2003 году публицист М. Игнатъев пишет: «И какое же слово, если не “империя”, может описать ту громаду, в которую превратилась сегодня Америка? Это единственное государство, которое поддерживает порядок в мире посредством пяти военных командований, держит под ружьем свыше 1 млн мужчин и женщин на четырех континентах, гарантирует выживание целых стран, от Израиля до Южной Кореи, приводит в действие маховики мировой торговли и коммерции и наполняет мечтами и желаниями сердца и умы целой планеты»⁵⁹.

Америка как империя – это уже реальность, хотя не все еще успели это осознать, что не удивительно. Отсутствие социальной аномии здесь во многом способствовало созданию коллективной идентичности, которая, возникнув действительно на основе свободы и демократии, а также на основе успешно развивающейся здесь рыночной экономики, уже давно превратилась в мощный, самостоятельный и противодействующий дефициту солидарности фактор. Укреплению и культивированию этой идентичности способствовали все средства массовой коммуникации, в особенности, кино. В ходе «холодной войны» этот благородный образ американской идентичности возникал как альтернатива российской империи. Человечеству всячески навязывался иной, негативный образ Советского Союза.

Это было нетрудно, ибо произведения, вроде солженицынского «Архипелага ГУЛАГа», раскрывали страшную правду об этой

58 Хантингтон С. Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности... С. 566.

59 Там же. С. 568.

империи. Все эти негативные факты свидетельствовали о подавлении в советской империи человеческой личности и об отсутствии в ней свободы. Став явными, они постепенно похоронили в XX веке еще одну империю. Если предшествующей считать немецкую империю, которая в годы Второй мировой войны была разрушена не без участия русских. Но если империя в ее немецкой форме Гитлером очень быстро была скомпрометирована, и ее антигуманная, расистская сущность была вскрыта уже в момент ее взлета, то с разоблачением советской империи дело обстояло не так просто. Выявление ее антигуманной сути растянулось во времени. Этому не способствовала активная роль советской империи во Второй мировой войне. Аура страны – освободителя Европы и вообще всех народов, осмысление тех внутренних процессов, что связаны с концлагерями, сдерживала. Ведь многих факторов негативного действия империи не знал не только западный обыватель, но часто и советский человек. Но если и знал, то приходилось молчать.

Хотя разоблачение сталинизма началось еще в 1956 году, но оно развертывалось как осуждение частных явлений. Постепенно критическое осмысление расширяется, и сегодня все больше приходят к осуждению системы в целом, т.е. империи. Казалось бы, с российской империей все ясно. Это ушло в прошлое. Однако начавшееся после развала Советского Союза возрождение России вызывает новые дискуссии. А, кроме того, возрождение России означает появление в мировой истории соперника Америки, в чем Америка, конечно же, не заинтересована. Оказывая давление на поднимающуюся из хаоса Россию, а также на другие народы, в особенности, отколовшиеся от России и жаждущие попасть в НАТО, которые вынуждены ассимилировать навязываемый Америкой негативный образ России как возможного соперника на мировой арене, Америка, тем самым, в еще большей степени провоцирует русских, требующих сменить навязываемый России Америкой статус страны-изгоя на статус сопротивляющейся имперскому комплексу Америки державы.

Ну, как в этой ситуации России не прельститься образом сильного государства или новой империи, тем более что в России еще существуют мечтатели о возрождении России именно в форме империи. Сама Америка, на уровне сознания исключая возрождение империи в России, на самом деле невольно к этому Россию подталкивает. Американская пропаганда по-прежнему

держит под обстрелом Россию, опасаясь, что имперский комплекс все еще в России продолжает сохраняться и способен разгореться. Запад и, в особенности, Америка России по-прежнему не доверяет, всячески пропагандируя альтернативные ценности. То же можно было наблюдать и со сталинской Россией, подвалы которой начали открываться с большим запозданием. Возможно, то же самое может произойти и с открытием второй стороны американского рая. Открытие правды о поведении американских военных и их обращении с заключенными в тюрьмах уже ставит мир перед опасностью возрождения фашистского зверства. А пока во всем мире нагнетается русофобия, отвлекающая внимание людей от противоречий в самой Америке.

Однако любопытно, что уже сразу же после Второй мировой войны трансформация Америки в империю была предсказана. Так, Г. Федотов уже обсуждал вопрос о том, что будет, если Америка распространит свое внимание на весь мир. Таким образом, под видом творческого ответа, т.е. вызванного к жизни в Америке и годного для всех народов образца для подражания политического устройства, в истории постепенно возник новый, касающийся сегодня всех стран Вызов. Таким образом, современная история России к распаду и гальванизации в ней формы империи не сводится. Большую ошибку делают на Западе те политики, которые в пропаганде, направленной против России, всячески внедряют в сознание западного обывателя образ России как империи, которая, по их мнению, была, есть и, видимо, будет империей. Такова уж у нее судьба.

Подобное видение России, несомненно, продолжает вызывать на Западе беспокойство и страх. На Западе первая реакция на все, что происходит в России, связана с отношением Запада к России как к империи. В своих действиях Россия никогда не будет правой, поскольку любой ее шаг – это шаг империи, а империя безвозвратно отправлена Западом в прошлое. Любое действие в России, связанное с ее возрождением в разных сферах, будет, как это ни парадоксально, оцениваться исключительно негативно, поскольку империя должна разваливаться, а не возрождаться. От России ждут только этой информации, т.е. информации о развале. Если же реальные факты этого не подтверждают, то тем хуже для фактов. Тогда можно приближать к границам России, в особенности, на территории бывших республик Советского Союза, американские военные базы и противоракетные установки,

с помощью которых можно организовывать целенаправленный развал России на случай, если этот развал не продолжится стихийно. В этом случае факты просто не принимаются во внимание. Здесь то и становится очевидным, как некогда возникший в мире образ или имидж России приобретает инерцию, и навсегда будет сопровождать ее последующую историю, чтобы в границах России ни происходило.

Таким образом, сознание, ментальный образ оказывается сильнее реальности. Этот ментальный образ России и есть присвоенная и спроецированная на Россию другими народами идентичность русских. Так мы констатируем одну из противоречивых особенностей современной России: не успев создать свой собственный образ и растиражировать его в мире, мы оказались в ситуации, когда его создают и навязывают нам другие. Установка сформирована, и отныне она будет действовать на всем протяжении истории.

Иная ситуация с Америкой. Несмотря на то, что после Второй мировой войны Америка успешно реализует свои имперские амбиции, легко устраняя со своего пути все препятствия, сформированный ею собственный ментальный образ, связанный со свободой личности, превращается в мощную силу, провоцируя восторг и восхищение этим благородным образом во всем мире. Спрашивается, а соответствует ли этому своему образу реальная Америка? Между прочим, этот благородный образ оказывается тем сильнее, чем чаще массовые коммуникации будут напоминать о существовании в мире злых сил, которым Америка противостоит и которые рано или поздно будут побеждены.

Иначе говоря, благородный образ Америки не мог бы возникнуть, не будь созданным ею же самой образ чужого, т.е. Врага. В число этих сил зла часто попадает и Россия. Впрочем, она там давно, даже не со времен Р. Рейгана, находится. Просто время от времени эту установку в бессознательном западного обывателя актуализируют. Рукопожатия улыбающихся при встрече президентов в данном случае ничего не меняют. Все это подается как глобализация. Между прочим, эта глобализация предполагает устранение российской империи и ее всяческих в истории следов, в том числе, и советской империи.

Эта цель, конечно же, не высказывается прямым текстом, но подразумевается, и движение военных баз в сторону границ России о многом свидетельствует. Цель – спровоцировать новый

виток в России гонки вооружений, представить это для всего мира как опасность, а затем ввести войска. Это противостояние не столько людей, сколько ментальных установок проявляется в нарциссизме ведущей страны мира, подтверждающей идею О. Шпенглера о неспособности больших культур к взаимопониманию. Э. Трельч эту мысль повторил, утверждая, что великие культуры, в сущности, понимают лишь самих себя⁶⁰. Критикуя европоцентризм и вестернизацию мира в Новое время, Э. Трельч приходит к грустному выводу: «В сущности мы знаем только самих себя и понимаем только наше собственное бытие, а поэтому только наше собственное развитие. Лишь знание их является нашей практической потребностью и необходимостью, предпосылкой собственной формирующей культуру деятельности и желание будущего... Знание чужих культур может быть чрезвычайно важным для самопознания, понимания мира и практических отношений. Но во всем этом мы понимаем и утверждаем только самих себя, формируем, сколько бы мы ни приспосабливались к чужим культурам и как бы ни воспринимали их, только самих себя такими, как мы сложились и создавались в течение тысячелетий»⁶¹.

Вот еще одна миссия науки о культуре, связанная с необходимостью выявления противоречия, когда глобальный процесс разворачивается в границах специфической ментальности, свойственной какому-то одному народу, к тому же получающей поддержку в политической форме империи. Конечно, это уже представляет опасность для мира. Такая позиция Запада по отношению к России исключительно как к империи опасна не только для Запада, но и для России. Можно представить ситуацию, когда, отчаявшись найти понимание, Россия и в самом деле потеряет самообладание, поверит лишь в силовое решение этого противоречия, демонстрируя тем самым активизацию и возрождение старого имперского комплекса, все еще продолжающего в бессознательном русского человека быть реальным.

Естественно, что когда ментальность странника становится универсальной, в этих условиях солидарность становится дефицитом. В какой-то степени это стихийный, а, следовательно, неосознаваемый процесс. Но если мы выйдем за пределы России и рассмотрим внутренние процессы с точки зрения расклада политических сил на международной арене, то станет ясно,

60 Трельч Э. Историзм и его проблемы. М., 1994. С. 158.

61 Там же. С. 610.

что в этом стремлении расчленив Россию принимают участие и внешние силы. Не хотелось бы быть обвиненным в паранойе, в поиске несуществующих врагов и с их помощью объяснять внутренние процессы. Но если иметь в виду распространение нового Рима в его глобальных американских формах, то ведь это никакая не паранойя, а самая настоящая реальность.

В том-то и дело, что «враг», образом которого Запад способен наделять Россию, отождествляя ее исключительно с империей, никогда не согласится с такой идентичностью, которой ее наделяют. Америка абсолютно убеждена в прогрессивности своих действий. Но речь ведь идет не о субъективных установках, а о последствиях такой проекции образа врага на Россию, а, следовательно, об объективном смысле создания такого образа. Большевики ведь тоже были уверены в прогрессивности идеи мировой революции. В ситуации столкновения России с Грузией западные средства массовой коммуникации транслировали и тиражировали именно этот архаизм и уже не существующий в реальности образ России как империи. Негативный образ России был извлечен из прошлого, а точнее, из западного сознания, в котором такой образ закрепился и в последнее время начал актуализироваться. Запад не видит и не желает видеть Россию в ее новом качестве.

Проблема заключается в том, что мы и сами еще недостаточно в этом новом качестве укрепились. Этот страх Запада и эта наша недостаточная укорененность в либеральных ценностях, о чем свидетельствует провал либерализма в России, представляют опасность. Все может снова вернуться к тому, от чего мы так активно и бурно еще недавно отrekliсь. Эта опасность связана с тем, что и в коллективном бессознательном русских имперское начало тоже оказывается реальным и способно выйти в сознание. В соответствующей ситуации оно может стать реальностью сознания. Иначе говоря, Запад, если он не продемонстрирует мудрость, которую мы у него могли бы обнаружить, будет, как это ни парадоксально, виновником возрождения в России и имперского сознания, и собственно империи как таковой.

Как же в таком случае можно винить Россию в том, что она возвращается к империи, а, следовательно, и к применению силы, если активность этого традиционного механизма у нее спровоцирована такой же силой, с помощью которой сегодня в мире распространяется новая римская империя, т.е. Америка. Ч. Джонсон уделил достаточно внимания сравнению современной Америки

с Римом в его финальной стадии, когда его милитаристские установки привели к вырождению демократии. Он пишет: «Милитаризм, который неизбежно развивался вслед за имперскими намерениями Рима, медленно подрывал его конституционные основы, а также те настоящие политические и человеческие права, которыми пользовались его граждане. Конечно, американская республика пока что не пала, она лишь подвергается тяжелому испытанию в виде имперского президентства и всевозрастающей власти армейских легионов, подрывающих власть конгресса и судов. Однако финал римской республики – передача власти диктатору, поддержанному военной силой, приветствуемому народом, которому кажется, что это принесет стабильность, – указывает на то, что может случиться в отдаленном будущем благодаря пренебрежению Джорджа Буша к идее разделения властей»⁶².

Глубокое духовное падение в современном мире связано с возвращением того мировосприятия, которое утверждает себя на основе силы. Чтобы противостоять этой распространяющейся в мире силе, нужно использовать то же самое средство. Но ведь это в истории уже имело место. Чтобы противостоять нарастанию вестернизации, возникло большевистское движение. Чтобы противостоять коммунизму, возник фашизм. Чтобы противостоять фашизму, снова проявили активность США и Россия. Г. Федотов пишет, что фашизм мог стать основой трансформации Германии из национального государства во всемирную империю. Некоторые страны, например, Франция уже оказались готовыми к принятию единства сначала в Европе, а затем и в мире под эгидой Германии («Впервые со времен Наполеона Европа подчинилась единому “порядку”»). Этот порядок, то есть господство Германии, приняла и Франция, казалось бы, ее вечный и непримиримый враг»⁶³.

Гитлер нес не мир на основе права и порядка, которые побежденные могли бы, укрепя сердце, принять, но унижение, порабощение и истребление. Это спровоцировало сопротивление, и потенциальная империя в ее немецкой форме не реализовалась. Рождение американской империи тоже связано с комплексом единства и устранения хаоса в мире, хотя понимание этого единства в каждой империи свое. Обсуждая вопрос о последующих вариантах распространения в мире империи, в качестве таких

62 Джонсон Ч. Немезида... С. 99.

63 Федотов Г. Судьба и грехи России... Т. 2. С. 308.

претендентов Г. Федотов называет Россию и Америку. Что касается России, то в последнее время она из таких претендентов выбыла. Но что касается Америки, то эта возможность, кажется, успешно реализуется. Усматривает ли в этих имперских амбициях Америки Г. Федотов опасность? В этом вопросе у него нет четкости. С одной стороны, он говорит, что Америка не мечтает о мировом господстве, а лишь думает об организации своей безопасности. Он констатирует тот факт, что Америка пытается организовать мировой хаос, причем, пока только с помощью доллара и хлеба. До пушек и пулеметов дело не доходит. Это было сказано сразу же после Второй мировой войны, в 1947 году. Сегодня так сказать уже нельзя. Работает не только доллар, но и пушки.

Как утверждает Ч. Джонсон, Вторая мировая война привела к самой полной в истории Америки мобилизации ресурсов, а ее итогом стало развертывание американских военных сил на всех континентах. Военный аппарат, разрастание которого происходило во время войны в Корее, не был обуздан даже после развала СССР⁶⁴. Сами американцы пишут о том, что истинную меру национального величия в Америке видят в военной мощи. Силу и благосостояние государства они оценивают по критерию готовности к войне, ведения войны и насаждению военных идеалов⁶⁵. Армия оказывается здесь наиболее эффективным государственным институтом. В настоящее время американские военные базы находятся в более чем 130 странах⁶⁶. Их распространению нет препятствий. Это свидетельствует об успешном и динамичном развитии основополагающего признака всякой империи – ее глобального распространения.

Пытаясь набросать благостный образ Америки, Г. Федотов однако позволяет себе сформулировать следующее. Он пишет: «Но Америке не чужда мысль о мировом единстве»⁶⁷. Вот эта мысль сегодня и реализуется в форме глобализации. Однако реализация этого единства связана со многими жертвами и с уступками в понимании самой демократии и со сползанием на культ силы, и с нарушением Конституции, наконец, просто с откровенной ложью, предшествовавшей вводу американских войск в Ирак и став-

64 Джонсон Ч. Немезида... С. 37.

65 Там же.

66 Там же. С. 15.

67 Федотов Г. Судьба и грехи России... Т. 2. С. 311.

шей основным мотивом для оправдания этого ввода⁶⁸. По этому поводу Ч. Джонсон пишет, что американское правительство выдает ложь своим гражданам, а заодно и всему миру за правду. Эта ложь касается несуществующей ядерной угрозы, которую якобы Ирак представлял перед вводом туда американских войск⁶⁹.

Об этой лжи очень точно писал Г. Пинтер. «Вторжение в Ирак, – писал он, – было актом бандитизма, актом откровенного государственного терроризма, демонстрирующим полнейшее презрение к понятию международного права. Вторжение было актом военного произвола, вдохновленным нагромождением одних обманов поверх других, и бесстыдным манипулированием СМИ, а через них и общественностью... Мы принесли с собой иракскому народу, пытки, кассетные бомбы, боеприпасы с обедненным ураном, бесконечные случайные убийства, нищету, деградацию и смерть, говоря при этом, что мы «несем свободу и демократию Ближнему Востоку»⁷⁰.

Замечательно, что это говорит не современный российский политик, а представитель западной интеллигенции, к сожалению, довольно редкий представитель этой значительной в количественном отношении социальной общности. Не повторяет ли европейская интеллигенция ту ошибку, которая в свое время совершил М. Хайдеггер, ошибочно отождествив амбиции Гитлера с прорывом Германии из ситуации «заката» Запада и со стремлением немцев объединить европейцев? Так что действия Америки могут приблизить время ее «заката» и это время может наступить раньше, чем все еще реальный и растянувшийся на длительное время распад России, который является обратной стороной трансформации ее в тип цивилизации. Но любопытно, что если Америке удастся все же окончательно стать сложившейся и утвердившей себя мировой империей, то какую позицию по отношению к Новому свету займет Старый Свет или Европа?

От Г. Федотова не ускользает то обстоятельство, что империя в ее американском варианте – более мягкая и демократическая форма империи. Он говорит, что «империя еще не значит господство»⁷¹. Национал-социализм в эпоху его прихода тоже воспринимался в романтической ауре. А, кроме того, – гово-

68 Джонсон Ч. Немезида... С. 13.

69 Там же.

70 Там же. С. 393.

71 Федотов Г. Судьба и грехи России... Т. 2. С. 312.

рит Г. Федотов, – «у свободных народов нет вкуса к насилию»⁷², а потому американская империя способна быть гуманной. Это суждение сегодня не подтверждается. Так, Ч. Джонсон пишет: «Хотели этого американцы или нет, но в мире на нас сегодня смотрят как на людей, одобряющих пытки заключенных в иранской тюрьме Абу-Грейб, на авиабазе Баграм в Кабуле, в заливе Гуантанамо на Кубе и в тайных тюрьмах по всему миру, и считают, что мы поддерживаем Джорджа Буша, заявившего, что в качестве главнокомандующего “военного времени” он свободен от всех ограничений, налагаемых Конституцией и международным правом»⁷³.

По инерции Запад продолжает обсуждать ужас концлагерей в Советской России. Его, конечно, следует обсуждать. Но объективно получается, что он служит ширмой, отвлекающей от ужасов, происходящих в новой истории, ужасов, которые пока еще разворачиваются в эмбриональной форме, но могут принять колоссальные формы распространения почище архипелага ГУЛАГа. Если западный и американский обыватель, а вместе с ним и западная интеллигенция не обратят на это внимание и не осмыслят его. Просто удивительно, как покрасившие себя в оранжевый цвет народы принимают свободу и единство из рук новой империи, только если она демонстрирует силу. В этом случае Америка просто не может не быть империей. Но, рождаясь цивилизацией на демократической основе, она неизбежно трансформируется в самую настоящую империю со всеми вытекающими отсюда последствиями.

***Романтическая традиция в ее имперской интерпретации.
Романтическая парадигма
как противовес просветительской парадигме.
Национальная идея в имперской оправе***

Если на Западе имеет место возрождение империи, то это обстоятельство обязано бессознательному народов. Ведь призрак Римской империи на Западе никогда не забывался. Об этом свидетельствуют и Средние века. К. Хюбнер возвращается к этой детали, фиксируя, как из конкурирующей массы элементов Римской мировой империи выделилась и развивалась священная Римская

72 Там же. С. 313.

73 Джонсон Ч. Немезида... С. 19.

империя Средневековья.⁷⁴ Даже Данте верил в возрождение Священной Римской империи, основанной на христианской вере⁷⁵. Но и позднее старая идея универсальной империи не была изжита даже в эпоху Ренессанса⁷⁶. Хотя постепенно в эту эпоху активизируется противоположное начало, о чем свидетельствует национальный гуманизм Макиавелли. Особую приверженность этому имперскому идеалу можно констатировать у немецких императоров, мысливших себя подлинными наследниками античной Римской империи. В конце XIII века Иордан из Оснабрюка утверждал, что образ римской империи должен быть заново воплощен немцами⁷⁷.

Очевидно, что заимствуемый немцами у римлян имперский архетип оказывался реальным вплоть до XX века. Его реальность, видимо, можно проследить на протяжении всей истории немцев. И не только истории немцев. Эту ментальность Э. Трельч распространяет на весь Запад: «В европейском мышлении всегда присутствует завоеватель, колонизатор, миссионер. В этом источник его практической силы и плодотворности, но и многих теоретических ошибок и преувеличений»⁷⁸. Однако Запад на то и Запад, что он всегда ощущал опасность растворения в имперских амбициях национальной и культурной стихии. Поэтому и выработал механизмы торможения стремления к имперской идее.

Таким эффективным средством на Западе оказался романтизм, возникший, как известно, как оппозиция просветительской парадигме, ставшей основой возникновения тех моделей солидарности, которую не принимали во внимание национальных и исторических корней. Но это сыграло свою роль в том, что свобода от национальных корней только способствовала имперским формам глобализации. Именно в романтизме понизилось значение космополитического, имперского сознания, нейтрализующего роль национального и культурного, которое в новых формах подняло голову в идеологии Просвещения, т.е. в идеологии модерна. К. Хюбнер справедливо констатирует, что всплеск национального

74 Хюбнер К. Нация: от забвения к возрождению. М., 2001. С. 40.

75 Там же. С. 50.

76 Там же. С. 59.

77 Там же. С. 54.

78 Трельч Э. Историзм и его проблемы. М., 1994. С. 608.

сознания в романтизме – обратная сторона просвещенческих идей, а точнее, спровоцированное ими сопротивление⁷⁹.

Кстати сказать, то, что применительно к России мы постоянно произносим словосочетание «русская идея», берет начало именно в романтизме, в границах которого впервые было сформулировано понимание национальной идеи, сопровождающей сознание представителей каждой нации и не только русской. Разумеется, «русская идея» продолжает существовать и не только на уровне идей, разделяемых некоторыми мыслителями⁸⁰. Она продолжает быть реальной и на уровне массового сознания. Ее генезис связан с убежденностью, что в своей истории каждая нация осуществляет определенную, характерную лишь для нее миссию, что выделяет ее среди других наций.

Проблема не в этой постановке вопроса, а в том, что Россия, самосознание которой связано с имперским началом, в своей истории успела отредактировать, а точнее, извратить такое национальное предназначение. В России национальная идея начала пониматься в имперском духе. В России как носительнице особой национальной идеи саму эту идею представляли в духе империи, а, следовательно, утилитарного отождествления своей нации со всем человечеством, а точнее, мыслили Россию лидером всего человечества, что ставило ее в неоднозначные отношения с другими империями и прежде всего с западной. Этот национальный эгоизм сказался даже на трансформации православия, которое также воспринималось в имперском духе. Это означает, что носительницей истинного христианского духа в сознании русских предстает лишь Россия, что ставит ее в конфликтные отношения с остальным христианским миром. И поскольку православная церковь в России оказалась по отношению к светской власти не-самостоятельной, то такая интерпретация христианского учения стала следствием имперского сознания.

Лучшие умы России, и, прежде всего, В. Соловьев подвергли резкой критике такую имперскую интерпретацию русской идеи, оказавшейся на службе национализма. Не отрицая того, что российский народ может сказать «новое слово» миру, т.е. породить и развить особые идеи, способные воздействовать на человечество, он пытается очистить русскую идею от имперского или византийского ее истолкования. Здесь-то и проявилась его

79 Хюбнер К. Нация: от забвения к возрождению... С. 118.

80 Гулыга А. Русская идея и ее творцы. М., 1995.

идея всеединства, которой придерживался философ. Как считает В. Соловьев, «ни один народ не может жить в себе, чрез себя и для себя, но жизнь каждого народа представляет лишь определенное участие в общей жизни человечества»⁸¹. В связи с этим философу пришлось затронуть вопрос о мессианизме русских, на котором тоже лежит печать национализма.

Пытаясь осмыслить сложный клубок наслоившихся друг на друга значений «русской идеи», В. Соловьев всячески пытается развести силу оружия, т.е. имперский комплекс и смысл христианской идеи, исключая национализм. В конечном счете, предназначение России состоит в том, чтобы принимать участие в развитии христианской цивилизации, не противопоставляя себя другим христианским народам. Иначе говоря, Россия должна отречься от национального эгоизма. Не может быть монополии на христианство. Это болезнь. Не христианская идея должна быть поставлена на службу русской империи, а русскую империю нужно направить на реализацию христианской идеи. Трудно сказать, был ли услышан В. Соловьев в своей критике «русской идеи», а точнее, идеи, в которой получил выражение разбуженный романтизмом национализм, и в какой мере можно считать, что он повлиял на общественное сознание.

Главное здесь, пожалуй, то, что такой национализм, получивший выражение в «русской идее», столкнулся с просветительской парадигмой, проявившейся в русской революции и в русском социализме. Идея социализма имеет альтернативное происхождение. В России она с самого начала исключала не только национализм в его крайних формах, но и национальную стихию вообще. Это, конечно, ничуть не оправдывает российский просветительский проект социализма, потому что, как оказалось, в конечном счете, он породил такую же катастрофу, как и национализм в других странах.

Романтический комплекс национального в своих крайних формах проявился, конечно, не в русской, а в немецкой идее. Ведь если исходить из печально известного сочинения А. Гитлера, то национал-социалистическая революция в Германии с самого начала замышлялась как реализация идеи национального или арийского превосходства. На службу национальной и расовой чистке и, в конечном счете, оздоровления всей западной цивилизации А. Гитлером призывалось и государство. Иначе говоря, имперское

81 Соловьев В. Соч.: в 2-х тт. М., 1989. Т. 2. С. 220.

начало здесь активизировалось и было поставлено на службу национализму. «Итак, – пишет А. Гитлер, – высшей целью действительно народного государства должна быть забота о сохранении того основного расового ядра, которое одно только способно создавать культуру, дарить человечеству красоту, достоинство и все высокое. Мы, арийцы, понимаем под государством только живой организм расы, который не только обеспечивает само существование этой расы, но обеспечивает ей также возможность дальнейшего более высокого развития всех заложенных в ней способностей до степени самой высшей свободы»⁸². Так мы обнаруживаем, что именно в XX веке обе парадигмы – просветительская и романтическая – проявились в своих крайних и, более того, извращенных формах. Причем, не только в крайних и извращенных, но в катастрофических. Видимо, основой этого стало и радикальное разрушение традиционных обществ, и стихийный прорыв массы в историю. Но оба этих признака выражают дух той переходной ситуации, которая, по мысли П. Сорокина, характерна для XX века.

Если же говорить о генезисе того явления, которое послужило оппозицией Просвещению, то первичным импульсом здесь послужили даже не философские идеи Шеллинга, что было бы естественно, а еще идеи Монтескье, впервые сформулировавшего, что нация должна быть понята как определенная форма сущности, ускользающая от космополитического подхода Просвещения. Именно Монтескье в XVIII веке дал определение нации как культурного сообщества, формируемого природными и историческими реальностями⁸³. Из этой формулировки романтики и сконструировали механизм торможения имперскому сознанию в Европе.

Хотя Гёте и нельзя отнести к романтикам, тем не менее, уже он отдавал отчет в том, что создать единство только на идее права невозможно. Его Гец фон Берлихинген воспринимает право как некую абстрактную рационалистическую идею, которая без всякого пиетета относится к традиционным нравам и древним обычаям, освобождая индивида от власти традиции⁸⁴. Правда, здесь возникает самый сложный вопрос о том, что имперские модели глобализации возникают не только на просветительской, т.е. наднациональной и космополитической основе, но и на основе национальной,

82 Гитлер А. Моя борьба. Харьков, 2003. С. 392.

83 Хюбнер К. Нация: от забвения к возрождению... С. 121.

84 Там же. С. 128.

т.е. когда глобализация разворачивается так, что национальная стихия какого-то народа оказывается доминантной. Это известно уже по А. Гитлеру. Но это может происходить в силу двух причин: или духовной, т.е. вспышки пассионарности, или материальной, т.е. в силу военной мощи и развития военной технологии.

Выявление в истории воздействия на политические проекты двух отмеченных выше парадигм позволит разобраться и в вопросе отношений между государством и культурой, и в вопросе формирования специфических форм коллективной идентичности. В связи с этим возникает вопрос о роли государства в отношениях между просветительскими и романтическими парадигмами. Конечно, роль государства может быть гипертрофированной как в первом, так и во втором случае. Нельзя отрицать роли государства в поддержании идентичности. Правовая и политическая составляющая идентичности бесспорна. Как формулирует П. Бурдьё, государство формирует ментальные структуры и внедряет общие правила видения, т.е. формы мышления, которые в современном обществе выполняют ту же роль, что и в архаических обществах. Таким образом, государство «принимает участие в построении того, что обычно называют национальной идентичностью»⁸⁵.

Но история свидетельствует, что иногда государство превращается в самоцель. Оно способно обособляться от общества и ему противостоять. Это и есть то, что мы называем Вызовом. При этом, как свидетельствует история, коллективная идентичность продолжает сохраняться. В такие эпохи особенно очевидно, что государство не является единственным средством связи между людьми. В эпоху противостояния государства и общества таким эффективным средством может служить искусство. К. Хьюбнер приводит в пример Фихте, считавшего, что в эпоху политического бессилия литература может играть значительную роль в продолжении существования нации⁸⁶. Доказательством этому служит литература в российской империи XIX века. Но, может быть, в еще большей степени иллюстрацией огромного потенциала искусства и в целом культуры в поддержании коллективной идентичности и даже в поддержании духа сопротивления государству может служить культура в Советском Союзе во второй половине XX века.

85 Бурдьё П. Социология социального пространства. СПб., 2005. С. 233.

86 Хьюбнер К. Нация: от забвения к возрождению... С. 145.

Однако имперская идея всякий раз активизировалась, когда возникали смуты или когда возникали образования, оппозиционные по отношению к духовному ядру Запада, претендовавшие на самостоятельность, что и произошло с Америкой, цивилизационная самостоятельность которой хотя и возникает на почве Старого Света, но отнюдь к ней не сводится. Механизмы, тормозящие реализацию имперской идеи, здесь перестают работать, что мы в настоящее время и наблюдаем. При этом Америка, конечно, учитывает крах имперской идеи Германии. Поэтому здесь и речи не может быть о подавлении других народов, ущемлении их свободы, а лишь об их освобождении и о создании между ними нового глобального единства. Ставя акцент на первостепенной в создании нового глобального единства роли права, Америка и в самом деле стремится предстать перед народами истинной преемницей римской империи, которая, включая в себя многие народы, оказывалась мультикультурной общностью. Именно право позволяло народам с несходными культурами находить в ее границах взаимопонимание.

Как тут не вспомнить Гёте. Без национальной, исторической и культурной основы американская модель идентичности снова возвращает к Просвещению и оказывается несостоятельной. У сегодняшней России, свободной от имперского комплекса, вытесненного на периферию сознания, возникает альтернатива установкам Америки. Интерес к культуре, не остывающий в России уже на протяжении десятилетий, свидетельствует о возвращении России к романтической парадигме, чувствительной к национальным проблемам. Закат советской империи во многом объясняется и тем, что значимость романтического наследия марксисты недооценили. Эту уязвимость А. Камю находит уже в теории К. Маркса: «Та же страсть к упрощению отвлекла Маркса от национальной проблемы – и это в век развития национальностей! Он полагал, что развитие торговли и обмена, не говоря уже о пролетаризации, сокрушают национальные барьеры. Но случилось так, что эти барьеры сокрушили пролетарский идеал. Межнациональная борьба оказалась почти столь же важной для объяснения истории как и борьба классовая. Но национальные особенности не могут целиком объясняться экономикой; стало быть, марксистское учение проморгало их»⁸⁷.

87 Камю А. Бунтующий человек. М., 1990. С. 284.

Но проблема не только в Марксе, но и в судьбе романтической традиции в целом. Все же не она определила смысл той эпохи, которую называют Новым временем. Как утверждает Э. Трельч, Новое время не следует считать эпохой, с которой покончено и которая заслуживает только насмешек. В конце концов, романтизм, противопоставив себя Просвещению, не смог обрести в истории реальную основу в виде технологии, идеологии, государственной системы и т.д., оставаясь на положении мировосприятия преимущественно интеллектуалов. Э. Трельч пишет так: «Романтические, противоположные Просвещению движения также продолжали то главное, что было достигнуто им, т.е. движение к самостоятельности национального государства и к автономии науки, и в остальном не противопоставили начатому Просвещением огромному экономическому и технологическому движению какую-либо противостоящую силу или понимание. Просвещение с его национальным государством, духовной автономией и возникшим в его рамках капитализмом является до сего дня не интермеццо, а длительной критической основой современной жизни. Не само Просвещение, а начатый и проникнутый им период следует считать отправной точкой, если вообще стремиться понять современность»⁸⁸.

Не случайно с ельцинской эпохи в России снова много говорят о русской национальной идее, т.е. о возвращении к Монтеスキё и Гердеру. Проблема заключается лишь в том, чтобы понимать ее не в извращенном виде, т.е. в виде симбиоза просвещенческой и национальной идеи. Когда какая-то нация с ее интересами оказывается в центре, а все остальные играют подчиненную и второстепенную роль. В истории это уже проходили. Не случайно русской идее много внимания уделил В. Соловьев, который и дал верное ей истолкование. В связи с этим по отношению к русским романтикам-славянофилам, доказывающим, что умирающий Запад может спасти только здоровая Россия, он занял жесткую позицию. Это разваливающаяся-то российская империя является здоровой Россией? Но ведь аналогичные идеи транслировались и из самой родины романтизма – Германии. Так, уже Фихте утверждал, что мир может выздороветь лишь с помощью Германии⁸⁹.

Вообще, имперский комплекс А. Гитлер пытался реализовать именно на немецкой национальной идее. Ошибочность этого

88 Трельч Э. Историзм и его проблемы... С. 649.

89 Хьюбнер К. Нация: от забвения к возрождению... С. 148.

проекта показал еще в конце XIX века В. Соловьев, вскрывая порочность возникшей благодаря русским романтикам, т.е. славянофилам «русской идеи». Под обаянием этого романтического образа национал-социализма оказался даже такой мыслитель как М. Хайдеггер, сотрудничавший в начале с национал-социалистами. Не случайным был его интерес к романтикам и, в частности, к Гельдерлину, о котором он написал специальное исследование⁹⁰. Не случайно, когда Н. Мотрошилова пытается понять природу философствования М. Хайдеггера, она констатирует влияние на нее национальных немецких корней – немецкой исторической судьбы, немецкой культуры, богатства немецкого языка и т.д.⁹¹.

Но Н. Мотрошилова позволяет и более жесткие по отношению к М. Хайдеггеру оценки: «У каждого народа есть таланты, более всего питаемые именно корнями и первоисточниками народной, национальной культуры, особо чувствительные и вообще-то чистым голосом отеческой земли, таланты, умеющий несравненно работать с родным языком. Хайдеггер – один из таких талантов Германии, явление в немецкой культуре, да и в европейском духе. Однако именно в его судьбе обернулась трагедией та опасность, которая нередко подстерегает такие таланты. Ибо не было в его философии человеческого бытия того демократического, гуманистического камертона, по которому он мог бы настраивать свою мысль, и свое поведение... Потому и не услышал Хайдеггер в 1933-м, как “голос земли и крови”, вообще-то способный объединять, сблизить людей с общими корнями, стал захлебываться в истошных воплях о происках, заговорах, неполноценности других народов»⁹².

Возвращаясь к идее выздоровления с помощью Германии мира (хотя русские славянофилы выдвигали другую альтернативу – с помощью России), можно задаться вопросом, а как конкретно это мыслилось? Может быть, чтобы это произошло, мир должен был онемечиться? Но ведь с такой идеей недолго и до имперских амбиций Гитлера, который извратил романтическую идею национальности, скрестив ее с имперской идеей. А, кроме того, если существовала не только немецкая, но и русская национальная идея в ее имперской интерпретации, то ведь это уже

90 Хайдеггер М. Разъяснения к поэзии Гельдерлина. СПб., 2003.

91 История философии: Запад – Россия – Восток. М., 1999. Кн. 4. Философия XX века. С. 30.

92 Там же. С. 50.

свидетельствовало о движении в сторону мировых войн, которые еще в XIX веке пророчествовал М. Бакунин, ощущая дух нации в Германии и в России⁹³. А то, что русский коммунизм возродил имперский дух – тоже не тайна. А. Камю пишет: «Русский же коммунизм, напротив, как раз в силу своего происхождения открыто претендует на создание всемирной империи. В этом его сила, его продуманная глубина и его историческое значение»⁹⁴.

Что же получается: из романтизма вырос фашизм, возникший как сопротивление коммунизму, а из Просвещения в свое время вырос сам коммунизм? Как сегодня из него вырастает американская цивилизация. Именно так формулирует вопрос и К. Хьюбнер. «Если романтизм в своем наихудшем и искаженном виде предстал в образе фашизма, то Просвещение подпало под влияние марксизма-ленинизма»⁹⁵. Вроде бы и в самом деле похоже, но совершенно очевидно, что в данной альтернативе мы имеем дело с искажением и в том и в другом случае. С искажением, поскольку в любом варианте позитивная идея растворяется в имперском эгоизме. В любом случае извращению хорошей идеи способствовало образование в истории массового общества как следствия возникновения и утверждения индустриального общества.

Возникновение и утверждение массового общества – обратная сторона гипертрофии власти, т.е. государства, получившего возможность бесконтрольной и безграничной манипуляции масс, причем, как это доказывает М. Хайдеггер на основе техники, представляющей опасность. Хотя опасность представляет не сама техника. Скрытые в технике силы используются в интересах власти и, в частности, тоталитарного режима. Это начало гипертрофии государственной власти, которое связано с появлением на арене истории массы, не ускользает от внимания Х. Ортеги-и-Гассета.

Хотя о «русской идее» сегодня вспоминают с некоторой иронией, тем не менее, актуальность романтического мировосприятия в современной России налицо. Дискуссии о русской идее утихли, но романтизм проявляется в интересе к проблематике культуры, от которой сегодня ожидают ответов на многие вопросы. Однако обращение к романтизму чревато изменением всего мировоззрения. В частности, придется отказаться от сциентизма

93 Бакунин М. Государственность и анархия // Бакунин М. Философия. Социология. Политика. М., 1989. С. 339.

94 Камю А. Бунтующий человек... С. 262.

95 Хьюбнер К. Нация: от забвения к возрождению... С. 185.

и позитивизма и уделить внимание гуманитарным наукам. Например, проявить интерес к мифу. Ведь национальная идея связана с актуализацией прошлого, тех событий, которые были сакрализованы, с тех исторических фигур, деятелей государства, которые некогда были сакрализованы. Появление в 2008 году телепередачи «Имя Россия» не случайно. Она выявляет прежнее противоречие: на одно и то же событие, на действие одного и того же лица продолжают существовать разные точки зрения. Это касается и Александра Невского, и Петра I, и, наконец, даже Сталина.

Можно утверждать, что отсутствие исторической дистанции здесь многое определяет. В связи с этим можно задаться вопросом, а откуда вести отсчет реальности подобной исторической дистанции. Говорят, когда советник по национальной безопасности при Никсоне Г. Киссинджер спросил в свое время премьер-министра Китая Чжоу Эньлая, в чем заключается значение Французской революции, тот отвечал: «Об этом еще рано судить»⁹⁶. Но здесь мы сталкиваемся со сложным вопросом, который сводится к тому, что каждый тип цивилизации считает время своим. В качестве примера можно вспомнить то место из диалога Платона «Тимей», в котором говорится о восприятии египтянами, у которых был культ прошлого, греков вечно юными и знавших лишь настоящее⁹⁷.

К истокам становления России как типа цивилизации. К морфологии российской цивилизации

Вопрос об актуализации романтической парадигмы связан не только с национальным и историческим содержанием, но и с мифом. Миф не требует исторической правды, но зато он позволяет с помощью особого взгляда на историю укреплять коллективную идентичность. С этой точки зрения можно осмыслить некоторые реформы Сталина как реставрацию романтической парадигмы. Пожалуй, он первым начал реабилитировать историю и религию, что не могло не изумлять старую гвардию большевиков. Для ее представителей ценностей истории, нации и религии не существовало. Это обстоятельство позволяет задуматься, а не повлияли ли на Сталина тот имперский проект, который в Германии с самого начала был связан с древними корнями и национальными

96 Джонсон Ч. Немезида... С. 91.

97 Платон. Соч.: в 3-х тт. Т.3. Ч. 1. С. 463.

истоками. Но это обстоятельство также позволяет ставить и более общий вопрос о том, что реализация просветительского проекта в России в форме социализма все же не была чужда «русской идее». Если в сознании русских торжествовала просветительская модель, то в коллективном бессознательном народа могла активизироваться романтическая традиция, которая постепенно начнет выходить в сознание в последующую эпоху. Но и в первой половине XX века ее воздействие на общественное сознание тоже не возможно исключить.

Однако активность романтической парадигмы связана с еще одним Вызовом – радикальной трансформацией культуры, которая вплоть до нашего времени была исключительно культурой модерна. Ее истоки – в Ренессансе и, в особенности, в Просвещении. Просветительская парадигма оказывается основой этой культуры, порвавшей с верой и начавшей культивировать науку. Это эпоха социальных реформ и революций. Это эпоха перманентного творчества. Это эпоха, устремленная в будущее и исходящая из рационалистических проектов. Это эпоха нигилистического отношения к традиции и к прошлому. С возрождением романтической парадигмы в мир приходит не ориентация на творчество и инновации, а консервативная установка на необходимость воссоздания утраченных традиций культуры в целом. Реабилитируется все, что ранее было отвергнуто. Это консервативная стихия.

Поэтому в данном случае трудно согласиться с В. Бычковым, утверждающим, что наступила эпоха пост-культуры. Это эпоха не пост-культуры, а именно культуры, в которой активизируется религия, мистика, теософия, национальная стихия, архаика и т.д. Значительную трансформацию претерпевает наука, ускользающая от рационализма, о чем свидетельствует постмодерн. В этой ситуации и возникает реальность третьего Вызова. Такая трансформация может стать политической реальностью, поскольку империя в форме «третьего Рима» является историческим архетипом России. Власть бессознательного известна. Немецкий социолог З. Кракауэр, близкий к концепции Т. Адорно, продемонстрировал эту власть бессознательного в книге «От Калигари до Гитлера» на примере Германии 1910–1920-х годов. Кино двух десятилетий он проанализировал с помощью выявления бессознательного немцев, как оно проявилось в фильмах этого времени. В 1930-е годы реальность бессознательного вырвалась в сознание и в политическую историю. Не вынеся бремя ответственности, которое

неизбежно в условиях либерализации, не будучи готовым к этой либерализации, немец продемонстрировал традиционный комплекс преклонения перед жесткой властью.

Сталкиваясь с аналогичными ситуациями в собственной истории, Запад, естественно, ощущает эту власть бессознательного в России. Ведь даже Г. Федотов допускал восстановление империи в России. Раз империя была возрождена под маской социализма, то почему ей не возродиться еще раз, уже после того, как идея социализма себя изживает. Г. Федотов пишет о возможности «новой русской экспансии»⁹⁸. В связи с этим он даже ставит вопрос о ликвидации последней, т.е. советской империи как вопрос международного права⁹⁹. Но западной общественности не пришлось прилагать руки к развалу тоталитарного режима в России. Это оказалось внутренним для России делом. Но поскольку все еще может повториться, то именно поэтому Запад не доверяет России.

Сопоставляя русскую революцию и русский социализм с западной Реформацией, В. Цымбурский использует применительно уже к постсоветской России понятие «Контрреформация». Выражением Контрреформации, пожалуй, может быть возрождение в России империи. Он пишет: «В 1990-х некоторыми идеологами победившей “демократии” печатно высказывались мысли о возможности или даже желательности установления в России конституционной монархии»¹⁰⁰. Значит, в России существует ностальгия по традиционным формам власти. Поэтому и сохраняется амбивалентное отношение Запада к России.

Первичная установка Запада по отношению к России – это стремление размонтировать, деконструировать Россию как империю, способную выпустить на поверхность истории новых драконов. Следует отметить, что и внутри России Запад имеет множество своих единомышленников, в том числе, и в среде интеллигенции, и в среде бизнесменов. Вот почему в фильме «Гибель империи: византийский урок», поставленным архимандритом Тихоном Шептуновым, эта идея раскола внутри Византии так поражает своим сходством с современной ситуацией в России. Это, естественно, не позиция Запада как врага. Это намерение на Западе возникает из лучших побуждений. Мы только можем поставить вопрос так. Не усматривая в этом страхе перед Россией

98 Федотов Г. Судьба и грехи России... Т. 2. С. 325.

99 Там же. С. 326.

100 Цымбурский В. Остров Россия... С. 176.

проявления установок Запада как врага России, мы все-таки зададимся вопросом: не скрывается ли в этом стремлении к демонстражу России как империи опасность? Чего бояться, то и реализуется. Страх, принимая гипертрофированные формы, а это уже само по себе может спровоцировать катастрофу, способен материализоваться, стать реальностью. Мы склоняемся к тому, что в этой установке Запада по отношению к России усматривается опасность, которую сам Запад не видит. Эта опасность связана с тем, что в сознании Запада Россия связывается исключительно с империей. Пришло время разъяснить, что же еще есть в России, что не исчерпывает ее как империю.

Действительно, идентичность русских не исчерпывается имперским элементом. Но она не исчерпывается и тем влиянием Запада, которое она испытывала на протяжении всего Нового времени, т.е. трех столетий. Россия имеет исключительную историю, и ее контакты с Западом не исчерпывают ту стихию, что сформировала цивилизационную идентичность русских. Несходство, а, следовательно, и непонимание останется даже в том случае, когда от империи Россия освободится полностью. Все равно она не будет прозападной страной. Эта проблема возникает потому, что процессы глобализации не смогут растворить Россию. Они могут ее уничтожить, стереть, размонтировать, но не растворить именно потому, что это не империя, а тип цивилизации, которая своими корнями уходит в византийскую цивилизацию, откуда в Россию перетекали эмбрионы и особой религии, и особой культуры, и, следовательно, коллективной идентичности.

Расхождение между российской и западной цивилизациями будет всегда, ибо, породнясь в свое время с Византией и ассимилировав ее духовный потенциал, Россия уже тем самым стала альтернативой Западу, ибо альтернативой Западу была прежде всего Византия. Усвоив идеологию православия, Россия тем самым уже получила на Западе образ «еретика», который в последующей истории лишь видоизменялся, но никогда не исчезал. Как же мог не закрепиться за Россией такой образ, если им, прежде всего, была наделена Византия? «Реальностью был христианский мир, – пишет Ле Гофф. – Именно применительно к нему средневековый христианин определял и все остальное человечество, и свое место по отношению к другим. И, прежде всего, по отношению к византийцу. С 1054 года византиец считался

еретиком»¹⁰¹. Этот образ еретика за русскими сохраняется до сих пор.

Конечно, давно уже забыто, что в западной истории завоевание в 1204 году Константинополя вызвало не меньше ликования, чем завоевание Иерусалима¹⁰². Этот исторический рубец оставался в бессознательном не только Византии, но и России. Россия – просто другая реальность и вовсе не потому, что не хочет и не может стать такой, как Запад, а потому, что это альтернативная цивилизация. Это обстоятельство так раздражает американскую империю, не склонную видеть в провозглашенной ею глобализации никаких альтернатив. Россия останется такой, даже если ее политическая система будет такой, какой хочет Запад, т.е. демократическая. Именно потому, что это самостоятельный тип цивилизации, для которого поиск коллективной идентичности – перманентная проблема.

Конечно, вопрос о России как типе цивилизации – вопрос дискуссионный, и не все эту точку зрения разделяют. Так, для И. Яковенко Россия предстает некоей аморфной реальностью, расположенной между западной и восточной цивилизациями, или, иначе говоря, лимитрофом. Получается, что это не особая цивилизация, а некая неопределенная земля между цивилизациями, которая цивилизационно еще не освоена, а ее границы весьма неустойчивы. Конечно, на этом пространстве вечно осуществляется синтез элементов, присущих разным цивилизациям, но этот процесс никогда не достигает создания особой цивилизации. «В рамках российской цивилизации агрегируются элементы, не складывающиеся (во всяком случае – пока) в высокоинтегрированное синтетическое целое. Отсюда проблемы и беды России... Ценой неимоверного исторического усилия из поколения в поколение наш народ работает над соединением несоединимых элементов в эффективное динамичное целое»¹⁰³. Идея России как исключительно лимитрофа, конечно, не доказана. Но зато такой подход позволяет аргументировать, почему вечно осуществляемый синтез включенных в Россию лимитрофных элементов требует жесткой вертикали, т.е. имперской власти, что является реальностью России.

101 *Ле Гофф Ж.* Цивилизация средневекового Запада. М., 1992. С. 132.

102 *Хюбнер К.* Нация: от забвения к возрождению... С. 41.

103 *Яковенко И.* Российское государство: национальные интересы, границы, перспективы. Новосибирск, 1999. С. 22.

Нам гораздо ближе те точки зрения на Россию, которые под ней подразумевают именно тип цивилизации. Так, выступивший в последние годы с весьма небанальными идеями В. Цымбурский склоняется к иной точке зрения. Он пишет: «Ошибочно ли рассматривать Россию как цивилизацию? Скажем так: описание в качестве цивилизации отвечает существенным признакам России и объясняет многие перипетии ее истории. В мировом географическом раскладе она занимает особую нишу, не перекрывающуюся с платформами иных цивилизаций и характеризующуюся самостоятельной государственной и геополитической традицией, длящейся 400–500 лет. Об особенностях русского типа духовности написано более чем достаточно – как и о его связи, через ряд секуляризирующих трансформаций, с историей северной ветви православия в российских геополитических условиях – после упадка восточного христианства на его средиземноморской родине под напором ислама»¹⁰⁴. Характеризуя тип социальности в российской цивилизации, каким он предстает в последние 400–500 лет, исследователь отмечает в виде основных признаков этой государственности, во-первых, исключительную роль государства как главного цивилизатора и, во-вторых, конвергенцию культурных и политических функций, когда политические кризисы сопровождались кризисами самоидентичности общества.

Россия позаимствовала из Византии не только религию и культуру, но и политическую структуру, а именно, империю, а, следовательно, и принцип взаимодействия составляющих византийскую империю разных этносов. Здесь приходится возвращаться к вопросу о том, что в истории здесь существовала солидарность разных наций и народов, которая выходила за пределы империи и означала уже какую-то иную реальность.

Вопрос об этой специфической солидарности в России одним из первых, может быть, поставил И. Ильин, причем, когда он пытался констатировать и осмыслить западную установку на расчленение России. То, что Россия в имперских, сталинских формах будет распадаться, И. Ильину было ясно в середине истекшего столетия. Удивительно, как то, что сегодня происходит, было И. Ильиным предсказано. По его мнению, в процесс расчленения России будет втянут весь мир, что мы и наблюдаем в связи с Грузией и Украиной. «Территория России закипит бесконечными распрями, столкновениями и гражданскими войнами, которые

104 Цымбурский В. Остров Россия... С. 184.

будут постоянно перерастать в мировые столкновения. Это перерастание будет совершенно неотвратимым в силу одного того, что державы всего мира (европейская, азиатская и американская) будут вкладывать свои деньги, свои торговые интересы и свои стратегические расчеты в нововозникшие малые государства; они будут соперничать друг с другом, добиваться преобладания и “опорных пунктов”»¹⁰⁵.

И. Ильин даже уже пользуется терминологией, которая сегодня у всех на слуху, называя расчленяемую Россию «гигантскими Балканами», а, следовательно, превращаемую в источник войн и рассадник смут. И. Ильину, когда он пишет эти строчки, еще неизвестно, что новая империя в начале третьего тысячелетия сделает с Балканами. Но раз Россия сближается с Балканами, то ее ждет та же судьба. Иначе говоря, расчлененная Россия станет неизлечимой язвой мира.

Обращая внимание на опасность распада российской цивилизации, И. Ильин останавливается и на причинах необходимости такого расчленения. Для него эти причины связаны с внешними, а не с внутренними обстоятельствами. В качестве причины расчленения И. Ильин называет «застарелую вражду» западного мира к русской империи и восточному православию. «Мы знаем, что западные народы не понимают и не терпят русского своеобразия. Они испытывают единое русское государство, как плотину для их торгового, языкового и завоевательного распространения. Они собираются разделить всеединый российский “веник” на прутики поодиночке и разжечь ими меркнувший огонь своей цивилизации. Им надо расчленив Россию, чтобы провести ее через западное уравнивание и развязание и тем погубить ее: план ненависти и властолюбия»¹⁰⁶.

Пожалуй, именно И. Ильин заставляет задуматься над тем, что Россия не сводится к империи, ибо является типом цивилизации. Таким же типом цивилизации, каким является западная или американская цивилизация. Россия как империя может распадаться, исчезать, заниматься самокритикой и самоотрицанием, как она это делала с середины 1980-х, но Россия как тип цивилизации существует и будет существовать и в будущем. Кризис империи, который время от времени здесь случается, не колеблет Россию как тип цивилизации.

105 *Ильин И.* Наши задачи. Историческая судьба и будущее России... Т. 1. С. 255.

106 Там же. С. 256.

Однако сегодняшний Вызов в его глобальных формах, да еще не в стихийных, а новых идеологических формах, идущих от Америки, угрожает уже не России как империи, а России как типу цивилизации. Смута, в том числе, и в ее внутренних – индивидуальных и групповых – формах, затрагивает основополагающие механизмы выживания людей. Именно поэтому-то она и предстает Вызовом. И это опасно. Мы не ощущаем различий между Россией как империей и Россией как типом цивилизации. Да и откуда ощущать и осознать. Мы не разрабатывали теорию цивилизации со времен Н. Данилевского. Поэтому распад России как типа цивилизации мы тоже, как и на Западе, принимаем за распад России как империи.

Между тем, с точки зрения всех либеральных теорий, распад империи, как известно, – вещь позитивная. Поэтому мы продолжаем пребывать в эйфории, в безумном восторге от продолжающегося распада России, не ощущая, что распадается уже не империя, а цивилизация, что дух Танатоса овладел нашим сознанием. И распад империи уже давно перешел в распад цивилизации. Загипнотизированные своим либерализмом, европейцы тоже не могут осознать разницы между империей и цивилизацией, приветствуя в России любой распад, в том числе и России как типе цивилизации. Загипнотизированные западным и, в особенности, американским либерализмом, представители поднимающегося «третьего сословия» в России подхватывают эту западную установку по отношению к России как империи и усваивают ее, превращая в мировоззрение. Как тут снова не вспомнить фильм архимандрита Тихона Шептунова «Гибель империи: византийский урок», посвященный Византии, в которой в канун ее распада складывалась аналогичная ситуация.

В этом случае отвергается все, что не похоже на западное. Раз не демократическое или недостаточно демократическое, значит, и не западное, а, следовательно, чуждое. Поэтому нужно его в соответствии с западным образцом гуманизировать. Но ведь это означает, что бессознательно способствуя распаду типа цивилизации, европейцы, сами не отдавая себе в этом отчета, оказываются врагами русских. Разве это не абсурд? В основе такого непонимания лежит неспособность мыслить культурологическими категориями. Как тут не вспомнить А. Тойнби. Глобализация развертывается исключительно в сфере экономики. Культура является препятствием глобализации. В особенности, в случае с Россией.

Ведь фундаментом для развития русской культуры явилось, прежде всего, византийское наследие. Нельзя исключать влияния на становление российской культуры Запада, причем, на всем протяжении истории, и все же на первых этапах оно было слабее. Следовательно, необходимо допустить, что печать своеобразия лежит не только на российской культуре, но и на российской политике, т.е. на структуре политической власти. Культура – универсальный механизм выживания, а потому она проявляется и в формах политики, и в формах строения государственности.

Какие-то процессы в истории разворачиваются бессознательно. Америка убеждена, что она несет миру свет, и этим светом является демократизация и свобода, что на языке экономики означает рынок. Она убеждена, что те социальные и политические идеалы, которые реализовались в Америке, можно распространить на весь мир. Но как тут не процитировать Э. Кара, сказавшего по поводу этого мифа следующее: «Англоязычные народы давно стали мастерами в искусстве сокрытия своих корыстных национальных интересов под обличьем всеобщего блага... Подобная разновидность лицемерия является особой и характерной чертой англосаксонского мышления»¹⁰⁷.

Можно согласиться с тем, что демократия и либерализм – желанный свет, и он способен одухотворить грешное человечество, не желающее расставаться с мыслью, что сказка все еще возможна. Мы даже согласны с тем, что демократия и либерализм можно распространить на весь мир, и это может быть благом. Но ведь что же происходит, когда благие идеалы начинают реализовываться? Происходит трансформация носителя этих благотворных для человечества идеалов Америки в империю, уподобляющуюся все той же Римской империи, как уподоблялся Риму первому Рим второй – Византия и Рим третий – Россия. При этом трансформация американской цивилизации в империю Западу может даже нравиться. Ведь именно Запад в своей истории предпринимал систематические попытки воскресить Римскую империю¹⁰⁸. Это имело место даже в средние века. И если это не осуществилось, то это не означает, что в подсознании Запада этот комплекс уже не существует. Но, разумеется, попытка Гитлера воскресить империю на основе немецкой расы вытесняла этот комплекс из коллективного подсознания Запада надолго.

107 Джонсон Ч. Немезида... С. 90.

108 Цымбурский В. Остров Россия... С. 142.

го. Вытеснялся, но не исчезал. Значит, этот имперский архетип сегодня, когда Россия его отвергла, бессознательно реализуется Америкой в процессах глобализации.

Несовпадение американской и российской цивилизаций как несовпадение просветительской и романтической парадигм, на основе которых разворачивается развитие этих цивилизаций

Не хотелось бы впадать в вульгарный антиамериканизм, но нельзя же спокойно взирать на то, что Америка сделал и продолжает делать с Ираком, войдя туда под предлогом, что Ирак производит атомную бомбу. Как потом выяснилось, причина ввода американских войск не подтвердилась. Но оккупация продолжается до сих пор и до сих пор там льется кровь. И крови там от американской справедливости и демократии пролилось намного больше, чем это мог сделать казненный американцами тиран Садам Хусейн. И что – все это следует принимать за свет, излучаемый самой изумительной из всех ныне существующих цивилизаций – Америкой?

Проект глобального объединения, как проект прогрессивный, перерождается в имперский проект. Почему? Да потому, что империя в новом ее варианте возвращает к просветительской альтернативе – отрицанию всего исторического, национального, этнического и т.д. Америка спешит реализовать этот обездушенный вариант глобализации. Поэтому используется вся военная технология, а точнее, сила.

На наш взгляд, Россия возрождает и предлагает миру альтернативный Америке вариант – романтический. Она это делает потому, что до этого в Советском Союзе реализовался именно просветительский вариант. Именно эта парадигма оказалась несостоятельной, а, еще точнее, разрушительной. Эту логику повторит и новый имперский американский вариант. Получается, что сам по себе рационалистический вариант глобализации хорош, но когда он начинает реализовываться, его носители оказываются не на уровне провозглашенного идеала. Это сегодня и случилось с Америкой. Благородный замысел, напоминающий когда-то существовавший большевистский, при своей реализации трансформировался, извратился, утратил идеальный вид и начал реализовываться как архетипический, т.е. реакционный.

Так получается, что, сами того не желая, не отдавая в том отчет, европейцы становятся врагами русских. Нарциссизм западного мира и, в особенности, Америки несет миру и прежде всего России огромную опасность. Если Америка не стыдится своего страха, расставляя по всему миру противоракетные установки, то почему же Россия должна прятать свой страх перед новой и достаточно агрессивной империей? Все это только подтверждает мнимую истину Запада о России как империи. И, соответственно, возрождает психологию русофобии. Но ведь ни у президентов, ни у народа в целом другого выхода просто нет. Если в ситуации распавшейся идентичности нет внутреннего порыва к единству и диалогу, то активизируются военные. Армия ведь тоже – один из институтов, обеспечивающих выживание цивилизации.

Проницательность прогноза И. Ильина заключается в том, что, не используя термин «цивилизация» применительно к России, он доказывает, что она – не нагромождение территорий и племен, не искусственно сложенный механизм областей, а живой, исторически сложившийся и культурно себя оправдавший организм. Россия – ядро европейско-азиатского, а потому и вселенского мира и равновесия. Иначе говоря, это тип цивилизации¹⁰⁹. Когда И. Ильин говорит о России не как о механизме, а как об организме, он под ней имеет в виду именно тип цивилизации.

Утверждая, что Россия является типом цивилизации, мы находим творческий ответ на первый Вызов – на распад в России империи. Отказываясь от солидарности в ее имперских формах византийского происхождения, Россия в то же время сопротивляется растворению в имперской идентичности, ныне навязываемой всему миру Америкой. И правильно делает. Но только в непростой современной ситуации ей следует определиться с идентичностью. Ведь вакуум порождает смуту и эксперименты с идентичностью.

Подсказку тому, что сегодня происходит с идентичностью – и не только с российской, но и европейской, и американской, – дал С. Хантингтон, провозглашая эпоху столкновения цивилизаций, а значит, и нового объединения народов по цивилизационному принципу, а, следовательно, и всплеска разъединения тех коллективных организмов, которые до сих пор определяли историю. Но объединение народов по цивилизационному признаку означает, что должна иметь место новая коллективная или, точнее, цивилизационная идентичность.

109 Ильин И. Наши задачи. Историческая судьба и будущее России... Т. 1. С. 255.

Таким образом, утрачивая имперскую идентичность и сопротивляясь глобальным идентичностям, навязываемым имперскими установками Америки, Россия может культивировать свою цивилизационную идентичность, мыслить, воспринимать и позиционировать себя как тип цивилизации. Обретение и культивирование цивилизационной идентичности России – залог того, что ее растворение и исчезновение в глобальной общности не произойдет. Кроме того, процесс распада России на многочисленные нации будет блокироваться. Ведь цивилизация тоже, как и империя, в своем составе сохраняет множество народов. Основой этой солидарности будет единый принцип творческого ответа на Вызов.

Но что означает культивирование цивилизационной идентичности России? Чтобы ответить на этот вопрос, придется обратиться к существованию в истории двух альтернативных парадигм в становлении коллективной идентичности – просветительской и романтической. Если первая футуристична, обращена в будущее, то вторая пессимистична, т.е. больше значения придает прошлому. Распад империи в России в конце XX века – это распад симбиоза между древними традициями и идеологией модерна или просветительской парадигмой, весьма нечувствительной к этническим, религиозным и национальным элементам.

***Отношения между государством и культурой.
Как должно относиться государство к культуре
на рубеже XIX–XX веков?***

Для сегодняшней России одной из актуальных проблем продолжает оставаться проблема отношения государства к культуре. Сформулируем ее так. Является ли культура явлением для государства внутренним, т.е. как составная часть государственной структуры? Или же она – явление иного рода, причем, не только явление самостоятельное по отношению к государству, но даже альтернативное и оппозиционное? В этом последнем случае государству никогда не удастся регламентировать функционирование культуры, ибо это явление другой природы и оно функционирует в иных временных измерениях. Если государство способно постоянно изменять свою структуру, адаптируясь к политической, сиюминутной ситуации, то культура существует в больших длительностях истории, в другом времени, и у нее иные отношения с предшествующим опытом, что и называется традицией.

Иначе говоря, если то строение государства, которое мы наблюдаем в эпоху модерна, постоянно обновляется и совершенствуется, том числе и в форме радикальных, т.е. революционных изменений, то культура представляет собой то, что вслед за Монтескье обычно называют системой сдержек и противовесов, тормозом по отношению к радикальным изменениям, развертываемым по воле государства. Иначе говоря, государство в его поздних формах ориентировано на перманентные инновации, оно футуристично.

Что же касается культуры, то ее стихия – скорее пессимизм, тот самый противовес. Она сохраняет связь с прошлым, культивирует непрерывность традиции и является консервативной стихией. Перманентные перестройки структуры государственности оказываются для культуры неблагоприятными и даже разрушительными. Если государство способно абстрагироваться от предшествующего опыта, то культура его сохраняет. Но в силу абстрагирования государства от опыта прошлого то духовное ядро, которое является гарантом его стабильности, отсутствует. В этом случае государство способно мгновенно рухнуть, как это произошло с ним в России в 1991 году. Распад государственности в 1991 году можно ставить в связь с появлением богини возмездия или Немезиды. Это возмездие за десятилетия разрушительных акций со стороны государства по отношению к культуре. Государство в России подхватило тот разрушительный пафос, который нес с собой художественный авангард с начала XX века.

Это сближение политических творцов с творцами искусства в XX веке не является натяжкой. Ведь еще Платон сближал творение государства политиками с созданием художественных произведений. В самом деле, государство в его новых формах в XX веке было ориентировано исключительно на создание материальных, а вовсе не духовных ценностей. В ходе революции были уничтожены самые духовные группы общества. Как пишет Г. Федотов, перечеркивается целая историческая эпоха с ее опытом, традицией, культурой. Имеет место сознательное истребление старого культурного класса.

Оценивая эти сдвиги как катастрофу, философ констатирует: «Второй источник катастрофы – хотя и совершенно мирный – заключается в чрезвычайно быстром процессе приобщения масс к цивилизации в ее интернациональных и очень поверхностных слоях: марксизм, дарвинизм, техника. Это, в сущности, процесс

рационализации русского сознания, в который народ, то есть низшие слои его, вступил еще с 60-х годов, но который, протекая сперва очень медленно, ускорялся с геометрической прогрессией, пока наконец в годы революции не обрушился настоящей лавиной и не похоронил всего, что сохранилось в народной душе от московского православного наследия»¹¹⁰. Иссякание духовного ядра, без которого жизнеспособность государства как социального института невозможно, привело к полному краху. И государство рухнуло. Причем, мгновенно. Даже оппозиционно настроенная по отношению к государству интеллигенция растерялась. Немезида свершила свой акт.

В эпоху модерна постоянные эксперименты с обновлением государства начинают распространяться и на культуру. Она оказывается объектом постоянных государственных экспериментов. Такие эксперименты связаны с отбором предшествующего опыта. Его то сводят к минимуму, то возвращаются к нему и его стремятся реабилитировать. Смысл этих экспериментов связан с устранением из культуры ее консервативного ядра, с разрушением преемственности и традиции. Если приводить пример из советской истории, то эксперимент с крестьянством в начале 1930-х годов является чудовищной иллюстрацией не только разрушения традиции, но и разрушения механизмов выживания людей вообще. Культура явно мешала государству permanently перестраиваться. Эпоха модерна оказалась неблагоприятной для культуры.

По сути, на протяжении нескольких столетий культура находилась в состоянии перманентного разрушения. Виной тому – жесткое требование модерна отвергнуть традицию и культивировать новизну, т.е. такую модель общества, которой в предшествующей истории еще не было. Если государство приспособлялось к новому веянию века, т.е. к духу модерна, то культура оказалась к нему в полной оппозиции. Хотя на протяжении всего Нового времени культура находилась в такой ситуации, тем не менее, лишь в XX веке модерн достигает своего апогея. Русская революция и постреволюционная история продемонстрировали насильственное истребление культурного наследия, что, например, проявилось в разрушении храмов по всей стране. Это разрушение имело место не только в ленинскую и сталинскую, но еще и в хрущевскую эпоху. Лишь в последнюю эпоху мы можем фиксировать начавшееся и расширяющееся сопротивление этим

110 Федотов Г. Судьба и грехи России... Т. 2. С. 167.

акциям. Однако уже буквально за последние десятилетия отношение к культуре в России успело измениться. Если интерес к ней характерен для всей второй половины XX века и он спровоцирован осознанием разрушительной роли государства по отношению к культуре, то ближе к концу XX века он возник в результате смуты, возникшей в связи с разворачивающимися процессами демократизации и либерализации.

Сегодня, когда мир осознает, что государство как социальный институт в XX веке оказалось не только творческим ответом на Вызов истории, но и самим Вызовом, угрожающим выживанию людей (а тоталитарные режимы иллюстрируют этот Вызов), приходится ставить вопрос не только о том, что делать с культурой (причем, обычно под «что делать» подразумевают «что делать государству с культурой»), но и о том, что делать с государством после двух столетий насилия над культурой в форме так называемой «культурной политики»? Суть этой культурной политики государства сводится исключительно к функциональному подходу по отношению к искусству. Искусство в Советском Союзе предстало в виде идеологизированного социального института, состоящего на службе государства и осуществляющего функции, способствующие выживанию государства. Только государство должно было решать, что нужно народу, какая культура должна развиваться. Такая установка исходила из проекта создания идеального общества, т.е. из просветительского проекта или проекта модерна.

Сегодня смена культуры чувственного типа культурой альтернативной потребовала возвращения к тем эпохам в истории русского искусства, которые не подчиняются функциональным установкам государства. Поэтому чтобы культурная политика государства имела место, необходимо разобраться в том, что из себя представляет культура идеационального типа. Может быть, наиболее значимой миссией новой культурной политики будет миссия культуры, связанная с поддержанием новой идентичности. В этом вопросе функциональное отношение к искусству со стороны государства остается. Этот вопрос возникает не случайно. Он не может не возникнуть, ведь мы по-прежнему плохо разбираемся в том, что такое культура и для чего она предназначена. Ведь государство по-прежнему сохраняет модернистский комплекс, порываясь снова и снова вмешиваться в процессы культуры и привнося в эту сферу проекты, порожденные духом эпохи модерна. Такое

расхождение между традиционными установками и рождающейся новой культурой не может не породить новых противоречий.

Собственно, дух модерна отложил печать и на русские революции XX века и на те варианты культурной политики, которые в России были вызваны к жизни. Уже в конце XX века появился постмодерн, стремящийся пересмотреть установки модерна, но государственная политика по отношению к культуре не изменяется. Вопрос запутан. Да и постмодерн – во многом еще не столько отрицание модерна, сколько его продолжение. Вопрос запутан еще и потому, что в наших отношениях к данной проблеме сталкиваются, как уже отмечалось, две совершенно разные традиции. В России утверждает себя установка продолжать эксперименты, и они, разумеется, сегодня разворачиваются, правда, уже в форме реформ, а не в форме разрушительной революции. Они разворачиваются под знаком демократии, а не тоталитарного режима. Но в то же время государство продолжает сохранять ведущую роль, предоставляя культуре свободно развиваться, правда, в соответствии с опять же разработанной государством культурной политикой. Может быть, это уже архаичный подход, а, может быть, он и единственно верный. Осталось лишь сформулировать цели, куда ведет государство общество и понять, какую роль в достижении этих целей способна сыграть культура. Здесь со стороны государства явно срабатывает прежний, т.е. утилитарный и функциональный подход, к культуре.

Но проблема не только в функциях культуры, осуществляемых в целях государства. Необходимо понять исключительность ситуации, в которой сегодня в России находится культура. Эту исключительность ситуации можно сформулировать, как осознание архаичности империи и необходимости понять свою коллективную идентичность как цивилизационную. Россия должна осознать себя типом цивилизации, что позволит точнее сформулировать внутреннюю политику России и что ей позволит занять и утвердить на международной арене свое место.

Осознавая себя типом цивилизации, Россия должна заново углубиться в свою историю, чтобы понять потенциал культуры в формировании ее как типа цивилизации. Это совершенно новая постановка вопроса, рождающаяся в последнее время в недрах гуманитарных наук. Собственно, к этому же выводу приходит и С. Хантингтон, фиксируя в современной Америке дезинтеграционные процессы, способствующие ослаблению коллективной

идентичности. Он утверждает, что «уменьшение значимости идеологии привело к возрастанию роли культуры как источника идентичности»¹¹¹.

В этом смысле наиболее актуальной для России, переживающей период отрицания идеологии, проблемой является историзм. Коллективная идентичность, соответствующая трансформации империи в тип цивилизации, требует иного восприятия себя во времени или восприятия себя в ином, чем это имело место прежде, времени. Актуальность проблематики культуры возникает вместе с необходимостью углубления в собственную историю и в ее корни. Необходимо отречься от тех исторических корней, из которых постоянно произрастала Россия как империя и отделить эти корни от той традиции, на основе которой утверждала себя Россия как тип цивилизации. Это означает, что в самосознании людей на рубеже XX–XXI веков повысится значение той традиции, которая связана не с просветительской, а скорее с романтической парадигмой. Само появление в системе гуманитарных наук культурной рефлексии свидетельствует именно об этом.

Известно, что просветительская парадигма с самого начала безразлична и к истории, и к национальным особенностям, и к культуре. Она наднациональна и надисторична. Именно она позволяет гипертрофированное развитие космополитического идеала, идеологических установок, а также унификации, утверждающейся в современной ситуации под знаком глобализации. Свобода от истории в эпоху модерна позволила Америке в XX веке трансформироваться сначала в тип цивилизации и отделиться от Старого Света, а сегодня проделать новую трансформацию, демонстрируя имперский инстинкт.

Все дело в том, что государство в России, то государство, которое сначала было разрушено, а затем большевиками восстановлено, проникнуто духом модерна, а, следовательно, на нем лежит печать просветительской парадигмы, правда, извращенной просветительской парадигмы. Проблема заключается в том, что романтическая парадигма как основа возникновения и бурного развития в современной России науки о культуре не является новой. Она была сформулирована как альтернатива просветительской парадигме. Актуализация романтической парадигмы, свидетельствующая об актуальности культурологической проблематики,

111 Хантингтон С. Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности... С. 404.

свидетельствует также о том, что и к самой культуре мы сегодня должны подходить иначе.

Дело в том, что государство должно больше ей уделять внимания и больше финансировать ее развитие. В наше время видоизменяется сама структура культуры как система ценностей. Иначе говоря, в наше время не только кардинально меняется тип государства, но изменения претерпевает и сама культура, что необходимо осмыслить. В еще большей степени изменения, происходящие в культуре, связаны с изменением отношения к культуре. Ее смысл расширяется. Мы уходим от понимания культуры как узкой сферы, в которой создаются художественные ценности, расширяя ее смысл. Сегодня она понимается как синоним государства, общества и т.д. Осознается то, что люди представляют не только политический организм, но что они существуют в определенной культуре, имеющей свои границы и внутреннее строение. С этой точки зрения, под культурой следует понимать не только художественные и эстетические, но все духовные и материальные ценности. Именно так стремились рассматривать культуру появившиеся в Советском Союзе еще в 1970-е годы первые культурологи (Маркарян, Каган, Межуев и т.д.). Эта первая стадия в развитии культурологического знания постепенно готовила к следующей и уже глобальной фазе, а именно, к смене культурных ориентаций или смене культуры.

Процесс модификации культуры, а точнее смены культур, является глобальным процессом. Но одни цивилизации к этой модификации готовы в большей степени, другие – в меньшей. Все зависит от того, существуют ли внутри каждой культуры ментальные формы, которые в ситуации обновления и должны возродиться. Если они отсутствуют, культура обречена на повторение. Она не способна на модификацию, ибо в ее истории не находится тех форм, которые она должна снова вызвать к жизни. Сейчас самое время вернуться к употребляемому О. Шпенглером понятию прасимвола, обеспечивающего уникальность каждой культуры и пронизывающего все ее проявления. Ведь новое всегда возникает на основе возвращения к уже существующему в культуре, но забытому.

В этом отношении Россия и Америка находятся не в равном положении. Ведь Россия имеет богатое византийское наследие, о котором она с эпохи Петра Первого почти забыла. В ситуации осознания Россией себя типом цивилизации приходится иметь

в виду не только западный опыт, но и вспоминать и осознавать опыт византийский. Именно последний позволяет обнаружить корни России как типа цивилизации. Хотя в византийском влиянии на Древнюю Русь было известно всегда, тем не менее, сегодня этот вопрос обретает особую актуальность. Россия, которая с некоторых пор снова так устремляется к Западу, стараясь приспособить к себе опыт либеральных ценностей, рыночных отношений и т.д., должна осознать себя и наследницей великой угаснувшей культуры. Ведь именно под воздействием Византии зарождалось то духовное ядро, которое всегда было в российской истории основанием государства. Этим ядром оказалась религия в формах православия. Именно религия является одним из значимых слагаемых коллективной идентичности.

Так, исследуя американскую национальную идентичность, С. Хантингтон приходит к выводу о том, что определяющую роль в ее утверждении сыграл протестантизм. «Протестантское происхождение, – пишет он – придает американской нации уникальность и помогает понять, почему даже в двадцатом столетии религия оставалась ключевым элементом американской идентичности, в отличие от других стран и других национальных идентичностей. На протяжении всего девятнадцатого столетия американцы называли свою страну протестантской, другие государства также воспринимали ее именно в этом качестве, примерами чему могут служить многочисленные упоминания об американском протестантизме в путеводителях, справочниках и литературе той поры»¹¹².

Что касается России, то лишь в этом ретроспективном стремлении заново и в ином временном контексте осознать свою самость, она будет способствовать новому осознанию коллективной идентичности. Это будет не новая идентичность. Она всегда была, давая о себе знать даже в те исторические эпохи, которые разворачивались под знаком империи. Идентичность, с которой будут связаны перспективы укрепления в этом регионе солидарности, можно назвать цивилизационной идентичностью. Таким образом, по мере сознания новых отношений между культурой и государством, в России возникает специфический тип рефлексии – рефлексии о культуре. В системе гуманитарных наук появляется наука о культуре, получая в России интенсивное развитие. Новые науки появляются в тот момент, когда необходимо разрешить

112 Там же. С. 110.

возникающее в обществе и в жизни противоречие. Таким противоречием и оказывается противоречие между культурой и государством, которое из творческого ответа превратилось в Вызов.

Так мы оказываемся в ситуации выявления жизнестроительного потенциала культуры, который имеет иные корни, иную природу и способен проявляться и в той ситуации, когда институт государства функционирует разрушительно. О том, что такое культура и каковы ее функции, русские люди убедились еще в начале 90-х годов XX века, когда произошел мгновенный взрыв государства, и люди оказались предоставленными себе. Государство, лишенное духовного ядра, и должно было рано или поздно рухнуть. Но ведь нельзя утверждать, что это духовное ядро государство к этому времени вместе со взрывом храмов начисто устранило. Именно в ситуации распада государства оно и проявилось. Утрачивая идеологическую идентичность, люди все же ощущали культурную идентичность. Поэтому солидарность между ними все еще продолжала иметь место.

Конечно, для поддержания и сохранения солидарности возникло много помех. Следует признать, что некогда сплоченная тоталитарным государством общность людей во многих своих частях распалась. Некоторые республики откололись, обособились и даже противопоставили себя России. Еще больший разброд можно было фиксировать на групповом и индивидуальном уровне. Многие люди спешили освободиться от прежней коллективной идентичности, отправляясь в другие страны. Пытаясь понять американскую идентичность в новых условиях, С. Хантингтон касается расширяющегося бродяжничества в мире. Это особенно касается иммигрантов в Америке и, в частности, выходцев из Восточной Европы. Иногда их называют «полуселенцами», т.е. сохраняющими свое прежнее гражданство. «Ученые называют “полуселенцев” по-всякому: “вечные бродяги”, “трансмигранты”, “транснационалы”, “люди меж двух наций”, “мигранты”, но никогда не употребляют по отношению к ним терминов “эмигранты” или “иммигранты”, поскольку они не меняют одного общества на другое и стоят обеими ногами в двух мирах»¹¹³.

Тем не менее, если снова вернуться к распаду государства в 1991 году, основа солидарности оказалась поколебленной, но все же сохраняющейся. Эта неизбежность обеспечивалась именно культурой. Выказывая сопротивление переставшему

113 Там же. С. 322.

существовать государству, люди продолжали сохранять солидарность на уровне культуры. Это, несомненно, касается и эмигрантов из России, которые, может быть, острее ощущали эту притягательность культуры, а, следовательно, и потребность сохранить и осознать свою коллективную идентичность. Таким образом, ситуацию начала 1990-х годов в России можно было рассматривать непредвиденным экспериментом, в ходе которого проявилась универсальная миссия культуры, способной и без государства поддерживать коллективную идентичность. В ситуации жесткой государственной регламентации культура оказывалась основой сопротивления государству. Она продемонстрировала себя как синоним свободы, а в ситуации социальной аномии и распада государства решительно брала на себя осуществление функций, которые ранее закреплялись за государством. Таким образом, для сегодняшней ситуации характерно то, что сложившиеся в границах мировосприятия модерна представления и о государстве, и о культуре требуют переосмысления. Но это следствие внутренних трансформаций этих социальных институтов. Наиболее значимой причиной разворачивающихся новых процессов и необходимости их осознания является отмирание империи как политической и государственной структуры и осознание Россией себя как типа цивилизации. Этот универсальный процесс требует изменений в отношении как государства, так и культуры.

Третий Вызов:

модификация культуры как глобальный процесс.

Поляризация Америки и России по отношению к ценностям становящейся альтернативной культуры

Смысл третьего Вызова мы постараемся сформулировать, обращаясь к некогда сделанному П. Сорокиным прогнозу о смене типа культуры. Процесс тоже разрушительный и требующий усилий, чтобы соотнести меняющуюся идентичность России и с угасающей, и с нарождающейся культурой, имеющей общечеловеческое измерение. Процесс трансформации культуры разворачивается во всем мире. Ведь тип цивилизации, обязанный своим Ренессансом угасающей культуре, а точнее, культуре модерна явно оказывается перед опасностью утраты прежней и необходимостью формирования новой идентичности. В каких отношениях российская культура находится с угасающей культурой модерна?

До конца ли она вообще вписывалась в эту систему ценностей или в ней существовало нечто такое, что может развернуться лишь в возникающей культуре и что не получало развития в предшествующих эпохах? Этот аспект рассмотрения третьего Вызова также приближает к пониманию особенностей российской идентичности. В то же время он позволяет точнее определять место России в будущем раскладе политических сил на мировой арене.

В России наступает эпоха культуры как доминанты исторического развития. Чтобы устранить непонимание между входящими в Россию как цивилизации народами, необходимо формировать и поддерживать цивилизационную идентичность. Какими способами? Необходимо гуманизировать общество, а это означает предоставить культуре активность и свободу. Именно через культуру должны быть поняты исторические корни идентичности. Нет цивилизационной идентичности без исторических корней. Потенциал цивилизационной идентичности связан именно с культурой. Но что это означает? Это означает понять себя в больших длительностях истории. Сбросить с себя одежды модерна, обязывающего мыслить в контексте кратковременных длительностей, где происходит перманентное изменение чувственного бытия.

Тут как у Платона, необходимо вернуться к исходной идее, которой Россия обязана поддержанием ее коллективной идентичности. Ведь историческая реальность изменчива, хаотична, в ней нет ничего стабильного. Но аналогия с платоновской идеей снова приводит нас к так называемой «русской идее» как разновидности национальной идеи. Сегодня следует пользоваться не термином «национальная идея», а термином «цивилизационная идея». Цивилизационная идея – судьба России как типа цивилизации. Эта идея возникла в эпоху интенсивных контактов Древней Руси с Византией, а вовсе не в петровскую эпоху, когда российская ментальность вводилась в русло европейского модерна. Кризис модерна как универсального мировосприятия, распространившегося по всему миру, но явившегося выражением западного или «фаустовского» духа, требует выявления цивилизационной идеи России, постигаемой в больших длительностях истории. С этим и связано решение вопроса о коллективной идентичности русских.

Нужно искать связующие нити между народами помимо экономики, политики, технологии и т.д. Когда читаешь трактат Платона о государстве, то невольно возникают параллели с тоталитарным государством. К. Хюбнер объяснил, что это иронический

диалог Платона. Философ в своем диалоге о государстве дает иронический образ государства, который, лишаясь духовных основ в процессах секуляризации, рано или поздно вырождается в машину для подавления. Под государственный организм необходимо подвести духовный фундамент или фундамент культуры. Не случайно развивая идеи Монтескье о нации как культурной общности, И.Г. Гердер в «Письмах в поощрение гуманизма» пишет: «Общность без общего духа болеет и умирает. Отечество без тех, кто его любит, превращается в пустыню»¹¹⁴.

Эпоха глобализации в ее американском варианте означает вспышку просветительской парадигмы, т.е. новой нечувствительности ко всему предшествующему культурному опыту. Не случайно эта вспышка культивируется Америкой, для которой исторический опыт – пустой звук. Однако, как это ни покажется странным, но та же самая эпоха глобализации спровоцировала и сделала актуальной действие романтической парадигмы – внимание к культуре, т.е. к предшествующему опыту. Сегодняшний диалог России и Америки во многом объясняются актуализацией в этих цивилизациях альтернативных парадигм, формирующих цивилизационную идентичность.

В Америке получает вторую жизнь просветительская парадигма. Ж. Бодрийяр утверждает, что, будучи отгороженными океаном, американцы превратились в нечто вроде «острова во времени», сохранив «в целости и сохранности утопическую и моральную перспективу мыслителей XVIII века»¹¹⁵. Эта ситуация продолжается до сих пор. Запад, т.е. Старый Свет, вызвав к жизни в XVIII веке такую модель мышления, успел в ней разочароваться. Подхватив данную идею и разработав ее в радикальном плане, русские оказались в ситуации революционной катастрофы. Поэтому движение России на рубеже XX–XXI веков в сторону романтической парадигмы, о чем свидетельствует интенсивное развитие науки о культуре, можно считать выстраданным. Очевидно, что процесс движения в сторону романтической парадигмы нейтральным по отношению к смене идентичности не является.

Как на это реагируют гуманитарные науки? Хорошо или плохо поступает Россия, разворачивая сегодня альтернативную парадигму, т.е. романтическую парадигму? О разворачивании данной парадигмы свидетельствует реабилитация ею всего культурного

114 *Хьюбнер К.* Нация: от забвения к возрождению... С. 125.

115 *Бодрийяр Ж.* Америка... С. 166..

наследия, которое было пересмотрено и переосмыслено ею, когда она пыталась в форме социализма реализовать просветительский вариант? Углубление в культуру, создаваемую в границах наций, этносов и религий, явно не способствует глобализации, которая в реальности сегодня разворачивается как унификация. Ставя в качестве цели достижение единства народов и государств, а, соответственно, и отбора из всего национального и этнического только того, что единству не противостоит, Америка, кажется, выбирает более оптимальный путь.

Вопрос, связанный с отбором, стоит и в романтическом варианте. Актуализация всего, что в прошлом имело место, способна привести к хаосу, а не к единству. Если нынешняя Россия не может претендовать на распространение своих ценностей в мире, переставая быть империей, то ей следует хотя бы в собственных границах достичь некоего порядка. Но этот порядок невозможен без того же отбора. Но как, каким способом осуществлять такой отбор? Какова цель данного отбора? Что такой отбор определяет? А, следовательно, если перевести вопрос в утилитарную плоскость культурной политики, какие тенденции государство должно поддерживать? Очевидно, что с помощью только государственной власти такой отбор может стать не позитивным, а негативным, что мы уже наблюдали. Здесь пора поставить вопрос о реальности третьего Вызова, а именно, радикальной смены культур, разворачивающейся на протяжении уже всего XX века. В этой смене как раз и содержатся критерии, с которыми государство должно соотносить свою культурную политику. Выясняется, что достоянием истории становится не только форма империи, но и та форма культуры, что оказывалась основой духовного развития народов с эпохи Ренессанса. Иначе говоря, под вопросом оказывается дух всего модерна и опыт разворачивающейся под его знаком истории искусства.

Хотя проблема отбора кажется прямо вытекает из просветительской парадигмы, тем не менее, она имеет отношение и к романтической парадигме. Трансформация, т.е. смена культур в XX веке происходит и осмысливается как кризис и закат культуры вообще. Опасность утраты культуры стимулирует развитие специального типа рефлексии в гуманитарных науках, а именно науки о культуре. Очевидно, что стремление к реализации в России романтической парадигмы – уже признак того, что в России преодолевается парадигма просветительская. Это само по себе уже

свидетельствует о культивировании культуры и всего, что с ней связано. Не случайно в России возникает особый вариант науки о культуре. Уже само по себе появление и развитие этой науки свидетельствует о реальности в России романтической парадигмы. Россия это возрождение выстрадала, ибо предшествующая культурная политика оказывалась разрушительной. Она и не могла быть иной, поскольку государство функционировало как Вызов.

Романтическая парадигма как основа становления культуры идеационального типа.

Обретение цивилизационной идентичности в границах альтернативной культуры

Романтическое мировосприятие содержало в себе эмбрион того, что можно назвать идущей на смену угасающей культуре чувственного типа альтернативной культурой. Следовательно, мы только сегодня подходим к реабилитации того, что в истории до сих пор не могло проявиться сполна. Известно, что Россия на протяжении XIX века ассимилировала это романтическое мировосприятие и оказалась к нему особенно чувствительной. Все это столетие разворачивается под знаком культивирования народности, что, собственно, и было принесено романтизмом. Конечно, история XX века свидетельствует, что эта парадигма была вытеснена в подсознание. Вожди с их разрушительными установками по отношению к традиционному государству пытались исходить из просветительской парадигмы. Но то, что длительное время вытеснялось в подсознание, в современной ситуации является реальностью сознания. Видимо, это и есть реальность постмодерна. В силу исторической логики становление в России альтернативной культуры не будет болезненным процессом. Наоборот, может быть, Россия в большей степени готова к развитию новой ценностной системы, чем другие цивилизации. Это обстоятельство будет способствовать ее выживанию и развитию. Правда, это приведет к альтернативности в мире, что скажется на международных отношениях. Идентичность России будет видоизменяться на основе ценностей культуры идеационального плана. Те же цивилизации, которые продолжают культивировать ценности культуры чувственного типа, будут испытывать кризис. Если же эти цивилизации будут лидерами глобализации, то это приведет

к всемирному хаосу. Кризис идентичности в этих цивилизациях будет болезненным.

Закат культуры, которую П. Сорокин называет культурой чувственного типа, диктует видоизменение и тех институтов, что связаны с культурой этого типа. Необходимо глубже осознать реальность становящейся культуры, ведь именно она будет диктовать отбор функционирующих сегодня ценностей. Не только и не столько государство будет диктовать отбор, а сама видоизменяющаяся культура. Иначе говоря, в нашу эпоху цивилизационная идентичность в большей мере будет основываться на принципе культуры, а не на принципе политики или идеологии, что всегда предполагает просветительская парадигма и вообще культура чувственного типа в целом. Цель альтернативной культуры – воспитание особого типа личности, формирование его индивидуальной идентичности, связанной с коллективной идентичностью в ее новой форме.

Вхождение в новую ценностную систему, которую П. Сорокин называет культурой идеационального типа, потребует нового прочтения истории в соответствии с заложенными в этой новой культуре ценностными ориентирами. До сих пор история приоткрывалась сквозь призму культуры идеационального типа. Поэтому на первый план в прошлой истории выдвигалось то, что связано с революциями, реформами, изменениями в социальном строе в соответствии с рационалистическими моделями общества. В этом и проявляется пафос эпохи модерна. В культуре чувственного типа культивировалась исключительно наука, с помощью которой объяснялось все, что происходит с обществом и человеком.

Собственно, социология как наука об обществе возникает в границах этого позитивистского мировосприятия. Именно с помощью науки осмыслились все способы достижения солидарности и преодоления социальной аномии. Одному лишь Э. Дюркгейму удалось показать, что на формах общественной солидарности лежит печать сакрального или религиозного. Э. Дюркгейм как социолог искал прежде всего социальные связи, а не возникающие в истории национальные связующие силы. Обращаясь к Э. Дюркгейму и анализируя предложенную им морфологию солидарности, К. Хьюбнер однако заключает: «С таким усердием выискиваемая Дюркгеймом солидарность – необходимое основание

совместного общественного бытия – могла бы состоять во всеобщей национальной идентификации»¹¹⁶.

Не доходя до формулировки значимости национальной идентичности, Э. Дюркгейм однако обнаруживал такие пласты сознания, которые социальным не исчерпываются. В таком случае он просто говорил не об индивидуальном, а о коллективном сознании, а, следовательно, становился основоположником уже не только социологии, но и социальной психологии, а, точнее, той психологии массы, что порождена промышленными и урбанизированными формами жизни в индустриальной цивилизации. Критики Э. Дюркгейма обвиняют его в измене индивидуализму, который можно представлять как предпринимательская инициативность, получившая выражение в индустриальной цивилизации. Критики обвиняют патриарха социологии за то, что тот «будто бы теряет свое значение, растворяясь в коллективном сознании, и обрекается на конформизм»¹¹⁷. Так, Э. Дюркгейм, ставя акцент на обществе, оказался не только представителем социологии как новой науки, но и просветительской парадигмы, ставящей акцент на обществе. Но именно Э. Дюркгейму удалось показать, что возникновение социальных связей обязано не только рациональному началу. Он пытался понять бессознательную основу солидарности. В этом он демонстрирует отклонение от просветительской парадигмы в сторону романтической, правда, избегая этого обозначения. Его рефлексия застряла на уровне формирования утрачивающих национальное содержание массовых обществ.

До сих пор история России прочитывалась сквозь призму марксистских положений, а, следовательно, выявления в ней борьбы классов. Марксистское прочтение истории несет на себе печать просветительской парадигмы, т.е. движения в сторону теоретически сконструированной идеальной модели общественного устройства. Вся история прочитывается как движение к этой модели. В этом случае вместо истории просматривается лишь проекция марксистской идеологии на историю. Иначе говоря, история модернизируется и упрощается. Культура остается за бортом исторических процессов. Это маниакальное стремление к идеальной модели общественного устройства, характерное для большевиков, ныне подхвачено Америкой, которая в принципе нечувствительна

116 Хьюбнер К. Нация: от забвения к возрождению... С. 244.м

117 Там же. С. 246.

ни к историческому, ни к национальному своеобразию каждой культуры.

Можно утверждать, что просветительская парадигма все еще остается активной, и именно ей обязана логика становления культуры чувственного типа. Сегодня наступает момент, когда прошлую историю необходимо прочитать и в соответствии с Россией как типом цивилизации, и в соответствии с романтической парадигмой. Альтернативная парадигма ставит акцент в истории на ментальных, национальных, этнических и культурных процессах. Именно эта парадигма позволяет выявить предысторию культуры идеационального типа. Эта парадигма включает в себя и выявление действующих в истории религиозных и мистических факторов.

Не случайно в последние два десятилетия в России издают великих западных мистиков (Бёме, Сведенборга и др.). С этой точки зрения заслуживает интереса, например, такая традиция, как исихазм, у которой весьма древние корни и не только в Древней Руси, но и в Византии. Г. Флоровский фиксирует, как в XIX веке активизируется интерес к уже забытой культуре старцев. «С начала прошлого столетия, — пишет он, — вновь оживает в России созерцательное монашество, все больше под влиянием учеников великого старца Паисия, расселяющихся теперь по различным русским обителям и скитам. Восстанавливается умное делание и старчество. И это отвечало какой-то глубокой потребности. Искание духовной жизни захватывает очень многих, и в самых разных социальных пластах русского общества и народа. Очень остро и резко ставится вопрос о личном пути, о христианской личности. И новое веяние очень скоро становится во всем чувствительно и заметно. “Русский инок” в синтезе Достоевского появляется не случайно. И не случайно в Оптиной пустыни перекрещиваются пути Гоголя и старших славянофилов, К. Леонтьева, Достоевского, Влад. Соловьева и Страхова, и даже Льва Толстого, приходившего сюда в час немой предсмертной тоски и непонятного томления»¹¹⁸. Этот процесс не мог не затронуть Ф. Достоевского, которого начинает беспокоить беспочвенность как следствие утверждения модерна. «Перед ним стоит пугающий призрак духовного отщепенца, — роковой образ скитальца, скорее даже чем странника. И снова это — типическая тема романтической метафизики, столь встревоженной этим распадом органических связей,

118 Флоровский Г. Пути русского богословия. Киев, 1991. С. 390.

этим отрывом и отпадением своевольной личности от среды, от традиции, от Бога»¹¹⁹.

Но и в предшествующей, т.е. средневековой, российской истории традиция исихазма как религиозного явления оставила следы. Это почвенничество с его византийскими корнями в русском XIX веке было спровоцировано ассимиляцией западного рационализма, засилием, по выражению И. Киреевского, чистого, голго разума, на себе самом основанного, выше себя и вне себя ничего не признающего»¹²⁰. С этой точки зрения, совершенно не устарела идея Н. Бердяева о разветвляющейся с начала XX века грандиозной мутации культуры, сбрасывающей с себя одежды Просвещения и заново прочитывающей свою предшествующую историю. В эту новую историю он включает и историю мистцизма. В самом деле, без этой истории не существует не только история искусства, но и история религии. Но без мистики не существует и национальной ментальности.

Интерес к мистике и религии составляет пафос романтического мировосприятия. И мистика, и религия связаны с особой предрасположенностью романтиков к средним векам, как, впрочем, и к Востоку. Естественно, что просветительская парадигма стирала это измерение истории. Но она же и спровоцировала взрыв, т.е. сопротивление романтиков. Всякий раз, как только просветительская парадигма угасала, утрачивала активность и жизнеспособность, актуализировалась романтическая парадигма. Этот кризис просветительской парадигмы, а вместе с ней и всей культуры модерна в конце XIX века пронизательно ощутил Ф. Ницше. Он продолжил углубление романтиков в архаическую историю культур и, прежде всего, в античную. Выявляя в ней угасающие на Западе мифологические и сакральные потенциалы. Именно поэтому с именем Ф. Ницше связана идея неоромантизма. Благодаря реабилитации архаики в культуре модерна Ф. Ницше тем самым продлил жизнь этой культуры, что отмечает Ю. Хабермас.

Некоторые параллели этой ницшевской реформе можно найти и в предшествующей истории. Так, К. Хюбнер отмечает, что реформы Лютера связаны с пробуждением национального самосознания и обращенностью к архаическому прошлому¹²¹. Подобный прорыв к национальному в истории происходил в России

119 Там же. С. 299.

120 Там же. С. 257.

121 *Хюбнер К.* Нация: от забвения к возрождению... С. 298.

после войны 1812 года. Парадоксально, но мимо романтической парадигмы не прошла даже история большевизма. К. Хюбнер утверждает, что идея социализма могла реализоваться лишь в ситуации полного абстрагирования от конкретной укорененности каждого отдельного человека в исторически сформировавшемся культурном контексте. «И лишь в духе подобной абсолютной самонадеянности и невнимания к историческому опыту, всему выросшему на его почве, ко всему многообразию культурного каркаса и вплетенной в него сети человеческих взаимоотношений стали возможными задуманные за кабинетным столом и затем осуществленные с нечеловеческой жестокостью мероприятия Ленина и Сталина, стремившихся превратить в действительность абстрактные фантазмагии и мечтания Маркса»¹²². Тем не менее, даже Сталину было очевидно, что без романтической парадигмы история развиваться не может. К. Хюбнер фиксирует обращение Сталина к идее нации, что для ленинского периода в истории российского социализма было немыслимо, хотя к этому уже подталкивала Первая мировая война. Национальная идея оказалась особенно актуальной во Второй мировой войне, когда национальность, религия, отечество, история, народ приобрели особую значимость. Взрыв патриотизма у русских во Второй мировой войне объясняется вовсе не преданностью идее социализма.

Но там, где возникает стремление к национальной идее, там возрождается романтическая парадигма. Однако актуализация национальной идеи тянет за собой из средневековой истории идею имперскую, идею инока Филофея, в соответствии с которой третий Рим, как Рим первый и Рим второй, решает не только собственную судьбу, но и судьбу всего мира. С точки зрения этой идеи, если Россия выстоит, то перестанет быть актуальной опасность вселенской катастрофы, Апокалипсиса. Во власти этого ментального комплекса русские в своей истории оказывались уже не один раз. Видимо, эта планетарность мышления и будет тем, что обычно обозначают «русской идеей». Вторая мировая война вывела из коллективного бессознательного этот ментальный комплекс, и потому для русских эта война спровоцировала весь их духовный потенциал. Это событием стало событием грандиозной для русских значимости, ведь, может быть, впервые «русская идея», в соответствии с которой Россия ощущает себя спасительницей всего мира, реализовалась в действительности.

122 Там же. С. 207.

В сознание русских была выведена византийская ментальная традиция, а вместе с ней и имперский комплекс.

Именно в силу своей ментальной психологической значимости, в силу того, что здесь проявилась убежденность русских в том, что они несут ответственность за судьбы всего мира, Вторая мировая война стала одним из самых значительных событий российской истории. Именно поэтому эта война превращена в миф, который сильнее реальности. Именно поэтому русские люди сегодня так болезненно относятся к сносу памятников, возведенных в честь героев войны в бывших советских республиках и так болезненно воспринимают, когда их называют оккупантами. Для русских ведь это не просто безвестные солдаты, а предки, «культурные герои», т.е. герои мифа как слагаемого их цивилизационной идентичности. Именно Вторая мировая война, ставшая для них отечественной, стала тем основополагающим событием, которое активно редактировало большевистскую парадигму, столь нечувствительную именно к исторической отечественной традиции.

Это недовольство сносом памятников в честь воинов-освободителей возникло потому, что погибшие герои войны для них — это не конкретные исторические, хотя часто и почти анонимные лица, а культурные герои, которые предстают носителями сакрального. Вырвать с корнем эту мифологическую основу войны означает разрушить коллективную идентичность русского, ибо без сакральных предков, объединяющих разные поколения, историю и современность коллективной идентичности быть не может. Это византийский комплекс ответственности за судьбы других народов и всего мира в мистической и религиозной ментальности русских актуален до сих пор. Даже в ситуации, когда после развала советской империи с ней перестали считаться вообще.

В своем фильме «Александра» этой темы робко коснулся А. Сокуров. Зачем старая русская женщина появилась в Чечне, где служит ее внук офицером? Разве, знакомясь с юными русскими солдатами, подчиненными внука-офицера, она осуждает их пребывание в этих местах? Наоборот, это внук предъявляет ей счет, высказывая претензии к ее жестокости и неспособности дать другим членам семьи свободу. Информация о семейном гнете позволяет поставить вопрос об имперской ментальности России, которая связана отнюдь не со свободой, а с жертвами, оправданными жертвами, ибо они объясняются ответственностью России за судьбы народов, в которой эти народы, может быть даже

и перестали нуждаться. А теперь ответим на вопрос, почему же центральным персонажем фильма предстает женщина-бабушка офицера. Видимо, в данном случае режиссер, прибегая к символической форме мышления, представляет бабушку вообще Россией, т.е. пользуется стереотипом, о котором так подробно пишет Д. Ранкур-Лаферьер, предлагая психоаналитическое истолкование российского патриотизма.

Утверждая, что в русском православии Христос вытесняет Богоматерью, Д. Ранкур-Лаферьер этот комплекс выводит из детских переживаний. Поскольку настоящая мать не всемогуща и несовершенна, то даже у взрослого человека возникает потребность найти кого-то могущественного и идеального. Такой образ находят в Богоматери¹²³. Отсутствие индивидуализма в России и растворение личности в коллективной стихии, что соответствует русской культуре, становится основой для вытеснения образа Христа образом Богоматери. «Склонность рассматривать Богоматерь (ее икону) в качестве всеильного и идеального чудотворца для своего коллектива, как защитницу, вполне вписывается в русский социальный контекст. Русь, Россия, Москва – все это воображаемые сообщества, – а этническим русским в их действиях более свойствен коллективизм, нежели индивидуализм»¹²⁴. А. Сокуров вообще проявляет интерес к имперскому комплексу России. Его фильм «Русский ковчег» содержит ностальгическую интонацию по прошлой имперской истории России. Этот фильм является своего рода иллюстрацией к тезису Л.Н. Гумилева о реальности мемуарной фазы в истории этноса, когда все героические подвиги и расцвет государственности позади и остаются только воспоминания о былом блеске и величии.

Фильм А. Сокурова – разновидность варианта, связанного с поисками мифа о предках как основы коллективной идентичности. В 1940-е годы образ предка несет на себе печать имперского сознания. Как свидетельствует фильм «Падение Берлина», таким «культурным героем» в то десятилетие предстал сам диктатор, т.е. Сталин¹²⁵. Затем его образ тускнел, и на его месте появилось множество незаметных, почти анонимных «Иванов Денисовичей», претендующих на статус «культурного героя». Крайним,

123 Ранкур-Лаферьер Д. Традиция почитания икон Богоматери в России глазами американского психоаналитика. М., 2005. С. 109..

124 Там же. С. 115.

125 Хренов Н. Кино: реабилитация архетипической реальности. М., 2006.

но чрезвычайно убедительным примером нового варианта предка явился фильм А. Германа «Проверки на дорогах», в котором не-приметного русского мужичка играет Р. Быков. Его герой почти анонимен. Он не дослужился до высоких наград и званий, но его нравственное чувство, его способность выстоять и сохранить высокие человеческие ценности и в себе и в окружающих позволили и выжить, и выстоять, и добиться победы. Фильм А. Германа несет на себе печать раскрепощенности, свойственной эпохе «оттепели», заново открывавшей и принцип народности, и принцип национального своеобразия.

Разрыв с ленинскими наднациональными принципами, ставшими основой разрушения русской культуры в большевистскую эпоху, привел к радикальному изменению в гуманитарных науках. Ведь принцип классовости, как основополагающий для эстетики 1920-х годов, трансформировался в социологию искусства, резко сменялся принципом народности. А ведь этот последний принцип был вызван к жизни именно романтизмом. Влияние романтизма на эстетику XIX века в России проявляется уже в том, что ключевым понятием эстетики, критики и публицистики XIX века оказывается понятие народности. Так закончился век социологии искусства, спровоцированный в России книгой немецкого теоретика В. Гаузенштейна¹²⁶, и началось возвращение к, казалось бы, уже преодоленной эстетике XIX века. Ведь там, где ключевым понятием оказывается «нация», там неизбежно возникает и понятие «народа». Следующий взрыв романтической парадигмы в Советском Союзе произошел в эпоху «оттепели», на что сразу же отреагировала эстетика, возвращаясь к идее У. Морриса, т.е. необходимости отказа от границ между художественным и нехудожественным и необходимости эстетизации окружающей среды¹²⁷.

Таким образом, период «оттепели» в истории России XX века разворачивается под знаком упразднения принципа классовости и утверждения принципа народности. Это обстоятельство свидетельствует об активизации романтической парадигмы в культуре России. Не случайно романтизм в это время так притягивает к себе. Существует выражение «сталинский классицизм». Но, может быть, уместно также выражение «сталинский романтизм».

126 Гаузенштейн В. Искусство и общество. М., 1923.

127 Хренов Н. Ренессанс в отечественной эстетике конца 1950-х – начала 1960-х годов в контексте становления культуры идеационального типа // Искусствознание. 2008. № 1–2.

Хотя Сталин явился «первым романтиком», ибо в годы Второй мировой войны начал реабилитировать народ, нацию и религию, тем не менее, он лишь проиллюстрировал ставшую для большевиков классической формулу культурной политики, когда культура превращается в способ реализации государственных установок. Она оказывается на службе власти, которая претендует на тотальную реабилитацию истории и общества. Это явно утилитарный подход к культуре.

Ситуация в эпоху «оттепели» уже резко отличается от «сталинского романтизма». Здесь впервые возникает неустранимое противоречие между государством и культурой, между просветительской и романтической парадигмами. Как констатирует А. Янов, именно в это время разворачивается возвращение к русской идее как стихийный творческий ответ на омертвление и распад марксистской утопии, реализуемой в формах государственной империи. Вот описываемая А. Яновым любопытная деталь. «Интеллигенция вдруг устремилась проводить отпуска в деревнях, у могил далеких предков, — пишет он, имея в виду 60-е годы — вместо модных еще недавно Крыма, Кавказа и Прибалтики. Молодежь бродила по вымирающим деревням, собирая иконы, и очень скоро не осталось почти не одного интеллигентного дома в Москве, не украшенного символами православия. Писатель Владимир Солоухин появился в Доме литераторов с перстнем, на котором был изображен расстрелянный император Николай Второй»¹²⁸. Как свидетельствует А. Янов, в 1960-е годы из-под глыб замшелой официальной идеологии раздаются голоса о необходимости национального возрождения и возвращения к национальным корням.

Если использовать термин В. Цымбурского «Контрреформация», обозначающий альтернативу русской Реформации в формах большевизма, то смысл Контрреформации как раз и сводится к возрождению национального начала и «русской идеи», о которой не забудут еще и в эпоху Б. Ельцина. Однако лидером этой Контрреформации как проявления романтической парадигмы, пожалуй, оказывается А. Солженицын с самого начала своего творчества¹²⁹. Сегодня он продолжает быть одним из самых авторитетных фигур в русской культуре. Именно поэтому очевидно,

128 Янов А. Русская идея и 2000 год // Нева. 1990. № 9. С. 157.

129 Цымбурский В. Александр Солженицын и русская Контрреформация // Цымбурский В. Остров Россия Геополитические и хронополитические работы... С. 475.

что декларации с 1991 года в России о «возвращении России в Европу» больше уже не воспринимаются серьезно.

Вторжение национального с конца 1950-х годов становится особенно заметным, в том числе, и через внимание к самому консервативному слою культуры, что связан с традиционным деревенским укладом. Очевидно, что большевики как проводники рационально выверенного проекта модерна в жизнь не любили деревню. И это соответствует их отношению к национальному, культурному и историческому вообще. Ведь именно деревня вплоть до XX века сохранила древнейшие средневековые пласты культуры, что представляло для реализации модерна проблему. Это негативное отношение большевиков к деревне разделял даже М. Горький. Большевицкая революция постигается в перспективе городской революции. «Цивилизационный смысл большевизма в том, – пишет В. Цымбурский, – что он узаконил и ускорил развернувшуюся на российских землях городскую революцию, радикально и притом убедительно для масс обновив сакральную вертикаль над нашим геополитическим домом»¹³⁰.

Между тем, в политической истории России XX века была альтернатива большевизму. Ее выражали эсеры. По этому поводу В. Цымбурский пишет так: «Победа большевиков над главными их соперниками – эсерами была победой большевистской постановки аграрного вопроса как вопроса, подчиненного перспективе городской революции, торжеству города в лице его политически активного плебса над деревней. Эсеры проиграли как партия реформационной волны, пытавшаяся уничтожить сословный порядок, не разрушая “крестьянской цивилизации” – исторической части этого порядка. Не случайно мыслители эсеровского толка еще в 1920-м году верили в возможность вооруженного реванша новой деревни над большевизированным городом (вспомним образ социалистической “крестьянской цивилизации” в чаяновском “Путешествии брата Алексея в страну крестьянской утопии”»)¹³¹.

Обращение к принципу народности представляло сознание общества, получившее выражение в эстетике 1960-х годов. Гораздо менее проясненная вещь случилась с активизацией в сталинский период мифологического сознания как альтернативы исторического сознания, о чем в своей книге «Культура Два»

130 Там же. С. 166.

131 Там же.

пишет В. Паперный¹³². Интерес к мифу, рождающийся в конце 1950-х годов в отечественной гуманитарной науке, оказывается проявлением интереса к фольклору, что тоже выражает существенный романтический комплекс. Однако этот интерес к мифу, стимулируемый в России модой на структурализм, что было вызвано к жизни успехами в этнологии, тоже, в свою очередь, как позднее выяснилось, составил одно из слагаемых постепенно складывающейся проблематики культуры и, следовательно, сегодня может быть понят как звено в становлении в России науки о культуре.

Таким образом, выявляя связь становления и развития в России науки о культуре с романтической парадигмой, что, видимо, объясняется в начале XXI века некоторым разочарованием в России и модерном, и вообще Западом, мы, вместе с тем, подошли к обоснованию альтернативы во взаимоотношениях Америки, продолжающей демонстрировать пафос модерна, прежде всего, в политике, и России. Очевидно, что это обстоятельство проявляется в отношениях между естественными и гуманитарными науками. В России, как никогда, наступает эпоха развития гуманитарных наук. Это вселяет надежду на то, что XXI век все-таки будет, по крайней мере, для российской цивилизации.

132 Паперный В. Культура Два. М., 1966.

ЕВРАЗИЙСКАЯ ИДЕЯ В ЭПОХУ СТАНОВЛЕНИЯ ГЛОБАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ

Н.А. Хренов

ЕВРАЗИЙСКАЯ ИДЕЯ В ЭПОХУ СТАНОВЛЕНИЯ ГЛОБАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ

В российской гуманитарной науке существует направление, возникшее еще в 1920-е годы в среде русских эмигрантов, представителей интеллигенции, которым пришлось покинуть Россию после революции 1917 года. Его представители: филологи (Н. Трубецкой), историки (Л. Карсавин, М. Шахматов, Г. Вернадский, П. Бицилли), теологи (Г. Флоровский, А. Карташев), географы (П. Савицкий), искусствоведы (П. Сувчинский) и другие. Однако, возникнув в среде русских ученых-гуманитариев, учение евразийцев, ставившее акцент на судьбе России в XX веке, тем не менее, сегодня, в эпоху становления глобальной культуры, воспринимается не только рефлексией о России. Это учение имеет общечеловеческий смысл и начинает восприниматься именно таковым. В основе взглядов евразийцев (а эти взгляды часто не совпадали) оказывалась идея, согласно которой российская цивилизация имеет мощные восточные корни, а, следовательно, по своим ориентациям является гораздо ближе Востоку, нежели Западу.

Между тем, вся поздняя история России, начиная с Петра I, российскими историками осмыслялась в соответствии с ассимиляцией европеизма, в том числе, и в сфере науки. В связи с усвоением ценностей западной культуры забывалось даже то, что российская культура многим была обязана Византии. Однако вопреки сложившейся прозападной традиции в российской исторической науке и в российской философии истории евразийцы утверждали, что Россия является составной частью огромного географического пространства, может быть, даже особой цивилизации, которую они называют Евразией. По их мнению, Евразия объединяла множество разнородных этносов. Туда входили и степные народы, кочевники, и славянские этносы, занимавшиеся земледелием.

В ходе исторического процесса какие-то этносы, переживавшие фазу подъема, становились лидирующими, другие же, пережив такую фазу, уступали свое лидерство другим этносам. Так, по мнению евразийцев, произошло с Россией. Когда-то общность, образуемая славянскими племенами, позднее объединившихся в Русь, в империи Чингисхана была почти незаметной. Однако в последующей истории Русь из второстепенного этноса

превращалась в лидирующий. Даже трансформируясь с XVIII века в российскую империю и став самостоятельным, российский этнос не утратил связи с Евразией, продолжая развиваться в соответствии с ритмами этой цивилизации. Более того, часть этносов, населяющих Евразию, оказалась внутри российской империи.

Так историк-евразиец Г. Вернадский в книге «Начертание русской истории» доказывал, что исторический процесс стихичен. Он приводится в движение глубоко заложенными в нем и не зависящими от воли людей силами. На территории Евразии развитие этой стихии имело несколько циклов. В основе каждого такого цикла оказывалась очередная попытка вызвать к жизни государство, способное объединить многие этносы и народы, достичь единства евразийского мира. Первая такая попытка связана с возникновением скифской империи, в составе которой были и славяне. «Важную роль в этнической жизни Евразии вообще, а Евразии западной, в частности, – писал Г. Вернадский, – играли народы иранского корня, известные под классическими именами скифов и сарматов»¹. За скифской империей следовали гуннская и монгольская империи. Четвертая попытка достичь единства евразийского мира связана с историей российской империи, объединившей множество этносов восточного типа, распад которой происходил на рубеже XIX–XX веков.

Но и российскую империю, как утверждают евразийцы, необходимо рассматривать частью Евразии, ибо ритмы Евразии продолжают определять и более поздние образования, воспринимающиеся на уровне сознания самостоятельными или прозападными. До самого последнего времени это обстоятельство не учитывалось. Наука оставляла эти проблемы без внимания. Россия традиционно воспринималась частью западного мира. То, что Россия – часть Евразии, было забыто, вытеснено в подсознание.

Народы иранского корня – это та стихия, от которой когда-то отделили себя греки и создали самостоятельную культуру как основу развития в последующую эпоху европейского мира. Конечно, относительно самостоятельную. Все-таки многие элементы восточной культуры они сохраняли и преобразовывали в соответствии с тем, что О. Шпенглер называет «прасимволом» или духовным ядром культуры. Сегодня становится все более очевидным, что в мировой истории существуют народы, в большей степени сохраняющие связь с Востоком, нежели это могли себе

¹ Паперный В. Культура Два. М., 1966.

позволить греки, да позднее и Запад, который многим обязан, например, арабам, благодаря которым сохранились многие письменные источники античности.

К таким сохраняющим прочную связь с Востоком народом и относится Россия как часть, а на иных этапах истории и лидер евразийского мира, существование которого в мировой истории постоянно не замечалось, что приводило к недооценке и непониманию и специфики России, и восточных культур в целом. С некоторых пор сознание России связано исключительно с Западом. Но, как утверждают евразийцы, ее ментальность, а, точнее, коллективное бессознательное продолжает оставаться восточным. Но если подсознание России связано с Востоком, а ее сознание – с Западом, то, может быть, именно это обстоятельство позволяет утверждать, что цивилизационная идентичность русских кажется всегда открытой и не достигающей завершенности. Отсюда столь частые в истории России крутые развороты.

Это обстоятельство и определяло в свое время позицию П. Чаадаева, доказывавшего, что Россия оказывается вне времени истории и вне всех существующих в мире цивилизаций. «Дело в том, – пишет П. Чаадаев, – что мы никогда не шли вместе с другими народами, мы не принадлежим ни к одному из известных семейств человеческого рода, ни к Западу, ни к Востоку, и не имеем традиций ни того, ни другого. Мы стоим как бы вне времени, всемирное воспитание человеческого рода на нас не распространялось»². Но так ли это? Может быть, подобные представления о России возникали и продолжают возникать потому, что она относится, по крайней мере, относилась до сих пор, к тем уникальным цивилизациям, которые в своей истории демонстрируют то, что немецкий историк Э. Трельч называет культурным синтезом. В данном случае, синтезом культур Запада и Востока³.

В мировой истории такой синтез происходит постоянно. Но на определенном этапе какие-то культуры оказываются в этом смысле особенно активными, что не делает их историю стабильной. Интерес к евразийской теории сегодня не должен быть апологетическим. Наверняка многие их положения заслуживают и критики, и даже неприятия. Как свидетельствуют дискуссии последних лет, некоторые оценивают евразийскую идею как утопию. Тем

2 Чаадаев П. Сочинения. М., 1989. С. 18.

3 Хренов Н. Синтез Запада и Востока как культурологическая проблема // Культура и искусство. 2012. № 1. С. 18.

не менее, в наследии евразийцев имеются положительные стороны. Может быть, эти положительные стороны в большей степени понятны именно сегодня, когда предметом нашего внимания оказываются разворачивающиеся процессы глобализации.

Евразийцы первыми приковали внимание к тому, что в истории России, действительно, длительное время оказывалось неосмысленным, но что было совершенно реальным. В самом деле, ведь еще и до возникновения евразийских идей в русской культуре возникает огромный интерес к Востоку, а вместе с ним и дистанцирование по отношению к Западу. Речь идет о начавшейся в гуманитарной науке критике того, что обычно называют «европоцентризмом». Этот интерес к Востоку, например, возникает в эпоху русского Серебряного века, когда в России появляется целое художественное направление, известное как символизм, в границах которого замечен интерес этого времени к Востоку. Да даже можно взять для иллюстрации этого интереса творчество одного Н. Рериха, который хотя и не был символистом, но в полной мере выразил движение по направлению к Востоку в русской культуре этого времени.

Именно символизм продолжил тенденцию романтизма, связанную с попыткой разрушить уже к тому времени сформировавшийся стереотип резко отделять Восток от Запада и наделять его несвойственным ему образом, чтобы господствовать над ним, о чем свидетельствует колониальная политика Британии и Франции. Этот стереотип, создаваемый, в том числе и гуманитарными науками, оказался в зависимости от имперского комплекса, во власти которого оказалась и западная культура. Таким образом, евразийцы лишь осознали тенденцию в русской культуре, возникшую стихийно и задолго до появления их системы идей. Поэтому трудно называть евразийцев утопистами.

Несколько десятилетий евразийская мысль, казалось, была забытой. Но после распада большевистской империи она открывается заново, порождая множество дискуссий⁴. Иными политиками она интерпретируется весьма тенденциозно. На наш взгляд, причина интереса к евразийцам все же заключается не столько в распаде большевистской империи и не в ностальгии по ней, сколько в интенсивных в последние десятилетия процессах глобализации. Такие процессы всегда предполагают лидерство какого-то народа. Но, пожалуй, осуществляя такое лидерство, тот или иной

4 Евразийцы: за и против, вчера и сегодня // Вопросы философии. 1995. № 6.

народ способен демонстрировать волю к власти над всем миром, т.е. трансформироваться в империю. Такая трансформация может привести к недооценке самобытных культур или к их унификации. Из стихийного процесса глобализация может превратиться в процесс управляемый, что, как свидетельствует история, может привести к негативным последствиям.

Глобализация в истории развевывалась всегда. Вестернизация мира, вызвавшая к жизни так называемый ориенталистский дискурс (а этот дискурс, как доказывает в своей книге Э.В. Саид⁵, вызван к жизни волей к власти Запада над Востоком), отразила пассионарную вспышку Запада и логично выдвинула Запад, начиная с эпохи Ренессанса и особенно в Новое время, в лидеры мировой истории. Но это лидерство не может быть вечным, как не может быть вечной пассионарная вспышка того или иного этноса. Как утверждает Л.Н. Гумилев, рано или поздно наступает фаза обскурации, а за ней и заката.

Вместе с дискуссиями о кризисе Запада (а они начинаются раньше, чем появилась книга О. Шпенглера), видимо, в истории заканчивается тот этап глобализации, который определялся вестернизацией, т.е. лидерством Запада. На этом этапе популярной оказывается идея кризиса европоцентризма. Следствием кризиса вестернизации является переходная ситуация. Уже Х. Ортега-и-Гассет обсуждал вопрос о том, кто будет таким лидером в новое время. В числе таких претендентов на лидерство философ называл и Россию, и Америку. С некоторых пор становится очевидным, что глобализация в ее актуальном виде задается Америкой, достигшей в XX веке статуса особой цивилизации. Между тем, еще О. Шпенглер, перечисляя в начале XX века существующие в мире цивилизации, таковой Америку не называл. История Америки начинает восприниматься, а точнее, осознаваться историей особой цивилизации лишь после Второй мировой войны.

Однако опыт вестернизации уже свидетельствовал о беспорных издержках того этапа глобализации, который остался в прошлом. Как бы не повторить их на новой фазе глобализации. Вызванный к жизни усилиями многих наук в их западном варианте (филологией, историей, этнологией, социологией и т.д.) ориенталистский дискурс привел к тому, что Запад спроецировал на Восток искусственно сконструированный и неадекватный его образ. И он, как доказал профессор Колумбийского университета

5 Саид Э.В. Ориентализм. Западные концепции Востока. СПб., 2006.

Э.В. Саид, в конечном счете, был вызван к жизни стремлением подавить самостоятельность Востока и господствовать над ним. Это не должно повториться на новой фазе глобализации. Между тем, как доказывает Э.В. Саид, в XX веке Америка не только гальванизирует созданный британскими и французскими учеными и литераторами ориенталистский проект, но политизирует, а потому и вульгаризирует его.

Такому ориенталистскому дискурсу необходимо сопротивляться. Следовательно, гуманитарные науки должны не только вызывать к жизни подобные дискурсы, способствующие взаимному непониманию народов, но и разрушать их. Именно поэтому мы и стремимся актуализировать наследие евразийцев. В связи с этим нельзя не воздать должное и евразийским идеям, имевшим место в 1920-е годы, и тому их развитию, которое они получили в трудах российского ученого Л.Н. Гумилева. Этого ученого не случайно называют «последним евразийцем». Когда речь идет о Л.Н. Гумилеве, то здесь следует, прежде всего, отметить, что его теория не только позволяет заново прочесть историю России (часто даже вопреки сложившейся в российской историографии традиции), но она направлена на разрушение ориенталистского дискурса в его западном варианте. В трудах Л.Н. Гумилева степные народы предстают носителями такой же великой культуры, какой является и западная культура⁶. Между тем, эпоха вестернизации была связана с непризнанием этого обстоятельства. Под культурой, как известно, подразумевалась исключительно западная культура. Здесь исключением оказывался лишь романтизм.

Глубокое проникновение Л.Н. Гумилева в смысл восточных культур демонстрирует активную роль Востока в мировой истории, в том числе, истории российской и западной. Оно позволяет точнее уяснить влияние Востока на многие другие культуры. И кто знает, может быть, некогда бывший стихией, из которой вышли другие, ставшие самостоятельными культуры, Восток переживет череду лидерства в мировой истории этих отделившихся и обособившихся от него самодовольных культур и снова превратится в определяющую стихию, обновляющую и преобразующую мир.

И тогда совсем не обязательно, что в пространствах Евразии будет лидировать Россия, как это имело место в средневековой Руси, и особенно в Новое время, когда возникла российская

6 Гумилев Л.Н. Древняя Русь и Великая степь. М., 1992. С. 602.

империя. Согласно логике евразийцев, а, еще точнее, логике теории этногенеза Л.Н. Гумилева, на этой территории может лидировать другой, а именно, тот этнос, в котором будет иметь место стихийная пассионарная вспышка. И тогда Восток сможет продемонстрировать, что, несмотря на давление всех вариантов создаваемого Западом или Америкой ориенталистского проекта, он постоянно готов к обновлению и созиданию новых форм социума.

К.Б. Соколов

ГЛОБАЛИЗАЦИЯ КУЛЬТУРЫ – ДИАЛОГ ИЛИ ПРОТИВОСТОЯНИЕ?

На определенном уровне развития проблемы начинают пересекать границы и распространяться по всей планете, невзирая на конкретные социально-политические условия, существующие в различных странах, – они образуют глобальную проблему.

*Аурелио Печчеи,
основатель и президент Римского клуба*

Ежегодно с 2003 года осенью на древнем греческом острове Родос проводится сессия Мирового общественного форума «Диалог цивилизаций». В его работе принимают участие общественные и государственные деятели, представители науки и культуры, средств массовой информации и делового мира, религиозные деятели из многих стран мира. В ходе нескольких конференций был сделан вывод о том, что «мир в целом вступил в очередную колоссальную социально-политическую и экономическую трансформацию» и в этой связи «необходим поиск альтернативных путей мирового развития в условиях глобализации»¹.

Мир локальных цивилизаций не только разнообразен и изменчив. Его отличают чрезвычайная широта и богатство взаимодействий – от противостояния и конфликтов до сотрудничества и партнерства. Одно из центральных мест в системе взаимодействий занимает диалог цивилизаций – сравнительно новая геополитическая категория, получившая признание и широкое распространение с конца XX столетия. Диалог помогает преодолеть противостояние цивилизаций, возникающее на почве различия систем ценностей, непонимания значимости любой культуры и цивилизации, их многообразия, формирующего разноцветную палитру глобальной цивилизации.

Диалог противостоит представлениям об универсальности той или иной цивилизации, стремлениям некоторых политических и общественных деятелей навязать ее ценности всему миру, игнорируя и подавляя особенности прочих цивилизаций.

¹ Официальный сайт Мирового общественного форума «Диалог цивилизаций» <http://www.wpfdc.org>.

В этих процессах решающую роль играет глобализация. Вряд ли найдется сегодня какой-либо другой феномен, который вызывал бы такие бурные дискуссии и ожесточенные споры. И это естественно. Во-первых, он, так или иначе, пусть и в разной степени, влияет на жизнь подавляющего числа людей, живущих на нашей планете. Во-вторых, он настолько многосложен и противоречив, что не поддается какому-то простому объяснению.

Глобализация затрагивает практически все стороны и аспекты жизни современного человека. Главное в ней – это все более расширяющийся обмен информацией – поверх всех государственных и национально-культурных барьеров. Информацией научного, экономического, политического, личностно-бытового, социокультурного и иного характера. Чтобы рассмотреть все эти аспекты, не хватит и монографии. Поэтому попытаемся представить суть проблемы, сосредоточив внимание на глобализации культурного пространства.

Сейчас люди легко и привычно перемещаются из одной страны в другую. Достаточно провести в самолете три часа и ты уже в другой части света. Мобильные телефоны, спутниковое телевидение, компьютеры, Интернет обеспечивают информацией о событиях и культуре различных стран и континентов. Все это означает, что в последние десятилетия человечество вступило в принципиально новый этап своего развития. Речь идет о формировании планетарной цивилизации на началах, с одной стороны, органического единства мирового сообщества, а с другой, – плюралистического сосуществования культур и религий народов мира.

Однако, обращаясь к проблеме глобализации, сообщество интересует, прежде всего, «глобальный» вопрос: что являет собой глобализированное общество и какие плюсы и минусы оно несет с собой? В связи с огромным разбросом политических пристрастий в современной мировой науке и политике единого общепризнанного ответа на этот вопрос нет.

При этом одной из наиболее острых и спорных тем является вопрос о том, что несет глобализация культуре разных народов. Приведет ли она, скажем, к «единой мировой культуре», уничтожив все различия, или, напротив, к взаимному обогащению отдельных национальных культур? Глобализацию обычно «упрекают» в том, что она нивелирует и унифицирует все мировые культуры. Считается, что глобализация – это процесс постепенного, но неуклонного формирования все большего единообразия

культур, причем с доминированием ее западных элементов – английского языка, музыки, кинематографа и т.п.

Нельзя сказать, что концепция глобальной культурной унификации в целом неверна, но она явно недостаточно адекватно характеризует сложившееся положение. Глобализация оказывается более многоликой и многозвучной. Здесь нельзя упускать из виду противоположные тенденции – влияние «незападных» культур на Запад, например, усвоение и перестройку западных элементов местными культурами, а также взаимное влияние «незападных» культур. Признавая наличие глобализационных процессов в развитии мировой культуры, нельзя не учитывать и наличие «смешанных» культур, и развитие «третьих культур», например на международной музыкальной сцене.

К тому же критики глобализации придают слишком большое значение гомогенности западной культуры и не видят, что многие стереотипы, насаждаемые Западом и его культурной индустрией, если проследить их происхождение, оказываются на поверку сплавом самых различных культурных течений. Сегодняшние потоки культурной продукции текут отнюдь не в одном направлении. Кроме того, культурная глобализация не является исключительно и только распространением западной *массовой* культуры. В ней явно присутствует также и взаимопроникновение базисных основ очень несхожих между собой культурных сообществ.

Исторические корни глобализации

«И сказал им: идите по всему миру и проповедуйте Евангелие всей твари».

Евангелие от Марка, глава 16

«После кругосветных путешествий мир стал для европейцев круглым. То, что не было ими покорено, либо не стоит того, либо еще будет покорено».

Георг Гегель

Человеческая культура никогда не оставалась неподвижной: зародившись, она развивалась и распространялась из одного региона в другой, передавалась от прошлых поколений настоящим и будущим, все время пополнялась новыми материальными и духовными продуктами.

Внимательный взгляд на историю показывает, что глобализация – это не феномен конца XX в. Ее ростки можно обнаружить

в мифологических пластах культур разных народов. Впервые идею единства человечества провозгласила религия. С незапамятных времен люди верили, что некогда все дети Земли жили единой одноязыковой семьей, а потом были «покараны разнообразием». Верили – придет день, когда грех будет искуплен, и люди, принадлежащие к разным языкам, нациям и расам, исповедующие неодинаковые политические убеждения и религиозные верования, установят друг с другом прочные связи, ощутят себя частью общечеловеческого целого, объединят усилия во имя общего дела. Об этом говорили и древние греки, и восточные мудрецы, и европейские средневековые мыслители.

Достаточно вспомнить о космополитизме – идеологии «мирового гражданства», для которой всегда было характерно представление о мире как отечестве всех людей. Становление этой идеологии исторически было связано с упадком греческих городов-полисов после Пелопоннесских войн. Тогда человек, ранее рассматривавший себя в качестве гражданина своего города-государства, стал ощущать принадлежность к более широкой общности, «мировое гражданство». Впервые отчетливо сформулированное в рамках кинической философской школы, это сознание получило дальнейшее развитие у стоиков, особенно в римскую эпоху. Тому немало способствовал многонациональный характер Римской империи. Но лишь пятнадцатое столетие стало веком, в котором человечество в полном смысле этого слова открыло для себя земной шар. Каравеллы Х. Колумба, Ф. Магеллана и других мореплавателей несли с собой в Африку, Азию и Америку европейские ценности, традиции, религию, обычаи, инструменты, орудия и т.д. По образному выражению Г. Гегеля, «мир для европейцев стал круглым». Позднее, в эпоху Возрождения и Просвещения идея мирового гражданства развивалась А. Данте, Т. Кампанеллой, Г. Лессингом, И. Гёте, И. Шиллером, И. Кантом, И. Фихте и др. Мечта об интегрированном человечестве пленяла и многих философов XIX и XX веков на Востоке и Западе. Этому способствовала активная колонизация Африки, Индостана и обширных территорий Азии.

Такие процессы наблюдались и в прошлом. Взять хотя бы самый известный прецедент – греко-римские культурные взаимосвязи. Римляне искренне любили греческую культуру. Более того – они открыто признавали ее превосходство над собственной. «Греция,

взятая в плен, победителей диких пленила, в Лаций суровый искусства внеся», – писал Гораций².

И дело не ограничивалось искусством: римляне перенимали у греков все, что им нравилось и подходило, начиная от кухни и кончая культами. Аналогичный случай произошел и со славянской культурой, оказавшейся на пути воинов болгарского хана Аспаруха, когда болгары-победители переняли язык и культуру побежденных.

Японцы, как и римляне, унаследовав более древнее и богатое искусство своих учителей, первыми передали его миру в «упаковке» своей культуры, в свою очередь оказавшей существенное влияние на развитие европейского искусства. Например, на рубеже XIX и XX веков увлечение японским искусством привело к рождению первого оригинального стиля XX века – «ар нуво» («новое искусство») и к становлению эстетики модернизма в целом. В 1895 году антиквар из Гамбурга С. Бинг открыл в Париже магазин «Maison de L'Art Nouveau» («Дом Нового Искусства»), где показывались произведения традиционного искусства Китая, Японии, а также работы молодых парижских художников А. Ван де Велде, Э. Галле, П. Боннара, Ф. Брэнгвина, О. Родена, Л.К. Тиффани, выполненные в «новом стиле», отчасти напоминающем восточный.

То же самое происходило и с религиями. Так, например, ислам, как и все мировые религии, черпал идеи из невообразимого множества культурных источников. Это относится и к Османской империи в целом: за долгие годы она испытала влияние арабской, персидской, греческой, римской, берберской, турецкой, индийской и других культур.

В свою очередь, греческая наука и философия дошли до европейцев в основном через мусульманских «посредников». Иначе говоря, духовное наследие эллинов было воспринято Европой лишь после того, как его серьезнейшим образом изучили и усвоили на Ближнем Востоке. Не будь исламских ученых и философов, европейцы еще долго пребывали бы в полном незнании этого наследия, а может быть, так никогда и не познакомились бы с ним. Труды античных астрономов, таких как Птолемей Александрийский, стали известны в Европе только благодаря арабским переводам и сочинениям их мусульманских последователей. Столь же

2 См.: *Квинт Гораций Флакк. Собрание сочинений в одном томе.* Изд. «Студия биографики». Серия: Библиотека античной поэзии. М., 1993.

легко можно было доказать, что большинство географических знаний, касающихся наиболее отдаленных краев Азии или Африки, долгое время добывалось исключительно арабскими путешественниками, посещавшими эти края. Подобные факты можно умножать до бесконечности³. Важнейшим оплотом и основным центром распространения этой цивилизации на европейском континенте была средневековая Испания.

Мусульманское влияние на Запад отражалось и в языковых заимствованиях арабских терминов и корней, которые вошли почти во все европейские языки и используются вплоть до теперешнего дня. Более того, обширное влияние исламской цивилизации явственно сказывалось во всех областях жизни – в науке, в искусствах, философии и т.д. Некоторые из естественных отраслей знания были в полном объеме заимствованы Европой у исламской цивилизации. Химия, например, до сих пор сохранила свое арабское наименование, восходящее, как известно, к древнему Египту. От арабов в «варварской Европе» появились рыцарские турниры, любовь к конным скачкам, псовой и соколиной охоте; под влиянием исламо-арабской культуры стала распространяться любовная лирика. Именно из мавританской поэзии выросла провансальская литература⁴.

Издавна известно, что новации одной цивилизации вскоре перенимаются другими народами. Но в прежние времена это были, как правило, всего лишь чисто технологические заимствования. Оттого, что китайцы изобрели порох, компас и бумагу, европейцы, заимствовавшие эти технологии, не стали «китаизированными». А оттого, что половина Китая ездит на велосипеде, изобретенном европейцами, традиционная китайская культура нисколько не европеизировалась. Но были и иные примеры. Так, Петр I, пересадивший на российскую почву не только европейские технологии, но и существенные фрагменты европейской культуры, в значительной мере изменил Россию.

Конечно, все сказанное выше составляло лишь предысторию современной культурной глобализации. Реально же датой

3 Генон Р. Влияние исламской цивилизации на Европу // Вопросы философии. 1991. № 4.

4 Гнедич П.П. Всемирная история искусств с древнейших времен. М., 1997. (СПб., 1885). С. 230–233; Ильина Т.В. История искусств: Западноевропейское искусство. М., 2000. С. 70–71, 169 и след.; Максаковский В.П. Всемирное культурное наследие. М., 2002. С. 51–52.

ее возникновения можно, видимо, считать 1870 год, когда британское агентство «Рейтер» совместно с французской компанией ХАВАС поделили земной шар на зоны монопольного сбора информации.

В начале XX века получили распространение идеи о формировании Соединенных Штатов Европы. Позже они обрели форму, связанную с созданием новых централизованных мировых структур. На этой волне и возник так называемый мондиализм (от франц. monde – мир) – космополитическое движение за создание мирового правительства.

XX век постепенно вырабатывал и глобальную этику. Медленно, с трудом моральные нормы пробивали себе дорогу в международное право. Нюрнбергский и Токийский трибуналы от имени всего человечества наказали военных преступников, создав важнейший прецедент международной защиты прав человека. Процессы глобализации стали заметными и в конфессиональной области. Здесь необходимо упомянуть «эккуменизм» (от греч. oikumene – обитаемый мир, вселенная) – движение за объединение всех христианских конфессий, возникшее в начале XX века.

«Культурный империализм»

*Неси это гордое Бремя –
Родных сыновей пошли
На службу тебе подвластным
Народам на край земли.*

Джозеф Редьярд Киплинг

В самом начале дискуссий по поводу глобализации культуры на передний план выходили ее позитивные аспекты. Однако позднее выяснилось, что у глобализации культуры есть и другая, гораздо менее привлекательная сторона. К сожалению, реальный процесс глобализации культуры, как правило, реализуется в так называемой «империалистической» модели, когда в информационных каналах доминирует культура определенного народа. Сегодня эту роль играет американская культурная продукция. Крупнейшие агентства США контролируют большую часть международных новостей, передаваемых в мире. То же самое относится и к рекламе: девять из десяти больших рекламных фирм мира также являются североамериканскими. Более половины агентств Канады, Западной Германии, Франции, Великобритании и Австралии – американские.

Во многих государствах Азии, Африки и Южной Америки крупнейшие агентства также либо американские, либо принадлежат американским компаниям. Нетрудно представить себе, сколь серьезно деформируются национальные картины мира под влиянием массированного воздействия СМИ. Реклама навязывает всему миру западные стандарты культуры. «Евростандарт», «западная модель», «американский тип» проникают практически повсюду – в кинематограф, литературу, музыку и изобразительное искусство. По экспорту художественных фильмов с Соединенными Штатами не может соперничать ни одна страна в мире. Из 100 самых популярных фильмов 88 – американские, а есть еще поп-музыка, телевидение, книги. Ныне 75% всех импортируемых телевизионных программ поступают из Соединенных Штатов. Детскую передачу «Сезами-стрит» смотрят в 84 странах мира, сериал «Даллас» – в 98. Почти во всех странах мира мы найдем сегодня бары, где мужчины, одетые в джинсы, пьют виски, обсуждают размеры бюста Памелы Андерсон, слушают песни Майкла Джексона, смотрят по телевизору кубок чемпионов по футболу или какой-нибудь голливудский блокбастер. Стандарты одежды, музыкальных и гастрономических предпочтений, характер развлечений универсализируются на наших глазах. Показательно высказывание американского социолога Р. Стила: «Мы построили культуру, базирующуюся на массовых развлечениях и массовом самоудовлетворении... Культурные сигналы передаются через Голливуд и “МакДоналдс” по всему миру – и они подрывают основы других обществ... В отличие от обычных завоевателей мы не удовлетворяемся подчинением прочих: мы настаиваем на том, чтобы нас имитировали»⁵.

Английский язык, который и раньше использовался в качестве международного, теперь в еще большей степени вытесняет языки национальные. В опубликованном ЮНЕСКО «Атласе языков мира, стоящих перед угрозой исчезновения» отмечается, что, по самым осторожным оценкам, подобная опасность угрожает не менее чем половине из существующих ныне почти 6000 языков⁶.

Таким образом, идущая сейчас глобализация культуры по существу представляет собой процесс навязывания всем народам культурной модели. Это и заставило исследователей говорить

5 Цит. по: *Сапрыкин И.* Американская медийная трагедия // Независимая газета. 2001. 6 окт.

6 Информация ЮНЕСКО. Половина языков мира под угрозой исчезновения. Париж, февраль 2002.

об «империализме средств массовой информации», о *культурном империализме*. «Угроза независимости, которую в конце двадцатого века представляет собой новейшая электроника, может быть более опасной, чем колониализм... — пишет английский исследователь А. Смит. — Новые информационные средства способны внедряться в «воспринимающую» культуру более глубоко, чем любое предшествовавшее им проявление западной технологии»⁷.

Вместо более или менее равноправного взаимовлияния культур, обмена материальными и духовными ценностями в действительности доминирует стиль жизни, западный кодекс поведения, а точнее — соответствующие американские ценности. Вместо того, чтобы стать средством обогащения каждой культуры в процессе их равноправного диалога, глобализация превратилась в форму унификации культур.

Сохранятся ли разные культуры?

«Культурное разнообразие так же необходимо для человечества, как биоразнообразие для живой природы. В этом смысле оно является общим достоянием человечества и должно быть признано и закреплено в интересах нынешнего и будущих поколений».

Всеобщая декларация о культурном разнообразии. Принята 31-й сессией Генеральной конференции ЮНЕСКО, Париж, 2 ноября 2001 г.

Таким образом, унификация культур все более становится глобальной проблемой, таящей в себе серьезные угрозы. Мир, в котором нам предстоит жить, становится не таким ярким и все в меньшей степени окрашенным местным колоритом. Многие обычаи, церемонии, ритуалы, формы поведения, которые в прошлом придавали человечеству его фольклорное и этнографическое разнообразие, постепенно исчезают по мере того, как основная часть общества усваивает новые стандартные формы жизни.

Могут ли в условиях такой глобализации существовать традиционные культуры народов? Удастся ли народам сохранить свое культурное своеобразие, не исчезнут ли необратимо, подвергаясь эрозии в условиях нарастающей стандартизации образа жизни, многие особенности национальных культур? Ведь в отличие от адаптации продуктов — кока-колы, жевательной резинки

⁷ Smith A. How Western Culture Dominates the World. Oxford, 1981.

и джинсов – инокультурное влияние, например, в сфере музыки и литературы, кино и телевидения, – явление отнюдь небезобидное, поскольку оно способно затрагивать жизненно важные фрагменты картины мира. Художественные образы проникают через границы и таможи в область ядра национальной культуры, постепенно подвергая ее непредсказуемым изменениям.

Исторически сложившиеся культуры представляют собой главный источник, из которого личность черпает жизненные смыслы, выстраивающие иерархию ее ценностей. Человеку, утратившему свои культурные корни, грозит психологическая дезориентация, утрата внутренних правил, регулирующих и упорядочивающих его стремления и цели.

Но глобализация культуры, ведущая к ее унификации, несет в себе риски не только для отдельной личности, но и для общества в целом. Дело в том, что этнокультурное разнообразие в современном мире выполняет много жизненно важных функций. Так, социальная история свидетельствует, что разные этносы ориентируются на различные подходы к решению возникающих перед ними проблем. Так, в одной культуре может доминировать страсть к деньгам, в другой – технические знания, в третьей – политические идеалы, в четвертой – вера в бессмертие. Никто не может предсказать ход истории, никто не знает, какие способности и качества понадобятся человечеству для выживания в будущем – близком и отдаленном. Следовательно, оно должно иметь в запасе богатый арсенал свойств, каждое из которых может потребоваться для адекватного ответа на вызовы истории – социальной и естественной. Вот почему нужно заботиться о том, чтобы культурное взаимодействие не приводило к усреднению, т.е. к разрушению специфической этнической картины мира.

Встречная волна – антиглобализм

*«Каждому действию, есть
противодействие».*

Закон Ньютона

Очевидно, что в самом процессе культурной глобализации изначально заложен определенный конфликтный потенциал. «Культурный империализм» неизбежно вызывает ответную реакцию – повышенную потребность в самоутверждении, сохранении основных элементов своей национальной картины мира и образа

жизни. Это стремление нередко принимает агрессивную форму категорического неприятия глобальных культурных изменений. Всеобщему процессу разрушения границ противопоставляется культурная замкнутость и гипертрофированная гордость своей самобытностью. Отсюда проистекают многочисленные этнорелигиозные конфликты, появление националистических тенденций в политике, нарастание региональных фундаменталистских движений. Например, в культуре многих стран исламского мира начались процессы религиозной радикализации. Это относится также и к традиционным культурам Кавказа, Африки, некоторых стран Латинской Америки и Азии. В последнее время отмечается подъем религиозного фундаментализма также и в рамках христианской традиции. Возрастает уровень насилия на этнической и национальной почве: палестинцы и курды, сикхи и тамилы, ирландские католики и валлийцы, армяне и азербайджанцы никак не хотят согласиться с глобализацией культуры, грозящей им ассимиляцией. А потому на повестке дня остаются и терроризм, и национально-освободительные войны. Все это можно трактовать как форму специфической реакции на глобализацию.

Естественно, что проблема глобализации культуры становится наиболее актуальной для развивающихся стран. Но вместе с тем она встает и перед развитыми странами, например, Францией, Канадой, малыми европейскими государствами, испытывающими экспансию массовой – и, прежде всего, американской – культуры. В течение последних десятилетий правительства и международные институты, например, объединенной Европы, пытаются бороться с «культурным империализмом». В большинстве европейских стран ныне действуют законы, защищающие культурное своеобразие, существуют особые системы субсидирования, направленные на поддержку национальной культуры. Делаются даже попытки контролировать моральные и культурные аспекты содержания художественной продукции.

«Почему все так жестоко ошиблись? – восклицает профессор Дж. Комарофф. – Почему, в то время как по всем расчетам она должна была тихо умереть, политика культурного самоосознания вдруг с шумом возродилась во всемирном масштабе? и возрождение ли это? Может статься, это совершенно новый социальный феномен?»⁸.

8 Комарофф Дж. Национальность, этничность, современность: политика самоосознания в конце XX века // Этничность и власть в полиэтнических государствах. М.: Наука, 1994. С. 68.

Складывается парадоксальная ситуация: чем теснее и интенсивнее становятся связи между странами и народами, чем большее значение и масштабы приобретают глобальные процессы и проблемы, — тем многообразнее в цивилизационном и культурном отношении и более «мозаичным» становится мир. Для обозначения этого парадокса ученые придумали специальный термин — «глокализация». То есть одновременно и глобализация и «локализация» — защита своеобразия традиционных культур.

Недовольство глобализацией вылилось в массовое межнациональное движение протеста, получившее название «антиглобалистского». Его составили студенты, церковные общины, экологи, деятели профсоюзов, неправительственные организации, левые, пацифисты, анархисты. Сначала, после громкой и шумной волны акций протеста в Сиэтле, Праге и Генуе их воспринимали в основном как смутьянов, дебоширов, не знающих, что предложить взамен проводимой «семеркой» развитых стран политики глобализации. Но после Первого, а затем и Второго социального форума (2001 и 2002 годы) стало ясно, что антиглобализм уже перерос рамки чисто «протестного» движения и явно не сводится к отрицанию самой идеи всемирной интеграции.

«Антиглобалистов» часто обвиняют в том, что они сами не знают, чего хотят. На это они отвечают: «Мы хотим настоящего глобального мира, где граждане всех государств являются гражданами, а не просто потребителями. Мира, где стремление граждан защитить свой уклад жизни и среду обитания не перечеркивается соглашениями о торговле и инвестициях». Речь идет о таких общезначимых ориентирах, как социальная справедливость, глобальная демократия, базирующаяся на правах человека, устойчивое развитие. «Антиглобалистское» движение сегодня стало фактором большой политики, с которым вынуждены считаться правительства, международные организации и корпорации. На стороне «антиглобалистов» сочувствие значительной части западной общественности, всерьез обеспокоенной негативными сторонами глобализации.

Диалог цивилизаций – гибридизация культур

Что такое глобализация? Это когда в Венеции японцы поют еврейские песни под итальянский аккомпанемент, а за ними с ужасом наблюдают две израильтянки русского происхождения.

1. Анекдот

Влияние арабской цивилизации на европейскую и сегодня ощущается в Европе. Вот один из примеров.

В 1996 году алжирский певец и музыкант Хадж Ибрагим Халед – родоначальник особого музыкального жанра «рай» – смеси арабской, берберской и южно-европейской музыки – выпустил альбом. На нем, в частности, была представлена песня «Айша» – баллада, посвященная младшей дочери Халеда. В феврале 1997 года «Айша» была вознесена на французский Олимп поп-музыки и названа лучшей песней года. Примечательно уже то, что этот гимн арабской девушке транслировался всеми крупнейшими французскими радиостанциями, а не только малоизвестными арабоязычными.

В глазах иностранцев Халед даже представляет всю Францию. Его музыку с восхищением слушают в таких непохожих странах, как Египет, Израиль и – даже в архиконсервативной Саудовской Аравии. Существуют локальные версии этой песни на древнееврейском и турецком языках, и даже на хинди. Своим творчеством Халед доказывает, что глобализация не обязательно движется в одном направлении и что она может предоставлять региональным музыкальным культурам мировую сцену. Можно вспомнить также, что именно арабы «подарили» Европе и США известного Фредди Меркьюри (группа «Queen»), чье настоящее имя – Фарух Бульсара. Все это указывает на приход во французскую национальную культуру мигрантов из стран Магриба.

Многое сегодня заимствуется из культурного и идейного резервуара под названием «Африка» и в самых разных местах мира – на Карибских островах, в гетто Манхеттена, в южных штатах США, в фавелах (нищенских кварталах больших городов) Бразилии, а также и во время крупнейшего европейского бала-маскарада на улицах Лондона. Выбор масок, музыки, костюмов и танцев заранее планируется и моделируется по тематическому сценарию.

Специалисты в области глобализации все чаще отмечают феномены подобного взаимодействия культур. «Мы встречаем людей с экзотически звучащими именами, непривычной для нас внешностью, с иным цветом волос и кожи, – пишет Дж. Арджуни, – все это вызывает у нас массу ассоциаций с дальними странами, с Востоком; но вдруг они отвечают нам на баварском или швабском диалекте, и тут выясняется, что выросли они в Кройцберге под Берлином или в Дуйсбурге; короче, они ставят нас в тупик и переворачивают наши представления о нормальности»⁹.

⁹ *Arjouni J. Ein Mann, ein Morel. Zurich, 1991.*

«Как быть, – спрашивает Дж. Питерс, – если марроканские девушки устраивают в Амстердаме состязания по кик-боксингу, азиаты в Лондоне играют рэп, пекут ирландские бейгл (бублики), китайские тако (блинчики с начинкой), индейцы в Нью-Йорке празднуют последний день карнавала перед Великим постом, а мексиканские ученицы танцуют в греческих тогах, подражая Айседоре Дункан? Как относиться к тому, что Питер Брук ставит на сцене «Махабхарату», а Ариана Мнушкин инсценирует пьесу Шекспира в стиле театра кабуки в парижском «Театр солей»?¹⁰

Конечно, когда мы видим на экране китайского юношу с крашеными волосами и прической «ирокез», или американского яппи, ловко пользующегося японскими палочками во время ланча, было бы слишком смело называть это «взаимопроникновением культурных стандартов». В повседневности всегда происходила миграция мелких «поведенческих стандартов», не оказывающая влияния на культуру в целом.

Другое дело, что сегодня действительно возникают гибридные формы культуры, играющие большую роль в конструировании молодежных идентичностей. Например, в современной Англии молодые китайцы из Гонконга основали «Канто-поп» для выражения особой культурной идентичности. В Америке фанаты японской анимации (аниме отаку) выбрали конкретный продукт японской индустрии культуры, испытавший сильное влияние голливудской анимации, чтобы выделяться из основной массы.

Возникают и вопросы, на которые пока нет ответа. Скажем, фильм английского режиссера, финансируемый Голливудом, является продуктом американской или британской культуры? Или, скажем, рэп в исполнении «MC Solaar» оказывает американское или сенегальское влияние на Францию?

Подобные факты дают эмпирические основания теориям «синкретизма» и «гибридизации» культур и составляют противовес тем теориям, в которых глобализация сводится, в основном, к «местному» перепеву глобальных форм культуры. Появился даже особый термин «креолизация», которым обозначают возникновение новых форм идентичности, которые не имеют исторического образца, исторических корней.

10 Pieterse J.N. Der Melange-Effekt // Beck U. (Hg.). Perspektiven der Weltgesellschaft. Frankfurt/M., 1977.

Оговоримся, что вкрапления чужеродных заимствований и «гибридных культур» не обязательно и далеко не всегда оказывают сильное влияние на господствующие национальные культуры и национальные идентичности. Знакомство с Западом не обязательно ведет к его принятию – присвоение экономических и технических достижений западной модернизации вполне может сопровождаться неодобрением вестернизации местных ценностей и культур. Скажем, западные товары могут трактоваться просто как «западные товары» и не включаться в местные ценности. К тому же «гибридизация» культур часто затрагивает только «глобализованную верхушку» социума.

Эта «культурная амбивалентность» показывает, что глобализация может позитивно восприниматься на одном уровне, а на другом ей могут из всех сил сопротивляться. Так, например, российская молодежь приветствовала глобализацию в той степени, в какой она способствовала искоренению прежней изоляции и открывала возможности для достижения существующего на Западе уровня материального комфорта. Вместе с тем, стремясь к западным стандартам качества жизни, отнюдь не все молодые россияне спешат перенимать западные стандарты «бытия». И в духовной жизни, хорошо это или плохо, они остаются глубоко укорененными в местные социокультурные традиции¹¹.

Заметим, что это «укоренение» прослеживается не только на уровне потребителей, но и на уровне производителей культурной продукции. Возьмем, например, то засилье переводной и адаптированной Америки, которое в настоящее время присутствует на многих кнопках российского ТВ. Так вот, говоря, например, о русских версиях американских ситкомов¹², исследователи подчеркивают, что наши ситкомы, в отличие от оригинальных американских версий, «...идеализируют Россию в соответствии с идеалами потребительского отношения к жизни и к людям. Наш ситком осуществляет не столько критическое осмеяние [как американский], сколько бравый промоушен примитивизированных и прагматизированных человеческих отношений. ... Избыток узкого эгоизма, лицемерия и практицизма [в американских ситкоммах]

11 Глядя на Запад: Культурная глобализация и российские молодежные культуры. СПб., 2004. С. 38.

12 Ситком – это комедийный сериал (как правило, многосерийный) с закадровым смехом.

осмеивается, а у нас пока с умилением прославляется. Кто тут виноват? Как всегда, наша история...»¹³.

Так или иначе, но уже с начала XX века люди за пределами Соединенных Штатов начали испытывать определенное беспокойство из-за глобального воздействия американской культуры. Глобальная культура и американская культура при этом рассматриваются фактически как синонимические понятия, причем имея в виду под последней прежде всего «масскультовый» ее слой.

Есть много причин того, что американская массовая культура приобрела господствующее влияние в мире. Несомненно, способность существующих в Америке мощных средств массовой информации контролировать производство и распределение своих продуктов явилась одним из основных стимулов для распространения американской развлекательной индустрии по всему миру. Распространенность английского языка в качестве языка массовых коммуникаций также сыграла и продолжает играть важную роль. Однако мощь американской культурной индустрии и английский язык не являются единственными причинами, объясняющими мировую популярность американских фильмов и телевизионных шоу.

Американская массовая культура зачастую действительно бывает излишне настырна и навязчива. На это всегда обращали внимание ее критики. Однако культура Америки никогда не была чужда иностранным влияниям. В чем Америка намного превзошла своих конкурентов за рубежом, так это в «переупаковке» культурных продуктов, получаемых из-за границы, а затем распространении их по всей нашей планете.

Одним из способов, позволившим американским средствам массовой информации преодолеть национальные границы и языковые барьеры, является смешение культурных стилей. Американские музыканты и композиторы последовали примеру европейских художников-модернистов, таких как Пикассо и Брак, и стали использовать элементы из «высокой» и «низкой» культуры. Аарон Копленд, Джордж Гершвин и Леонард Бернстайн включали в свои симфонии, концерты, оперы и балеты народные мелодии, церковные гимны, блюзы и религиозные песнопения, а также джаз. На самом деле, одна из таких сугубо американских художественных форм, как джаз, в течение XX века эволюционировала в пеструю

13 *Екатерина Сальникова. Два американских юмора. — www.vz.ru/columns/2007/8/26.*

смесь африканской, карибской, латиноамериканской и модернистской европейской музыки. Это смешение форм в американской массовой культуре сделало ее более привлекательной для многонациональных внутренних и зарубежных аудиторий путем приобретения ими разнообразного опыта и различных вкусов.

Несомненно, в XX веке Голливуд стал культурной столицей современного мира. Однако он никогда не был исключительно американской столицей. Подобно многим другим культурным центрам – Флоренции, Парижу и Вене – Голливуд функционировал как международное сообщество, построенное предпринимателями-иммигрантами и использующее таланты актеров, режиссеров, писателей, кинематографистов, монтажеров, композиторов, художников по костюмам и художников-оформителей сцены со всего мира.

Более того, в течение большей части XX века американские кинематографисты считали себя ассистентами, восхищавшимися превосходными работами иностранных режиссеров. Так, например, с сороковых до середины шестидесятых годов XX столетия американцы боготворили таких представителей авторского кино, как Ингмар Бергман, Федерико Феллини, Микеланджело Антониони, Жан-Люк Годар, Акиро Куросава и др.

Но уже к семидесятым годам XX века появились новые гении кинематографа Фрэнсис Форд Коппола, Мартин Скорцезе, Роберт Альтман, Стивен Спилберг, Вуди Аллен, которые были американцами. Они обязаны итальянскому неореализму и французской «новой волне» своими импровизационными методами и автобиографичностью своего творчества. Использование этих новых художественных приемов революционизировало американское кино, и кинопромышленности любого другого континента стало еще труднее соревноваться в популярности с американской кинопродукцией.

Характерно, что знаменитый американский актер Марлон Брандо учился актерскому мастерству по системе Станиславского, разработанной в дореволюционной России. Влияние системы Станиславского не только в Соединенных Штатах, но и за рубежом (где оно нашло отражение в актерской манере Жан-Поля Бельмондо и Марчелло Мastroяни), является классическим примером того, как идея, пришедшая из-за рубежа, первоначально предназначавшаяся для театральной сцены, была приспособлена

в послевоенной Америке к актерскому исполнению в кино, а затем передана всему остальному миру в качестве парадигмы поведения как в кино, так и в обществе¹⁴.

А если говорить о США как об одном из главных участников глобального рынка культуры, то они, как это ни странно, играют на этом рынке не столько роль производителей, сколько потребителей. Согласно данным ЮНЕСКО, общая ценностная стоимость продуктов культуры, импортированных, например, в 1998 году в США (включая печатную продукцию, произведения музыкальной культуры, изобразительного искусства, кинематографии, фотографии, радио и телевидения) составила 60 млрд долларов, что почти в три раза превысило стоимость экспорта соответствующей культурной продукции из США (22 млрд долларов).

В то же время несколько преувеличенными выглядят и утверждения относительно «печальной участи» слаборазвитых стран, неспособных якобы противостоять натиску культурной продукции западного мира. Данные того же ЮНЕСКО говорят о том, что доля развивающихся стран в мировом экспорте продуктов культуры выросла с 1980 по 1998 год с 12 до 30%, а стоимость экспорта произведенной здесь в 1998 году культурной продукции составила 52 млрд долларов, превысив стоимость соответствующего импорта (44 млрд долларов).

В ходе проведенного несколько лет назад международного исследования только 19% опрошенных в Италии, 24% – в Германии и 27% – в Великобритании согласились с тем, что американская массовая культура (музыка, телевидение, кино) представляет собой серьезную угрозу культурам других стран мира. Лишь во Франции этот показатель достиг 33% опрошенных¹⁵.

Этот процесс продолжается и сегодня. Но теперь он получил в свое распоряжение еще и такие средства информационно-культурного обмена, которые были просто немыслимы всего несколько десятилетий назад. В результате «культурные границы» оказываются все более проницаемыми, для все большего числа людей становится реальным прямой и свободный доступ к культурным ценностям всего мира. А творцы и производители этих ценностей чем дальше, тем больше начинают становиться «игроками» уже

14 Пеллз Р. Является ли американская культура "американской"? // Журнал USA. – <http://usinfo.state.gov/journals/itgic/0206/ijgr/pells.htm>.

15 Вайнштейн Г. Неяркий мир, или глобализация и «повреждение» культуры. – Интернет // http://miresperanto.narod.ru/aliaj_lingvoj/nejarkij_mir.htm.

на «мировом культурном поле», которое из некоей все-таки абстракции еще в недавнем прошлом превращается теперь во все более осязаемую реальность (маленький, но характерный тому пример – «мировые премьеры» фильмов и книг, которые постепенно становятся вполне привычным явлением). Однако задача «угодить на всех» в таких условиях становится еще менее реализуемой, чем в пределах некоего локального культурного сообщества. Кстати говоря, и в том, и в другом случае «стандартизировать» и «унифицировать» можно лишь то, что поддается такой стандартизации и унификации – не более того.

Россия в глобальном мире. Надо ли догонять Европу?

*Громада двинулась и рассекает волны.
Плывет. Куда ж нам плыть?*

Александр Пушкин

Особая ли страна Россия или такая же, как все? и то и другое верно. Россия одновременно и уникальная часть мира с особенностями, которые гипертрофированы ее размерами и спецификой ее истории, и обычная страна, исключительность которой явно преувеличена.

Многовековые споры о Рюрике, Синеусе и Труворе, непрекращающиеся дискуссии славянофилов и западников, как и модная евразийская теория – всего лишь следствия такого ответа на главный вопрос самоидентификации.

Славянофильство выдвигало не концепцию русской нации как лидера славянских народов, а мессианскую идею России как «третьего Рима». Православие и державность, а не «русскость», были краеугольными камнями идеологии славянофилов.

Классическое евразийство было идейным наследником славянофильства. Согласно одному из его теоретиков – П.Н. Савицкому, Россия-Евразия есть центр Старого Света. «Устраните этот центр и все остальные его части, вся эта система материковых окраин (Европа, Передняя Азия, Иран, Индия, Индокитай, Китай, Япония) превращается как бы в рассыпанную храмину... Россия не есть ни Азия, ни Европа, но представляет собой особый географический мир»¹⁶.

Интересно, что П.Н. Савицкий состоял в многолетней переписке с историком-этнологом Л.Н. Гумилевым. Основу его исследования

¹⁶ Савицкий П.Н. Евразийство // Основы евразийства. М., 2002. С. 280.

составила оригинальная пассионарная теория этногенеза, с помощью которой он пытался объяснить закономерности исторического процесса¹⁷. Л.Н. Гумилев не отождествлял себя с евразийством в течение своей жизни и впервые заговорил о нем только в конце 1980-х – начале 1990-х годов, на которые пришелся пик общественного интереса к его работам, а знаменитая его фраза: «Скажу вам по секрету, что если Россия будет спасена, то только через евразийство», – прозвучала совсем незадолго до его смерти – в 1992 году¹⁸.

Казалось бы, давным-давно отшумели и потеряли остроту споры славянофилов и западников, евразийцев и Гумилева. Но к концу XX века вновь с былой остротой встал вопрос: особая ли страна Россия или такая же, как все?

Видимо, и то и другое верно. Но нам следует исходить из того, что Россия это особая цивилизация, впитавшая в течение многих веков немало западного и восточного и выплавившая в своем «котле» нечто совершенно особенное. Проходя путь модернизации, Россия шла своим уникальным путем.

Слишком уж очевидно все то ценное, что дала для русской культуры западноевропейская цивилизация: секуляризация массового сознания, демографическая революция, социальная мобильность, равноправие женщин и т.п. Европа подарила России множество достижений научно-технической мысли. Становление русской культуры было бы невозможно без обогащения европейскими идеями и ценностями. Известно, к примеру, что не только Пушкин, но и Толстой и Достоевский немыслимы без школы европейского гуманизма, как немыслим он сам без классического предания Греции.

С другой стороны, казалось бы никому уже не придет в голову бездумно пересаживать европейские обычаи, традиции и образ жизни на российскую почву, как это делалось во времена петровских «налогов на бороды», внедрения «ассамблей» и прусских уставов.

Но так уж вышло, что очередные российские реформы совпали по времени с этапом, когда высшим достижением человечества был провозглашен «либеральный капитализм». Американский политолог Ф. Фукуяма в книге «Конец истории и последний человек»

17 Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. М.: АСТ, Астрель, 2005.

18 Гумилев Л.Н. Скажу вам по секрету, что если Россия будет спасена, то только как евразийская держава // Основы евразийства... С.482.

(1992 год)¹⁹ провозгласил, что распространение либеральных демократий во всем мире может свидетельствовать о конечной точке социокультурной эволюции человечества и стать окончательной формой человеческого правительства. Его работа была переведена на более чем 20 языков мира и вызвала широчайший резонанс в научной среде и средствах массовой информации.

Россию также пригласили поспешить в «светлое капиталистическое будущее», как будто и не было никакого трехсотлетнего исторического опыта кризисов и катаклизмов, вызванных «большими скачками» в ходе отчаянной погони за Западом после реформ Петра Первого. Энтузиасты «перестройки», позабыв о горьких уроках российской истории, отчаянно бросились в реку вестернизации, наспех меняя на обратный знак все прежние символы и формы общественной, политической и экономической жизни.

И здесь для нас опять же нет ничего нового. Вспомним как во времена Екатерины II сначала дворянская, потом разночинская интеллигенция безоглядно уверовала сначала в столпов Просвещения, а потом и в утопии Фурье, Прудона, Бланки. А еще позднее – в анархизм, марксизм и ницшеанство.

В основе традиционных призывов «догнать Европу» всегда лежала уверенность в необходимости и неизбежности заимствования всеми обществами мира западной модели высокопродуктивной рыночной экономики. Ее адепты утверждали: Запад вырвался вперед благодаря тому, что капитализм создал мощные производительные силы. Остальные общества просто отстали и теперь вынуждены догонять. Но, в конце концов, на всей планете воцарится либеральный капитализм англосаксонского образца, и наступит счастливый «конец истории» (Ф. Фукуяма).

Между тем здесь у этого тезиса всегда существовали весьма серьезные оппоненты. Еще в 1930-е годы известный историк А. Тойнби в главном труде «Постижение истории» предупреждал: «тезис об унификации мира на базе западной экономической системы... приводит к грубейшим искажениям фактов и поразительному сужению исторического кругозора»²⁰.

Вслед за Тойнби антрополог К. Леви-Стросс категорически отверг механистическую идею о существовании одной «правильной»

19 Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек /Пер. с англ. М.Б. Левина/. М.: ООО Изд. АСТ, 2004.

20 Тойнби А. Дж. Постижение истории. М.: Прогресс, 1991.

цивилизации, путь которой должен быть принят за столбовую дорогу человечества: «Трудно представить себе, как одна цивилизация могла бы воспользоваться образом жизни другой, кроме как отказаться быть самой собою. На деле попытки такого переустройства могут повести лишь к двум результатам: либо дезорганизация и крах одной системы – или оригинальный синтез, который ведет, однако, к возникновению третьей системы, не сводимой к двум другим»²¹.

«Банальный европоцентризм достаточен для обывательского восприятия, – писал Л.Н. Гумилев, – но не годен для научного осмысления разнообразия наблюдаемых явлений. Ведь, с точки зрения китайца или араба, неполноценными кажутся западные европейцы. И это столь же неверно, а для науки бесперспективно»²².

Хорошо известно, что западную цивилизацию создавали народы с вполне определенным национальным характером. Это их уникальное и неповторимое творение. Это входит в их натуру, в их характер. Его особенности составляют практицизм, деловитость, расчетливость, способность к конкурентной борьбе, изобретательность, способность рисковать, холодность, эмоциональная черствость, склонность к индивидуализму, стремление к независимости и успеху в деле, чувство превосходства над другими народами, склонность управлять другими, более сильная, чем у других народов, способность к самодисциплине и самоорганизации. Как подметил долго живший на Западе философ А. Зиновьев, «весь образ жизни западных стран есть результат и проявление индивидуализма западоидов. Если в нескольких словах выразить его психологическую суть, то можно сказать, что фундаментальным принципом бытия западоидов является такой: работать на себя, рассматривая всех прочих как среду и средство бытия»²³.

Другие народы создавали цивилизации иного типа, более соответствовавшие их характеру и условиям их жизни. Так, например, американские институты и ценности в конце XVIII века, когда они появились, сначала были уникальны даже в христианском мире, а для остального – вообще невообразимы. Американскую культуру породил фрагмент европейской культуры, который и в самой-то Европе никогда не занимал ведущего положения. Это были

21 *Levi-Strauss C.* Antropologia estructural: Mito, sociedad, humanidades. Mexico : Siglo XXI Eds. 1990. P. 335.

22 *Гумилев Л.Н.* Этногенез и биосфера Земли. М.: АСТ, Астрель, 2005. С. 16.

23 *Зиновьев А.* Запад. Феномен западнизма. М.: Центрполиграф, 1995.

протестантские, в основном английские кальвинистские или связанные с ними секты. А первыми американскими поселенцами были пуритане, квакеры и методисты. Они вырабатывали свои традиции, свой стиль, свои ценности. Простота до аскетизма, безыскусственность, рационализм во многом определили «новое мышление» американцев. Для них вера становилась их внутренним опытом, жизнь – осознанным долгом, а добродетелями – трудолюбие, бережливость и аккуратность. Сыграла роль и протестантская идея профессионального призвания, которая оправдывала богатство. Поэтому М. Вебер считал, что эта идея была направлена на путь капиталистического предпринимательства²⁴.

Протестантские догмы осуждали желание быть бедным, приравнивая его желанию быть больным. Протестантизм способствовал распространению духа предпринимательства, рационализма, способствовал более качественному труду.

С другой стороны, распространение этого мироощущения среди других народов было бы, по убеждению А. Тойнби, большим несчастьем для человечества, ибо протестантский темперамент, установки и поведение относительно других рас, как и во многих других жизненных вопросах, в основном вдохновляются Ветхим заветом; а в вопросе о расе изречения древнего сирийского пророка весьма прозрачны и крайне дики. Как пишет А. Тойнби, «среди англоязычных протестантов до сих пор можно встретить “фундаменталистов”, продолжающих верить в то, что они избранники Господни в том, самом буквальном смысле, в каком это слово употребляется в Ветхом завете»²⁵.

И не удивительно ли, что система, порожденная именно таким радикальным протестантизмом, переносится, сегодня, например, в Южную Корею? Ведь можно, скажем, полностью скопировать политическое устройство и при этом ни на йоту не приблизиться к демократии, как показывает пример стран типа Нигерии. Заимствование же отдельных культурных образцов – напитков, музыки, одежды и пр. – чисто внешнее явление, мало меняющее менталитет.

Что же касается России, то для ее истории всегда были характерны более или менее резкие смены цивилизационной ориентации. Особенно судьбоносными для русской нации были два

24 Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. Ивано-Франковск: Ист-Вью, 2002.

25 Тойнби А.Дж. Постигание истории. Сборник. / Пер. с англ. Е. Д. Жаркова. М.: Рольф, 2001.

исторических момента: принятие христианства от Византии с последующим построением культуры по эллинско-ближневосточному образцу и перестройка русского общества по образцу западноевропейскому реформами Петра I. «Большой скачок» был достигнут последним за счет создания в короткий срок относительно хорошо вооруженной армии и насаждения на российскую почву технологических нововведений, впервые тогда появившихся в Западной Европе.

Уже этот первый «скачок» породил множество проблем серьезно осложнивших жизнь страны. Российский историк В.О. Ключевский так писал об этом: «С XVII в. на это общество стала действовать иноземная культура. Это пришлое влияние встретилось с доморощенными порядками и вступило с ними в борьбу, волнуя русских людей, путая их понятия и привычки, осложняя их жизнь, сообщая ей усиленное и неровное движение»²⁶.

А вот как охарактеризовал петровскую «модернизацию» И.С. Аксаков: «...Русская земля подверглась внезапно страшному внешнему и внутреннему насилию. Рукой палача совлекался с русского человека образ русский и напяливалось подобие общеевропейца. Кровью поливались, спешно, без критики, на веру, выписанные из-за границы семена цивилизации. Все, что только носило на себе печать народности, было предано осмеянию, поруганию, гонению; одежда, обычай, нравы, самый язык – все было искажено, изуродовано, изувечено. Русский человек из взрослого, из полноправного, у себя же дома попал в малолетки, в опеку, в школьники и слуги иноземных всяких, даже духовных дел мастеров. Умственное рабство перед европеизмом и собственная народная безличность провозглашены руководящим началом развития»²⁷.

А философ-эмигрант Г.П. Федотов еще резче писал об этом этапе российской модернизации: «Сейчас мы с ужасом и отвращением думаем о том сплошном кощунстве и надругательстве, каким преломилась в жизни Петровская реформа... Не будет преувеличением сказать, что весь духовный опыт денационализации России, предпринятый Лениным, бледнеет перед делом Петра. Далеко щенкам до льва. И провалившаяся у них «живая» церковь блестяще удалась у их предшественника, который сумел на два столетия обезвредить и обезличить национальные

26 Ключевский В.О. Неопубликованные произведения. М.: Наука, 1983.

27 Аксаковы К.С. и И.С. Литературная критика. 1981. С. 265.

силы православия... Отныне рост одной культуры, импортной, совершается за счет другой – национальной»²⁸.

И впоследствии стремление «догнать» западноевропейские страны вынуждало других российских самодержцев проводить реформы, которые подстегивали одни процессы и принудительно останавливали другие. Так, в течение XVIII века правительство Екатерины II усиленно насаждало сословный строй и регулярное государство, полагая, что это последнее слово европейской цивилизации. Да и правительство Александра II из лучших побуждений провело серию крупных реформ, которые явно опережали общественные потребности России на тот момент. Крепостное право было отменено сверху до того, как оно стало экономическим и социальным анахронизмом. Парламент и конституция пришли в Россию задолго до того, как широкие народные массы получили об этих институтах хоть малейшее представление»²⁹.

В данном случае речь идет не о том, нужны или не нужны были российскому обществу эти и другие реформы, – это другая проблема. Главное состоит в том, что с начала XVIII века, естественность и органичность социального развития России были нарушены: не успевали естественным путем завершиться одни процессы, как стимулировалось появление других.

Постоянное форсирование социальных изменений привело в конечном счете к социальной напряженности такой силы, что общественный порядок, не выдержав ее, рухнул и погреб под своими руинами многие реальные достижения вестернизации. И не удивительно, что Октябрьская революция в некоторых отношениях стала антиевропейской. Так, в 1917–1918 годах народ намеренно сжигал сотни музеев и тысячи помещичьих усадеб, а также книги, ноты, музыкальные инструменты, произведения искусства, постельное белье, gobelены, фарфор – все, что символизировало европейскую культуру.

Любопытно, что модернизация России, предпринятая большевиками под знаменем западноевропейского марксизма привела к противоположным результатам: общество во многих аспектах резко отличалось от модели западных стран – приоритет

28 Федотов Г.П. Трагедия интеллигенции // Версты. Paris, 1927. № 2.

29 Миронов Б.Н. Россия и Запад в XVIII–начале XX в.: социологические образы и историческая реальность. – Сайт Б. Н. Миронова, профессора истории и социологии, Санкт-Петербург, Интернет// <http://bmironov.spb.ru/method.php?mn=5&lm=1&lc=art9>.

государства над обществом, приоритет коллектива над личностью, ограничение свободы личности, централизация, планирование, эксплуатация народного энтузиазма и т.д. Через тонкую позолоту новых «европейских» свойств неизбежно проглядывало «вечное духовное ядро» России.

Все эти эпизоды российской истории указывают на некий инвариант исторических изменений, который был характерен для российской истории последних трех веков. Этот инвариант характеризуется тем, что все эти попытки «европеизации» оказываются обычно делом правящей верхушки.

В этой связи имеет смысл задать себе такой «кошунственный» вопрос: а в каком смысле и в каком отношении западнизация вообще представляет собой благо для человека?

В чем заключаются критерии, по которым мы можем оценить это благо? Например, К. Леви-Стросс поставил под сомнение сам критерий, по которому оценивается культурный вклад той или иной цивилизации: «Два-три века тому назад западная цивилизация посвятила себя тому, чтобы снабдить человека все более мощными механическими орудиями. Если принять это за критерий, то индикатором уровня развития человеческого общества станут затраты энергии на душу населения. Западная цивилизация в ее американском воплощении будет во главе. Если за критерий взять способность преодолеть экстремальные географические условия, то, без сомнения, пальму первенства получают эскимосы и бедуины. Лучше любой другой цивилизации Индия сумела разработать философско-религиозную систему, а Китай – стиль жизни, способные компенсировать психологические последствия демографического стресса. Уже три столетия назад Ислам сформулировал теорию солидарности для всех форм человеческой жизни – технической, экономической, социальной и духовной – какой Запад не мог найти до недавнего времени и элементы которой появились лишь в некоторых аспектах марксистской мысли и в современной этнологии. Запад, хозяин машин, обнаруживает очень элементарные познания об использовании и возможностях той высшей машины, которой является человеческое тело. Напротив, в этой области и связанной с ней области отношений между телесным и моральным, Восток и Дальний Восток обогнали Запад на несколько тысячелетий – там созданы такие обширные теоретические и практические системы, как йога Индии,

китайские методы дыхания или гимнастика внутренних органов у древних маори.»³⁰.

Но главное в другом: сами западноевропейские образцы цивилизации вызывают серьезные сомнения. Известно, например, что рыночная система – это очень жестокая система с очень многими негативными последствиями по отношению к человеку. Рыночной системе свойственна инфляция и безработица, банкротство, кризис перепроизводства, рецессия, дифференциация – резкое разделение общества на бедных и богатых.

Спору нет, рыночная экономика и частная собственность экономически эффективны. Но они создают и множество острейших проблем, угрожающих выживанию человечества. Таков экологический кризис и парниковый эффект, который грозит новым потопом. И безработица, и экологическая катастрофа, и насквозь бюрократизированная и зарегулированная социальная жизнь – эти и прочие беды т.н. развитых стран ныне хорошо известны. «...Бесконтрольный капитализм и распространение рыночных ценностей на все сферы жизни ставит под угрозу будущее нашего открытого и демократического общества. Сегодня главный враг открытого общества – уже не коммунистическая, но капиталистическая угроза». Это заявил один из крупнейших западных финансовых магнатов Дж. Сорос³¹.

Далее. Политическая свобода – это несомненное благо. Однако она открывает двери не только (а иногда и не столько) самодеятельности и инициативе в рамках закона, но и преступному поведению. Известно, что личная свобода, полученная в России результате так называемых великих реформ, привела почти к четырехкратному росту преступности. В дореформенную эпоху строгий контроль общины за поведением своих членов, их солидарность, соседский, дружеский характер их отношений, низкая мобильность населения, с одной стороны, сдерживали людей с криминальными наклонностями, а с другой стороны, мешали преступникам скрыться от правосудия. В пореформенный же период общинные отношения медленно разлагались, и это обернулось резким ростом преступности. А уж обретение политических свобод в 1906 году и вовсе привело к кровопролитной революции и гражданской войне.

30 *Леви-Стросс К.* Структурная антропология = *Anthropologie structurale* / Пер. с фр. В.В. Иванова. М., 2001.

31 *Сорос Дж.* Свобода и ее границы // Московские новости. 1997, № 8.

И, последнее по счету, но не по значению. Капитализм не способен предотвратить падение морали в обществе. Между тем, авторы «Нового доклада Римскому клубу» пришли к выводу: «Падение морали более опасно для нашей цивилизации, чем тенденция увеличения разрыва в доходах». Как пишет современный историк, в современной западноевропейской культуре, «рефлексия заменила интуицию, рациональность – эмоциональность, представительная демократия – непосредственную демократию, индивидуализм – общинность и коллективизм, деловые отношения – привязанность и дружбу, законность – справедливость и т.д. Рефлексия и расчетливость понижали эмоциональность, уменьшали спонтанность, ликвидировали душевность. Холодный, расчетливый, безнравственный человек скорее преуспеет в жизни, чем эмоциональный, душевный и нравственный бессребреник. Первый может совершить любой поступок ради выгоды, второй ограничен принципами и поэтому проигрывает, даже если он умнее и образованнее. Русский крестьянин, как всякий традиционный человек, придерживался твердых моральных принципов, был равнодушен к собственности, был уверен, что деньги пахнут и что цель не оправдывает средства. Так ли это плохо?!»

А Лестер Туроу объясняет, почему капитализм неспособен предотвратить падение морали: «Общества не могут нормально функционировать, пока большинство их членов не начинают добровольно вести себя подобающим образом. Но кому решать, какие ценности следует прививать молодежи? У капитализма на этот вопрос нет ответа... При капитализме цель системы состоит в максимальном удовлетворении личных потребностей посредством предоставления человеку права личного выбора... Речь о социальных идеалах, таких, как равенство или честность, вообще не идет». Не случайно энергичные попытки внедрения элементов «либерального капитализма» в постсоветской России мгновенно привели к «многократному росту преступности и огромной имущественной дифференциации, ослаблению совести и стыда, росту эгоцентризма и культа материальных потребностей, распространению массовой культуры и других опасных тенденций власти «толпы»³².

«Издержки» западноевропейской цивилизации можно перечислять бесконечно. В конце концов, не следует забывать и о жестоких уроках истории Европы, особенно ее истории XX века,

32 Туроу Л. Будущее капитализма, Сибирский хронограф, 1999.

когда именно «развитая» Европа породила две самые страшные войны в истории человечества, как и тоталитарные режимы Гитлера, Муссолини и Франко. Каким образом на фоне всего этого удается эффективно распространять мифы евроцентризма и вести их пропаганду – большая загадка.

В свете сказанного представляется, что России (как, впрочем, и любой другой стране) не следует бездумно копировать западноевропейские образцы в политике, экономике и морали. Нет, конечно же, всем есть чему поучиться у Европы, но учиться следует лучшему, а не худшему, и тому, чего самим недостает.

Посмотрите, как осторожно и аккуратно перенимает коммунистический Китай нужные ему элементы рыночной экономики. Он полностью сохраняет при этом свою политическую систему, видимо, более адекватную его исторической традиции. И как эффективно при этом развивается его экономика!

А современные вполне «развитые» западноевропейские страны, такие как Великобритания, Бельгия, Дания, Испания и другие, отнюдь не постеснялись сохранить монархию, пусть и в символическом виде. Ведь эта политическая система в наибольшей степени соответствует их историческим национальным традициям.

Во многих странах Западной Европы у власти долгие годы находились (а в некоторых и ныне находятся) социалисты и кое-где даже (о, ужас!) в альянсе с коммунистами. Современная Швеция, пользуясь плодами парламентаризма и политических свобод одновременно развивает множество элементов социализма в системе распределения.

Современная Япония, даже развив очень энергичный капитализм, не сломала свой культурный тип и избежала «рыночной экономики». В вышедшей в 1987 году книге Мичио Моришима «Капитализм и конфуцианство», посвященной культурным основам предпринимательства в Японии, сказано, что здесь капиталистический рынок труда – лишь, современная форма выражения «рынка верности». То есть традиционных общинных отношений самураев, крестьян и ремесленников³³.

Таким образом, и за рубежом сегодня получает все большее признание идея, что существуют альтернативные пути развития цивилизаций. Многие ученые понимают, что бесполезно пытаться

33 Morishima Michio. Why Has Japan «Succeded»? Cambridge, 1982.

установить всеобщую последовательность универсальных стадий экономического и политического развития.

Хорошо бы это, наконец, поняли и в России...

* * *

Глобализация – не автоматический процесс, который завершится бесконфликтным и идеальным миром. Она таит в себе как новые возможности, так и новые риски, последствия которых могут быть весьма значимыми. Но люди не являются пассивными наблюдателями, они не столько зрители, сколько творцы собственной истории. Поэтому у них есть возможность скорректировать нынешнюю глобализацию – от этих процессов должны выигрывать все народы и все культуры. Стало быть, глобализация может привести не к унификации культур по американскому образцу «общества потребления», а к некоему «мультикультурализму». Иначе говоря, в результате становления общемировой системы каждая национальная культура займет равноправное положение в ряду других культур. Или, говоря еще проще, глобальная цивилизация не должна привести к единой усредненной глобальной культуре.

Любая реальная культурная система – это самоорганизующаяся система очень высокой сложности, степень «разнообразия» которой весьма и весьма высока, причем как на уровне системной множественности социокультурных страт данного социума, так и в отношении многообразия совокупностей культурных ценностей, носителями и потребителями которых являются эти страты³⁴. Так почему же нужно заранее отказываться в этом разнообразии, в этой «цветущей сложности» системе, еще более глобальной по масштабам – мировой культуре, современниками зарождения (если не рождения) которой мы, похоже, являемся? В конце концов, культура – это не что иное, как «генетический код» человечества, и примитивизировать свой генетический код – отнюдь не в интересах Homo sapiens.

34 См., в частности: Художественная жизнь современного общества: в 4-х тт. СПб., 1996. Т.1: Субкультуры и этносы в художественной жизни / Отв.ред. К.Б. Соколов.

КУЛЬТУРОЛОГИЯ И КОНЦЕПЦИЯ ЕВРАЗИЙСТВА

В процессе развития современной мировой цивилизации происходит множество изменений, открывающих новые возможности и создающих новые риски, влияющие на философию и технологию жизнедеятельности миллионов людей. Планетарные экономические вызовы, финансовый и продовольственный кризис, глобальное потепление, вопросы национальной и международной безопасности, требуют выработки и согласования новых, научно и логически обоснованных культурологических подходов, предполагающих уважение интересов сторон, стремление к достижению их общности. Прогресс мирового сообщества предполагает творческий синтез философии жизни Запада и Востока, разработку новых социально-культурных технологий, обеспечивающих устойчивое развитие, взаимопонимание, сотрудничество, взаимопомощь и прогресс человечества, которые невозможны без доверия, согласия и уважения к человеческому достоинству.

Незаменимое значение в решении этих и других стратегических проблем – на индивидуальном, национальном, региональном и глобальном уровнях – приобрела культурология. Она стала ключевой парадигмой XXI века, источником универсальных знаний и навыков, необходимых для продуктивного развития личности, семьи, коллектива, государства и мирового сообщества, знаниями, которыми определяются успехи в созидательной жизнедеятельности людей. Трудно переоценить ее роль в выработке правильных национальных и международных решений, в совершенствовании культуры управления на всех уровнях, от которой во многом зависят практические результаты развития, благосостояние и качество жизни, конкурентоспособность и безопасность государств, конструирование лучшего будущего всего человечества. Благодаря достижениям современной культурологи, знание сущности, особенностей, истории, достижений отечественной и мировой культуры, правильное понимание законов и технологий общественного развития, способность к правильной оценке фактов, событий и людей все более становятся качествами каждого культурного человека, каждого политика и управленца.

Стратегическое значение культурологии для национального и международного развития обусловлено и тем, что она дает возможность наилучшим образом:

- определять стратегические цели, направления и приоритеты человеческого, социального, государственного и международного развития, обеспечивать эффективную координацию различных направлений жизнедеятельности на национальном и глобальном уровне;

- разрабатывать модели и технологии конкурентоспособного развития национальных государств, обеспечивающие опережающие темпы их развития, высокое качество труда и производимой продукции, научно обоснованные прогнозы и конструкции будущего;

- гармонизировать культуры и интересы, способствуя продуктивному диалогу цивилизаций и международному сотрудничеству государств с различным общественно-политическим устройством.

По-видимому, успехи в раскрытии креативного потенциала культуротворческой деятельности, как движущей силы человеческого развития, а также прогностические возможности культурологии во многом обусловлены правильностью выбранной методологии, охватывающей историю и теорию отечественной и мировой культуры и цивилизации.

Глубоко разработанная Львом Гумилевым культурологическая, по своей сущности, концепция евразийства, основанная на синтезе европейского и азиатского начала, имеет не только важное историческое и этнологическое, но и идеологическое значение для сохранения и развития культурного пространства, на котором живут многие народы.

Как известно, основные объективно-исторические факторы культурного развития народа связаны с природно-географическими условиями, генетическим кодом культуры, социальной средой, исторической обстановкой и культурным обменом. Понимая данную закономерность, нетрудно заметить, что в большей или меньшей степени страны, расположенные на землях евразийской зоны имеют большие возможности для взаимовыгодного мирного сотрудничества, основанного на принципах государственного суверенитета и добрососедства. Важное значение для этого

имеет системный культурологический подход, предполагающий учет всех факторов и изменений в процессах жизнедеятельности народов.

Исходя из законов развития мировой цивилизации, особенностей культурогенеза, вызовов времени и в целях эффективного управления изменениями, в качестве конкретной модели развития предлагаю обсудить вопрос о разработке международной программы перехода от человека типа «Homo Sapiens» к человеку типа «Homo cultural». Разработка такой программы предполагает целенаправленное формирование на всей евразийской территории качественно новых условий для жизнедеятельности народов разного этнического происхождения и вероисповедания, на основе определенных стандартов духовной культуры. Внедрение таких стандартов, отвечающих жизненным интересам людей разных национальностей, позволит объединить их на основе общечеловеческих ценностей и жизненных интересов, освободиться от фобии и негативных стереотипов, препятствующих взаимопониманию и гармонии. Сложение усилий, продуктивная кооперация и координация деятельности для достижения общих целей мирного развития, повышения благосостояния и качества жизни возможны на основе новой международной социально-культурной политики, предусматривающей аккультурацию и инкультурацию людей, проживающих на евразийском пространстве. В рамках такой политики необходимо гармонизировать задачи сохранения культурного наследия и культурной самобытности народов, с одной стороны, и выработку решений, отвечающих общим интересам. Для достижения этих целей необходимо формирование «человека высокой культуры», обладающего гуманистическим мировоззрением и доброй волей. Для осуществления таких задач целесообразно создать Международный совет по культуре заинтересованных стран, в который могли бы войти ученые-культурологи, политологи, социологи, юристы, экономисты и религиозные деятели соответствующих стран. Для подготовки специалистов по востребованным специальностям, в том числе таким как «культурология», «международные отношения», «экология человека и природы», «международное управление и право», «международная журналистика», «мировая экономика и международная торговля», «информационные технологии» и другим можно было бы создать Международный университет или Академию

мировой культуры и цивилизации, с филиалами в соответствующих странах. Это позволило бы, опираясь на историческую общность и уроки истории, создать позитивную панораму будущего, добиться разумной унификации и гармонизации культур евразийских стран и построения новой евразийской цивилизации, отвечающих интересам многих народов и их надеждам на лучшее и безопасное будущее.

И.В. Кондаков

ЕВРАЗИЙСКИЙ ГЛОБАЛИТЕТ: ИСТОКИ, СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ И ПЕРСПЕКТИВЫ

Евразийская идея, начиная с ее зарождения и вплоть до оформления евразийского движения в российской эмиграции, является, несомненно, одним из первых сознательных *глобалистских проектов*, поскольку одна из ее важнейших конструктивных особенностей – интеграция западных и восточных цивилизаций (в том числе в лоне самобытной российской цивилизации и вокруг нее); единство европейских и азиатских культур – на почве культуры России; преодоление идейной и научной ограниченности дискурса *евроцентризма*, – а это все черты одной из специфических форм глобализации, складывавшейся на протяжении веков, но заявившей о себе в этом качестве лишь в XX веке.

Глобализация и глобалитеты

Глобализация – это поле борьбы разных интегративных тенденций, соревнующихся между собой за приоритеты и гегемонию в мировом культурно-историческом процессе, и это значит, что неизбежно возникают различные конфигурации глобализационных процессов (например, западноевропейская, исламская, латиноамериканская, китайская и т.п.). На месте очень дробной градации этнических и национальных культур, образующих в совокупности целое мировой культуры, в процессе глобализации складываются укрупненные (регионально-континентальные) блоки локальных культур, каждый из которых характеризуется своей стратегией глобализации, своими результатами интеграции, особыми тенденциями в развитии интеграционных процессов в каждом специфическом регионе мира, своим видением всемирного целого.

В процессах глобализации, имеющих многовековую историю, но интенсифицировавшихся за последние полвека, происходит не только сближение и взаимопроникновение различных локальных культур, но и формирование новых культурных идентичностей, не совпадающих с этно-национальными. По своей структуре такие культурные идентичности представляют собой единство трех ментальных измерений – менталитета, локалитета и глобалитета.

Менталитет каждой национальной культуры выражает формы ее самосознания и является коллективным бессознательным. *Локалитет* характеризует место данной культуры среди смежных или родственных ей национальных культур и складывается как фокус взаимодействия локальных культур, многократно преломленный через призмы этнокультурных и политико-идеологических стереотипов. *Глобалитет* данной культуры определяет ее положение в мировой культуре, а значит, с одной стороны, выражает ее «всемирную отзывчивость», а, с другой, ее реальное или потенциальное всемирно-историческое значение и влияние.

В подобных сложных, многосоставных культурных идентичностях происходит не только сближение и взаимопроникновение различных локальных культур, но и формирование у отдельных «больших» культур и особенно у поликультурных конгломератов (к каковым относится и полиэтническая Россия) особого свойства потенциальной или актуальной «всемирности» – *глобалитетов*¹. Сегодня в мире насчитывается около двух десятков крупных регионов, отличающихся друг от друга разными стратегиями и формами глобализации, выливающимися в различные интеграторы мирового культурно-исторического развития. Таковы, например, американский, западноевропейский и восточноевропейский, латиноамериканский, китайский, японский, австралийский, южноафриканский и т.п. глобалитеты².

Национально-культурные идентичности исторически изменчивы, и их составляющие являются переменными величинами, хотя развиваются неравномерно – относительно целой триады. Медленнее и незаметнее всего меняются менталитеты, оставаясь практически неизменными на протяжении многих веков и переживая свою «ломку» чрезвычайно болезненно. Более подвижны локалитеты, которые зависят от миграции этносов, динамики межэтнических и межгосударственных отношений, развития и разрешения межэтнических конфликтов, политико-идеологических установок и решений. Формирование глобалитетов происходит

1 См. подробнее: Кондаков И.В. Россия мира: Российский глобалитет в потоке мировой истории. Статья 1 // Общественные науки и современность. 2011. № 1. С. 160–176; Статья 2 // Общественные науки и современность. 2011. № 2. С. 157–171. См. также: Кондаков И.В., Соколов К.Б., Хренов Н.А. Цивилизационная идентичность в переходную эпоху: культурологический, социологический и искусствоведческий аспекты. М.: Прогресс-традиция, 2011.

2 См. подробнее: Многоликая глобализация: Культурное разнообразие в современном мире / Под ред. П. Бергера, С. Хантингтона. М., 2004.

наиболее сложно и непредсказуемо, в зависимости от стечения множества обстоятельств, однако эти составляющие национально-культурных идентичностей отличаются чрезвычайной нестабильностью и имеют волнообразный характер. Та или иная локальная культура может несколько раз за свою историю переживать подъем и спад глобалитета, но может пережить подъем глобалитета лишь единственный раз или не достигнуть своего глобалитета ни разу, несмотря на все свои усилия войти в состав мировой культуры и участвовать в глобализационных процессах на равных с мировыми культурами.

Из трех компонентов триады *менталитеты* культур обладают наиболее слабыми возможностями для взаимопонимания и диалога (все менталитеты «эгоцентричны» и направлены, скорее, на автокоммуникацию и самопознание). Более «общительны» *локалитеты* культуры, но диалог культур, возможный между локалитетами, более всего развивается лишь между членами локального сообщества (например, членами Евросоюза, исламскими государствами, странами латинской Америки, представителями славянства, народами Кавказа и т.д.). Важным механизмом диалога культур и цивилизаций в мире является *соревнование глобалитетов культур*, принимающее разные исторические и ценностно-смысловые формы, начиная с древнейших времен и кончая современным многополярным миром.

Преодоление локализма и прорыв во «всемирность» в большинстве случаев является не только субъективной амбицией той или иной локальной культуры, но и объективно ей присущим *потенциалом* развития *ценностно-смыслового содержания* (рано или поздно исторически актуализирующимся и постепенно развертывающимся во все более широкое контексте межкультурных коммуникаций). Так, христианизация или исламизация различных локальных культур в Средние века, Ренессанс и Реформация, великие географические открытия, промышленные революции, Просвещение и романтизм, европейский колониализм, зарождение и развитие тоталитаризма (в советской и других версиях) – все эти всемирно-исторические проекты являются глобалитетами своего времени, а современные глобалитеты являются продолжением или ответом на вызов предшествующих глобалистских проектов.

В этом ряду современных глобалитетов находится и общероссийский глобалитет, общий для всех народов, населяющих современную Россию. Точнее этот глобалитет было бы назвать

евразийским, потому что он воплощает наиболее общие черты, объединяющие и сплачивающие народы Евразии (прежде всего населяющие Россию) перед лицом глобализации, и открывает возможность войти теми или иными сторонами своих культур в состав мирового сообщества даже малочисленным народам (например, Сибири и Дальнего Востока, Крайнего Севера или Северного Кавказа), практически не имеющим шанса обрести собственный глобалитет – вне общевразийского. В этом отношении евразийский глобалитет является коллективным, интегрирующим в себе множество этносов и народностей Евразии.

Россия, являющаяся не только одним из самых территориально обширных государств мира, но и одной из самых многонациональных и поликонфессиональных стран, обладающих сравнительно длительной и драматичной историей (в том числе и историей культуры), особенно интересна в плане своего евразийского глобалитета: его исторического становления и развития; его взаимодействия и противоборства с другими социокультурными глобалитетами (прежде всего – восточноевропейским и западноевропейским, дальневосточным, исламским и американским, граничащими с евразийским культурным пространством и во многих случаях накладывающиеся на него), его полиэтнических истоков и современного поликультурного состояния. Этот глобалитет, формирующийся на территории России, но выходящий за ее пределы, проблематичен и перспективен, поскольку объединяет гетерогенные и разноосновные культуры – западного и восточного типа – в единую и противоречивую цивилизацию, мозаичную в своей основе, но органично вписывающуюся в глобализированное мировое культурное пространство и изоморфную человечеству как целому.

Во многих случаях глобалитет того или иного поликультурного конгломерата зависят от «культуры-посредницы». Например, в древности греческая культура выступала в качестве «ученой» и «художественной» культуры Рима, всей Римской империи, наконец, Средиземноморья в целом. В Средние века латинская, византийская или древнеболгарская культуры выступали как культуры-посредницы при распространении христианства – «глобалистской» доктрины того времени – соответственно в Западной Европе, в Европе Восточной и в Древней Руси. На Востоке подобную же роль в исламизации множества тюркских и индоевропейских народов (своего рода также средневековой «глобализации» азиатских народов и их культур) сыграла классическая средневековая арабская

культура периода Халифата (в языковом, психологическом и антропологическом отношениях – семитская), а после подъема пассионарности османских турков – тюркские культуры.

В эпоху колонизации Европой народов Азии, Африки и Америки интегрирующими культурами были прежде всего английская, французская, испанская, португальская культуры Нового времени, несомненно, сыгравшие позитивную роль в глобализации народов, впервые выходивших на мировую историческую сцену и самих европейцев, вольно или невольно интегрировавших вокруг себя доиндустриальные цивилизации и бесписьменные культуры.

Все «культур-посредницы» выполняли миссию культурной интеграции в контексте своих культурно-исторических эпох и способствовали становлению и развитию глобалитетов самих «культур-посредниц» и всех остальных культур, входивших в их ареал. Для многих народов и культур Евразии «культурой-посредницей», соединившей локальные культуры с мировой, неслучайно стала русская культура, обладавшая уникальным свойством, впервые отмеченным великим русским писателем и мыслителем Ф.М. Достоевским, – «всемирной отзывчивостью». Именно русская культура для большинства культур, входивших в состав Российской империи, а затем и Советского Союза, выступила не только универсальным средством межнационального общения и межкультурной коммуникации, но и мостом, соединившим разнообразные культуры Евразии с европейской и мировой культурой.

За время существования Российской империи и СССР глобализирующей «культурой-посредницей», выполнявшей консолидирующую, интегрирующую, культурно-просветительскую, надэтническую и наднациональную функции («пучок функций») по отношению ко всему множеству культур полиэтнического государства, была *русская культура*, трактуемая как средство глобализации народов России и Советского Союза. Собственно, эта, трактуемая внеэтнически и вненационально, русская культура и была смысловым и организующим стержнем всей многонациональной советской культуры как целого, выступавшей, в известном смысле, как *опыт глобализации* на шестой части мировой суши. Все позитивные и негативные достижения и утраты советской культуры за время ее исторического существования и за его пределами (в постсоветский период развития – культуры

стран-«осколков» бывшего Советского Союза) следует рассматривать именно в свете глобализационных процессов.

Истоки евразийского глобалитета

Самое первое предвосхищение евразийского проекта мы видим еще в Древнем мире – с наступлением эпохи эллинизма. Походы Александра Македонского, создание огромной евро-азиатской империи, объединившей наследие греческой античности с достижениями и принципами ближневосточных культур (египетской, месопотамской и др.); примирение греческой и персидской цивилизаций, понимаемых сегодня как глобалитеты древности, в эру античной классики казавшихся взаимоисключающими, культурная и геополитическая интеграция Евразии – в границах, доступных пониманию античного мира.

С. Аверинцев в своих работах, посвященных соотношению древнегреческой и ближневосточной культур, глубоко раскрыл их ментальный антагонизм, выражающийся в противопоставлении восточной деспотии и полисной демократии, восточной теократии и олимпийского героизма, опоры на авторитет письменности и устной риторики, коллективную мудрость и индивидуальную философию, монологизм культурной традиции и нескончаемый диалог, спор об истине. Но он же показал, как в ранневизантийской культуре, явлении «пограничном», осуществился «взаимопереход Греции и Азии», была преодолена граница между «балкано-италийским Западом» и «анатолийско-levantийским Востоком»³, в том числе и в культурных формах, и в поэтике. Тем самым Византия явилась новой версией Евразии – вслед за эллинизацией Ближнего и Среднего Востока. Неслучайны позднейшие апелляции К. Леонтьева, любителя турецкого и персидского Востока, к византизму как культурно-историческому фундаменту России.

В Новое время генезис евразийства восходит к глобалистским утопиям Просвещения. Уже в культовых текстах раннего Просвещения – «Дальнейших приключениях Робинзона Крузо» Д. Дефо, в «Путешествиях Гулливера» Дж. Свифта, «Философских повестях» Вольтера, в «Персидских письмах» Ш. Монтескье, даже в «Нескромных сокровищах» Д. Дидро – предпринимается попытка, нередко наивная, увидеть человечество и мир в целом

3 Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. М.: Наука, 1977. С. 248.

не через призму одних только европейских традиций, ценностей и представлений, но и включая горизонт незападных культур (азиатских, прежде всего; реже американских и африканских).

Сравнительный и сопоставительный анализ европейских и азиатских культур постепенно приводил к мысли о взаимодополнительности гетерогенных культур, необходимой и неизбежной для понимания общечеловеческой, всемирной культуры, для прогнозирования путей интеграции человечества, единства мирового сообщества. Важным текстом, предвосхищавшим евразийскую идею на Западе, был уникальный поэтический сборник И.-В. Гёте «Западно-Восточный диван», несший черты просветительского универсализма.

В России генезис евразийства своими корнями также уходит в эпоху Просвещения. На смену апологии русско-турецких войн приходит представление о единстве Запада и Востока, их взаимопроникновении – социальном и культурном. Сюжетные и характерологические экскурсы русской литературы XVIII века в евразийскую тематику довольно редки, но представляли собой запоминающиеся артефакты. Действие трагедии А.П. Сумарокова «Аристона» происходит в Древней Персии, но царь Дарий в типично классицистическом духе излагает в своих монологах преимущества разума над страстями. Авантюрные романы Ф.А. Эмина («Похождения Мириманда») наполнены путешествиями в экзотических восточных странах (среди которых Египет, Турция, Тунис), хотя никакого проникновения в своеобразие восточных культур или характеров здесь ожидать не приходится. Историческая трагедия Н.П. Николева «Сорена и Замир» посвящена древнерусско-половецким отношениям, а действие его оперы «Феникс» происходит в гареме турецкого султана. Наконец, в творчестве Г.Р. Державина императрица Екатерина II получает титул «богоравная царица Киргиз-Кайсацкия орды», который ей, урожденной немецкой принцессе, кажется очень лестным, и она требует от Державина все новых продолжений на эту тему. Окружающие ее вельможи именуются «мурзами». Россия, таким образом, предстает, в интерпретации придворного поэта, одновременно европейской просвещенной державой и азиатской ордой. Ее всемирное значение вне связи с Востоком оказывается невозможно.

В XIX веке Восток (и отчасти Юг) в русской культуре ассоциируется прежде всего с темой Кавказа. Многие произведения

Пушкина, Лермонтова, Л. Толстого на разные лады обыгрывают ландшафт и население Кавказа как единое целое с Россией. Это природное, этническое и культурное единство дается трудно, противоречиво: до начала XX века читателю русской литературы остается неясно, то ли Россия подчиняет себе Кавказ («Кавказ подо мною...»), то ли Кавказ навсегда берет Россию в плен («Кавказский пленник» – от Пушкина до В. Маканина). Кавказ надолго становится символом русского Востока, в котором единство и борьба противоположностей оказывается механизмом евразийской интеграции на Юге России. Евразийский глобалитет обретает новое важное измерение – южный фактор. И пушкинская Шемаханская царица, и лермонтовский Ашик-келиб – азербайджанские ноты раннего русского евразийства. Толстовский «Хаджи-мурат» – дает обертоны евразийству как идейно-философскому течению XX века. В творчестве Блока сама Русь, по словам Г. Федотова, обратилась в «ханское кочевье», и «татарская орда на миг является у Блока в виде “буйной крепости”, предвзято евразийскую концепцию Золотоордынской государственности»⁴.

Так обстоит дело и в русской музыке – от Глинки до «кучкистов» и от А. Глазунова до С. Прокофьева. Балакиревский «Исламей» предстает как апофеоз музыки Русского Востока, как воплощение мусульманской стихии Кавказа, а музыкальная картина А. Бородина «В Средней Азии» было первым звуковым освоением мелодий и ритмов туркестанского Востока. Как далеко заходят евразийские отклонения русских композиторов в XX веке убедительно показывает И. Вишневецкий, демонстрируя воплощение евразийских идей П. Сувчинского в творчестве И. Стравинского, С. Прокофьева, А. Лурье, В. Дукельского и И. Маркевича⁵. А Б.М. Гаспаров раскрыл евразийскую генеалогию Гимна СССР А. Александрова, соединившего традиции православных церковных хоров с арией принца Калафа из оперы Дж. Пуччини «Турандот»⁶.

Во второй половине XIX века евразийская идея приобретает новые очертания. Во-первых, славянофильское понимание Востока как всемирного славянства, противостоящего романо-германской

4 Федотов Г.П. На поле Куликовом // Он же. Судьба и грехи России. Избранные статьи по философии русской истории и культуры. СПб.: София, 1991. Т.1. С. 120.

5 См. подробнее: Вишневецкий И. Евразийское отклонение в музыке 1920 – 1930-х годов. М.: НЛЮ, 2005.

6 Гаспаров Б.М. Пять опер и симфония: Слово и музыка в русской культуре. М.: Классика XXI, 2009. С. 273–284.

Западной Европе, показалось недостаточной альтернативой Западу, и К.Н. Леонтьев в борьбе со всемирной опасностью либерально-эгалитарного прогресса, идущего из Западной Европы, вместе с революционными настроениями, предлагает ориентацию сначала на иллюзорную (уже давно не существующую в реальности) Византию, которая к тому же не является спланированным образцом для славянских народов, а затем и на настоящий азиатский Восток (Турцию, Персию, Индию и др.), поскольку национальное творчество в этих странах доминирует над подражанием Европе и европеизму. Россия и все славянство предстают в этом глобальном контексте своего рода межеумочным культурным пространством – между Западной Европой и азиатским Востоком, т.е. как Евразия. В своем стремлении к глобальному отчуждению от Запада леонтьевская Россия начинает медленно дрейфовать в сторону Востока, оставаясь при этом Россией и наследницей Византии.

На базе тех же почвеннических идей, у Ф.М. Достоевского складывается концепция «всемирной отзывчивости», которую он развивает применительно к творчеству Пушкина, но экстраполирует и на всю русскую культуру. По Достоевскому, противоположность западничества и славянофильства уже не покрывает своеобразие русской культуры, которая призвана собою интегрировать человечество в целом, включая Европу, и неслучайно пушкинский Алеко бежит из европеизированных городов в цыганское кочевье и бессарабскую степь. Великое наследие Европы оказывается уже недостаточным для выявления культурной идентичности русской культуры – Достоевского манит уже Константинополь, и не как византийский Царьград, а как турецкий Стамбул.

В последующей интерпретации В.С. Соловьева эта идея Достоевского трансформируется в концепцию «трех сил» мировой истории, где первой силой, демонстрирующей господство общего над частным, является метафорический Восток; второй силой, олицетворяющей приоритет частного над общим, оказывается Запад; третьей же силой, воплощенной в России (и отчасти в славянстве), выражена гармонизация частного и общего, централизма и демократии, свободы и сплоченности, преодолевающая ограниченность и Запада и Востока, «снимающая» в себе их противоположность. Фактически Россия у Соловьева приобретает статус Евразии, смысл которой не в его противоположности Западу или Востоку, а в осуществлении культурно-цивилизационного «моста» между Западом и Востоком. Так, у В. Соловьева рождается

концепция мирового «всеединства», центральное место в реализации которой принадлежит многонациональной России.

В это же время и позднее Л.Н. Толстой в своем стремлении к объединению человечества вокруг учения Христа, не искаженного церковными интерпретациями, обращается к восточной мудрости древнего Китая (Лаоцзы, Конфуций и др.) и Индии, усматривая в русском богоискательстве органическое родство с восточными религиями, философскими и мистическими учениями. Между тем русские символисты пытались обрести синтетические формы мировой культуры на пересечении символики западных и восточных культур.

По-своему, идея глобальной интеграции человечества вокруг идей мировой революции и планетарного коммунизма развивалась и начинающими русскими марксистами, видевшими в России продолжение инициатив западного марксизма и детонатор революции на Красном Востоке (в Турции, Персии, Индии, Китае и т.д.). Впрочем, универсальность лозунга «Пролетарии всех стран, соединяйтесь!» в СССР и представление о России как стране, первой проторившей путь к социализму, как нельзя лучше демонстрировал жизненность идей глобализма и мессианизма на евразийском пространстве, как и сама евразийская идея, родившаяся в русской эмиграции, объяснявшая феномен советского тоталитаризма синтезом кочевых и оседлых традиций; восточного деспотизма Чингисхана и европейской революционной демократии; коллективизма и идейного централизма, перманентного насилия и жесткой военной организации Ясы.

В глазах всех, отстаивавших идеологию глобализма в Евразии, от В. Соловьева до В. Ленина и подлинных евразийцев, универсальность Евразии как месторазвития глобализации объяснялась ее принципиальной полиэтничностью, поликультурностью и поликонфессиональностью. Например, Россия, самое обширное по территории и численности населения евразийское государство, представляла как «мир миров», по степени интегрированности в ней различных народов, их культур и верований, по уровню сложности подобной интеграции сопоставимый со всем мировым сообществом, а значит, являла собой модель социокультурного всеединства и глобализации в свернутом виде.

Этим *евразийский глобалитет* (мера сопричастности множества смежных локальных культур Евразии – мировой культуре как целому) был по своей структуре и смысловому наполнению

несравненно ближе глобальному культурно-цивилизационному всеединству, нежели другие, более однородные и непротиворечивые глобалитеты (западноевропейский, латиноамериканский, дальневосточный, исламский и др.), за исключением только, быть может, собственно американского. Этим объяснялась жизнестойкость биполярного мира, державшегося на глобальном паритете США и СССР – при нейтралитете «третьего мира» неприсоединившихся стран. Этим объясняется сегодня и бросающаяся в глаза несовместимость евразийского глобалитета с западноевропейским и американским, исламским и дальневосточным. Евразийский глобалитет, при всей своей противоречивости, держится на поддержании цивилизационного взаимоупора, парадоксально соединяющего противоположности и удерживающего хрупкое равновесие гетерогенных культур в интегральном целом (подобном РФ или даже СНГ).

Евразия: северный фактор

Во всех переломных, кризисных ситуациях истории России проявлялась ее евразийская специфика. Крещение Руси (в результате которого сформировалось русское двоеверие); взаимоотношения с кочевой Великой степью, завершившееся монгольским нашествием и гибелью Киевской Руси; монгольское «иго», оказавшееся военно-административным альянсом монгольских ханов и русских князей и завершившееся создание централизованного Московского государства; Смута и все Смутное время, приведшее к религиозному расколу и Петровским реформам; Петровские реформы (революция «сверху»), приведшая к расколу в обществе и возникновению апологетов Запада (западников) и восточной самобытности (славянофилов и почвенников); русская революция, детонатором которой выступила Русско-японская война, генеральная репетиция перед Первой мировой... и каждый раз, когда возникала угроза раскола, обострялись отношения между Востоком и Западом, условием разрешения противоречий становилась евразийская цивилизация, постепенно обретшая свой неповторимый глобалитет, сопоставимый с западноевропейским, американским, мусульманским и китайским.

Преимущества евразийского глобалитета перед другими известными глобалитетами заключаются в многомерности этого феномена. Здесь принципиально важен *взаимоупор*

цивилизационных геополитических факторов – Востока и Запада, которые, в случае культур Евразии выступают не как противоборствующие установки, а как форма единства противоположностей, их взаимодополнительности друг другу. В результате такого взаимоупора противоположные тенденции выступают как *поддерживающие* и *укрепляющие* друг друга, а не подрывающие их солидарность.

С одной стороны, восточные культуры и соответствующие компоненты евразийских культур поддерживают *устойчивость* и *стабильность*, связанные с опорой на вековые традиции, сохраняемые во многом вопреки современным условиям мирового развития. С другой стороны, в этих же культурах и соответствующих их компонентах заключен мощный импульс этнокультурной *пассионарности*, в значительной мере заглушенный или «снятый» в современных западных культурах. Евразийские культуры в целом, и особенно связанные с «южным фактором», несут в себе мощный заряд пассионарности, причем в большей мере созидательный и конструктивный, нежели культуры, интегрировавшие-ся в исламскую цивилизацию (также высоко пассионарную).

По-своему, существенна и западная составляющая евразийских культур: во-первых, накопленный веками *культурно-исторический и научно-технический потенциал*; во-вторых, неизбывный *динамизм интеллектуальной истории, культурных и гуманитарных исканий* в различных сферах культуры, – черты, уравнивающие установки на традиционность и стабильность восточных культур и придающие им *модернизационный импульс*. Кроме того, западные составляющие евразийских культур непосредственно связаны с самими западными культурами и накопленным ими интеллектуальным и информационным потенциалом, что позволяет евразийским культурами органично приобщаться к достижениям научно-технического, социального и культурного прогресса во всем мире и тем самым осуществлять свои функции глобалитета применительно к Евразии.

Сбалансированность и устойчивость евразийскому глобалитету придают мозаичная полиэтничность, поликонфессиональность и многоязычие культуры Евразии как гигантского суперэтноса. Все вместе эти различные и взаимодополнительные по отношению друг к другу этнокультуры связаны не только единым *месторазвитием* (включая ландшафт, природно-климатические условия, значительную протяженность территории, близкое

соседство народов и общность их хозяйственной деятельности и жизнедеятельности) и структурно-семантическим сродством (общность природной символики, близость мифологии, языческой обрядности и других черт традиционной культуры, постоянно воспроизводимой в меняющихся общественно-исторических условиях), но и постоянным присутствием *северного фактора*. Дихотомия Запад – Восток, представляющая собой хрупкое равновесие, неустойчивый баланс разнонаправленных сил, в рамках евразийского пространства осложнена северным вектором развития, придающему всей конструкции характер трихотомии (триады): Запад – Север – Восток. Соответственно южный вектор развития образует другую триаду: Восток – Юг – Запад. Обе триады взаимодополнительны.

Как известно, *тернарные* структуры (в отличие от *бинарных*) обладают большей устойчивостью, стабильностью, определенностью. К тому же наличие «третьей точки опоры» «снимает» *проблему выбора* между двумя альтернативными тенденциями, поскольку культура оперирует в этом случае не альтернативами, а «общим знаменателем» – *площадью* (географической или семантической), т.е. апеллирует к смысловому единству триады. Кроме того, северный фактор (это подтверждается многочисленными культурно-историческими и политическими примерами), как правило, выступает как стабилизатор пассионарных крайностей в остроконфликтных, кризисных ситуациях, когда цивилизационные противоречия Запада и Востока обостряются (посредством южного фактора).

Л.Н. Гумилев, анализируя этногенез народов Северной Евразии, отмечал высокую стабильность этнокультурных процессов, протекавших в этом регионе. «Народы угорской, тунгусской и палеоазиатской групп по характеру быта и хозяйства являлись как бы фрагментом ландшафта, завершающей частью биоценозов. Точнее сказать, они “вписывались” в ландшафт. Некоторое исключение составляли якуты, которые при своем продвижении на север принесли с собой навыки скотоводства, привели лошадей и коров, организовали сенокосы и тем самым внесли изменения в ландшафт и биоценоз долины Лены. Однако эта антропогенная сукцессия повела лишь к образованию нового биоценоза, который затем поддерживался в стабильном состоянии до прихода русских землепроходцев»⁷.

⁷ Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. М.: Айрис Пресс, 2010. С.203.

Так, например, Московская Русь сформировалась на руинах Киевской Руси после монгольского нашествия, опираясь на византийское и монгольское культурное наследие, под влиянием именно северного фактора (Северная Фиваида, продвижение древнерусской народности на Север, смещение на Север столицы – политического, экономического, культурного и религиозного центра Руси (Москва – Третий Рим). Соответственно, продолжение и развитие византийского культурного и цивилизационного наследия после штурма Константинополя крестоносцами и турецко-османского нашествия оказалось возможным лишь на Севере – в Московском царстве и Российской империи.

К.Н. Леонтьев полагал, что опора на «суровый византизм» и охранение исконных устоев российской цивилизации – православия, самодержавие и народности («уваровская триада») – может удержать культурное и цивилизационное своеобразие России и русской культуры от разрушительного влияния Запада и европеизма (либерализма и эгалитаризма, революционных тенденций). Знаменитая леонтьевская формула: «Россию нужно подморозить», – апеллирует к Северу, его суровым природно-климатическим условиям. Именно такие, «северные» условия, как известно, более всего способствуют сохранению вековых традиций, которые рассматриваются как непереносимое условие выживания народа в особо трудных обстоятельствах и в суровой природной среде. «Северный» («нордический») характер стал своеобразной метафорой человеческой стойкости, волевой целеустремленности и твердой принципиальности. «Север» охлаждает пассионарные страсти и помогает установить равновесие цивилизации, оберегая ее от крайностей различного рода.

Л.Н. Гумилев утверждал, что северный фактор этногенеза препятствовал развитию паразитарных идеологических антисистем в соответствующих культурах. Поскольку Сибирь и Древняя Русь были ограждены от посторонних, нежелательных воздействий до XIII в., то идеи, чуждые мировоззрению их обитателей, если и попадали в северные леса Евразии, то не могли там укорениться⁸. В этом, по Л.Н. Гумилеву, заключалась позитивная роль Северной Евразии, способствовавшей сохранению культурной идентичности народов России.

В глазах всех, отстаивавших идеологию глобализма в Евразии, от В. Соловьева до В. Ленина и подлинных евразийцев,

8 Там же. С. 505.

универсальность Евразии как месторазвития глобализации объяснялась ее принципиальной полиэтничностью, поликультурностью и поликонфессиональностью. Например, Россия, самое обширное по территории и численности населения евразийское государство, представляла как «мир миров», по степени интегрированности в ней различных народов, их культур и верований, по уровню сложности подобной интеграции сопоставимый со всем мировым сообществом, а значит, являла собой модель социокультурного всеединства и глобализации в свернутом виде.

Этим *евразийский глобалитет* (мера сопричастности множества смежных локальных культур Евразии – мировой культуре как целому) был по своей структуре и смысловому наполнению несравненно ближе глобальному культурно-цивилизационному всеединству, нежели другие, более однородные и непротиворечивые глобалитеты (западноевропейский, латиноамериканский, дальневосточный, исламский и др.), за исключением только, быть может, собственно американского. Этим объяснялась жизнестойкость биполярного мира, державшегося на глобальном паритете США и СССР – при нейтралитете «третьего мира» неприсоединившихся стран. Этим объясняется сегодня и бросающаяся в глаза несовместимость евразийского глобалитета с западноевропейским и американским, исламским и дальневосточным. Евразийский глобалитет, при всей своей противоречивости, держится на поддержании цивилизационного взаимоотношения, парадоксально соединяющего противоположности и удерживающего хрупкое равновесие гетерогенных культур в интегральном целом (подобном РФ).

Евразийский глобалитет и мировая культура

Противоречивый процесс непосредственного «вхождения» России в мировое сообщество, а вместе с тем и в контекст глобальных проблем современности имеет свою длительную предысторию, весьма существенную в плане истории и теории культуры.

Прежде всего, приходится констатировать, что Русь, Россия и СССР буквально с самого начала своего культурного и политического самосознания мыслили себя отнюдь не на периферии мирового культурно-исторического процесса, а, по крайней мере, причастными к всемирному целому: ср. знаменитый русский *мессианизм* / *миссионизм*, о котором писал, к примеру,

Н. Бердяев⁹. Во многом это вызвано самим пограничным положением России – между Западом и Востоком, а русской и в целом российской культуры – между культурами европейского и неевропейского типа.

Тем самым Россия как культурная область и цивилизация – вольно или невольно – рассчитывала на «центральное», «связующее» место в мире – между контрастными мирами, претендовала на роль «цивилизационного моста» между Западом и Востоком и брала на себя функцию объединения противоречивых частей единого целого, понимаемого как «мировое сообщество» (на этом строилась концепция цивилизационного «всеединства» Вл. Соловьева). В то же время это означало, что все противоречия между Западом и Востоком, любые столкновения цивилизационных и культурных интересов западных и незападных цивилизаций так или иначе проходят и не могут впредь не проходить через российское (евразийское) пространство, становившееся отныне полем борьбы противоположных и взаимоисключающих тенденций мирового развития.

Так, в XX веке Н. Бердяев связывал столкновение двух потоков мировой истории в пограничной зоне великого Востоко-Запада с развитием в границах России цивилизационного катаклизма всемирно-исторической и провиденциальной значимости¹⁰. А.Г. Плеханов объяснял драматизм социально-исторических и культурных процессов в России и русской общественной мысли глубинным антагонизмом «разбегающихся» в российском пространстве европейстских, демократических тенденций и принципов восточного деспотизма и азиатского способа производства — антагонизмом, имеющим также всемирно-историческое значение, судьбоносное не только для России, но и для Европы и Азии, граничащих с Россией¹¹. Сегодня к этому можно добавить противостояние глобализма и антиглобализма, принимающего в России особенно стойкие и непримиримые формы, восходящее к борьбе западничества и славянофильства.

Именно в России, начиная едва ли не с Древней Руси, эти процессы получили свое самое раннее и самое оформленное развитие.

9 См.: *Бердяев Н.А.* Истоки и смысл русского коммунизма. М.: Наука, 1990. С. 9–11 и др.; он же. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М.: Наука, 1990. С. 44, 216, 263–264.

10 *Бердяев Н.А.* Русская идея ... С. 44.

11 *Плеханов Г.П.* История русской общественной мысли. М.; Л.: ГИЗ, 1925. Кн.1. С. 57, 77; Кн. 2. С. 37–38.

Так сказать, «трещина» в мировом единстве проходила по России, коренилась в ее недрах. Конечно, прежде всего имеются в виду полемика западников и славянофилов 30–60-х годов XIX века, которые достаточно ярко и резко выражали тенденции, аналогичные современным глобализму (западники) и антиглобализму (славянофилы).

Если западники отстаивали приоритеты социального и культурного развития Западной Европы, полагая их всеобщими, выражающими тенденции мирового исторического развития (что отвечало, по их мнению, и интересам отстающей России, и другим странам и культурам, в культурном и цивилизационном отношении опаздывающим), то славянофилы, отстаивая интересы национально-культурной самобытности славян, в том числе и русских, исходили из идеи дифференцированного развития различных культур, каждая из которых имеет, по сравнению с другими, свои преимущества и свои недостатки, несводимые к «единому знаменателю» мировой цивилизации и в равной мере причастные общечеловеческому началу (воображаемому).

В отношениях России и Европы есть и еще нечто такое, что не является очевидным на первый взгляд. В российской культуре (которая, можно сказать, исконно не была чисто русской или чисто славянской, но являлась полиэтничной, будучи от истоков своих осложнена тюркскими и финно-угорскими компонентами) весьма сильно *незападное начало*. А это означает, что российская цивилизация по самому своему менталитету, по своим фундаментальным принципам и основополагающим ценностям объективно является, по крайней мере, *не вполне европейской* и внутренне противоречивой. Речь идет о том, в какой мере это «незападное» или «не вполне европейское» начало в России исторически преодолевается европеизмом, изживается в фундаменте российской цивилизации, а в какой – напротив, нагнетается, усиливается, нарастает, принимая формы отталкивания от Европы и устремления к самобытности, более того, претендуя на преобразование самой Европы в незападном, неевропейском духе (например, в духе исламизма, православия или, скажем, дзен-буддизма).

В той мере, в какой современная Россия не оправдывает надежд *европейцев* на ее потенциальный *европеизм*, – как изнутри российского пространства, так и извне его, – надежд на ее соответствие европейским идеалам культуры и «цивилизованности», обычно и говорят о грузе российской «азиатчины», о России как

«Азиопе». Имеется в виду незавершенность и несовершенство российской европеизации, ее поверхностный и декоративный характер, ее принципиальная непоследовательность и противоречивость; архаика глубинных социокультурных процессов в России, давно преодоленных и изжитых европейской цивилизацией или вообще изначально ей противостоявших; сохранение и прямое «охранение» наиболее одиозных и отсталых черт традиционных культур России (включая традиционную русскую культуру).

Если Европейская часть России более или менее органично и давно европеизируется, то этого нельзя сказать про восточные регионы России – Сибирь, Дальний Восток (без которых Россия как целое непредставима). В то же время не подлежит сомнению, что и Сибирь, и Дальний Восток – это все азиатская часть России и российская часть Азии, а не Европа. Впрочем, и в Европейской части Российской Федерации регионы Северного Кавказа и Урало-Поволжья, Калмыкии и Заполярья с большими натяжками и оговорками могут быть названы очагами европейской культуры и частью европейской цивилизации – с точки зрения тех традиционных принципов и норм, ценностей и оценок, религиозных и бытовых традиций, которые в них сохраняются и утверждаются.

Впрочем, и здесь, в неевропейских регионах России, во многом благодаря включенности этих регионов в состав России, на протяжении уже нескольких веков идет процесс медленной, но безусловной европеизации российского Юга, Востока и Крайнего Севера, – так сказать, процесс постепенного и трудного «врастания» в Европу, несмотря на продолжающееся параллельно «врастание» России и в Азию, а тем самым – в целый мир, в глобальное сверхъединство.

Россия (как часть Евразии) предстает, в свете сказанного, во-первых, как геополитическая, культурно-историческая и цивилизационная *периферия* Европы и Азии. Во-вторых, Россия оказывается не только *окраиной* европейского цивилизационного пространства (как Украина, само название которой включает в себя семантику «края» – и России, и Европы), но и *зарубежьем* Европы (то есть смысловым пространством, выходящим за *рубежи* Европы, хотя продолжающим ее по сути). Наконец, в-третьих, Россия – это, так сказать, Европа *«по ту сторону Европы»*, цивилизация, европейское начало которой все еще находится в становлении, в процессе своего конституирования. В то же время ценностно-смысловое содержание российской цивилизации по сию пору явно не исчерпывается одним европеизмом – как бы

нам этого ни хотелось или как бы это нас ни смущало. Европеизм в России постоянно находится в диалоге, нередко в борении с неевропейскими культурными элементами, подчас жестко заявляющими о себе как антиевропеизм и антиглобализм, а нередко и как прямая «азиатчина», вызов варварства и пережитки «азиатского способа производства».

Применительно к русской истории соревнование глобалитетов выглядит драматично: византийское и варяжское влияния, продолжительный силовой паритет с тюрками-кочевниками и ассимиляция с финно-уграми, хрупкое балансирование между католическим Западом и монгольским завоеванием; затем тяга к европеизму и отталкивание от него; трудное освоение Азии (Сибири, Кавказа, Туркестана). На этом пестром фоне впечатляющей оказывается воля русской культуры к утверждению *собственного глобалитета*: мессианская интерпретация Крещения Руси; концепция «Москвы – третьего Рима»; пророчество Достоевского о «всемирной отзывчивости» русского человека и философия всеединства Вл. Соловьева; наконец, – мечты о мировой революции, толчком для которых послужили революция и советская власть в России.

Чем значительнее бывает в локальной истории подъем глобалитета, тем драматичнее оказывается и его спад, кризис, нередко переживаемый каждой локальной культурой как национальная, если не всемирная, катастрофа. Волнообразные чередования подъемов и спадов конкретных глобалитетов особенно наглядно представлены в истории культуры России и, по-своему, – в истории Европы, Китая, Индии, Латинской Америки. Социокультурная ситуация в России постсоветского времени, спровоцированная «сшибкой» ведущих глобалитетов мировых культур (американского, европейского, исламского и др.), характеризовалась прежде всего одновременным кризисом советского, российского и русского глобалитетов («связки» трех разноуровневых и гетерогенных глобалитетов), что придало российской истории последних двух десятилетий особенно болезненный и катастрофический характер, предоставив Россию самой себе.

Однако евразийский глобалитет, по сравнению с другими глобалитетами современности (США, Европы, Китая), обладает рядом специфических особенностей – конструктивных и деструктивных. *Во-первых*, он исключительно *нестабилен, динамичен и непредсказуем* в своем развитии, что неравномерно

проявляется на всем протяжении тысячелетней российской истории. *Во-вторых*, и это не менее важное отличительное свойство России и ее ближайшего окружения, евразийский глобалитет *быстро восстановим* силами самой евразийской цивилизации: за счет ее *внутренних мобилизационных ресурсов*, за счет исключительной способности к *быстрой адаптации и модернизации*, за счет *органической включенности в мировое сообщество* (как западное, так и восточное). *В-третьих*, у российского менталитета *два смысловых контекста* – славянский и евразийский (включающий тюркскую, финно-угорскую, кавказскую и другие составляющие) локалитеты, что формирует евразийский глобалитет с разных, дополняющих друг друга сторон. *В-четвертых*, по степени своей полиэтничности, поликонфессиональности и многоязычия Евразия (включая Россию) структурно и функционально приближается к мировому сообществу и представляет собой, по гипотезе Вл. Соловьева, цивилизационное и культурное *всеединство*, сопоставимое по своей сложности и масштабности с целым человечеством.

Все эти характеристики евразийского глобалитета определяют его историческую жизнестойкость, гибкость, волевую целеустремленность, включенность в межкультурные отношения, способность к дальнейшему развитию, что, возможно, является залогом его самосохранения и воспроизводства в будущем.

И.В. Кондаков

«ЕВРАЗИЙСКАЯ РУСЬ». РУССКАЯ КУЛЬТУРА В ИНТЕРПРЕТАЦИИ Л.Н. ГУМИЛЕВА

*В лоне Монгольской державы сложилась
новая Русь.*

*Едва ли не этим определилась и определя-
ется вся дальнейшая судьба человечества.*

П.Н. Савицкий.

Письмо Л.Н. Гумилеву от 27 декабря 1958 г.¹

Л.Н. Гумилев широко известен как выдающийся этнолог и историк, как востоковед и тюрколог. Однако его вклад в культуuroлогию, в изучение русской культуры и ее истории в контексте смежных с ней культур почти никогда не рассматривался. Между тем, его позиция в этом вопросе, по крайней мере, нетривиальна и заслуживает внимательного рассмотрения.

Более того, историческая концепция русской культуры Л. Гумилева, по мере нашего удаления от XX века, порождением которого и явилась эта концепция, приобретает новый интерес и дополнительную актуальность. Распад Советского Союза и кризис этнокультурной идентичности многих народов, входивших в состав российской, а затем и советской империи, и прежде всего кризис культурной и цивилизационной идентичности русских, заставили по-новому оценить теорию этногенеза Л. Гумилева, ее проективные и прогностические возможности – применительно к современным социокультурным реалиям России XXI века.

В каждом случае он обращался к изучению не только отдельных этносов и их историй, не только к изучению тюрков и других народов Восточной и Центральной Азии, но и их культур. Культуру, правда, он понимал довольно традиционно – как мир ценностей, материальных и духовных, созданных народами и их выдающимися представителями. Если бы в свое понимание культуры Л. Гумилев включал еще и формы поведения людей, их повседневность, функционирование общественных институтов и т.п., его участие в исследовании культур (в том числе этнических культур) было бы еще более существенным.

1 Гумилев Л.Н. Черная легенда: Друзья и недруги Великой степи. М.: Айрис Пресс, 2008. С. 95.

В своих лекциях по этнологии («Струна истории») Л. Гумилев говорил: «...Энергия живого вещества биосферы, имеющая эффектом *пассионарность*) кристаллизуется в форме образования этнических систем и культурных ценностей». И продолжал: «Ну, культурные ценности люди сами создавали, а вот с *этническими системами* получались разные вещи, так как **этнос — это система людей, объединенных общим стереотипом поведения, общим временем возникновения и общим принципом отношения человека к ландшафту**»². Однако сегодня мы, занимаясь культурными исследованиями, считаем, что стереотипы поведения и отношения человека к ландшафту (природно-культурному наследию) также являются культурными ценностями и составной частью той или иной этнической культуры, а культурные ценности могут быть и не созданными людьми, а унаследованными от природы и социума в определенных исторических обстоятельствах. Более широкое, чем прежде, современное понимание культуры, таким образом, включает в круг культурных ценностей и сами этнические системы, и их отдельные компоненты.

Творческий вклад Гумилева в изучение культуры

В своих этнологических изысканиях Л. Гумилев постоянно обращается к исследованию этнических культур и их специфики; история этносов, в его изложении, — это одновременно и культурно-исторические процессы; различные фазы этногенеза, изучаемые Гумилевым, представляют собой и фазы культурогенеза. Наконец, научная деятельность самого Гумилева квалифицировалась им как «творческий вклад в культуру» — точно так же, как и художественно-поэтическая деятельность его родителей — Н.С. Гумилева и А.А. Ахматовой.

«Итак, я считаю, что творческий вклад в культуру моих родителей я продолжил в своей области, оригинально, не подражательно, и очень счастлив, что жизнь моя прошла не бесполезно для нашей советской культуры»³, — такова собственная позиция

2 Гумилев Л.Н. Струна истории. Лекции по этнологии. 4-е изд. М.: Айрис Пресс, 2011. С. 274.

3 Гумилев Л.Н. Автобиография. Воспоминания о родителях. Запись беседы с Л.Н. Гумилевым 16 сентября 1986 г. (произведена А.И. Лукьяновым) // Лев Гумилев: Судьба и идеи. М.: Айрис Пресс, 2008. С. 16.

Л. Гумилева в отношении той культуры, от которой он был, казалось бы, глубоко отчужден.

Речь идет, во-первых, о причастности Л. Гумилева к русской культуре (в частности, к культуре Серебряного века), классиками которой были его родители. Стоит подчеркнуть, что на всем протяжении советской истории культура Серебряного века находилась под запретом; ее жалкой заменой служила «предоктябрьская культура», вычленявшая из Серебряного века лишь то, что подготавливало советскую культуру в канун «Великого Октября».

Во-вторых, имеется в виду причастность Л. Гумилева к советской культуре, которая не принимала не только Н. Гумилева, расстрелянного как контрреволюционного заговорщика, и Ахматову, которую в известном постановлении ЦК ВКП(б) 1946 г. осудили как «антинародную поэтессу», мятущуюся «между будуаром и моленной», но и самого Л.Н. Гумилева, развивавшего свои этнологические штудии вне традиций марксизма-ленинизма и сталинизма (особенно равнодушного к национальному вопросу).

В-третьих, принципиально важна причастность Гумилева к *мировой культуре*, на фоне которой даже русская культура, патриотом которой чувствовал себя Лев Николаевич, не обладала в его глазах никаким приоритетом, по сравнению с другими этническими культурами, а значит, подлежала критическому анализу, как и всякая другая. Такая позиция, отчетливо и последовательно противостоявшая государственному великорусскому шовинизму и принципам советской империи, в известный – послевоенный – период могла показаться оппонентам Гумилева сродни «безродному космополитизму» (это при том, что востоковед и тюрколог Л. Гумилев никогда не страдал «низкопоклонством перед Западом» и, скорее, тяготел к выраженному антизападничеству).

Итак, в личности и творчестве Л.Н. Гумилева принципиально важным является то, что он – сын двух великих русских поэтов – Н. Гумилева и А. Ахматовой, волей истории ставших классиками русской культуры. Всю жизнь Лев Николаевич «нес крест» сына великих родителей, причем сразу в двух смыслах – как их славу (предсудительную, с советской точки зрения) и как их вину, априорную, не требующую доказательств. В глазах адептов советской власти и коммунистической идеологии «вина» родителей лежала на нем буквально во всем: сквозила в каждом поступке, проступала в его взглядах, проявилась в его теориях и концепциях. В свою очередь, сын своих родителей не только не отрекался

от них, но с гордостью нес свое имя и родословную, стремясь во всем соответствовать их значению для отечественной культуры. Отсюда его стремление внести свой *творческий вклад* в отечественную культуру, и не менее значительный, нежели два поэта Серебряного века, но в другой области. Отсюда и его установка – быть *оригинальным, не подражать* никому, быть *полезным* родной культуре (в своей области), в том числе и родителям.

В каком-то смысле Л. Гумилев даже отталкивался от опыта своих родителей, стремясь вносить свой творческий вклад в культуру по-своему, отлично от матери и отца, даже альтернативно им. А.А. Ахматова, как известно, ревниво относилась к научным успехам сына, предпочитая свой поэтический дар взаимоотношениям с сыном, а он, в свою очередь, ради своей научной деятельности, был готов пожертвовать отношениями с матерью. В отношениях между матерью-поэтом и сыном-ученым как бы разворачивалась борьба за владение культурой, за культурные приоритеты в жизни, за творческий вклад в отечественную культуру, приобретавшая подчас болезненный характер.

Несомненно, жизнь, прожитая Л.Н. Гумилевым, самоотверженная, полная напряженных исканий и трагических испытаний, горьких обид и унижений, взлетов и падений, открытий и разочарований, – это *жизнь для культуры* (или ради культуры), а не ради карьеры (например, научной), не говоря уже о каких-либо социальных благах. Да и сам Лев Гумилев, подобно своим родителям, – это *человек культуры*, человек, для которого культура есть *цель и смысл существования*, а не только сфера деятельности, профессия, среда. Поэтому для него культура важнее и выше, чем *идеология* – как политическая, так и религиозная, и философская в том числе (что, конечно, было неприемлемо для большинства, если не всех его оппонентов).

Однако в словах Л.Н. Гумилева о его «вкладе в культуру», процитированных нами вначале, есть важное противоречие. Он признается, что хочет быть полезным «нашей советской культуре». Между тем, ни Н. Гумилев, ни А. Ахматова не были советскими людьми и не стремились быть полезными советской культуре; более того, советская власть, отринув, по-своему, каждого из них, заклеила их как поэтов контрреволюционных, антисоветских, антинародных, – не только бесполезных, но и опасных, вредных для советской культуры, для самого ее существования. Похожее на это клеймо почти всю жизнь сопровождало Л. Гумилева: его

обвиняли в отступлении от марксизма, историзма, пролетарского интернационализма, от эталонов и традиций советской науки; ему приписывали биологизаторство, асоциальность, аполитизм и в то же время едва ли не расизм, – словом, все мыслимые идейные ошибки и политические заблуждения приписывались сыну печально знаменитых в Советском Союзе родителей. Стало быть, никакой пользы от Л. Гумилева советской власти ожидать не приходилось. В восприятии представителей карательных органов, партийной и научной номенклатуры от него, скорее, исходила затаенная угроза, чреватая потрясением идеологических основ.

Узник советских тюрем и лагерей, Л.Н. Гумилев, конечно, не только ненавидел сам ГУЛАГ, но и всю тоталитарную систему, его породившую; систему, беспощадно преследовавшую любое инакомыслие – и гумилевское, и ахматовское (*поэтическое инакомыслие*), и его, Л. Гумилева, *научное инакомыслие* (обе эти разновидности свободомыслия были неотделимы от политического и философского инакомыслия). Поэтому установка на «оригинальность» и «неподражательность» творчества практически исключала служение советской культуре (как «советской») и «полезность» ей как таковой. Строго говоря, ни сам Л. Гумилев, ни его оригинальные идеи, ни его концепция этногенеза не принадлежали советской культуре и не были ей вообще свойственны, а тем более – в чем-либо «полезны». Напротив, по большому счету, все они, скорее подрывали сущность и советской культуры, и советского государства, не говоря уже о советской идеологии.

Будучи патриотом своей страны и культуры, как и, по-своему, его родители, Л.Н. Гумилев, в отличие и от А. Ахматовой, и тем более от Н. Гумилева, считал себя, несмотря ни на что, *советским человеком*, человеком не только русской, но и *советской культуры* (и по воспитанию, и по мировоззрению). Так, во время Великой Отечественной войны Л.Н. Гумилев сознательно защищал советскую Родину, ее достижения, ее ценности. И, не принимая советской тоталитарной системы, созданной Лениным и Сталиным, не желая быть ее бессловесным «винтиком» и «жертвой», не разделяя веру в марксизм-ленинизм как единственно верное и всесильное учение, он в то же время хотел быть неотъемлемой составной частью советской культуры, не принимавшей его на протяжении всей ее истории. И лишь с концом советизма, уже в годы «перестройки», Л. Гумилев стал ощущать свою «включенность» в советскую культуру, к чему он всю жизнь и стремился, часто тщетно.

Однако с включением в корпус советской культуры текстов и идей Л. Гумилева, как, например, А. Солженицына, или А. Сахарова, или М. Бахтина, или В. Вернадского и др., система советской культуры становилась слишком широкой, – фактически «советской культурой без берегов», а ее отличия от всего «несоветского» – практически незаметными. С того самого момента, когда такие неординарные личности, как Лев Николаевич Гумилев, стали наконец *деятелями советской культуры*, – она перестала существовать – в качестве советской. И выяснилось, что, за вычетом политизированной идеологии, советская культура, точнее культура народов СССР, – это евразийская культура.

В «Автонекрологе» Л. Гумилев, поясняя свой замысел дилогии «Тысячелетие вокруг Каспия» и «Древняя Русь и Великая степь» как советского культурного проекта, так характеризует свою научную задачу: в первой книге «объясняются истоки единства и дружбы древних народов, ныне населяющих территорию Советского Союза»; во второй «показывается, что и в древности территория Советского Союза (то есть Родина) и традиции, которые тогда существовали (то есть Отечество) имели то же значение, что и сейчас, и представляли единую целостность, противостоящую на востоке Китаю, на западе – католической Европе»⁴. Понятно, что Советский Союз как таковой имеет очень косвенное отношение к судьбам и взаимоотношениям древних народов, обладающих территориальной общностью и единством культурных традиций. Скорее у Гумилева речь идет о том, что образование Советского Союза, в конечном счете, результат не социально-политических и идеологических процессов, а – этнических, ландшафтных, биосферных.

Л. Гумилев был, конечно, самым настоящим пассионарием (в его собственном понимании этого термина), т.е. человеком, готовым к самопожертвованию ради осуществления своих идеалов. Но его идеалы лежали отнюдь не в одной сфере истории или этнологии. Одной истории ему было мало. Неслучайно после защиты докторской диссертации по историческим наукам ему понадобилось защитить вторую докторскую – по географии. Уже сами по себе занятия этносами, этнографией, этнологией принадлежат в большей мере географическим наукам, нежели историческим. Тем более, если этногенез народов привязать к ландшафтам, как это делает Л. Гумилев. Временная составляющая предмета

4 Гумилев Л.Н. Автонекролог // Лев Гумилев: Судьба и идеи. С. 34.

истории оказалась в его работах во многом потеснена пространственными координатами географических исследований.

Парадоксальность всех гумилевских штудий в том и состоит, что он – гуманитарий среди естественников и естественник среди гуманитариев; «свой» среди «чужих» и «чужой» среди «своих». Культурология Гумилева оказывается вписанной в естественнонаучный (ландшафтный, биосферный) контекст. Соединяя, казалось бы, несоединимое, Гумилев перебирает различные феномены культуры, порожденные человеческим разумом, – «философские концепции, романы, мифы, легенды и т.п.», квалифицируя их не как путь к ноосфере, а «к экрану, отбрасывающему биохимические импульсы», дифференцирует мироощущение и мировоззрение и, наконец, заключает: «...Мы уловили механизм связи духовной культуры, в том числе спекулятивной (умопостигаемой) философии, с биосферой, к которой принадлежим мы сами»⁵. Показывая включенность культуры в биосферу, Л. Гумилев тем самым доказал, что между культурными и биологическими процессами существует причинно-следственная и смысловая связь, в отличие от тех советских обществоведов-марксистов, которые утверждали, что культурные процессы – это всегда внебиологические, но социально обусловленные явления общественной динамики.

Евразия как культурное пространство перемен

Для Гумилева трудно подобрать однозначные определения. Впрочем, и «чужие», и «свои» для Л. Гумилева – весьма условны. В какой степени «своими» для Гумилева были советские историки, державшиеся изо всех сил за руководящую нить «Краткого курса ВКП(б)»? В какой степени «своими» для Гумилева являлись его извечные антагонисты – академики Ю.В. Бромлей и Б.А. Рыбаков, не щадившие сил в борьбе, как им казалось, с «антинаучными взглядами» Гумилева? И, напротив, в какой мере «чужими» Гумилеву были воззрения классиков евразийства – Н. Трубецкого, П. Савицкого, Г. Вернадского, Э. Хара-Давана и других, слывших в советское время злостными белоэмигрантами, и только? Все границы в этом мире оказывались смещены, все водоразделы порушены. И мысль Л. Гумилева, пробиваясь

⁵ Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. М.: Айрис пресс, 2010. С. 498.

в этом лабиринте противоречий, неизменно обрела творчески неповторимый характер.

В работах Гумилева было ярко и убедительно показано, что Евразия как этногенная территория была *пространством перемел и средоточием мощных импульсов пассионарности*, носителями которых стали кочевые народы Великой степи. Евразия представляла как пространство, переполненное противоречивыми естественноисторическими, социальными и культурно-историческими процессами, развивающимися нередко в противоположных направлениях и на разных уровнях природной и общественной детерминированности. Вовлеченной в поток этих кардинальных изменений и превращений оказалась и Русь, оказавшаяся на периферии Великой степи и тесно связанная различными духовно-практическими аспектами своей истории, а также своим менталитетом с жизнью и мироощущением степняков.

Важнейшими следствиями евразийской концепции Л. Гумилева для понимания истории русской культуры являются новое понимание этногенеза русской культуры и цивилизационных кризисов, которые претерпевала древнерусская государственность; интерпретация религиозно-культурных трансформаций Руси; пересмотр традиционной трактовки так называемого «монголо-татарского ига» как движущего фактора развития русской культуры и российской цивилизации; осмысление истоков Российской империи как полиэтнического целого и места России в мировом культурно-историческом и историко-цивилизационном процессе.

Новизна и вместе с тем парадоксальность гумилевского подхода, сохраняющиеся до сих пор, заключались в том, что русская культура впервые рассматривалась не как периферийная система ценностей по отношению к Европе (т.е. маргинальная западная культура), но и не как периферийная система ценностей – по отношению к Азии (например, к Китаю или к Палестине, т.е. маргинальная восточная культура), а как *центральная евразийская система*. Центральное положение русской культуры среди других культур Запада и Востока определялось уже самой принадлежностью Руси / России одновременно и к Европе и к Азии, а вместе с тем и своей фактической *внеаходимостью* – как относительно Европы, так и Азии. Русская культура, став важнейшим компонентом *евразийского пространства*, таким образом, вольно или невольно, оказывалась в центре человечества, сохраняя сложный баланс между крайностями западных и восточных, северных

и южных культурно-цивилизационных устремлений населения Земли и отдельных, наиболее значительных этносов.

«Вся история русско-европейского (в этнологическом смысле) контакта за тысячу лет, – не без вызова пишет Л. Гумилев, – сводится к проникновению “цивилизации” в “культуру”. В политическом аспекте это было стремление к территориальным захватам, отбитое русскими, а в идеологическом – распространение идей, воззрений, оценок, вкусов, короче говоря, ментальности. Отражение его проходило не всегда удачно, ибо наступление Запада шло неуклонно, планомерно и бескомпромиссно»⁶. Так Л. Гумилев, задолго до С. Хантингтона, прослеживает столкновение цивилизаций и диффузию культур.

Наряду с Русью, главными действующими лицами на евразийском пространстве выступали монголы и тюрки, с которыми у восточных славян, а позднее у русских, были постоянные, хотя и противоречивые контакты, наложившие свой неизгладимый отпечаток на различные формы деятельности, на быт и нравы, на язык, мифологические и религиозные воззрения, на экономический и политический строй. Результатом такого взаимодействия на протяжении многих веков было формирование русской культуры *в контексте других евразийских культур*, и, прежде всего, – *монгольской и тюркской*. Влияние западных, европейских культур при этом было вторичным, опосредованным именно этими евразийскими культурами. Это был первый итог нового взгляда на русскую культуру Л.Н. Гумилева.

Вторым по важности итогом нового подхода к изучению русской культуры стало представление о тесной и органической взаимосвязи Руси с Великой степью, природным бескрайним пространством, населенным кочевыми народами, и о том месте, которое исторически заняла Русь среди них, – *на краю Великой степи, на периферии степного кочевья*. Однако «на краю» – это вовсе не означает «с краю»; это значит, что русская культура была *пограничной* между кочевыми и оседлыми культурами, между Степью и Лесом, между евразийским и европейским цивилизационными векторами развития. Сочетая в себе разные, а подчас и противоположные культурные черты и тенденции, русская культура была более сложным культурно-цивилизационным образованием, нежели кочевые и оседлые культуры в собственном

6 Гумилев Л.Н. Древняя Русь и Великая степь. М.: Айрис Пресс, 2009. С. 317–318.

смысле, а значит, и возможности самореализации у нее были гораздо большими, а история ее развития – более продолжительной, драматической и содержательной.

Третий итог гумилевской методологии заключается в том, что кочевые народы в своей совокупности выступали как универсальный носитель и проводник импульсов *пассионарности*, как главный *стимулятор* и важнейший *движущий фактор* всех (или почти всех) этнокультурных и социально-исторических процессов Евразии, а значит, и Руси. При этом русская культура была не просто пассивным «исполнителем» пассионарных импульсов, исходивших от кочевых народов, но выполняла особую миссию: она аккумулировала их в себе, развивала и приводила к последствиям всемирно-исторического масштаба. Это было связано с тем, что русская культура по самому своему пограничному положению постоянно выходила за границы ареала Великой степи и транслировала полученные и развитые ею импульсы пассионарности в более широкий культурный контекст, – не только евразийский, но и собственно европейский и далее – в глобальном масштабе.

Оригинальность исследовательского метода Гумилева сродни художественно-поэтическим исканиям. Я бы даже сказал больше. Само подключение художественного воображения к интерпретации исторических сюжетов становится у Л. Гумилева почти столь же необходимым, как в творчестве его родителей – Н. Гумилева и А. Ахматовой. Но если у поэтов-модернистов подобное «*о-страннение*» (т.е. *странный взгляд на привычные вещи*, – слово, придуманное В.Б. Шкловским для характеристики «искусства как приема») было гарантией нетривиальной художественности, источником открытия новых образов и поэтических идей, – для Л. Гумилева прием «*о-страннения*» идей и методов традиционной науки – способ уйти от научных штампов и стереотипов, от банальностей обыденного сознания, способ разрушения вековых иллюзий и предрассудков, способ преодоления застоя в науке – исторической или географической, филологической или этнографической.

Л. Гумилев как бы все время проводит мысленный эксперимент, нередко весьма рискованный, с рутинным историческим материалом, моделируя «взгляд со стороны» на привычные факты и расхожие их трактовки и оценки. То он вдруг смотрит на предмет традиционно гуманитарных исследований с точки зрения естественнонаучной, и исторические процессы оказываются

вписанными в теорию биосферы В.И. Вернадского, а объяснение интуитивно всеми понимаемой (культурологически) пассионарности находит свое естественнонаучное объяснение в космических сферах, в духе А. Чижевского.

То Древняя Русь видится не как периферия «ойкумены» Западной Европы, а как составная часть Великой степи, и пресловутое «монгольское иго» предстает как военно-административный и культурный союз монголов и русских (шире – вообще кочевых народов, степняков, с оседлым населением Русской земли). То «Слово о полку Игореве» прочитывается не как отчет о бездарном походе против половцев князя-коллаборациониста, более специализировавшегося на интригах против Мономаховичей, нежели на боях с кочевниками, а как дидактическое иносказание, направленное против несторианства, относящееся ко времени подготовки антитатарского восстания Андрея Владимировского и Даниила Галицкого – 1249–1252 годы. Художественное воображение подсказывало Л. Гумилеву-ученому нетривиальные версии событий и головокружительные гипотезы, раздвигающие горизонты науки в самых неожиданных направлениях.

Те, кто жил в советское время, слишком хорошо знают цену простым и емким формулам, вроде пресловутого понятия «дружба народов», представлявшего собой своего рода клятву верности социалистическому интернационализму и позднесоветской «стабильности». В этой формуле скорее провозглашался приоритет *должного* над *сущим*. К счастью, Л.Н. Гумилев, действительно великий интернационалист – по убеждению и обиходу – не дожил до распада СССР, который не спасла никакая «великая дружба».

На смену исторической общности «советский народ» (в какой-то мере сохранившейся на всем постсоветском культурно-политическом пространстве) пришли множасьщиеся межэтнические конфликты и целые межнациональные войны. Настроения пантюркизма, панисламизма, кавказского и русского национализма сменяются идеями изоляционизма, сепаратизма, национального избранничества, далекими и в том, и в другом случае от формулы «дружбы народов». На эти драматические процессы накладываются формулы межконфессиональной вражды и борьбы за религиозные приоритеты и гегемонию.

Даже концепция евразийства, как будто призванная объединить между собой народы, проживающие в пространстве Евразии, оказывается пока недостаточной конструкцией для того,

чтобы удержать «разбегающиеся» народы в «единой упряжке» постимперского, посттоталитарного существования. Иллюзорные перспективы «славянского единства», «тюркского единства», «финно-угорского единства», «кавказского единства» и т.п. в постсоветском «раздрае» кажутся многим до сих пор более соблазнительными и реальными, нежели «евразийское общежитие» народов. Что делать! От *фазы надлома* никуда не денешься: это объективная закономерность этногенетических процессов, которую сам же Гумилев предсказал и объяснил.

Все эти национальные или конфессиональные утопии, увлекающие неопитов практической этнологии, уже принесли и еще принесут большие разочарования. Только безответственная демагогия или дремучая наивность (чего нет ни в одном из произведений Л.Н. Гумилева) может сегодня ратовать за *православизацию* или *исламизацию* России, за воинствующее утверждение *неоязычества* или за распространение тоталитарных сект по всей стране. Ведь в любом из перечисленных случаев не может идти и речи о торжестве «дружбы народов», да и перспектива сохранения российской Евразии в качестве единого культурного, образовательного и геополитического пространства оказывается весьма сомнительной в ближайшем будущем.

Пожалуй, действительно ключом к тайне притягательной силы творчества Гумилева является эта некоторая многозначительная *недоговоренность*, неизменно присутствующая в текстах Льва Николаевича. Читатель, заинтригованный «глубинными пустотами» и таинственными «лакунами», начинает самостоятельно домысливать и восполнять «смысловой вакуум». И вот, русский националист вдруг видит в Гумилеве своего единомышленника – патриота и националиста, убежденного державника, несмотря на то, что, излагая, например, древнерусскую историю, Гумилев не щадит русских князей, подчеркивая то их беспринципность и гордыню; то их жестокость, двуличность и подлость; то их глупость, трусость и бездарность, – при этом недвусмысленно противопоставляя русским то храбрых и мудрых монгольских ханов, то дальновидных и хитрых европейских политиков, часто не в пользу нашим собственным государственным деятелям. Или, к примеру, представители тюркских народов, готовые усмотреть в текстах Л. Гумилева оправдание пантюркизма или даже апологию отдельно взятого тюркского народа (по сравнению с русским и другими славянскими нациями). А трепетный

семитофил с понятной досадой заметит в отдельных экскурсах Л.Н. Гумилева привкус плохо замаскированного антисемитизма и других живучих предрассудков... Словом, в текстах Гумилева каждый может прочесть свое наболевшее: свои проблемы и свои надежды, свои фобии и свои *idée fixe*...

То же – в отношении евразийства. Одним из читателей Л. Гумилева покажется, что «евразийское» – это прежде всего «не-европейское», другим, что это – «неазиатское» начало, а для третьих – «евразийское» означает более или менее органичный синтез европейских и азиатских культурно-цивилизационных начал. Для одних его читателей Евразия – это огромное российское пространство между Европой и Азией, исключая собственно «Русскую землю», русских, русскую культуру, и подразумевающее прежде всего монголов и тюрок, противостоящих русским или направляющих их. Для других Евразия – это по преимуществу территория России, населенная вперемежку многоязычными и поликонфессиональными этносами, включая и русских, и восточных славян в целом. Для третьих Евразия – это пестрый конгломерат разных народов, цивилизационным стержнем которых, во всяком случае, в последние три века, является «сплотившая» этот союз, хотя бы на какое-то время, «Великая Русь». Наконец, для четвертых «евразийство» было и остается миражом, болезненным видением, плодом компенсаторных исканий русской эмиграции, пытающейся объяснить возникновение тоталитаризма драматическим взаимопроникновением дискурсов «европеизма» и «азиатчины», демократии и восточного деспотизма.

Весь этот разнобой противоречивых интерпретаций (и вытекающих из этого оценок) потенциального читателя как бы изначально «заложен» в научных текстах Л.Н. Гумилева, остающихся одновременно и своего рода художественными текстами. Для первых (текстов науки) обычно характерна терминологическая четкость, однозначность понимания, концептуальная жесткость, независимость от субъекта восприятия; для вторых (текстов искусства), как правило, важна многозначность, символичность, контекстуальность и интертекстуальность, включенность реципиента в структуру текста. Размывая границы между научным и художественным («поэзия понятий»), как и между европейским и азиатским, традиционным и модернистским, теоретическим и обыденным, Л. Гумилев выстраивает сложную, мозаичную

картину мира, вполне стыкующуюся с различными версиями современного культурфилософского постмодернизма.

Даже поставленная Л. Гумилевым еще в подростковом возрасте задача – написать «историю евразийских народов» – не вполне историческая: ведь речь идет о народах Евразии, т.е. вполне определенной территории, связывающей Европу и Азию, но, по сути, ни к Европе, ни к Азии не принадлежащей. Детерминация событий и процессов, к которой апеллировал Л. Гумилев, носит, по преимуществу, не социально-исторический или политический характер, но естественнонаучный – ландшафтный, биосферный. Поэтому исторические работы Гумилева не укладываются в формационные схемы, типичные для советских марксистов, но тяготеют к цивилизационному анализу и к историко-типологическому подходу. А это значит, что предметом исследований Гумилева являются не события и их мотивация и детерминация, а локальные цивилизации и их культуры, составляющие по преимуществу содержание жизни этносов, их взаимодействий, столкновений, противоборства, подчинений, слияний, гибели...

А если принять во внимание, что Гумилев все время говорит об этнических культурах, об истории культуры, о вкладе в культуру различных исторических деятелей и профессиональной культуре самих историков, то стоит задуматься и о «культурологическом статусе» ученого, вольно или невольно углубляющегося в изучение культуры как таковой, – выступающей то как средство изучения этносов и их истории, их сближений и расхождений, то как самоцель исследования этнических культур как таковых.

По мере развития собственной научной концепции этногенеза Л.Н. Гумилев все меньше интересовался собственно историей в ее традиционном понимании: его все более занимало изучение этногенезов и культурогенезов народов, особенно евразийских. Подобные исследования уже не ограничивались описанием и систематизацией исторических процессов, но были направлены на их качественную интерпретацию по различным основаниям.

Творческая, смелая интерпретация общеизвестных фактов, сотни раз изученных процессов была ценна сама по себе, поскольку раздвигала научные горизонты, демонстрировала многозначность явлений, плюрализм истины, помещала осмысляемые события в неожиданный контекст, что многократно усиливало интерес читателей и слушателей к творчеству Л. Гумилева. И, кроме того, она будила встречную мысль в ширившейся

аудитории читателей и почитателей Гумилева, вызывала споры, рождала не просто заинтересованное, а именно творческое отношение к истории. История представляла не как сложившийся монолит «единственно верного учения», а как разветвленное «дерево смыслов», открытое для новых и новых интерпретаций. История превращалась в культуру.

От этнологии – к культурологии

Здесь мне хотелось бы напомнить, что культурология «занята» не только текстами культуры (и даже не столько текстами), но и контекстами. Культурология – это наука, изучающая именно контексты культуры и те смыслы, которые обретают различные тексты, будучи включенными в тот или иной ценностно-смысловой контекст. Восстанавливая или реконструируя контекстуальность тех или иных текстов, культурология выступает в функции универсального посредника в организуемом ею диалоге культур, межкультурных коммуникаций. Рассматривая эти процессы, Л. Гумилев все в большей мере становился культурологом, а сменяющие друг друга фазы этногенеза в истории каждой этнической культуры выступают как своего рода цивилизационный код, программирующий этнокультурную историю отдельных народов и человечества в целом.

К этому необходимо добавить *фактор переменности*, оказывающийся для Гумилева основополагающим. Этносы и суперэтносы, их культуры, институты, государствообразующие атрибуты оказываются текучими, семантически неустойчивыми, функционально многообразными; в содержании каждой субстанции, каждой категории многое зависит от того, в какой *фазе* этногенеза они находятся – пассионарного подъема и перегрева, акматической фазы или, к примеру, фаз пассионарного оскудения, надлома, инерции, обскурации, мемориальной фазы... Каждая фаза приносит свои смыслы, свои движущие противоречия, свои надежды и разочарования, свои непредсказуемые результаты. Но в глобальном масштабе различные фазы разных этносов как бы уравниваются. Ведь гумилевская концепция этногенеза – глобалистская теория, обретающая относительную завершенность лишь в масштабах мировой культуры.

Концепция Л. Гумилева, со всеми ее сложностями и недосказанностями, со всеми гипотетическими предположениями –

отноудь не пророчество, не научная догма, не руководство к действию. Это – приглашение читателя к диалогу, к совместному размышлению, иногда спору, но всегда направленному на интенсивный поиск путей в будущее, поиск конструктивных идей в настоящем. Это предупреждение о том, как в перипетиях истории гибнут лучшие замыслы и целые народы, как в сложных ситуациях принятия стратегических решений не предусматриваются опасные повороты и «ловушки разума», увлекающие исторических деятелей, целые народы и страны в бездну.

Идеи Гумилева, при всей их подчас спорности или недоказанности, подключают читателей к процессу творческого мышления. И, пожалуй, главная их эвристическая ценность заключается в том, что читатель проникается трудным убеждением, что в мире нет решенных проблем, что прогресс не бесконечен, что у каждого исторического явления, будь то этносы или культура, есть свои начало и конец...

Отвечая профессору из Чехословакии Я. Малике на вопрос о «бесконечности прогресса», Л.Н. Гумилев писал: «Применима эта схема только для смены формаций, а экологические, этнические, культурологические аспекты лежат вне ее. Диалектический материализм по закону отрицания отрицания предполагает дискретность природных процессов. Действительно, звезды вспыхивают и гаснут, динозавры появились и вымерли, древние римляне в VIII в. до н.э. построили “Вечный город”, а в VI в. н.э. там были только руины, заселенные заново, и таких примеров слишком много, чтобы их не замечать»⁷.

Л. Гумилев не зря упомянул здесь «культурологические аспекты»: культурогенетические процессы, неотъемлимые от этногенетических, также нелинейны и когда-то конечны. «Вечный город» – это тоже явление культуры; каждый раз возрождаясь в новом этническом воплощении и окружении, он воссоздается заново, продолжая традиции и обновляя их. В конечном счете, наше знание о жизни и смерти разных народов и их свершений, о жизни и смерти явлений культуры, о жизни «людей культуры» – это все культура. Включая идеи Гумилева и его творческую жизнь.

Феномен культуры среди иных явлений общественной жизни отличается особой универсальностью. Культура, вырабатываемая людьми сознательно или неосознанно, является – через свои

7 Цит. по: *Лавров С.Б.* Лев Гумилев: судьба и идеи // *Лев Гумилев: Судьба и идеи.* С. 363–364.

ценности, нормы, традиции и т.п. — опосредующим звеном между человеком и окружающим миром. В этом смысле ни природа, ни политическая история, ни национальная картина мира не могут быть представимы человеком иначе как через культуру. Более того, сегодня можно совершенно определенно говорить о том, что все исторически складывающиеся и изменяющиеся представления человечества о природе, обществе, человеке и его духовном мире суть, прежде всего, факты истории культуры и только в этом качестве могут быть осмыслены и систематизированы.

Универсальность феномена культуры проявляется и в том, что в рамках целого культуры «на равных» выступают далекие и подчас взаимоисключающие явления. Среди них — наука и религия, философия и искусство, здравый смысл и мистика, массовые коммуникации и творческая интуиция и т.д. Явления, относящиеся к разным историческим эпохам, различным этническим или национальным традициям, опирающиеся на отличные друг от друга природные, социально-исторические, хозяйственно-экономические и иные предпосылки, взаимодействуя между собой и проникая друг в друга, выступают как составляющие той или иной культурной системы.

Поэтому феномен Льва Гумилева, как и феномен культурологии в широком смысле, не могут характеризоваться одним лишь атрибутом научности; в них есть и своя художественность, и философичность, и своя политизированность, и широкая вариативная ассоциативность. В лице Л.Н. Гумилева, как и культурологического знания, мы можем наблюдать явление нового синкрезиса (следующей формы межкультурного синтеза после мифологического и религиозно-схоластического, философско-метафизического и художественно-эстетического, наконец — в XX веке — политико-идеологического). Возможно, в творчестве Л.Н. Гумилева присущий культурологическому знанию синкретизм выражен наиболее демонстративно. А это значит, что Л. Гумилев был в своем творчестве культурологом в большей степени, чем многие его современники.

Русь – на краю Великой степи

Новизна и вместе с тем парадоксальность гумилевского подхода, сохраняющиеся до сих пор, заключались в том, что русская культура впервые рассматривалась не как периферийная система

ценностей по отношению к Европе (т.е. маргинальная западная культура), но и не как периферийная система ценностей – по отношению к Азии (например, к Китаю или Палестине, т.е. маргинальная восточная культура), а как *центральная евразийская система*. Центральное положение русской культуры среди других культур Запада и Востока определялось уже самой принадлежностью Руси / России одновременно и к Европе и к Азии, а вместе с тем и своей фактической *внеаходимостью* – как относительно Европы, так и Азии. Русская культура, став важнейшим компонентом *евразийского пространства*, таким образом, вольно или невольно, оказывалась в центре человечества, сохраняя сложный баланс между крайностями западных и восточных, северных и южных культурно-цивилизационных устремлений населения Земли и отдельных, наиболее значительных этносов.

Наряду с Русью, главными действующими лицами на евразийском пространстве выступали монголы и тюрки, с которыми у восточных славян, а позднее у русских были постоянные, хотя и противоречивые контакты, наложившие свой неизгладимый отпечаток на различные формы деятельности, на быт и нравы, на язык, мифологические и религиозные воззрения, на экономический и политический строй. Результатом такого взаимодействия на протяжении многих веков было формирование русской культуры *в контексте других евразийских культур*, и прежде всего – *монгольской и тюркской*. Влияние западных, европейских культур при этом было вторичным, опосредованным именно этими евразийскими культурами. Это был первый итог нового взгляда на русскую культуру Л.Н. Гумилева.

Вторым по важности итогом нового подхода к изучению русской культуры стало представление о тесной и органической взаимосвязи Руси с Великой степью, природным бескрайним пространством, населенным кочевыми народами, и о том месте, которое исторически заняла Русь среди них, – *на краю Великой степи, на периферии степного кочевья*. Однако «на краю» – это вовсе не означает «с краю»; это значит, что русская культура была *пограничной* между кочевыми и оседлыми культурами, между Степью и Лесом, между евразийским и европейским цивилизационными векторами развития. Сочетая в себе разные, а подчас и противоположные культурные черты и тенденции, русская культура была более сложным культурно-цивилизационным образованием, нежели кочевые и оседлые культуры в собственном смысле, а значит, и возможности

самореализации у нее были гораздо большими, а история ее развития – более продолжительной, драматической и содержательной.

Третий итог гумилевской методологии заключается в том, что кочевые народы в своей совокупности выступали как универсальный носитель и проводник импульсов *пассионарности*, как главный *стимулятор* и важнейший *движущий фактор* всех (или почти всех) этнокультурных и социально-исторических процессов Евразии, а значит, и Руси. При этом русская культура была не просто пассивным «исполнителем» пассионарных импульсов, исходивших от кочевых народов, но выполняла особую миссию: она аккумулировала их в себе, развивала и приводила к последствиям всемирно-исторического масштаба. Это было связано с тем, что русская культура по самому своему пограничному положению постоянно выходила за границы ареала Великой степи и транслировала полученные и развитые ею импульсы пассионарности в более широкий культурный контекст, – не только евразийский, но и собственно европейский и далее – в глобальном масштабе.

Уже во вступлении к книге «Древняя Русь и Великая степь» («Оправдание книги») Л. Гумилев сформулировал методологические проблемы, стоявшие перед ним. Для того чтобы «заполнить лакуну во всемирной истории, написав историю народов, живших между культурными регионами: Западной Европой, Левантом (Ближним Востоком и Китаем (Дальним Востоком))», нужно было подключить к истории – *географию*⁸. Сверхсложность задачи усиливалась не только за счет того, что *временной* показатель жизни народов (историю) приходилось дополнять *пространственным*, тем самым встраивая культурно-исторический процесс в координаты различных *хронотопов*, но и за счет того, что теперь приходилось иметь дело с многомерной динамикой множества взаимосвязанных процессов. Подобной динамики не могло быть в Западной Европе, не могло быть и в Восточной Азии. Как сказано у Гумилева, подобная по интенсивности динамика цивилизационных процессов может возникать лишь в пространстве *между культурными регионами*.

Продолжим цитату из гумилевского вступления. Евразийский «хронотоп», представленный обобщенно, был специфическим: крайне неустойчивым и непредсказуемым в своей подвижности.

8 Гумилев Л. Древняя Русь и Великая степь. М.: Айрис Пресс, 2009. С. 5. В дальнейшем эта фундаментальная работа Л.Н. Гумилева цитируется по этому изданию с указанием страниц в тексте статьи.

Как объясняет это явление Л.Н. Гумилев, «границы регионов за исторический период неоднократно передвигались, этническое наполнение Великой степи и сопредельных с ней стран часто менялось как вследствие процессов этногенеза, так и из-за постоянных миграций этносов и вытеснения одних мировоззрений другими. Не оставалась стабильной и физико-географическая обстановка. На месте лесов возникали степи и пустыни как из-за климатических колебаний, так и из-за хищнического воздействия человека на природную среду. Вследствие этого людям приходилось менять системы хозяйственной деятельности, что в свою очередь влияло на характер социальных взаимоотношений и культур. Да и культурные связи приносили в мироощущение населения Евразийского континента разнообразие, в каждую эпоху – специфическое».

Переполненная противоречивыми естественноисторическими, социальными и культурно-историческими процессами, развивающимися нередко в противоположных направлениях и на разных уровнях природной и общественной детерминированности, Евразия как этногенная территория была *пространством перемен и средоточием мощных импульсов пассионарности*, носителями которых стали кочевые народы Великой степи. Вовлеченной в поток кардинальных изменений и превращений, как правило, сопутствующих толчкам пассионарности, оказалась и Русь, тесно связанная различными духовно-практическими аспектами своей истории, а также своим менталитетом с жизнью и мироощущением степняков.

Важнейшими следствиями евразийской концепции Л. Гумилева для понимания истории русской культуры являются новое понимание этногенеза русской культуры и цивилизационных кризисов, которые претерпевала древнерусская государственность; интерпретация религиозно-культурных трансформаций Руси; пересмотр традиционной трактовки так называемого «монголо-татарского ига» как движущего фактора развития русской культуры и российской цивилизации; осмысление истоков Российской империи как полиэтнического целого и места России в мировом культурно-историческом и историко-цивилизационном процессе.

Этногенез и культурогенез Руси / России

Конечно, самое начало (исток) этногенеза восточных славян и древнерусской культуры и у Гумилева выглядит довольно смутно. Взаимоотношения русов и славян, праэтносов, находившихся

у истоков Древней Руси, даже в изложении Гумилева, при всей его колоссальной эрудированности и информированности в сфере истории этносов, остаются весьма гипотетическими, а источники, на которые ему приходится опираться, по его собственной оценке, являются ненадежными или сомнительными. Весьма запутанными представляются и контакты со смежными этносами, включающие соперничество, борьбу, миграции, взаимную ассимиляцию, объединение, подчинение и т.п. Ясно одно: контекст этногенеза русской культуры был крайне сложен и неоднозначен. И главная его характеристика – полиэтничность, т.е. константа, продолжающая оставаться действующей для российской цивилизации до сих пор.

Более или менее уверенно Л. Гумилев пишет: «Антский, или полянский, племенной союз <...> возник как восточнославянский этнос вследствие пассионарного толчка II в., одновременно с Византией, и вместе с ней вступил в акматическую фазу, закончившуюся победой над жестоким врагом – аварами, после чего славяне распространились до берега Черного моря» (137). Причудливо складываются коллизии между славянами и русами. Русы, германоязычное, по мнению Гумилева, племя, являлись аборигенами Восточной Европы, – скандинавами, покинувшими родину еще в I – II веках (135). А вот славяне проникли в нее лишь в VIII веке, заселив Поднепровье и бассейн озера Ильмень⁹. О русах и их государстве – Русском каганате – мало что известно, поскольку «Русский каганат был изолирован от стран, имевших письменную географию: Хазарский каганат отделял его от мусульманского Востока, Болгарский – от Византии, Аварский – от Германии. Вот почему сведения о русах IX в. были столь неполны и отрывочны» (135).

После вторжения славян на Восточно-Европейскую равнину этнокультурная ситуация в регионе стала меняться. «В IX в. русы и славяне имели мало общего» (136). В это время «русы выступают как враги славян, вассалы хазар и друзья варягов, в дружины которых они охотно вступают». Далее, «интенсивная метисация идет в X в. между победившими русами и славянами, киевскими и новгородскими, причем торжествуют славянские обычаи и язык. Древнерусское государство было славянским, унаследовав от русов только этноним “поляне, яже ныне рекомые русь” и династию Рюриковичей. Совместная жизнь сплотила русов и славян в единый этнос, хотя процесс взаимной ассимиляции был нелегким

⁹ Гумилев Л. Черная легенда: Друзья и недруги Великой степи. С. 216.

и занял более ста лет, весьма беспокойных, так как соседями славяно-россов были хитрые хазары и хищные варяги» (137).

Впрочем, это были не единственные соседи восточных славян, которые жили в Восточной Европе в тесном окружении разноразличных народов, границы территорий которых были размытыми и проницаемыми, а сами эти народы мигрировали и постепенно ассимилировались под эгидой восточных славян. «Русская земля включала угорские, финские, балтские и тюркские племена», — постоянно подчеркивал Л. Гумилев¹⁰. Ведущая роль в этом племенном союзе принадлежала славянству, и для этого, по мнению Гумилева, были объективные основания. «Высокий уровень пассионарности дал славянам преимущество над восточными балтами (ятвяги, голядь) и финно-уграми (меря, мурома, весь) и повлек за собой слияние славянских племен в единый древнерусский этнос, осуществившееся в конце X в.» (138).

Черты незавершенного надэтнического синтеза в рамках древнерусского этноса продолжали сохраняться еще несколько столетий спустя. Так, «соперничество между княжествами, переходившее нередко в открытую вражду», Л. Гумилев объясняет тем, что «былые племена, насильно объединенные в древнерусский этнос киевскими князьями, по-прежнему стремились к самостоятельности». «В суздальцах говорила кровь кривичей, мери и муромы, в новгородцах — кривичей, веси и словен, в рязанцах — вятичей и муромы. <...> Союз со степняками-тюрками и “черными клобуками” был традицией киевских и волынских князей, а князей черниговских — с половцами»¹¹.

Была у этого же процесса и другая сторона. Многие финно-угорские и балтские племена — «реликтовые этносы северной части Русской равнины» — «забыли свои былые самоназвания. Таковы меря, мурома, голядь и заволоцкая чудь. Другие удержали имена предков: чуваша, черемисы (мари), вотяки (удмурты), мордва, то есть эрзя и мокша, вепсы и другие, но это не мешало их контактам с русскими. Этот симбиоз усложнял этническую систему, тем самым укрепляя ее»¹². Отдельный процесс, по Гумилеву, представляло массовое присоединение татар к древнерусскому этносу в XIV — XV веках, ознаменовавшее собой необратимый конец Орды. Границы между восточнославянским и смежными эт-

10 Там же. С. 217.

11 Там же.

12 Там же. С. 247.

носами Русской земли постепенно стирались и на месте пестрого конгломерата этносов постепенно формировался сначала древнерусский, а затем и великорусский суперэтнос.

Противоречивые межэтнические процессы в Древней Руси и вокруг нее вели неуклонно к формированию культурно-цивилизационного кризиса, который предшествовал монгольскому нашествию, не только предваряя его, но и фактически его подготавливая. С одной стороны, «полиэтничность и разноукладность не разрушали, а укрепляли древнерусскую суперэтническую целостность». Так, «междоусобицы княжеств в XI – XII вв. мы должны рассматривать как “болезнь роста”, определенную фазу этногенеза, мучительную, но не угрожающую жизни этноса». А «столкновения с иными суперэтническими системами» грозили драматическими последствиями Древней Руси (322).

Между тем «феодальные» усобицы XI века сменились во второй половине XII – начале XIII века, по существу, межгосударственными войнами, в которых принимали участие 50-тысячные армии, которым «взятые города отдавались на разграбление». «Русь из моноэтничного государства превратилась в полиэтничное». «Такая дезинтеграция (государства. – *И.К.*) указывает на спад пассионарности этнической системы, начавшейся в середине XII в. и повлекшей катастрофу XIII в.» (333–334).

Самый поразительный пример, который Л. Гумилев приводит в подтверждение сделанного и далеко идущего вывода, – это поведение прославленного героя «Слова о полку Игореве», Игоря Святославича (уже за рамками событий, воссозданных в «Слове»), ставшего из новгород-северского князем черниговским. «Создание антикиевской коалиции, дипломатическая подготовка войны, наем половцев на службу за обещание разрешить им разграбить “мать городов русских”» – все это говорит о том, что древняя традиция межплеменной вражды полян и древлян (вспомним грабительские сборы дани князем Игорем Старым, приведшие к расправе над ним древлян, и знаменитая многоэтапная месть древлянам княгини Ольги. *И.К.*), переросшая в соперничество Киева и Чернигова, оказалась еще в XIII веке настолько живучей, что в сравнении с ней померкли пограничные счеты русичей и половцев» (334). На этот шокирующий пример Л. Гумилев ссылается неоднократно в различных своих публикациях.

Со своей стороны, киевский князь Роман Мстиславич для защиты Киева от черниговцев с половцами привлек торков, которые

«мужественно отстаивали столицу Руси, сражаясь со своими заклятыми врагами – половцами. Это показывает, что Русь и завоеванная ею Степь составляли единое, хотя и не централизованное государство, находящееся в состоянии глубокого кризиса, выражавшегося в ожесточении междоусобных войн...» (334–335). Между тем кризис Древней Руси накануне монгольского нашествия проявлялся еще и в другом. «Строго говоря, в XIII в. русский этнос политически представлял систему из восьми соперничающих государств, в каждом из коих этническое наполнение было своеобразным за счет смесей славян с балтами, финнами, уграми, тюрками, причем в разных пропорциях. Так ощущение общерусского единства заменялось сознанием местных интересов»¹³.

Анализ положения, которое сложилось на Русской земле к началу XIII века, наталкивает Л. Гумилева на «два печальных вывода: 1) русского государства как целого в это время не существовало, и 2) противопоставление Русской земли Половецкому полю потеряло смысл» (450). Этнологическая направленность исследовательских интересов Гумилева не позволила ему сделать еще одного вывода, притом отнюдь не печального, а довольно оптимистического: 3) вопреки или даже благодаря политической раздробленности Руси и «снятию» противоположности Русской земли Половецкому полю, на территории Руси сложилась мощная, разветвленная и стилистически многообразная русская культура, которая была больше, чем русской, став общей полиэтнической культурой древнерусского населения, которая выдержала испытание монгольского завоевания и последующих веков социально-экономической и политической стагнации и дала основание для возрождения Руси / России в XVI, XVII и в XVIII веках.

«Итак, запустение и “погибель Русской земли” произошли не по вине злых соседей, а вследствие естественного процесса – старения этнической системы, или, что то же, снижения пассионарного напряжения» (451), – заключал Л.Н. Гумилев. Монгольское нашествие лишь довершило этот кризис этнической системы Древней Руси, бывший кризисом не только этническим, но и культурным, а вместе с тем – и цивилизационным. Но довершая кризис, оно же способствовало обновлению Руси, стимулируя подъем пассионарности великорусского этноса, пришедшего на смену древнерусскому.

13 Там же. С. 287.

Полицентризм российской цивилизации

Формирование уникального полицентричного государства, объединившего Киевскую Русь и Великую степь, было во многом обусловлено длительным соседством древнерусского населения с тюркоязычными кочевниками, теми глубокими социальными, культурными, военными, бытовыми контактами, которые существовали между теми и другими. Отношения с кочевыми народами Великой степи строились как своего рода «любовь-ненависть»: войны чередовались с миром, грабеж сменялся торговлей и обменом дарами, взаимоистребление уступало место заключению почетных союзов и династических браков. Характерными признаниями на этот счет наполнено, например, «Поучение» Владимира Мономаха, в равной мере хвалящегося совершенными походами и заключенными мирами, тем, сколько половецких князей он отпустил из плена, наградив, а сколько, захватив в плен, перебил и бросил их тела в «ту речку Сальню».

«Заслуга Мономаха, – писал Л. Гумилев, – не в победе над слабым противником, а в заключении мира, обеспечившего на 130 лет русско-куманскую унию». Дальновидный Владимир Мономах, «умевший действовать в согласии с народом», «предложил массам программу союза с Византией, мира с половцами и неприятия Запада», и эта программа, по словам Гумилева «была принята общественным мнением соборно, т.е. как нечто самоочевидное» (294). Однако это произошло не только по причине дальновидности и проницательности Владимира Мономаха, но и ввиду глубокого и органического единства Древней Руси и Великой степи, сложившегося на протяжении предшествующих веков.

Повседневный быт древнерусского населения, жившего в пограничье Великой степи, вынужденно носил военно-дружинный характер: вся мужская часть жителей с подросткового возраста была «в седле» и готовилась к отражению внезапного появления степняков. Это означало, что древнерусское население с древнейших времен поддерживало смешанный – полукочевой-полуоседлый – образ жизни, в значительной мере продиктованный опасным соседством с кочевниками. Парадоксальность пограничной культуры, какой была культура Древней Руси, заключалась в том, что для того, чтобы оставаться *оседлой*, древнерусская культура должна была в том или ином отношении становиться *кочевой*, хотя бы частично. В результате медленно и постепенно

формировался единый и однородный этнокультурный субстрат древнерусской народности, в котором базовая восточнославянская компонента активно размывалась на юге и юго-востоке активно-наступательной тюрко-кочевнической стихией, а на севере, северо-востоке и северо-западе – пассивной и вялой финно-угорской составляющей.

Впоследствии многие русские князья (в том числе и легендарный герой «Слова о полку Игореве») оказались – в результате заключения военных и брачных союзов со знатью степняков – детьми и внуками крещеных печенежек и половчанок; их владение соответствующими тюркскими языками было полезным и неизбежным. Л. Гумилев констатирует, что «в 1107 г. Владимир Мономах, Олег и Давыд Святославичи одновременно женили своих сыновей на половчанках»¹⁴. Герой «Слова о полку Игореве» был внуком и сыном княгинь-половчанок и, несомненно, знал свободно половецкий язык, на котором дружески общался, находясь в плену, с уже ранее известными ему ханами Кончаком и Гзой.

В знаменитом «Codex Cumanicus» – Половецком трехязычном (кумано-персидско-итало-латинском) словаре – рукописи, составленной итальянскими коммерсантами в конце XIII века и хранящейся поныне в библиотеке св. Марка в Венеции, было обнаружено в составе половецкого (старо-кыпчакского) языка несколько заимствованных русских слов. Такие слова, как *izba* – ‘комната’, ‘палата’ (от рус. ‘изба’), *res* – ‘печь’, *ovus* – ‘рожь’ (от рус. ‘овес’) свидетельствуют не только об их употребительности половцами, но и о близком знакомстве половцев с соответствующими предметами оседлого обихода и соответствующей хозяйственной деятельности.

Это явление ученые, изучающие русско-половецкие связи, объясняют тем, что русские женщины, захваченные в боевых набегах и ставшие женами половцев, как правило, представлятелей племенной аристократии, привнесли в быт кочевников черты и традиции оседлой культуры, в том числе проживание в русской избе и пользование русской печью. Под влиянием своих русских жен половцы на зимнее время переселялись в разоренные ими же во время набегов русские селенья. Таким образом, речь шла о глубоком и органическом взаимопроникновении (*диффузии*) оседлости и кочевничества в языках и культурах смежных народов – древних русичей и древних тюрков Великой Степи. Например, слова *terem* – ‘часовня’, ‘молельня’ (от рус. ‘терем’ – ‘высокий

14 Там же. С. 344.

дом') и bulov – 'булава', 'дубина' (от рус. 'булава', боевое оружие для рукопашной схватки) скорее всего также заимствованы половцами у русских.

Однако диффузия соседних этносов принимала подчас и более противоречивые и даже противоестественные формы. Так, с начала междоусобной борьбы между русскими князьями сложилась практика заключения военных союзов с половцами (а также печенегами, торками и т.п.) одних русских князей против других. Так, Святополк Окаянный в своей борьбе за киевский стол, в частности против Ярослава, опирался на печенегов, возглавив смешанное русско-печенежское войско. Черниговский князь Олег Святославович впервые образовал союз с половцами против киевского князя Владимира Мономаха и поддерживавших его князей. В дальнейшем, в XII веке, среди русских князей образовались две партии – Мономашичи (потомки Владимира Мономаха) и Ольговичи (потомки Олега Черниговского), враждовавшие между собой. Мономашичи проводили линию на объединение русских князей для борьбы с половцами и их союзниками (Ольговичами); Ольговичи – на объединение с половцами во имя победы своего клана над другим, оппозиционным.

Однако Л. Гумилев в эту скандальную хронику Киевской Руси вносит свои уточнения, ссылаясь на авторитет С.М. Соловьева и С.А. Плетневой (исследователя истории степняков-кочевников Великой степи). «...Антагонист Олега, Владимир Мономах, за год перед тем *первый* привел половцев на Русь, чтобы опустошить Полоцкое княжество. <...> Но за период с 1128 по 1161 г. Ольговичи приводили половцев на Русь 15 раз, а один только Владимир Мономах – 19 раз»¹⁵.

Внук Олега Черниговского Игорь Святославич, князь Новгород-Северский, в молодости неоднократно заключал с половцами военные союзы против князей из рода Мономаха. Этой его дурной славой среди остальных русских князей был мотивирован и его знаменитый – своей неподготовленностью и бесславностью – поход против половцев, в результате которого он вместе со своим сыном попал в половецкий плен, из которого потом успешно бежал (один, в то время как его сын Владимир вернулся на Русь лишь некоторое время спустя – женатым на дочери половецкого хана Кончака). Поэтическая героизация этого события в «Слове о полку Игореве» представила главного

15 Там же. С. 343–344.

героя как самоотверженного патриота Русской земли и сторонника единства русских князей, что было весьма далеко от реальности. Однако безымянный автор «Слова», будучи приверженцем Игоря и в то же время убежденным сторонником объединения русских против общенационального врага – кочевых племен Великой степи, представил ход исторических событий в выгодном для своей концепции идейно-нравственном ключе.

Л. Гумилев нисколько не идеализирует князя Игоря, наоборот. Как мы помним, в книге «Древняя Русь и Великая степь» автор несколько раз упоминает Игоря Святославича, и всякий раз в негативном контексте, – прежде всего как организатора погромного похода черниговцев вкупе с половцами против Киева. Принимая участие в дискуссии 1964 года в связи с вопросом о подлинности «Слова»¹⁶, что он и не отрицает, Л. Гумилев лишь подчеркнул, что автором «Слова» выбран странный предмет для героизации, тем более что личность князя Игоря и его деяния были, несомненно, хорошо известны современникам.

«Поход Игоря Святославича, – комментирует со знанием дела исторические обстоятельства похода Л. Гумилев, – не был вызван политической необходимостью. Еще в 1180 г. Игорь находится в тесном союзе с половцами, в 1184 г. он уклоняется от участия в походе на них, несмотря на то, что этот поход возглавлен его двоюродным братом Ольговичем – Святославом Всеволодовичем, которого он только что возвел на киевский престол. И вдруг, ни с того ни с сего, он бросается со своими ничтожными силами завоевывать все степи до Черного и Каспийского морей. При этом <...> Игорь не договорился о координации действий даже с киевским князем. Естественно, что неподготовленная война кончилась катастрофой, но, когда виновник бед спасается и едет в Киев молиться «Богородице Пирогощей», вся страна, вместо того, чтобы справедливо негодовать, радуется и веселится, забыв об убитых в бою и покинутых в плену»¹⁷. Убийственная ирония, на которую трудно что-либо возразить, если руководствоваться историческими фактами, а не текстом «Слова».

16 Подлинность «Слова о полку Игореве» была неопровержимо доказана с лингвистической точки зрения акад. А.А. Зализняком. См.: *Зализняк А.А. «Слово о полку Игореве»: взгляд лингвиста*. 2-е изд. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2007. Точку зрения Л.Н. Гумилева в своей монографии он не рассматривает и не упоминает.

17 *Гумилев Л.* Черная легенда: Друзья и недруги Великой степи. С. 342.

«Совершенно очевидно, – продолжает свой анализ Гумилев, – что автор “Слова” намерен сообщить своим читателям нечто важное, а не просто рассказ о неудачной стычке, не имевшей никакого военного и политического значения. Значит, назначение “Слова” – дидактическое, а исторический факт – просто предлог, на который автор нанизывает нужные ему идеи. <...> Значит, в повествовании главное не описываемое событие, а вывод из него, т.е. намек на что-то вполне ясное “братии”, к которой обращался автор, и вместе с тем такое, что следовало доказывать, иначе зачем бы и писать столь продуманное сочинение»¹⁸. Поскольку «Слово» – это литературное произведение, а не история, «то в “Слове” следует искать не прямое описание событий, а образное, путем намека, аллегории, сравнения подводящее читателя к выводам автора»¹⁹. Л.Н. Гумилев, таким образом, доказывает, что в «Слове» мы имеем историческое иносказание, где образы и сюжеты вуалируют действительное содержание поэмы.

Как известно, события, связанные с печально знаменитым походом Игоря против половцев (1184–1185), происходили незадолго до нашествия монголов (1237–1242), в результате которого значительная часть древнерусского культурного пространства (кроме Новгородско-Псковской Руси), т.е. прежде всего Северо-Восточная, а затем и Юго-Западная Русь, была завоевана монголо-татарами во главе с внуком Чингисхана Бату-ханом и утратила государственную самостоятельность. Это дало основание трактовать «Слово о полку Игореве», величайший памятник древнерусской культуры, чудом дошедший до нас, как отчаянный призыв, обращенный из самих недр культуры Руси, к князьям ради национального объединения. Однако призыв этот, даже если придавать «Слову» не локальное, а общенациональное значение, явно не мог возыметь действия. Региональные интересы удельных княжеств в этот период были гораздо более весомы и влиятельны. Древней Руси нужно было пережить почти двух с половиной вековое «иго» для того, чтобы идея национального объединения – в формах религиозно-конфессиональных («православное возрождение») и государственно-политических («собрание русских земель» вокруг Москвы, создание централизованного деспотического государства имперского типа – Московского царства).

18 Там же.

19 Там же. С. 354..

Именно поэтому такое объяснение не удовлетворило Л. Гумилева. Он находит в тексте «Слова» несколько аргументов в пользу того, что повесть была написана не в 1187 году, по горячим следам событий Игорева похода, а уже после монгольского нашествия, в 1249 – 1252 годах – в качестве назидания потомкам. Согласно гипотезе Гумилева, в «Слове» изображается ситуация не XII-го, а XIII века, «и под масками князей XII в.» скрываются деятели XIII века²⁰. Если гипотеза Гумилева верна, то и предосудительный пример князя Игоря – на месте, и призыв к объединению князей против общего врага – агрессора и захватчика – своевременен, и дидактика повести имеет не только повод, но и реального адресата назидания.

«Пусковой момент» великорусской культуры

Наступление «ига» в истории Древней Руси носило противоречивый характер. С одной стороны, соседство кочевников, навыки общения с ними и процессы культурной диффузии между оседлой культурой восточных славян и кочевой культурой степных тюркских народов создавало привычный фон вековой межкультурной коммуникации соседних народов. С другой, кочевники с давних пор воспринимались как непредсказуемый, агрессивный и разрушительный фактор национальной истории, что формировало в древнерусской культуре потенциал силового сдерживания и сопротивления агрессии.

Органическое «сродство» русской культуры с культурой кочевников Великой степи и в то же время убежденное противостояние агрессивности кочевых завоевателей во многом, по-видимому, обусловило амбивалентность социокультурных отношений Древней Руси к будущему монголо-татарскому игу. С одной стороны, нашествие кочевых варваров, встретившее со стороны и простых русских людей, и князей, и христианского духовенства ожесточенное сопротивление, жестоко и беспощадно подавленное завоевателями. Правы те исследователи древнерусской культуры, во главе с акад. Д. Лихачевым, которые утверждали, что монгольское завоевание, сопровождавшееся колоссальными, невиданными в истории России разрушениями, уничтожением множества культурных ценностей, остановкой на долгие годы каменного

20 Там же. С. 355.

строительства, ремесленничества по многим отраслям производства, отбросило культуру Древней Руси на века назад.

С другой, – почти двух с половиной вековое иго Орды, терпеливо сносимое русским народом и взятое «на вооружение» русскими князьями, добивавшимися под эгидой ханской власти личных выгод и интриговавшими друг против друга в борьбе за ярлык на великокняжеский стол, стало той матрицей, по которой создавалось будущее Московское государство. В этом отношении был прав Л.Н. Гумилев, подчеркивавший, что на протяжении татаро-монгольского ига преобладало не *противоборство* народов и культур, а их *альянс*, носивший то военно-политический, то экономический, то культурный и языковой характер. Мы знаем, что древнерусский язык вобрал в себя многочисленные тюркские, монгольские и даже манчжурские корни и лексемы; изменился характер русского национального костюма, во многом под влиянием костюмов кочевников; многие технологии сельского и домашнего хозяйства претерпели радикальные изменения в сторону кочевнических традиций. Многие русские фамилии, прославившие русскую культуру, содержали в себе тюркские корни²¹. Вольно или невольно, русская культура становилась все более и более интернациональной, всемирной.

Трагическая *диалектика подвига и жертвы*, характерная для христианской культуры еще домонгольской Руси, легла в основание культурно-цивилизационных особенностей Руси в период татаро-монгольского ига. Вместе с многими позитивными организационными факторами, имевшими положительное значение для российской цивилизации, владычество кочевников принесло на Русь жестокую систему насилия, террористических и грабительских методов управления страной, унижающих человеческое достоинство и национальное самосознание народа. За почти два с половиной века иноземного господства резко понизились ценность человеческой жизни и личности, уровень благосостояния страны и каждой семьи, состояние общественной нравственности и социальная активность населения.

При всех успехах и достижениях цивилизации (преимущественно в сфере государственного строительства) наблюдалась и значительная деградация древнерусского общества. Многие исконно славянские формы и явления культуры, характерные для

21 См. подробнее: *Баскаков Н.А.* Русские фамилии тюркского происхождения. М.: Наука, 1979. На эту книгу ссылается и Л. Гумилев (482).

Киевского периода древнерусской культуры, стерлись, забылись, ушли из жизни навсегда, будучи вытесненными феноменами кочевнической культуры, а в дальнейшем и исламских традиций (после исламизации Золотой Орды), в частности, так называемый «теремной быт», в котором русская женщина на многие столетия утратила личную свободу. Многие черты восточного быта и образа жизни впоследствии запечатлелись в «Домострое» (правда, уже тогда – во второй половине XVI века – когда этот семейный уклад начал распадаться, и законодательное его закрепление представляло отчаянную попытку властей сохранить незыблемыми устои евразийской цивилизации).

Впрочем, усвоенные у татаро-монголов черты кочевой культуры повседневности не ощущались русскими людьми как «иго». Под «игом» понимались формы непосредственного насилия, вошедшие в политику и экономику, быт и государственное управление; тяжесть экономической повинности, выливавшаяся в двойной дани и других непредсказуемых поборах; в общем ощущение подневольности Орде и чужой, ханской власти.

Само «иго» поначалу воспринималось русским народом как Божий гнев, как искупление прежней греховности, как *крест*, который нужно вынести всем народом. Однако долготерпение, покорность, страдательность – черты, все более укоренявшиеся в складе национального русского характера, время от времени «взрывались» бунтами, сопротивлением, вызревала решимость свергнуть ненавистное иноземное владычество, дать вооруженный отпор захватчикам, проявить «самостояние», твердость воли, упрямство. В то же время кочевая монгольская империя уже воспринималась Русью как эталон государственного могущества, величия, пространственной огромности, многосоставности, и сохранение и укрепление именно этих качеств, как и прежний идеал Византии, казались залогом чаемого величия освобожденной от «ига», самостоятельной и независимой Руси, величия национального и всемирного.

«На Руси византийская культура одержала победу, захватила командные позиции, но укорениться в массах не успела. Да и сами князья, и их бояре не забыли верований своего народа и собственного детства. (Поэтому древнерусская культура была не столько христианской, сколько двоеверной, – подчеркивает Л. Гумилев. – И.К.) Культура Древней Руси была блестящей, но рыхлой, а кругом Руси клубились чужие и враждебные вероучения» (323).

Лишь прививка мощной татаро-монгольской пассионарности смогла «дисциплинировать» и сплотить русскую культуру вокруг стержневых установок и ценностей, передав и Руси импульс нового, великорусского этногенеза. «Пассионарность этноса – это двигатель корабля, а культура этноса – это руль. Кораблю необходимо и то и другое» (323). Византийская (в своих истоках) культура и монгольская пассионарность, воодушевившая Русь, в совокупности определили дальнейший исторический путь русской культуры и российской цивилизации, со всеми их достижениями и издержками, приобретениями и потерями.

Традиции российской, а затем и советской политической (а подчас и духовной) несвободы органически связаны с последствиями монголо-татарского «ига», которые были усвоены и развиты русским самодержавием, а затем и институтом крепостничества (введенным и развитым – по аналогии с ордынским институтом сбора дани – баскачеством). Полемизуя с Л. Гумилевым, Н. Эйдельман отмечал, что «монгольское нашествие... определило во многом то “азиатское начало”, которое обернулось на Руси крепостным правом и лютым самодержавием»²². Нравится нам это или не нравится, но «азиатское начало» до сих пор присутствует в современной русской культуре и в строении российской цивилизации – и в Петровское время, и в советское, и в постсоветское. Впрочем, это было замечено много раньше, и не одними евразийцами, предшественниками Л.Н. Гумилева – Э.Хара-Даваном, Н.С. Трубецким, П.Н. Савицким, Г.В. Вернадским и др.

Н. Бердяев, не причислявший себя к евразийцам, был прав, когда характеризовал Московскую Россию, т.е. Русь с центром в Москве, начавшуюся с возвышением московских князей (Иван I Калита и далее) как «восточную культуру, культуру *христианизированного татарского царства*, которая вырабатывалась в постоянном противлении латинскому Западу и иноземным обычаям»²³.

Развивая мысль Н.А. Бердяева, можно добавить, что московская культура вырабатывалась в активном усвоении, адаптации различных элементов и форм культуры кочевнического Востока (при отрицании их восточного происхождения). Достаточно вспомнить о том, что знаменитая «шапка Мономаха», венец, которым московские цари венчались на царство, ведет свое

22 Эйдельман Н.Я. «Революция сверху» в России. М.: Книга, 1980. С. 31.

23 Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. М.: Наука, 1990. С. 7–8.

происхождение не от византийского императора Константина Мономаха (это мнимое ее происхождение, в некотором смысле – просто вымышленное), а является восьмиклинной тюрбеткой, отороченной мехом – головным убором татарских мурз (созданном московскими мастерами на рубеже XV–XVI веков), т.е. предметом восточной, кочевнической культуры, ставшим символом русской государственности, знаком русского самодержавия, контаминировавшим восточный деспотизм и византийский цесаризм (узоры на золотых пластинах, четырехконечный греческий крест, венчающий остроконечную макушку шапки).

На стыке двух могучих цивилизаций – византийской и монгольской – возникло уникальное цивилизационное образование, не просто сложившее черты двух империй, но укрупнившие, гиперболизировавшее их. Начавшееся складываться Московское царство являло собой, если воспользоваться терминологией А.Дж. Тойнби, *универсальное государство*, рассматривавшее себя как конечную цель истории, как высшую культурную ценность. При этом если Византия апеллировала к призраку призрака эллинского универсального государства (возрождению Римской империи), то поселемонгольская Русь взывала уже не только к «трижды призраку» былого величия Рима (как настаивает А. Тойнби), но и к формам вполне осязаемого (на собственном трагическом опыте) могущества восточно-деспотической империи Чингисхана.

Именно поэтому идеал универсального государства как самоцели развития был для древнерусского общества не абстракцией, а непрерывающейся житейской традицией и имел для России долгую цивилизационную и культурную судьбу. «Мы можем датировать “пусковой момент” великорусского этногенеза, – подытоживал свои этнологические наблюдения Л. Гумилев, – XIII и XVI веками, а осознание русскими себя как целостности – 8 сентября 1380 года»²⁴, в день Куликовской битвы.

Идеал, заключенный старцем Филофеем в концепции «Москва – Третий Рим», не уходил из жизни в ее традиционно религиозном выражении и постепенно нашел себе новое выражение в терминах идеологии вестернизирующегося мира, т.е. продолжил жизнь за пределами древнерусской культуры – в петровскую эпоху, в славянофильском движении, после Октябрьской революции и даже в постсоветское время.

24 Гумилев Л. Черная легенда: Друзья и недруги Великой степи. С. 388.

Впрочем, сохранившаяся с древнейших времен тесного общения со «степняками» склонность русских людей к некоему «кочевничеству» – не в буквальном пространственном смысле, а в духовном (скитальчество, странничество, бродяжничество, напряженные «искания», «метания») стала характерной чертой национального характера русского народа, а в дальнейшем – русской интеллигенции, а значит, несла в себе черты менталитета русской культуры, как бы предрасположенной к западно-восточному (евро-азиатскому) синтезу, к полиэтничности и всемирности.

В той мере, в какой духовные искания России продолжают, русская культура имеет перспективу дальнейшего развития, а широта ее кругозора – одновременно евразийского и европейского – подтверждает ее способность к «всемирной отзывчивости», о которой говорил Достоевский как о принципиальной черте русской культуры, открывающей ей пути в будущее и делающей ее «все-человеческой». Таким видел предназначение русской культуры и выдающийся ее исследователь – Л.Н. Гумилев.

Т. Байрамов

ДИАЛОГ КУЛЬТУР ЕВРАЗИИ В ЭПОХУ СТАНОВЛЕНИЯ ГЛОБАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ

Современное постиндустриальное информационное общество является обществом безграничных возможностей, создающим все необходимые условия для развития новейших технологий, современных быстродействующих систем коммуникаций и средств связи, накопления и распространения научной, технической и другой важной для жизнедеятельности людей информации. Все это сближает страны, создает все необходимые предпосылки для обеспечения устойчивого функционирования информационных сетей и интеграции культур.

На постсоветском пространстве, с одной стороны, перестроечный плюрализм мнений втянул культуры стран бывшего Советского Союза в орбиту постмодерна и Нью-Эйджа. С другой стороны, в странах СНГ сильны, и с каждым годом усиливаются позиции традиционных для этих регионов конфессий: православия, суннитского и шиитского ислама. Поэтому путем преодоления глобальной энтропии на постсоветском пространстве может стать усиление позиций этих конфессий и углубление диалога между ними.

Благодаря благоприятному духовному климату, атмосфере веротерпимости, отсутствию религиозного фанатизма у населения, Азербайджан может стать одной из узловых точек конвергенции ислама и христианства.

Именно «конвергенции», т.е. сближения (от лат. *convergo* – сближаюсь) ислама и христианства, а не искусственного изобретения новой «синтетической» религии, которое невозможно, поскольку осуществить такую задачу может только новый пророк, а пророческий цикл уже закончился на Мухаммеде – «печати пророков». Тем более что ислам, подтверждающий учение Моисея (Мусы) и Иисуса (Исы) и считающий их мусульманскими пророками, сам по себе синтетичен и не нуждается в дополнительном синтезе.

Может быть не синтез, но конвергенция, сближение позиций ислама и христианства в современных условиях, безусловно, необходимы, поскольку в мире есть силы, которые хотят столкнуть христианство и ислам и подталкивают к братоубийственной войне народы, исповедующие эти религии.

«Камнем преткновения» в диалоге между исламом и христианством является отношение к Иисусу Христу. Христиане утверждают, что Иисус Христос – сын Божий, а мусульмане – что у Бога не может быть ребенка, что Он «не родил и не был рожден» («лям йалид вялям йуляд»). Возможно ли сближение позиций в этом вопросе? Да, возможно. Статус пророка Исы (Иисуса) в исламе очень высок. Те мусульмане, которые говорят, что Иса был обычным человеком, глубоко заблуждаются. Удивительно, но даже такой серьезный исламской автор, как Хаммуддах Абдалати, утверждает, что «ислам в целом спокойно относится к Иисусу»¹. На самом же деле, Иисус в исламе имеет особый статус. Коран полностью согласен с христианским догматом о непорочном зачатии Иисуса от девы Марии (Марьям), т.е. признает отсутствие у Иисуса физического человека-отца. Кроме того, ислам, как и христианство, считает Иисуса «божественным глаголом»: «О Марьям! Вот, Аллах радуется тебе вестью о слове от Него, имя которого Мессия Иса, сын Марьям» (3,40).

Коран высказывает и особое отношение к Марьям (деве Марии): «И вот, сказали ангелы: “О Марьям! Поистине, Аллах избрал тебя, и очистил, и избрал тебя пред женщинами миров”» (3,37).

Об особом статусе Иисуса в исламе свидетельствует одно место в Коране, где Иса называется одновременно «Мессией», «словом» Аллаха, «духом» Аллаха и «посланником»: «Ведь Мессия, Иса, сын Марьям, – только посланник Аллаха и Его слово, которое Он бросил Марьям, и дух Его» (4:162). Если же говорить об общечеловеческом значении Христа, то вспоминаются слова К. Ясперса: «Дух Христа – дело каждого человека. Он – пневма, т.е. дух энтузиазма в возвышении к сверхчувственному»².

Такое понимание, кажется, не противоречит исламу. Мусульмане должны осознать особое мистическое значение Христа, подтверждаемое Кораном. Только при этом условии станет возможной конвергенция ислама и христианства. Хочется надеяться, что когда-нибудь и христианская церковь признает Мухаммеда Пророком (на что практически пошло уже католичество).

Большое значение в процессе конвергенции ислама и христианства может сыграть обращение мусульман и христиан к опыту эзотерических традиций, а именно учений, построенных на недualiстическом мышлении. Преимущество подлинного не дуализма

1 Абдалати Х. Ислам какой он есть. Б.: Аз. Гос. Книжная Палата, 1999. С. 252.

2 Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: «Политиздат», 1991. С. 470–471.

закljučается в том, что он, поднимаясь над утверждением и отрицанием, не отрицает дуалистической картины мира. То есть, мусульманам и христианам не придется отказываться от своих представлений о добре и зле, рае и аде, но можно будет понять, что Абсолютная истина выходит за пределы двойственности истинных или ложных, но одинаково тривиальных с мистической точки зрения высказываний.

Еще более плодотворным в плане диалога христианских культур с культурой ислама может быть обращение к данным постклассической науки, прежде всего, формальной логики и квантовой физики.

Трехзначная логика Лукасевича, Геделя, фон Неймана, язык -прим Уилсона ввели в современную науку понятие «неопределимого», существующего помимо достоверно истинных и ложных высказываний. Сходные открытия были сделаны в квантовой физике Гейзенбергом и Шрёдингером, благодаря чему «неопределенность» прочно вошла в точные науки.

Тем самым было реабилитировано характерное для средневековой философии понятие Абсолютной Тайны. Ведь именно средневековая мусульманская философия, в особенности суфийская, определяла Абсолют как Сокрытое («Бятин»), Тайну («Сирр») и непроявленное («Гайб»). Подобная апофатическая теология имела место и на Западе у Мейстера Экхарта и Ангелуса Силезиуса, а также в иудейской традиции начиная с Моисея Маймонида.

Все это заставляет задуматься и показывает несостоятельность фундаментализма, независимо от того каким он является – исламским, христианским или иудейским. Если для этих трех конфессий, а также целого ряда восточных традиций, Бог является Абсолютной Тайной, то какой смысл враждовать из-за вторичных догматов, которые к тому же по большей части являются не откровениями, а сугубо человеческими измышлениями?

Таким образом, апофатическая теология, подкрепленная данными современной науки, дает решение проблемы экуменизма и диалога духовных традиций Востока и Запада, а также православной России (в православии также наличествует давняя традиция апофатики).

Еще одно открытие современной науки – это открытие Эвереттом «множественности миров». Опираясь на это открытие, точнее, гипотезу, Уилсон категорически заявляет, что «вселенная мусульманина» и «вселенная англосакса-христианина» – это

не одна, а две разных «вселенных», т.е. два разных «антропных мира». Но, на мой взгляд, в реальности дело обстоит не совсем так, как представляет себе Уилсон. Да, различия существуют, и, кстати, отчасти благодаря их наличию, мы как раз и можем вести диалог разных, разнообразных культур (идея Ю.М. Лотмана³ и Э.Ф. Гюль) не боясь смешения и нивелирования традиций. Но коль скоро большинство традиций и мистических путей ведут к Абсолютной Тайне Бога, то на первый план выходит эта священная цель, этот Абсолют, а не второстепенные различия.

Не самой Тайной Абсолюта, но образом этой Тайны может быть и искусство. Картины Леонардо и Брейгеля, дальневосточная пейзажная живопись и поэзия, абстрактное искусство XX века, и, наконец, тебризская миниатюра – все это нематериальное художественное наследие исполнено недосказанности и таинственности, и в той или иной степени указывает на наличие Абсолютной Тайны.

В особенности, это касается средневекового мусульманского, в частности азербайджанского искусства.

По мнению известного российского специалиста по мусульманскому искусству Ш.М. Шукурова, «влияние апофатического образа мысли и апофатической теологии легко обнаруживается в Поэтому диалогу традиций в условиях глобализации может послужить не только конвергенция религиозно-мистических традиций, но и художественные взаимосвязи Востока и Запада. Симфонический мугам, джаз-мугам, современная азербайджанская авангардная живозапись – все это удачные примеры диалога и синтеза художественных традиций Востока и Запада.

Итак, мы приходим к выводу, что экуменический диалог, основанный на апофатической теологии, может послужить прочным фундаментом для диалога традиций именно в условиях глобализации.

3 Лотман Ю.М. Избранное. Таллинн: Александра, 1992. Т. 1. Статьи по семиотике и типологии культуры.

Н.А. Хренов

МОНОЛОГИЗМ

ОРИЕНТАЛИСТСКОГО ДИСКУРСА:

ВКЛАД Л.Н. ГУМИЛЕВА

В ГУМАНИТАРНУЮ НАУКУ

В 20-е годы XX века вышла книга немецкого историка Э. Трельча «Историзм и его проблемы», в которой высказаны сомнения по поводу того, что нам известно все, что происходило в истории, а главное, он пытается выяснить причины этого незнания. Нас привлекла его мысль о взаимном непонимании культур, которая, правда, к этому времени уже была высказана О. Шпенглером, а его имя Э. Трельч упоминает в предисловии к своей книге. Представляется, что здесь найдена серьезная причина интересующего нас явления, а именно, — трудности установления диалога между культурами. Разговор о диалоге невольно превращается в разговор о препятствиях на пути к взаимному пониманию.

Э. Трельч признает, что все, что не относится к западной культуре, «фаустовский» человек понимает с трудом. В данном случае мы сошлемся лишь на то обобщение, которое он делает в своей книге, и на тот факт, что относится к России, факт, призванный иллюстрировать сделанное историком обобщение. Он пишет: «Великие культуры Запада, ислама, Китая и Индии понимают в сущности лишь самих себя, пользуясь контрастами только как средством для самопонимания и, пожалуй, для самообновления»¹. По всей видимости, историк дорожит данной формулой, поскольку в конце книги он снова возвращается к этой мысли, говоря, что «мы знаем только самих себя». Он пишет: «Знание чужих культур может быть чрезвычайно важным для самопознания, понимания мира и практических отношений. Но во всем этом мы понимаем и утверждаем только самих себя, формируем, сколько бы мы ни приспособлялись к чужим культурам и как бы ни воспринимали их, только самих себя такими, как мы сложились и создавались в течение тысячелетий. Надо иметь мужество признать свою историческую судьбу, ибо нам не удастся выпрыгнуть из нашей исторической кожи»².

После такого заявления нельзя не привести конкретный пример. Для Э. Трельча таким примером непонимания оказывается

1 Трельч Э. Историзм и его проблемы. М., 1994. С. 158.

2 Там же. С. 611.

восприятие «фаустовским» человеком России. «Уже по отношению к России, которая ведь, как и мы, унаследовала христианство и позднеантичную мистику спасения, — пишет он, — наши культурно-философские масштабы оказываются недейственными, так как у нас нет общего с ней латинского прошлого»³. В самом деле, история попыток взаимного понимания культур Запада и России можно представить историей непонимания. Но этот сюжет непонимания улавливается не только между Западом и Россией, но, скажем, между Западом и Востоком. Итальянский историк Ф. Кардини свою книгу так и называет — «Европа и ислам. История непонимания»⁴.

Что же касается Э. Трельча, то он высказывается и по поводу Востока. Он, в частности, пишет: «Что же касается души Востока, то все, кто полагает, что постигли ее, признаются, что все-таки ее не поняли»⁵. В другом месте Э. Трельч расшифровывает это замечание, обращая внимание на причину такого непонимания. «Бегство на Восток, — пишет он — метафизическая глубина которого может во многом превосходить сущность европейцев, в действительности для нас всегда только игра и преходящая обида. Мы уже созданы как активная, исторически мыслящая и верящая в индивидуальную сущность раса. Этим наполнена и определена вся наша натура, и мы отказались бы от самих себя и утратили бы себя, если бы приняли мышление далекого Востока и его обусловленные тропическим климатом формы жизни. Мы можем учиться непоколебимости и уверенности чувств его религиозной жизни и в этом отношении соприкасаемся с ним. Но его недооценка историко-индивидуального и конечно — определенного составляет для нас его границу, так как ценность этих моментов служит источником всей жизни средней полосы. Здесь нам нельзя проявлять слабость, если мы не готовы вообще погрузиться в бездонность»⁶.

Таким образом, подводя читателя к идее необходимости нового культурного синтеза в истории, способствующего большему взаимопониманию между разными культурами, Э. Трельч указывает на причины, разделяющие разные народы. Среди таких причин решающей и убедительно аргументированной причиной для Э. Трельча оказывается ментальность того или иного народа или

3 Там же. С. 157.

4 Кардини Ф. Европа и ислам. История непонимания. СПб., 2007.

5 Трельч Э. Историзм и его проблемы... С. 158.

6 Там же. С. 140.

группы народов, объединенных понятием великой культуры, как это получается у О. Шпенглера, цивилизации, как это вытекает из теории А. Тойнби или этноса, как это предстает в теории этногенеза Л. Гумилева. В истории того или иного народа накапливается множество представлений, образов, стереотипов и мифов, в соответствии с которыми этот народ воспринимает как себя, так и остальные народы.

Взять хотя бы мифологический аспект ментальности того или иного народа. В данном случае мифологию нельзя понимать синонимом лжи. Это некая, возникающая на раннем этапе истории какой-либо культуры идеальная формула бытия, сопровождающая последующую историю этой культуры. Действительно, для того, чтобы преодолевать многочисленные препятствия и разрешать возникающие проблемы, каждый народ создает свой идеальный образ, позволяющий сплотить людей. Создание такого образа предполагает и активность мифа. И здесь, поскольку преследуется цель сплочения, на первое место выходит сознание «мы». Но там, где утверждается «мы», там возникают и «они», а «они», созданные воображением «мы», могут предстать уже не в столь идеальном свете.

Вообще, видимо, мифология – значимое слагаемое всякой культуры. Мифология сопровождает культуру и, как можно предположить, осуществляет ряд положительных, необходимых для существования культуры функций. С мифологией связана позиция, которой придерживаются носители культуры, в соответствии с которой бытие воспринимается и оценивается не таким, какое оно есть реально, а таким, каким оно должно быть. Несомненно, этот заданный и усвоенный утопизм откладывает на сознание носителей культуры печать.

Другим значимым слагаемым ментальности выступает и искусство, которое или следует за мифологией и ее воспроизводит, ставя акцент на идеальном образе народа, или же сопротивляется ей и сосредотачивает свое внимание на том, что отклоняется от идеального образа народа и демонстрирует критические оценки по отношению к психологии и истории народа. Таким образом, проблема заключается в том, что ментальность может формироваться не самими носителями той или иной культуры, а представителями другой культуры, подчас выступающей для этой культуры тем, что А. Тойнби называет историческим Вызовом. Если другой народ выступает в истории данного народа Вызовом, то,

естественно, что его образ нередко наделяется негативными коннотациями, которые, по всей видимости, будут расходиться с реальностью. Именно они и станут определяющими в возникновении препятствий на пути к установлению диалога.

Обратим внимание и еще на один момент. Участие ментального фактора в общении между разными культурами может быть или максимальным или минимальным. Это зависит от тех фаз, которые в истории народа можно фиксировать. Естественно, что фаза наивысшего расцвета культуры, которая у А. Тойнби называется фазой роста, а у Л. Гумилева – акматической фазой, усиливает нарциссический комплекс, в соответствии с которым какая-то культура не испытывает потребности погружаться в самобытность той или иной культуры, чтобы ее познать. Она слишком поглощена самолюбованием. На такой фазе истории ее нарциссический комплекс достигает максимума. Культура, переживающая пик своего развития, воспринимает другую культуру как свое зеркальное подобие, приписывая ей присущие себе признаки. Если в другой культуре находятся подобные этой культуре признаки, то ее позитивных коннотаций будет больше. Если же они отсутствуют, то такое подобие или привносится в ее восприятие или другая культура вообще не воспринимается. Она отторгается. Отсутствие подобия способствует наделению ее негативными коннотациями.

Этот момент усиливается еще и тем обстоятельством, что находящаяся в зените своего блеска культура стремится к распространению своих ценностей в мире, а, следовательно, и к лидерству в мировой истории. Но «чужие» культуры не всегда готовы эти ценности ассимилировать, что является реальной причиной усиления непонимания между ними. Процесс этот стихийный и зависимый от развертывающихся процессов в настоящем. Случающиеся в истории настоящего события порождают эмоции разной интенсивности. Некоторые из них провоцируют сильные эмоции. Эти эмоции может усиливать историческая память о некогда имевших место трагических событиях. Извлеченные из бессознательного следы далекого события накладываются на события настоящего, диктуя особое его восприятие и оценку, которые, казалось бы, не соответствуют реальной их значимости. О такой вспышке исторической памяти, определяющей восприятие современных событий, Л. Гумилев писал так: «...В каждом из

нас живет генетическая память, не ощущаемая в повседневности, но иногда вспыхивающая в подсознании»⁷.

Такая генетическая память тоже участвует в понимании или непонимании других культур. Известно, например, что для католического Запада византийцы, называющие себя ромеями, с их православной верой всегда были еретиками. Но поскольку Русь заимствовала православие у Византии, то, естественно, что русские с точки зрения Запада тоже стали еретиками. Эта некогда утвердившая себя религиозная установка составляет слагаемое западной ментальности. Американский историк и публицист Т.Ф. Мэдден приводит такой факт. Когда американцы спросили у представителей Аль-Каиды, «почему вы нас ненавидите», те, объясняя причины ненависти, назвали в числе прочих крестовые походы⁸.

Такое понимание как раз часто и оказывается непониманием. Именно поэтому Э. Трельч пишет, что мы, а под «мы» он подразумевает носителей «фаустовской» культуры, в сущности, понимаем лишь себя, перенося это понимание себя на понимание другого. Здесь, правда, закономерно поставить вопрос: а правда ли, что мы себя понимаем? Если мы и понимаем себя, то до какой степени понимаем? Не проходит ли в своей истории каждый народ те же ступени, что и отдельный человек? Понимать себя человек начинает лишь в финале своей жизни. Но этот процесс самопознания полноты все же не достигает. Эта полнота, может быть, удастся лишь другому, поставившему перед собой задачу понять того, кого он когда-то знал или о ком размышлял.

Но если уж иметь в виду не человека, а культуру, то самопознание любой культуры не является ориентированным исключительно на эту культуру процессом. Это самопознание предполагает иное и другое, а именно, иную и другую культуру. Чтобы утвердить и поддержать «свое», необходимо соответствовать некоей норме. Но соответствие норме предполагает, что мы знаем, что ей не соответствует. Присутствие в процессах самопознания другой культуры, в которой существует иное представление о норме, оказывается обязательным.

Таким образом, самосознание предполагает участие в нем несходной культуры. Вот почему оппозиция «мы» и «они», о которой

7 Гумилев Л. Древняя Русь и Великая степь. М., 1992. С. 670.

8 Мэдден Т.Ф. Империи доверия. Как Рим строил новый мир. Как Америка строит новый мир. М., 2010. С. 11.

так глубоко размышлял в свое время Б. Поршневу, явно не исчерпывается наделением чужой культуры образом врага. Что касается самопознания, то здесь опять же важно иметь в виду, что оно разворачивается в истории. Максимум знания о себе культура имеет ближе к своему закату. Получается совсем по Гегелю: сова Минервы вылетает лишь ночью. Иначе говоря, та или иная культура способна понимать себя только в тот период, когда цикл ее становления уже закончился, и она приближается к закату. Тогда-то только и может открыться истина – что она из себя представляет. Истина, которая посетила, например, Шпенглера, задавшегося вопросом: какой момент в своей истории переживает западный мир в начале XX века? Как выясняется из его известного сочинения, она оказывается в фазе цивилизации. Но если самопознание культуры достигает полноты лишь в финале исторического цикла культуры, то как же существует культура на предшествующих этапах, когда она полнотой знания о себе не обладает. Она существует, опираясь на множество представлений, образов и мифов, которые существовали и распространялись на протяжении всей истории человечества. В качестве их мощных трансляторов были религия, идеология и искусство, которые до некоторого времени функционировали в единстве.

Но в XX веке возникли еще более мощные трансляторы, ориентирующиеся на электронные технологии – средства массовой коммуникации. Призванные способствовать просвещению масс, они на самом деле стали отвечать установкам заинтересованной в подавлении массы власти, с одной стороны, и безудержной страсти массы развлекаться, с другой. О том, как власть способна контролировать средства массовой коммуникации, говорить не приходится. Это и так ясно. Что уж в связи с этим говорить об эпохе тоталитарных режимов. Этот вопрос еще и сегодня вызывает бурные дискуссии. Что же касается страсти массы к развлечению, то по этому поводу много интересного сказано в возникшей еще в конце XIX века так называемой психологии масс, сопровождающей в поздней истории процессы демократизации. Массы с ее потребностью развлекаться решительно отодвинула в сторону творческую элиту, начав диктовать искусству свои правила и нормы. Ради сохранения власти и восполнения эмоционального дефицита средства массовой коммуникации превратились в производство самых фантастических, далеких от реальности представлений,

образов и мифов, по сути, переселяя массы их реальной истории в вымышленную.

Таким образом, представляемая в развлекательных формах вымышленная история освобождает от знания реальной истории. Но это может представлять опасность. По этому поводу Т.Ф. Мэдден справедливо пишет: «Если мы не будем знать историю нашей цивилизации, у нас не будет возможности защищаться от тех, кто захочет ее исказить или извратить. Иными словами, своим незнанием истории мы позволяем всем желающим, включая наших врагов, определять за нас, кто мы такие и какое место в мире занимаем»⁹.

До сих пор, имея в виду ментальный фактор диалога между народами, мы затронули лишь мифологический, социально-психологический и художественный его признаки. Однако с некоторых пор в истории следует фиксировать фактор научный, который все более заставляет обращать на себя внимание. В данном случае имеется в виду не естественные, а гуманитарные науки. Именно гуманитарные науки должны возвращать народы из воображаемой, нафантазированной и мифологической реальности в собственно реальность. Лишь эти науки способны сопротивляться разного рода фобиям, если, конечно, они сами не подпадают под воздействие, с одной стороны, идеологических установок власти, а, с другой, установок массового сознания, что тоже возможно. Проблема заключается в том, что сама гуманитарная наука нередко подпадает под воздействие массовой коммуникации, а, следовательно, массовых представлений, образов и мифов.

Если гуманитарная наука свою миссию не исполняет или исполняет плохо, то, пользуясь мифами и неадекватными образами, носители той или иной культуры к диалогу с другой культурой оказываются неспособными. Они оказываются во власти мифов, из которых наиболее активной оказывается оппозиция «мы» и «они». Эта неспособность усиливается, если иметь в виду, что неадекватные представления, образы и мифы с уровня психологии ментальности или психологии масс способны переходить на уровень политики, идеологии, установок государства и т.д.

Когда Э. Трельч говорит о «преувеличенном чувстве собственной значимости, присущем европейцам»¹⁰, то он имеет в виду как

9 Там же. С. 12.

10 Трельч Э. Историзм и его проблемы... С. 608.

раз психологическое качество «фаустовского» человека или носителя «фаустовской» культуры, которое, конечно же, принимает участие во взаимоотношениях и соответственно диалоге между народами. Это преувеличение собственной значимости как раз и оказывается репрезентативным для той культуры, которая переживает акматическую фазу. Но если бы дело сводилось лишь к этому. Тот же Э. Трельч говорит, что «в европейском мышлении всегда присутствует завоеватель, колонизатор и миссионер»¹¹. И вот когда он это говорит, то в этом его высказывании уже присутствует не просто ментальность, а ментальность в политической и идеологической форме, ментальность, переработанная идеологией, т.е. ментальность, соответствующая истории империй.

В качестве иллюстрации этого положения можно было бы сослаться на исследование американского интеллектуала арабского происхождения, профессора Колумбийского университета Э.В. Саида, посвященное так называемому ориентализму. Анализируя многие источники этнографического, филологического, лингвистического, литературного и исторического плана, Э.В. Саид приходит к выводу, что ориентализм – это не только направление в гуманитарной науке, объектом анализа которого является Восток, но и «фундаментально политическая доктрина, навязываемая Востоку, потому что Восток слабее Запада»¹². Это совершенно уникальное и тщательно выполненное исследование, в котором проработано множество источников XIX и XX веков. Э.В. Саид убедительно доказывает, что гуманитарная мысль Запада, когда предметом внимания она делает Восток, целиком и полностью зависима от ориенталистского проекта или дискурса, исходящего из воли «фаустовского» человека к власти над Востоком и вообще над миром.

Когда мы сталкиваемся с ментальностью, обработанной идеологией, то можно фиксировать уже установку не на диалог, а на монолог. Одним из самых существенных препятствий на пути к диалогу между культурами и цивилизациями оказывается имперский комплекс. Это все еще актуальная проблема. Причем, она касается многих народов, в том числе, и русского, вызвавшего к жизни в XX веке одну из мощных империй – большевистскую империю. Но в данном случае мы не будем

11 Там же.

12 Саид Э.В. Ориентализм. Западные концепции Востока. СПб., 2006. С. 315.

этого специфического вопроса касаться, поскольку обсуждали его в ряде других опубликованных работ¹³.

На этот раз мы поставим эту проблему применительно к столь актуальным в последнее время взаимоотношениям Запада и Востока, имея намерение продемонстрировать активность ментальных и идеологических установок, затрудняющих адекватное взаимное понимание этих суперкультур, втягивающих в поле своего влияния практически все другие культуры и цивилизации. В качестве примера демифологизации, облегчающей взаимное познание культур и, соответственно, возможный между ними диалог, приведем лишь два явления, представляющие и прорывы в гуманитарных науках и, с другой стороны, являющиеся показательными для успешного решения проблемы диалога между культурами.

Мы останавливаемся на этих двух примерах – прорывах гуманитарной науки вовсе не потому, что они исчерпывают достижения гуманитарных наук последнего времени. А потому, что в условиях непростых отношений, существующих сегодня между Западом и Востоком, они все же помогают ориентироваться и избегать распространенных мифологических стереотипов. Иными словами, эти концепции позволяют точнее и глубже понять путь к диалогу.

Таковыми показательными примерами оказываются уже упомянутое исследование Э.В. Саида о созданном Западом ориенталистском проекте и концепция истории, предложенная Л. Гумилевым, которая, правда, восходит к так называемой евразийской идее, возникшей и разрабатываемой в кругах русской эмиграции на Западе еще в 1920-е годы. Не случайно Л. Гумилева иногда называют последним евразийцем¹⁴.

Мы касаемся этих двух концепций потому, что во многом они разрушают имевшую место длительную историю функционирования неадекватных представлений о Востоке, затрудняющих возможность диалога. Между тем, необходимость в этом диалоге, как свидетельствуют многие дискуссии последнего времени, является одной из актуальных проблем рубежа XX-XXI веков. Избирая в качестве предмета внимания эти две концепции, мы не ставим акцент лишь исключительно на ментальном факторе непонимания между культурами, а имеем намерение остановиться

13 Хренов Н. От имперского монолога к диалогу в его цивилизационном понимании // Диалог культур и партнерство цивилизаций. Становление глобальной культуры. СПб., 2010. С. 231.

14 Лавров С. Лев Гумилев. Судьба и идеи. М., 2000.

именно на том, как этот фактор трансформируется в идеологический дискурс. В то же время нас интересует вопрос, как наука (и филологическая, и лингвистическая, если иметь в виду книгу Э.В. Саида, и историческая, и этнологическая, если иметь в виду концепцию Л. Гумилева) принимает участие в демифологизации того образа Востока, который конструирует та или иная империя или цивилизация, преследуя корыстные цели.

Но когда ставится акцент на этих двух примерах демифологизации во взаимоотношениях Запада и Востока, то здесь следует иметь в виду, что возможными они оказались лишь на определенном этапе истории, который Шпенглер когда-то назвал этапом цивилизации в истории Запада, а под ним он подразумевал, как известно, финальный этап западной культуры. Иначе говоря, они оказались следствием того явления, которое в науке обозначается как кризис европоцентризма. В этом отношении истоки продвижения в сторону демифологизации, т.е. агрессивного навязывания Востоку негативных образов можно усматривать уже у Гёте, Шопенгауэра, Ницше, Данилевского, Шпенглера, русских евразийцев, Гумилева и т.д.

Может быть, у нас наименее известной оказывается концепция Э.В. Саида, изложенная им в книге «Ориентализм. Западные концепции Востока», вышедшей в 1978 году. Эта книга напоминает другую книгу, вышедшую на столетие раньше, а именно, книгу Н. Данилевского «Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому», опубликованную в России в 1871 году и оказавшую влияние на Шпенглера. Именно эта книга положила начало демифологизации отношений между Россией и Западом.

Конечно, книга Н. Данилевского не касается Востока. Она посвящена взаимоотношению между Россией и Западом. Но авторов этих книг объединяет стремление продемонстрировать волю «фаустовской» культуры доминировать в мировой истории и, следовательно, формировать неадекватные образы тех культур, которые от нее отличаются. Вопрос, поставленный Н. Данилевским в этой книге, все еще продолжает быть актуальным. Но что касается книги Э.В. Саида, то на этот раз вопрос поставлен применительно не к России, а к Востоку в целом, в который, как утверждают евразийцы, входит и Россия. Речь идет все о той же ментальности «фаустовского» человека, стремящегося к распространению своего влияния в мире и доминированию над другими культурами.

Книга Э.В. Саида посвящена системе знаний о Востоке, вызванной к жизни в западной культуре и обозначенной автором понятием «ориентализм». Она как раз является примером того, как одна культура способна навязать другой культуре образ, удобный ей, но не соответствующий реальному положению дел. Согласно Э.В. Саиду, ориентализм был вызван к жизни для того, чтобы сконструировать образ Востока, который был бы удобен для осуществления власти Запада над Востоком. Сконструированный Западом Восток – это и есть то, что Э. Трельч подразумевал под самопониманием, не способствующим подлинному пониманию других культур.

История с возникновением и становлением ориентализма как раз и может иллюстрировать высказанную нами ранее мысль о том, что мифологизация реальности и истории, столь активная в массовом сознании, а с некоторых пор и в средствах массовой коммуникации, давно уже проникла в гуманитарную науку и имеет инерцию. Как считает Э.В. Саид, литературу и культуру (а примеров из истории той и другой он приводит достаточно) нельзя считать абсолютно невинными. Когда Э.В. Саид пишет, что знать о предмете, значит иметь над ним власть, то он явно ссылается в данном случае на идеи М. Фуко. При этом акцент Э.В. Саид ставит на связи ориентализма не столько с массовым сознанием, сколько с системой власти, причем, имперской власти. Э.В. Саид прямо говорит об ориентализме как порождении имперской традиции Запада.

Имея в виду восточную идентичность, Э.В. Саид утверждает, что целиком и полностью она сконструирована ориентализмом. Подобная идентичность Востока, транслируемая во всем мире, по мнению Э.В. Саида, к реальному Востоку не имеет отношения. Она характеризует скорее Запад, нежели Восток. Возвращаясь к истокам ориентализма и улавливая эти истоки уже в Древней Греции, Э.В. Саид констатирует совпадение времени становления ориентализма с беспрецедентной экспансией Европы в мире (с 1814 по 1914 год), хотя эпидемия увлечения Востоком этому становлению предшествует и начинается с середины XVIII века.

Имея в виду эпидемию увлечения Востоком (1765 по 1850 год), Э.В. Саид утверждает, что, может быть, в данном случае можно даже говорить о «восточном Возрождении» на Западе по аналогии с античным Возрождением, который Европа пережила с XV века, пытаясь вернуться к культуре Древней Греции

и Древнего Рима¹⁵. В связи с этим Э.В. Саид утверждает, что в это время значительное число писателей и поэтов Запада оказывались восторженными поклонниками Востока (Гёте, Гюго, Флобер и т.д.).

По сути, речь идет об эпохе романтизма, которая, как известно, была исходной и до некоторого времени неосознаваемой точкой кризиса европоцентризма, что проявилось в интересе романтиков к разным культурам, в том числе, к Востоку. Именно у романтиков возникло неприятие уже начавшего к этому времени складываться того, что Э.В. Саид называет ориенталистским дискурсом. Об этом неприятии уже укореняющегося дискурса, например, свидетельствовали идеи Ф. Шлегеля, утверждавшего в своей статье «О языке и мудрости индийцев», что мысль о противопоставлении Запада и Востока сильно преувеличена. Он писал: «В истории народов следует рассматривать жителей Азии и европейцев как членов одной семьи, историю которых нельзя разделять, если хотят понять целое»¹⁶.

Продолжая доказывать эту мысль о единстве восточных и европейских народов, Ф. Шлегель утверждал: «Подобно тому, как в истории народов азиаты и европейцы образуют одну большую семью, а Азия и Европа – неразрывное целое, так следовало бы во все большей мере стараться рассматривать и литературу всех культурных народов как последовательное развитие и одно-единственное внутренне связанное строение и создание, как одно великое целое, где известные односторонние и ограниченные точки зрения исчезли бы сами собой, многое стало бы понятным лишь в этой связи и все предстало бы в этом свете новым»¹⁷.

Эта мысль Ф. Шлегеля, касающаяся отношений Запада и Востока как слагаемых целостного организма, имеет продолжение и в XX веке. Так, известны суждения Р. Генона о том, что европейцы всячески принижают и умаляют значение исламской цивилизации в становлении западной цивилизации. Так, он утверждает, что если бы не мусульманские посредники, то европейцам пришлось бы доказывать, в чем они совершенно уверены, а именно, то, что они – прямые наследники эллинской цивилизации¹⁸. Р. Генон

15 Саид Э.В. Ориентализм... С. 27.

16 Шлегель Ф. Эстетика. Философия. Критика. М., 1983. Т. 2. С. 721.

17 Там же. С. 272.

18 Генон Р. Влияние исламской цивилизации на Европу // Вопросы философии. 1991. № 4. С. 54.

прямо пишет: «не будь исламских ученых и философов, европейцы еще долго пребывали бы в полном незнании этого наследия, а, может быть, так никогда и не познакомились бы с ним»¹⁹. Так, латинские переводы Платона и Аристотеля делались не непосредственно с греческих оригиналов, а с арабских переводов. Причины такого непризнания Р. Генон усматривает в гордыне и самомнении европейцев.

Поразительны примеры исламского влияния на искусство Запада. Так, как утверждает Р. Генон, «стрельчатый, или готический свод, давший название целому архитектурному стилю, несомненно, берет свое начало из арабской архитектуры, хотя многочисленные надуманные теории стараются всячески опровергнуть эти истины»²⁰. Кстати, эту зависимость западной готики от арабской культуры констатировал и О. Шпенглер. «Действительно, – писал он, – все культуры, за вычетом египетской, мексиканской и китайской, находились под опекой более древних культурных впечатлений; чужие черты проступают в каждом из этих миров форм. Фаустовская душа готики, уже самым арабским происхождением христианства ведомая по пути своего благоговения, ухватилась за богатую сокровищницу позднеарабского искусства. Арабесочный узор, бесспорно, южной, хочется сказать, арабской готики опутывает фасады кафедральных соборов Бургундии и Прованса, обуждывает магией камня внешний язык Страсбургского Мюнстера и повсюду, в статуях и порталах, в узорах тканей, резной работе, металлических изделиях, не в последнюю очередь в кудреватых фигурах схоластического мышления и в одном из высочайших западных символов, в легенде о святом Граале, ведет скрытую борьбу с северным прачувством викингской готики, господствующей в интерьере Магдебургского собора, в шпиле Фрейбургского Мюнстера и в мистике Мейстера Экхарта. Стрельчатый свод неоднократно грозит разорвать свою связующую линию и перейти в подковообразную арку мавританско-норманнских построек»²¹.

Э.В. Саид прослеживает трансформацию различных представлений о Востоке в некую систему, а затем последующую трансформацию научной системы в нечто вроде идеологии. Иначе говоря, в этой системе Э.В. Саид усматривает установки имперской

19 Там же.

20 Там же. С. 55.

21 Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. М., 1993. С. 384.

власти. Получается совсем по М. Фуко, система научного знания оказывается способной интегрироваться в систему политических и идеологических установок империи, а функция этих установок заключается в господстве Запада над Востоком. Наука используется как средство контроля и подавления. Э.В. Саид подробно останавливается на знаниях о Востоке, функционирующих в контексте подобных имперских установок на протяжении всей истории, но особенно в контексте периода превращения восточных стран в западные колонии.

Здесь следует остановиться на том, что имперский комплекс не упраздняет социально-психологического и ментального, о котором говорил Э. Трельч. Того комплекса, который неизбежно проявляется в процессах самопознания культуры, когда чужая культура помогает поддерживать нормы в своей культуре. Это обстоятельство Э.В. Саид учитывает. Дело в том, что и предшественник «фаустовского» человека – древний грек, задавший Западу ментальную парадигму и наследующий его «фаустовский» человек продолжали бессознательно сохранять связи с той стихией, из которой вышли, т.е. с Востоком. «Фаустовский» человек стремился быть по отношению к Востоку на дистанции, но в то же время он бессознательно возвращался к нему. Но эта же амбивалентность по отношению к Востоку имела место и в античности. Ж. Делез и Ф. Гваттари пишут: «Но они (полисы античной Греции. – Н.Х.) первыми оказались настолько близко и вместе с тем настолько далеко от архаических восточных империй, что сумели извлечь из них выгоду, не следуя сами их образцу; вместо того чтобы паразитировать в их порах, они сами стали купаться в новой составляющей, осуществили новую, имманентную детерриторизацию, сформировали среду имманентности»²².

По сути, это раздвоение древнего грека между Востоком и собственной системой ценностей напоминает оппозицию Ф. Ницше между аполлоновской и дионисийской культурой, которая для древнего грека была и притягательной, и одновременно опасной. Созидая аполлоновскую культуру, требующую дисциплины и подчинения интеллекту, древний грек в форме трагедии на время возвращался в первоначальную стихию, которая у Ф. Ницше ассоциируется с мифом и, в частности, с Дионисом. Но ведь Дионис – бог восточного происхождения. Гипноз Диониса для грека объясняется не только возможностью свободы от иерархии

²² Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? М., 2009. С. 100.

и дисциплины, но и тем, что этот образ предстает выражением духа Востока, т.е. свободой от того напряжения, которое сопровождается в истории становление личного начала, а вместе с ним и новой самобытной культуры, в которой это личное начало становится определяющим. Стихия Диониса, стало быть, возвращает древнего грека в первоначальное состояние, что для становления утверждающей себя в противостоянии Востоку новой культуры представляет опасность.

С этой точки зрения, в концепции Э.В. Саида можно кое-что уточнить. Ведь если дионисийская стихия столь привлекательна, то это еще не означает, что ее следует приветствовать. Ассимиляция этой стихии, а это именно восточная стихия, представляет опасность потому, что если она окажется чересчур активной, то это может привести к тому, что античная культура утратит характерную для нее самостоятельность. Но утрата самостоятельности означает и возвращение в восточную стихию, от которой античная культура когда-то дистанцировалась. Именно поэтому сначала античный мир, а затем и мир западноевропейский выдвигает против восточных соблазнов мощный бастион сопротивления. Таким бастионом и оказывается ориенталистский дискурс. Такой бастион означает уже не только систему сложившихся в западной гуманитарной науке представлений и не только систему установок имперской власти, но и императивы достигшей самостоятельности и цветущей сложности западной культуры.

Дело здесь не только в том, что одна культура стремится подавить другую культуру, а в том, что эта культура стремится защитить и сохранить свою уникальность, свою самостоятельность по отношению к чужой культуре. Конфликт между культурами, о чем свидетельствует ориенталистский дискурс, был реальным уже в Древней Греции и получил отражение в искусстве. Он, например, стал предметом внимания Еврипида, о чем свидетельствует его трагедия «Вакханки». Считается, что Ф. Ницше первым прозрел значимость архаического этапа в истории Греции, воскресив в сознании своих современников образ Диониса. Но этот образ позволяет говорить не только об архаической Греции, но и о восточных заимствованиях греков. Ведь Дионис – бог восточного происхождения, о чем подробно пишет К. Кереньи в своем исследовании о дионисийской религии²³.

23 Кереньи К. *Дионис. Прообраз неиссякаемой жизни*. М., 2007. С. 165.

Как свидетельствуют источники, культ Диониса хотя и распространялся, но все же наталкивался на запреты. У Еврипида рассказывается о том, как этот культ «женственного лидийца», начав распространяться среди «варварских», а, следовательно, восточных народов, потом перекинулся на эллинов, представляя величайшим соблазном, в особенности, для женщин, покидающих очаги и участвующих в новых религиозных таинствах. Первоначально это была женская религия. Однако ее распространение наталкивалось на сопротивление, поскольку то, что на Востоке воспринималось культурной нормой, в Фивах казалось крайней разнузданностью и бесстыдством. Кстати, именно такими и предстали позднее в Древнем Риме подобные ритуалы, в которых уже принимали участие мужчины, что привлекло внимание Сената и положило конец римской веротерпимости²⁴.

Что же касается Еврипида, то противником нового варварского культа в его трагедии выступает правитель Фив – богоборец Пенфей, для которого этот культ стал синонимом странного недуга, безумия, от которого, как он считает, жителей Фив следует излечить. А матерей, жен и дочерей, увлекшихся дионисийскими мистериями, вернуть в семьи и обязать следовать отцовской вере. Чем более популярной становится религия Диониса, тем слабее аура светской власти. Так, Тиресий, подразумевая новую религию, уже говорит, что «не царь один повелевает людям»²⁵. Однако сопротивление Пенфея заканчивается трагично. В приступе иступления его раздирают и умертвляют поклонницы Диониса – вакханки, среди которых оказывается и мать Пенфея. У Еврипида умерщвление представлено символическим умерщвлением самого Диониса, поскольку Дионис – бог, который систематически умирает, но и воскресает.

История с распространением в Элладе новой религии, пришедшей с Востока, ставит перед особой проблемой. Дело не в том, что одна культура спешит наделить другую культуру образом врага. Выясняется, что для того, чтобы сохранять в истории становления культуры ее идентичность, необходимо, чтобы она постоянно соотносила себя с тем, что этой культуре противостоит, т.е. с чужой культурой. По этому поводу Э.В. Саид пишет следующее: «Я пытался сделать это, показав, что развитие и существование любой культуры требует наличия иного и конкурирующего с ней

24 Мэдден Т.Ф. Империи доверия... С. 70.

25 Еврипид. Трагедии. М., 1969. Т. 2. С. 440.

alter ego. Конструирование идентичности – поскольку идентичность Востока, Запада, Франции или Британии, будучи вместилищем определенного коллективного опыта, является, в конце концов, именно конструкцией, – предполагает нахождение противоположного “Другого”, чья действительность является предметом постоянной интерпретации и переинтерпретации с точки зрения его отличия от “нас”. Каждая эпоха и каждое общество создает своих “Других”. Собственная идентичность или идентичность “Другого” – вовсе не есть нечто статичное, но, скорее, исторический, социальный, интеллектуальный и политический процесс – это соревнование, затрагивающее людей и институты всех без исключения обществ»²⁶.

Э.В. Саид уделяет внимание и тому, что эта альтернатива той или иной культуре (а в данном случае – Востоку как альтернативе Западу) может враждебные чувства исключать. Точнее, ими не исчерпываться. Социально-психологический уровень идеологическим уровнем не упраздняется. Более того, для западного человека Восток иногда предстает чем-то вроде рая или Эдема, т.е. тем, что опять же ближе к дионисийской стихии. Другое дело, что эта стихия уже оказывается отклонением от нормы. Чтобы это отклонение не разрушило культуру, оно разрешается лишь в форме ритуала, т.е. может иметь место лишь в определенное время и в определенном пространстве, что собственно и имело место в Древней Греции.

Однако, отмечая то обстоятельство, что для «фаустовского» человека Восток может представлять Эдемом или раем, Э.В. Саид констатирует амбивалентное отношение к Востоку, в котором момент отторжения все же первенствует. Это отторжение было реальным уже для древних греков, отдававших отчет в том, что существует другой мир, и он существует в виде исторического Вызова. Для древнего грека Восток – это опасное, безличное и враждебное пространство, способное поглотить или уничтожить. Позднее, когда в эпоху средних веков ислам проникает в Европу, такой образ Востока как безличной, демонической орды варваров, наводящей ужас и несущей гибель, становится повсеместным. Эхо такого восприятия Востока можно ощутить, читая стихотворение А. Блока «Скифы». Этот страх перед исламом не был беспредметным, поскольку с VII по IX век Персия, Сирия, Египет, Турция, Северная Африка трепетали от исламской армии,

26 Саид Э.В. Ориентализм... С. 513.

которая вскоре подчинит себе Испанию, Сицилию, а также часть Франции. Вот почему психология массы проникает в научную сферу и воздействует на формирование образа и восточного человека, и пророка Мохаммеда как извратившего христианское учение отступника и еретика. Вот почему Э.В. Саид утверждает, что ориентализм перестает быть формой познания истории и культуры Востока, превращаясь в форму паранойи «фаустовского» человека.

Несомненно, этот столь активный в восприятии Востока архетип время от времени актуализировался в искусстве. Так, он был в совершенстве воспроизведен в фильме итальянского режиссера В. Дзурлини «Пустыня Тартари» (1976), поставленного по роману Д. Буццати (1940). Действие в нем происходило в затерянной крепости. По одну сторону этой крепости были пески, по другую возвышались горы, что, видимо, по замыслу режиссера должно было символически обозначать Восток и Запад. В крепости много лет находится военный гарнизон, перед которым поставлена задача – отразить возможную атаку врага, который, как ожидается, придет со стороны пустыни. Иногда в ожидании врага офицеры начинают галлюцинировать – им кажется, что со стороны пустыни появляются грозные полчища варваров,двигающиеся на верблюдах в сторону крепости. Такая галлюцинация – свидетельство того, что Э.В. Саид называет паранойей западного человека. Великолепно воссоздаваемая атмосфера страха перед возможным появлением врага вызывает в сознании тот архетип врага, что формировался в течение столетий.

Фильм В. Дзурлини, не самого известного из итальянских режиссеров, поражает и, кажется, выпадает из привычных образов не только итальянского, но и вообще мирового кино. Но именно этот фильм свидетельствовал о вечно актуальном для «фаустовского» человека страхе перед Востоком. Фильм В. Дзурлини, несомненно, свидетельствует о каком-то значимом комплексе западной ментальности, который А. Блок в своем стихотворении «Скифы» выразил так: «Вы сотни лет глядели на Восток / Копя и плава наши перлы, / и вы, глумясь, считали только срок, / Когда наставить пушек жерла»²⁷. Вот в фильме В. Дзурлини как раз и показаны «пушек жерла», направленных на пустыню. И есть в этом фильме какое-то ощущение абсурда, приподнимающего

²⁷ Блок А. Собр. соч.: в 8-и тт. М.; Л., 1960. Т. 3. С. 360.

режиссера как человека и художника над всеми вариантами ориенталистского проекта.

Нечто подобное можно обнаружить и в античном искусстве, несмотря на ту дистанцию по отношению к Востоку, которую следовало выдерживать. Можно фиксировать попытки понять того, кого грек наделял образом врага. В этом отношении показательна трагедия Эсхила «Персы», в которой показаны переживания матерей и жен персидских воинов, напавших под предводительством Ксеркса на эллинов, разграбивших и сжегших храмы в Афинах. Разбивая сакральные статуи, они так и не добиваются победы над свободными эллинами. Конечно, мораль Эсхила состоит в том, чтобы персы не гневил боги своей дерзкой заносчивостью и агрессией против свободного народа. Однако же Эсхилу не откажешь и в способности увидеть военные столкновения не столько с точки зрения победителей – соотечественников, но и с точки зрения побежденных – персов. В трагедии Эсхила есть элемент сочувствия тем персам, которые страдают, выполняя волю жестокого Ксеркса.

Казалось бы, современная ситуация должна свидетельствовать о том, что установки имперского комплекса, а, следовательно, и ориенталистского дискурса смягчаются. Образ Востока, созданный на Западе XIX века, должен был бы уступить место реальному Востоку, демонстрирующему сопротивление западному давлению и стремящемуся заявить о своей самостоятельности. Но все дело в том, что имперские комплексы, некогда свойственные Британии и Франции, не исчезают. Так, лидерство Америки после Второй мировой войны в мире дает повод считать, что на Западе вызывается к жизни новый имперский комплекс. Спрашивается, следует ли Америка в XX веке, когда речь идет об ее отношении к Востоку, британскому и французскому вариантам ориенталистского дискурса или же в этот дискурс она привносит что-то свое? Э.В. Саид не может этого вопроса не затрагивать. Он пишет, что американский вариант ориенталистского дискурса недалеко ушел от предыдущих имперских вариантов, возникших в XIX веке²⁸. Отношение к Востоку, сформированное в эпоху колонизации, по-прежнему сохраняется, трансформируясь в ментальный фактор.

Но если уже нет французской и английской империй, то все же незаметно возникла империя американская. Ей соответствует ориентализм уже не по-английски и по-французски, но после

28 Саид Э.В. Ориентализм... С. 447.

Второй мировой войны – и по-американски. Размышляя над стремлением современной Америки лидировать и устанавливать в мире порядок, приходишь к выводу о возрождении имперского комплекса в Америке, которое происходит параллельно его исчезновению в России.

Недавно в России вышла книга американского историка Тома-са Ф. Мэддена «Империи доверия. Как Рим строил новый мир, как Америка строит новый мир», которая не может не обратить на себя внимание. Выясняется, что, оказывается, для самих американцев и, в том числе, серьезных историков, каким в своей книге предстал сам Т.Ф. Мэдден, давно уже не секрет, что Америка – империя. Они это признают, правда, при этом доказывают, что Америка – одна из самых справедливых империй в мире. Чтобы доказать, что слова «империя» и «доверие» не противоречат друг другу, Т.Ф. Мэдден предпринимает типологию империй. Как он доказывает, существует два типа империй – империя подавления и империя доверия. Выясняется, что вся история империй сводится к империям подавления. Как утверждает Т.Ф. Мэдден, в истории было только два исключения. Это – Рим, и это – Америка. Более того, выясняется, что Америка – та самая империя, у которой стремление вмешиваться в политику других народов отсутствует. А если она это и позволяет себе, то такими оказываются обстоятельства, т.е. интересы тех стран, которые обращаются за помощью к Америке, и она не может им отказать.

Таким образом, как доказывает автор, вмешательство Америки вовсе не вытекает из имперского комплекса Америки. Т.Ф. Мэдден помогает осознать, что такое империя. Согласно Т.Ф. Мэддену, империей то или иное государство делает экспансионизм, т.е. политика, направленная на расширение сфер влияния на чужие земли. Империи свойственно простираť свое могущество далеко за пределы собственных границ, чтобы держать под своим контролем народы, страны или колонии²⁹.

Наконец, следующим значимым, как мы считаем, прорывом в познании Востока и продвижением в направлении демифологизации, а, следовательно, и в установлении диалога можно считать изложенную в сочинениях Л. Гумилева концепцию истории, в том числе, российской. Эта концепция радикально переосмысливает историю России, которая до некоторых пор излагалась

29 Мэдден Т.Ф. Империи доверия... С. 15.

в соответствии с процессом европеизации России, начало осуществления которого следует видеть во внешней политике Петра I.

Конечно, предметом внимания Л. Гумилева является, прежде всего, российская история. Однако Л. Гумилев убежден, что логика ее движения во многом зависит от взаимоотношений между разными этносами и культурами, имевшими место в истории. Поэтому предметом рассмотрения у него оказывается, в том числе, и Восток, который, как он доказывает, во многом определяет историю России. Здесь-то как раз и сказывается верность Л. Гумилева тем идеям, которые развивали евразийцы, а их теория была связана с выявлением восточных корней России и ее включенности в ту огромную территорию, которую они называют Евразией.

Когда обсуждается проект европеизации России, начатый Петром I, то мимо того, что Э.В. Саид называет ориенталистским дискурсом, тоже пройти невозможно. Конечно, как следует из книги Э.В. Саида, окончательно ориенталистский дискурс сложился в эпоху романтизма, и история его становления распространяется на весь XIX век. Но ведь это становление ориенталистского дискурса в XIX веке разворачивалось в границах гуманитарных наук, например, в филологии и этнографии. Однако истории становления ориентализма в формах гуманитарной науки предшествует длительная история формирования этого дискурса в границах массового сознания и сознания правящих элит Запада, которые воздействовали на внутреннюю политику России.

Вот как, например, представляет Л. Гумилев ситуацию в географической науке. «В XIII веке, — пишет он, — западноевропейская географическая наука, имевшая в то время громадное практическое значение, представляла бушующий фонтан мифов, легенд, безудержной фантазии и сознательной лжи. Это был доступный в то время уровень науки, которая базировалась не на опыте и наблюдении, а на деятельности свободной мысли, питаемой легковерием народных масс и высших сословий»³⁰.

Европеизация России — это частный вопрос вестернизации мира, а вестернизация мира — очередной в истории виток глобализации. Как уже отмечалось, ориенталистский дискурс — плод, взращенный гуманитарными науками. Но он был использован в целях доминирования в мировой истории Запада и, следовательно, получил идеологическую обработку. В последние годы в России много говорилось о фальсификации истории, хотя мы

30 Гумилев Л. Древняя Русь и Великая степь... С. 602.

сами в этом некогда преуспели. Но, может быть, ориенталистский дискурс и явился одной из таких мощных систем фальсификации. По крайней мере, у Э.В. Саида получается именно так.

Ставя акцент на лидерстве Запада, этот ориенталистский дискурс подчеркивал, подхватывая традицию античности, противопоставление Запада Востоку и в то же время принижал роль Востока, создавая соответствующий этому негативный образ Востока. Л. Гумилев пишет: «В странах же Западной Европы предубеждение против неевропейских народов родилось давно. Считалось, что азиатская степь, которую многие географы начинали от Венгрии, другие – от Карпат, – обиталище дикости, варварства, свирепых нравов и ханского произвола. Взгляды эти были закреплены авторами XVIII века, создателями универсальных концепций истории, философии, морали и политики. При этом самым существенным было то, что авторы эти имели об Азии крайне поверхностное и часто превратное представление. Все же это их не смущало, и их взглядов не опровергали французские или немецкие путешественники, побывавшие в городах Передней Азии или Индии и Китая»³¹.

В качестве репрезентативных для гуманитарной науки явлений мы не случайно выделили концепции Э.В. Саида и Л. Гумилева. Дело в том, что в соответствии с ориенталистским дискурсом Россия тоже воспринималась продолжением Востока, т.е. пространством дикости и варварства. Вот как об этом пишет Л. Гумилев. «К числу дикарей, угрожавших единственно ценной, по их мнению, европейской культуре, они причисляли и русских, основываясь на том, что 240 лет Россия входила в состав сначала Великого Монгольского улуса, а потом Золотой орды. Эта концепция была по-своему логична, но отнюдь не верна»³².

Когда Л. Гумилев пытается разобраться в российской истории, то он, сам того не осознавая, выступает оппонентом ориенталистской догмы. Что же касается этой догмы, то она владела умами не только западных гуманитариев, но и выдающихся русских историков XIX века, подхвативших на Западе демонизированный образ Востока. Согласно этой догме, которую разделял даже А. Пушкин, географические пространства Руси поглотили силу монголов и остановили их движение на Запад, который мог быть ими поработленным. Л. Гумилев цитирует А. Пушкина,

31 Там же. С. 603.

32 Там же.

представлявшего эту ситуацию так: «России определено было высокое предназначение. Ее необозримые равнины поглотили силу монголов и остановили нашествие на самом краю Европы; варвары не осмелились оставлять у себя в тылу поработленную Русь и возвратились в степи своего Востока»³³.

В письме к П. Чаадаеву 1836 года по поводу напечатанного в «Телескопе» его знаменитого «Философического письма» А. Пушкин писал о татарском нашествии как «печальном и великом зрелище». Он тоже придерживается мнения, что Россия была спасительницей христианской, т.е. западной цивилизации. «Нет сомнения, – пишет он, – что схизма (разделение церквей) отделила нас от остальной Европы и что мы не принимали участия ни в одном из великих событий, которые ее потрясали, но у нас было свое особое предназначение. Это Россия, это ее необъятные пространства поглотили монгольское нашествие. Татары не посмели перейти наши западные границы и оставить нас в тылу. Они отошли к своим пустыням, и христианская цивилизация была спасена. Для достижения этой цели мы должны были вести совершенно особое существование, которое, оставив нас христианами, сделало нас, однако, совершенно чуждыми христианскому миру, так что нашим мученичеством энергичное развитие католической Европы было избавлено от всяких помех»³⁴.

А вот как, например, этот традиционный для русских историков сюжет предстает у А. Блока: «Для вас – века, для нас – единый час / Мы, как послушные холопы, / Держали щит меж двух враждебных рас / монголов и Европы»³⁵.

Не забывая о сложившемся в сообществе отечественных историков мнении, разделяемом, в том числе и лучшими умами России и, в частности, – художниками, Л. Гумилев, тем не менее, задается вопросом: «А так ли это? Действительно ли существовала угроза монгольского овладения Европой?»³⁶. Естественно, что возникавшая в мире монголофобия, которая, собственно, и вызывает к жизни ориенталистский проект, не позволяла сомневаться в том, что реальность могла быть иной. Давно уже сформировалось убеждение, что из Азии двигаются неисчислимые полчища, или, как выражается А. Блок, «тьмы», сметающие все

33 Там же.

34 Пушкин А. Собр. соч.: в 10-и тт. М., 1962. Т. 10. С. 309.

35 Блок А. Т. 3. С. 360.

36 Гумилев Л. Древняя Русь и Великая степь... С. 603.

на своем пути. Л. Гумилев же, сопротивляясь этому убеждению, проникающему, в том числе, и в науку, продолжает выражать сомнение. «Зачем было русским людям XIII–XIV веков, – пишет он, – ради каких общих интересов защищать немецких феодалов, ганзейских бюргеров, итальянских прелатов и французских рыцарей, которые неуклонно наступали на Русь, либо истребляя, либо закабалая “схизматиков греческого обряда”, которых они не считали за подлинных христиан? Поистине теория спасения Русью Европы была непонятным ослеплением, к несчастью не изжитым до сих пор»³⁷.

Вытекающий из концепции Л. Гумилева новый взгляд на историю означал радикальный пересмотр традиционных представлений российских историков XIX века, которые приобрели значение бесспорных. Критикуя такое положение дел в отечественной исторической науке, Л. Гумилев подчеркивал, что нынешнее истолкование истории находится на уровне начала XIX века³⁸. В самом деле, понимание Л. Гумилевым монгольского завоевания Руси воспринимается весьма непривычно и прямо-таки колеблет устои. Но Л. Гумилев решительно заявляет: «Ни о каком монгольском завоевании Руси не было и речи»³⁹.

Возрождение средневековой Руси после заката киевского периода Л. Гумилев решительно ставит в зависимость от курса Александра Невского на Восток. Этим самым он подрывает и основы ориентализма, и традиции отечественной исторической науки, которая, как нам представляется, находится под воздействием западной историографии XIX века. Л. Гумилев показывает, что курс Александра Невского на степь был единственно верным. Вот как он представляет ситуацию. «Ее (Русь. – *Н.Х.*), – пишет он, – ожидала судьба Византии, захваченной в 1204 году крестоносцами и разграбленной до нитки. Организованные рыцарские армии, с латной конницей и арбалетчиками, настолько превосходили раздробленные дружины русских князей, что выиграть можно было одну-другую битву, но не длительную войну. А такая война была неизбежна, потому что папа объявил крестовый поход против православия»⁴⁰.

37 Там же.

38 Гумилев Л. От Руси к России. Очерки этнической истории. М., 1992. С. 122.

39 Гумилев Л. «Меня называют евразийцем...» // Наш современник. 1991. № 1. С. 133.

40 Гумилев Л. Древняя Русь и Великая степь... С. 616.

Чтобы понять экстремальную ситуацию, в которой в XIII веке оказалась Русь, необходимо иметь представление о теоретической основе концепции Л. Гумилева, а центральным пунктом его теории явилось учение о пассионарности, т.е. запасе энергии, которой обладает тот или иной этнос. Энергетический потенциал не дается этносу навечно. В процессе истории этноса он тратится и со временем иссякает. В зависимости от этого витальные силы этноса находятся то в ситуации подъема, то упадка.

Так, если иметь в виду постепенное затухание пассионарного напряжения в этносе, то его историю, как утверждает Л. Гумилев, можно представить как ряд последовательно сменяющих друг друга фаз: инкубационной, фазы максимального подъема или акматической фазы, фазы инерционной, фазы обскурации и фазы мемориальной⁴¹. Что касается Руси XIII века, то проблема заключается в том, что ее окружали этносы, находящиеся в фазе пассионарной вспышки, т.е. максимального пассионарного подъема. Это означает, что в этой фазе западная культура демонстрировала волю к власти над миром. Именно в таком состоянии находилась Западная Европа, которая до этого тратила избыточную пассионарность в крестовых походах, имевших целью освободить святую землю. Но с этого времени крестоносцы выбрали другую цель. Возникший в 1237 году Ливонский орден своею целью ставит продвижение на Русь и, соответственно, окатоличивание населения⁴².

С другой стороны, в ситуации пассионарного подъема находились и монголы, что тоже привело к расширению их сферы влияния на остальной мир. Возникновение империи Чингисхана связано с выходом монголов на арену мировой истории. Что же касается Руси, то, как утверждает Л. Гумилев, в XIII веке она находилась в фазе обскурации. Пассионарная вспышка, позволившая возникнуть Киевской Руси и способствовать ее расцвету, уже оставалась далеко позади. Угасание пассионарной энергии означало слабость Руси и возможное растворение или в западноевропейском или в монгольском суперэтносе. Л. Гумилев констатирует: «Таким образом, вошедшая в фазу обскурации русская земля была разорвана надвое могучими силами пассионарности Запада и Востока»⁴³. В этой ситуации Руси необходимо

41 Гумилев Л. Этногенез и биосфера Земли. М., 1993. С. 211.

42 Гумилев Л. От Руси к России... С. 123.

43 Там же. С. 135.

было сделать выбор в пользу или Западной Европы или империи Чингисхана. Этот выбор был сделан пассионарием Александром Невским и, как следует из концепции Л. Гумилева, он был верным.

Конечно, в оценке курса Александра Невского Л. Гумилев не был одиноким и не был первым. Мы уже отмечали зависимость концепции Л. Гумилева от представителей евразийства. Первым эту мысль высказал еще в 1925 году историк-эмигрант Г. Вернадский – один из представителей евразийства. По мнению Г. Вернадского, для Руси историческим вызовом оказывалась не только степь, но и латинская Европа, т.е. крестоносцы, которые после разграбления Византии имели своей целью наступление на Псков и Новгород⁴⁴.

Согласно Л. Гумилеву, в XIII веке романо-германский католический суперэтнос находился в акматической фазе, а, следовательно, пытался распространять католическую веру распространить как можно дальше. Это означало также и подавление православного вероисповедания, которое было и в Византии, и на Руси. Ситуация таким замыслом благоприятствовала: и Византия, и Русь находились в ситуации надлома. Л. Гумилев четко формулирует амбиции римского папы: «...Папа призывал католиков к крестовому походу против литовцев, русских и татар, руководствуясь не материальными расчетами и поисками выгод, которые легче было обрести в Тунисе и Андалузии, а чувством отрицательной комплиментарности к соседним культурам»⁴⁵.

Ориентация Руси на степь была вынужденной, но, как показало время, и единственно приемлемой, хотя оппоненты Александра Невского существуют до сих пор. Поскольку латинский Запад, как считает Г. Вернадский, был воинствующей религиозной системой, то судьба православия, носителей которого Запад воспринимал еретиками, могла быть плачевной. Ведь в данном случае о веротерпимости Запада говорить не приходится. «Еретиков» могли бы вернуть в «подлинную» христианскую веру, т.е. в католичество. Что же касается монголов, то, согласно Г. Вернадскому, они демонстрировали веротерпимость, благодаря чему православная церковь сохранилась, а вместе с ней сохранилась и культурная самобытность русских.

44 Вернадский Г. Два подвига святого Александра Невского // Русская идея. В кругу писателей и мыслителей русского зарубежья. М., 1994. Т. 2. С. 86.

45 Гумилев Л. Древняя Русь и Великая степь... С. 601.

Собственно, что касается Руси, то ведь так и получилось. Подчинившись монголам, русские сохранили свою веру. В последующей ситуации, когда монгольская империя оказалась в ситуации заката, Русь, благодаря сохранившейся вере, начала собираться с силами. Как доказывает Л. Гумилев, на Руси началась новая пассионарная вспышка, благодаря которой утверждается единое и сильное российское государство. Л. Гумилев фиксирует на рубеже XIII–XIV веков новый пассионарный толчок. Именно пассионарность, как он пишет, «спаяла рыхлую массу в монолитную Россию»⁴⁶, способствуя последующему возрождению и существованию России.

В связи с заключением Г. Вернадского, хочется вспомнить мысль А. Тойнби, согласно которой религия выступает определяющим институтом в процессах исторической преемственности и выживания цивилизации. Если предположить, что та или иная цивилизация может оказаться в экстремальной ситуации и даже погибнуть, но при этом сохраняется религия, то именно благодаря ей (т.е. религии), эта цивилизация способна возродиться. Стало быть, церковь оказывается самым стойким социальным институтом, способным разрешать проблему выживаемости всей цивилизации. Именно это и имеет в виду А. Тойнби, когда пишет о христианской религии. «Обозревая все известные нам институты прошлого и настоящего, – пишет он – думаю, можно сказать, что институты, созданные христианством или заимствованные им и приспособленные к собственным задачам, оказались самыми крепкими и устойчивыми из всех, и поэтому вполне вероятно, что они выживут и переживут все остальные»⁴⁷.

Таким образом, в ситуации, когда русские могли раствориться в империи Чингисхана и потерять самостоятельность, они, тем не менее, не ассимилировались, не отатарились, не утратили своей самобытности. Более того, московские цари оказались последователями Чингисхана. Н. Трубецкой пишет: «Если из всех отдельных правителей обособившихся провинций монгольской империи только московские цари стали притязать на овладение всей территории некогда объединенной Чингисханом Евразии, если у одних этих московских царей оказалась не только внешняя, но и внутренняя сила для реального осуществления этого притязания и если, присваивая себе

46 Там же. С. 546

47 Тойнби А. Цивилизация перед судом истории. М., 2003. С. 419.

наследие Чингисхана, Россия, тем не менее, не утратила своей национальной индивидуальности, а, наоборот, утвердила ее, — то произошло это потому, что благодаря вышеописанному психологическому процессу только в одной России дух и идеи Чингисхана религиозно переродились и предстали в одновременной и подлинно специфически-русской форме. Именно сила горения русского религиозно-национального чувства переплавил северо-западный улус монгольской монархии в московское царство, в котором монгольский хан оказался замененным православным русским царем»⁴⁸.

Вот в этой силе горения религиозно-национального чувства все и дело, а оно вовсе не нейтрально по отношению к церкви. В выявлении и оценке этого чувства не совсем точен даже и сам Л. Гумилев, утверждавший, что в истории отношений России с татаро-монголами евразийцы не учли лишь одного — пассионарного фактора («Но главного в теории этногенеза — понятие пассионарности — они не знали»)⁴⁹. Но так ли это?

Относясь к евразийцам как к своим предшественникам, Л. Гумилев не смог оценить того, что, несмотря на невладение для интерпретации феномена духовного горения специальной терминологией, установившейся в гуманитарной науке благодаря Л. Гумилеву, евразийцы все же это явление, как и он, констатировали, не обозначая его, правда, теми терминами, которые появились позднее. Так, когда Н. Трубецкой говорит о горении религиозно-национального чувства, то, по существу, он имеет в виду тот же феномен пассионарности, не называя его термином, используемым Л. Гумилевым. Но именно это горение духа и способствовало тому, что уже не русские ходили на поклон к татарам, а сами татары приходили служить к русским князьям. Россия стала преемницей татаро-монгольской государственности, способной объединять разные народы в силу именно нового пассионарного подъема.

Таким образом, мы убеждаемся, что такая же позиция по отношению к курсу Александра Невского, как у евразийца Г. Вернадского, присутствует и в варианте российской истории Л. Гумилева. Наметившееся расхождение уже в эпоху Александра Невского между сторонниками Запада (Даниил Галицкий) и сторонниками

48 *Трубецкой Н.* Взгляд на русскую историю не с Запада, а с Востока // Основы евразийства. М., 2002. С. 224.

49 *Гумилев Л.* Ритмы Евразии: эпохи и цивилизации. М., 2005. С. 21.

Востока (Александр Невский) подхватывает и развивает Л. Гумилев. Он тоже, как и Г. Вернадский, полагает, что опасность от Запада превосходила то, что несли с собой монголы. Опасность быть завоеванной крестоносцами и раствориться в латинском Западе была реальной, если учесть, что, как утверждает Л. Гумилев, Запад переживал пассионарный перегрев, называемый им акматической фазой. А на этой фазе пассионарии, как следует из его теории, предстают весьма воинственными и агрессивными, что и отмечено у Э. Трельча.

Вот как по этому поводу высказывается Л. Гумилев. «Однако грандиозное устремление романо-германского суперэтноса к мировому господству, уничтожившее все этносы, которые не могли защищаться, – пишет Л. Гумилев, – не могло не оказать влияние на те, которые сумели устоять. Вся история русско-европейского (в этнологическом смысле) контакта за тысячу лет сводится к проникновению «цивилизации» в «культуру». В политическом аспекте это было стремление к территориальным захватам, отбитое русскими, а в идеологическом – распространение идей, воззрений, оценок, вкусов, короче говоря, ментальности. Отражение его происходило не всегда удачно, ибо наступление Запада шло неуклонно, планомерно и бескомпромиссно»⁵⁰.

Таким образом, как мы убеждаемся, пытаюсь переосмыслить традиционные взгляды на российскую историю, Л. Гумилев одновременно выходит за пределы того ориенталистского дискурса, власть которого попытался осмыслить Э.В. Саид. Ведь в возникшей в истории Руси XIII века экстремальной ситуации Восток продемонстрировал себя более терпимым и менее агрессивным, чем Запад. Заново осмысливая исторические факты, Л. Гумилев начал формировать образ Востока, явно не соответствовавший тому его образу, что на протяжении столетий создавал и поддерживал Запад. Но рано или поздно реальность все же выходит из поддерживаемой Западом схемы. Об этом и свидетельствует возникшая на рубеже XX–XXI веков ситуация.

50 Гумилев Л. Древняя Русь и Великая степь... С. 357.

ЕВРАЗИЙСКАЯ ИДЕЯ В ТРУДАХ ГУМИЛЕВА: АКТУАЛЬНОСТЬ И ПРОБЛЕМЫ ВОСПРИЯТИЯ

Причины интереса к личности и наследию Л.Н. Гумилева

На интеллектуальном небосклоне 1960-х – начала 90-х годов Л.Н. Гумилев был необычайно притягательной фигурой. Влияние его харизмы испытали все, кто хоть немного соприкасался с ним, кого с ним сводила судьба. Представители самых различных дисциплинарных областей оказались под обаянием идей этого ученого, его интеллектуальных поисков. Как пишет А.М. Буровский, в «информационном поле» его пассионарной идеи «научное сообщество было опылено и продолжает опыляться идеями Льва Николаевича, и там, где образуются завязи, начинают расти продолжения его теории»¹.

Многими уже неоднократно отмечалась художественная одаренность Л.Н. Гумилева, увлекательный стиль его работ, особый талант излагать свои взгляды доступно, популярно и занимательно, не снижая при этом научной значимости предпринятого исследования. Гумилев писал свои научные труды не академическим языком, а «забавным русским слогом», который доставляет подлинное удовольствие для любого ценителя русского языка. Самые взыскательные критики ученого вынужденно признавали: «Гумилев – одаренный повествователь; сочинения его написаны ясным и выразительным языком», при этом он умело выстраивает на страницах своих сочинений острые сюжетные перипетии и захватывающие дух читателей детективные истории². Более того, чтение его работ создает впечатление, что автор выступает в них как бы в качестве интересного собеседника, которого хочется выслушать, который будоражит мысль и с которым иногда даже хочется вступить в дискуссию. Он обладал изумительным талантом пробуждать мысль – это, безусловно, одна из важных притягательных сторон его произведений. Вместе с тем, как отмечают исследователи, литературное дарование, безусловно, необходимое,

1 Буровский А.М. Лев Николаевич Гумилев – место в науке и в истории // Л.Н.Гумилев. Теория этногенеза и исторические судьбы Евразии. Материалы конференции. СПб.: Европ. дом, 2002. Т. 1. С. 19.

2 Лурье Я.С. Древняя Русь в сочинениях Льва Гумилева // Звезда. 1994. № 10. С. 176–177. – http://scepsis.ru/library/id_87.html (дата обращения 12.02.2012).

но совершенно не достаточное условие того триумфального успеха, которого смогли добиться идеи Гумилева³.

Значительно более существенное обстоятельство повышенного внимания к работам этого ученого состоит в актуализации этнической проблематики в современном мире, рост напряженности в межнациональной сфере в связи с глобализацией и т.д. Работы Гумилева дают возможность нового взгляда на решение этих проблем.

Не менее значимым фактором возрастания интереса к наследию Л.Н. Гумилева является широкое распространение евразийских и неоевразийских идей среди интеллектуальной и политической элиты в целом ряде стран. За последние 20 лет с евразийскими идеями выступали такие известные деятели, как А.А. Акаев, Н.А. Назарбаев, М.Ш. Шаймиев, Е.М. Примаков, Святейший Патриарх Кирилл, В.В. Путин и многие другие.

Интерес к работам Л.Н. Гумилева в советское время обуславливало также то, что его концепция рассматривалась читателями как альтернатива и вызов официозу марксистско-ленинского «исторического материализма» в историографии и этнографии. В условиях советской интеллектуальной несвободы столь открытый вызов целой системе, ее идеологическим основам, вызывал у представителей свободолюбивой интеллигенции неподдельное уважение к самому Гумилеву и повышенный интерес к высказываемым им идеям. По воспоминанию А.М. Буровского «на тех, кто слушал его в 1980-е годы, особенно сильное воздействие оказывала внутренняя свобода Л.Н. Гумилева, его умение высказываться широко и без оглядки. Это было так удивительно, так интересно в мире Брежнева, Андропова, Черненко...»⁴. Сейчас его концепция сохраняет свои позиции как альтернатива и вызов засилью европоцентризма в отечественном гуманитарном образовании, прозападным интерпретациям и оценкам российской истории. Патристический настрой его работ встречает живой отклик у значительной части российского общества, его почитателей на всем постсоветском пространстве.

Как сам Гумилев объяснял широкий общественный интерес, столь необычный для научной концепции? Так, например, успех своих лекций он объяснял «отнюдь не своими лекторскими способностями – я картавый, не декламацией и не многими подробностями,

3 Фрумкин К.Г. Пассионарность: приключения одной идеи. М.: Изд-во ЛКИ, 2008. С. 15.

4 Буровский А.М. Лев Николаевич Гумилев... С. 20.

которые я действительно знаю из истории и которые включал в лекции, чтобы легче было слушать и воспринимать, а *той основной идеей, которую я проводил в этих лекциях*. Идея эта заключалась в синтезе естественных и гуманитарных наук, то есть я возвысил историю до уровня естественных наук, исследуемых наблюдением и проверяемых теми способами, которые у нас приняты в хорошо развитых естественных науках – физике, биологии, геологии и других науках»⁵. Предпринятый Гумилевым синтез естественных и гуманитарных наук позволил ему предложить совершенно новаторское, по своей сути системно-синергетическое понимание этногенетических процессов, нелинейности в саморазвитии этнических систем. Все работы ученого отличает поразительная концептуальная насыщенность, необычайная смелость и новационность предлагаемых подходов.

Теория Л.Н. Гумилева имеет несомненный прикладной потенциал, остро актуализирующийся в условиях многополярного мира. Современные геополитические процессы (особенно последние события на всем пространстве ближневосточного региона) ярко показывают роль именно стихийно проявляющегося пассионарного фактора в смене казавшихся незыблемыми политических режимов и изменении всей международной ситуации.

Но все эти причины не могут в полной мере объяснить высокую востребованность и популярность идей Гумилева, их необычайно широкое распространение и общественный резонанс. На одну из самых важных особенностей концепции Гумилева, предопределивших ее успех, следует обратить особое внимание: теория пассионарности – *интуитивно убедительна*, она подтверждается многочисленными наблюдениями как историков, так и простых читателей⁶. «Для того, чтобы стать популярной, популярной без всякой пропагандистской поддержки со стороны государства, и прежде всего среди образованных людей – ученых, писателей, журналистов и преподавателей высшей школы, – теория должна быть не просто фантастической и не просто красивой. Она должна быть интуитивно убедительной, – подчеркивает Фрумкин, – должна подтверждаться повседневными наблюдениями, должна производить впечатление обобщения многочисленных предшествовавших дога-

5 Гумилев Л.Н. Автонекролог // Лев Гумилев: судьба и идеи. М.: Айрис-пресс, 2003. С. 31.

6 Фрумкин К.Г. Пассионарность: приключения одной идеи... С. 17.

док, и благодаря этому она должна казаться универсальным объяснительным ключом к многочисленным явлениям окружающей действительности»⁷.

В этом смысле чрезвычайно важным является позитивная, жизнеутверждающая мировоззренческая составляющая идейного наследия Л.Н. Гумилева. В произведениях Гумилева присутствует несомненный нравственный и воспитательный потенциал, который в значительной мере и предопределяет их высокую значимость в условиях нравственной деградации и девальвации традиционной для российской культуры системы ценностей. Его идеи захватывают чувства людей, погружающихся в чтение его работ, затрагивают их сердца.

Когда читаешь научные работы Л.Н. Гумилева и особенно слушаешь его лекции (по сохранившимся аудио- и видеозаписям), постоянно невольно ловишь себя на мысли, что все это – краткий и достаточно популяризированный пересказ чего-то в самой своей сути явленного Л. Гумилеву, но о чем он может лишь обмолвкой дать понять своим самым вдумчивым читателям. Это то, что, подобно айсбергу, основная часть которого находится под водой и скрыта от глаз наблюдателей. Это огромное целое, будучи по каким-то причинам несказанным или даже несказуемым, на деле значительно превышает – как по объему, так и по значимости – высказанное Гумилевым вслух. В этом заключается мощное суггестивное воздействие работ Гумилева.

Возникает ощущение, что Л.Н. Гумилев знает многое такое, о чем говорить или писать он считает до поры непозволительным, оставляя это недосказанное для творческого воображения читателя, для его вопрошания и подспудных догадок, для его, если угодно, фантазий или подсознательных интуиций. Что-то Л.Н. Гумилев все время не договаривает. Зато в его работах рассеяно множество прямых и скрытых намеков. Присутствует как бы монтаж: есть начало и есть конец исследования, а вот середина, где методика, расчеты и т.д., – отсутствует. Может быть, это и есть проступающие на поверхность следы того знания, которое Гумилеву нельзя высказать прямо, но которое можно лишь выразить намеками, пунктиром, иносказательно, метафорически, подтекстом. Эта принципиальная «недоговоренность» придает текстам Гумилева неожиданную многозначность и глубину.

7 Там же. С. 15-16.

Проблемы восприятия

Личность и идейное наследие Л.Н. Гумилева неизменно вызывают к себе самое неоднозначное отношение и прямо противоположные оценки. И вместе с тем многими он признан как один из наиболее выдающихся российских мыслителей XX столетия. Представляется важным попытаться объяснить причины столь резкого расхождения в оценках исследователей, постараться понять причины значительной популярности и востребованности идейного наследия этого неординарного ученого.

Когда мы пытаемся непредвзято подойти к пониманию интеллектуального наследия Л.Н. Гумилева, то необходимо учитывать, что многогранность и неоднозначность его творчества, а также своеобразие его личности породили немало мифов, превратно переданных слухов, идеологических обвинений и субъективных предубеждений, которые, наслаиваясь друг на друга, создают искаженное представление об этом незаурядном человеке и его идейном наследии. Кроме того, следует еще также принимать во внимание, что взгляды этого ученого не оставались неизменными, он постоянно находился в творческом поиске. И уж точно менее всего Гумилев был похож на догматика, изрекающего «неизменные и единственно верные истины», каким его воспринимают иные апологеты и эпигоны. Все это делает весьма непростой задачу адекватного понимания того, что же было действительно открыто Гумилеву, что он хотел донести до нас, какова была его миссия в отечественной науке.

Не может не вызывать удивления неизменно «повышенный градус» «эмоциональной напряженности» в дискуссиях о Гумилеве. Чем это может быть вызвано? Отвечая на этот вопрос, вероятно, прежде всего следует отметить особую «чувствительность» обсуждения вопросов, затронутых Гумилевым по этнонациональной проблематике, ее политизированность. Более того, в ряде случаев этнонациональная тематика оказывается полностью табуирована. Так, одно лишь упоминание о принадлежности к той или иной национальности, почему-то вызывает в определенных кругах подозрения (если не открытые обвинения) в национализме (отождествляемом почему-то исключительно с нацизмом), русофилии, шовинизме, антисемитизме и даже расизме.

Как известно, необходимым условием научной критики является адекватное понимание объекта критики, но этого-то как раз и не доставало и до сих пор не хватает большинству оппонентов

Гумилева. Причин для такого «непонимания» – множество, причем у каждого критика они могут быть разными. В прошлом это и личная неприязнь, зависть к несомненной одаренности, ревность к научным успехам, опасения карьерного толка и т.д.

Вместе с тем следует учитывать, что были и продолжают предприниматься попытки изнутри дискредитировать идеи ученого, присваивая себе его интеллектуальное наследие, выдавая себя за его главных идейных наследников и «прихватизируя» само имя Гумилева, которым тщатся прикрыть свои эгоистические устремления и неумные политические амбиции.

Если же мы, несмотря на отмеченные трудности, хотим дать объективную оценку научного наследия Гумилева, то необходимо принимать во внимание достигнутые этим ученым результаты, внесенный им вклад в развитие науки, а не только без конца заниматься перечислением частных ошибок, действительных или выдуманных самими критиками противоречий и заблуждений. Как сказано, «по плодам их, узнаете их».

Интересно, что обвинения, выдвигавшиеся по отношению к «классическому» евразийству 1920–1930-х годов его оппонентами, очень близки к тем, что высказываются по отношению к Л.Н. Гумилеву. Евразийству давались эффектные характеристики: «третий максимализм», «настроение, вообразившее себя системой», «русский фашизм», «соблазн», которые не подкреплялись анализом. Современные исследователи продолжают: «эта философия проистекает из комплекса неполноценности, какой возникает у отдельных представителей обществ, отстающих в своем цивилизационном развитии от более передовых стран»⁸; евразийство – это «помесь национально-религиозного прагматизма с агрессивным фундаментализмом»⁹. По отношению к наследию Льва Николаевича ситуация практически идентична. Некоторые критики доходят до того, что обвиняют Гумилева в прямо противоположных, просто взаимоисключающих «грехах»: «русофобии» и «русофилии», «антипатриотизме» и «ультрапатриотизме», «фашизме» и «советизме», «антисемитизме» и «сионизме» (в советское время звучали еще обвинения в антимарксизме,

8 Дуванов С. Евразийство – философия оправдания неполноценности. – http://www.iicas.org/articles/library/libr_rusev_28_11_01.htm (дата обращения 12.03.2007).

9 Сендеров В.А. Фантомы языка и политика. Идея евразийства. – http://www.iicas.org/libr_rus/evraz/04_03_libr_rusev.htm (дата обращения 12.03.2007).

но с тех пор они утратили свою актуальность, поэтому теперь его обвиняют в марксизме, поскольку в его работах имеются ссылки на К. Маркса, Ф. Энгельса, Г.В. Плеханова и А.А. Богданова). Основная задача этих обвинений – целенаправленная маргинализация интеллектуального наследия евразийцев и Гумилева, вывод их за пределы научного дискурса. Для преодоления этого процесса уместно обратиться к корням евразийства, показав закономерность его появления.

Истоки евразийских концепций

Евразийство – движение, возникшее после окончания Первой мировой войны и революции 1917 года, в ходе социокультурного и политического развития мирового и российского сообщества конца XIX – начала XX в. Его появление и эволюцию невозможно рассматривать в отрыве от истории российской культуры и науки.

Истоки движения восходят к реалиям пореформенной России. В российском обществе, начиная с 1860-х годов, происходили серьезные изменения. Освобождение крестьян и социальные трансформации поставили проблему формирования надсословного единства в масштабах российского политического сообщества. Идеи нациестроительства, ставшие актуальными в связи с бурным процессом формирования европейских наций, распространяясь в России, формировали дискурс о гражданской консолидации.

В результате реструктуризации мирового политического пространства возникла необходимость определить место в нем России, выяснить природу ее государственности, цивилизационной, историко-культурной специфичности. В это время начала формироваться российская школа геополитики, представителями которой были В.И. Ламанский, В.П. Семенов-Тянь-Шанский, Д.И. Менделеев, М.И. Венюков. Постепенно создавалась картина срединного характера России между Европой и Азией в единстве географических, культурных и этнических параметров.

В обосновании проблемы самобытности России особую роль играли дискуссии о церкви и вере. В Москве и Санкт-Петербурге возникали философско-религиозные общества, собиравшие как представителей интеллигенции, так и видных церковных иерархов. Кумирами интеллектуальной элиты были философы В.С. Соловьев и Н.Ф. Федоров, писатель Л.Н. Толстой.

При всех метаниях и противоречиях основной культурной доминантой этого периода были поиски национальной идеи. Этно-историческая и этно-культурная проблематика находилась в центре дискурса. Литературные и художественные объединения стремились определить природу своеобразия России, описать ее в этнически значимых символах.

Похожие процессы шли и в области науки. К началу XX века в России сложился особый тип дискурса, в котором невозможно было отделить науку, публицистику и философию. Этот процесс был прерван революцией 1917 года и последовавшей за ней Гражданской войной. Значительная часть участников споров о России, ее судьбе и месте в мире, была вынуждена покинуть родину, продолжив свои искания в эмиграции.

Несмотря на позиционирование евразийства как принципиально нового учения и декларируемый разрыв с дореволюционной наукой, евразийцы работали на основе российских академических стандартов. История теоретико-методологических исканий евразийцев тесно связана с историей развития в России естествознания, народоведения и землеведения, как синтетической науке о земле и человеке. Хотя химик и историк науки В.И. Вернадский в «Очерках по истории естествознания в России в XVIII столетии» (1912–1914) отрицал возможность особой «русской науки»¹⁰. В разгар Первой мировой войны (1915) В.И. Вернадский писал: «Поистине в науке, как и в мировых религиях, нет эллина и нет иудея. За последние десятилетия этот идеал научного единства начал получать широкие рамки, стал выливаться в подобие мировой организации»¹¹. При этом несколько ранее (1911) он отмечал, что «русское общество не создает себя в научной работе человечества»¹². Однако именно в XIX веке в России наметилась тенденция возникновения национальной науки.

Первоначально этот процесс основывался на достижениях немецкой мысли, повлиявшей на возникновение русской религиозной философии. Как отмечает А.В. Попова, развитие отечественной мысли шло «в тесном взаимодействии с немецкой классической

10 Вернадский В.И. Очерки по истории естествознания в России в XVIII столетии // Труды по истории науки в России. М., 1988. С. 74.

11 Вернадский В.И. Война и прогресс науки // Биосфера и ноосфера. М., 2004. С. 547.

12 Вернадский В.И. Общественное значение Ломоносовского дня. // Там же. С. 540.

философией, в частности, идейно-понятийными системами Шеллинга и Гегеля, которые с течением времени ассимилировались на русской почве и наполнились новым содержанием»¹³.

На основе идей Шеллинга в России сформировалась философия холизма, представленная концепцией «симфонии» – единства во множестве¹⁴, выдвинутая А.С. Хомяковым и получившая развитие в трудах В.С. Соловьева. Опираясь на понятие «всечеловеческого организма», называя его «всеединой личностью», В.С. Соловьев приблизился к системному мировосприятию, которое стало основополагающим в русской философии и науке.

Одним из оппонентов В.С. Соловьева был ученый-естественник и публицист Н.Н. Страхов, который предпринял попытку переместить центр тяжести в обосновании целостности мироздания от философии к естественным наукам. Его основной труд «Мир как целое» впервые опубликован в 1872 году, но основная часть была написана и напечатана в 1859–1865 годах в виде небольших заметок – «Физиологических писем» и «Писем о жизни». Основная идея мыслителя была отражена в предисловии к первому изданию: мир – это единое и взаимосвязанное целое, центром которого является человек¹⁵. В мире должны действовать единые законы, применимые и к природной и к социальной сферам. При этом происходит не «омертвление» социальной сферы, а «одухотворение» природы¹⁶.

Будучи специалистом в области физики и зоологии, он обращался к необходимости научного обоснования единства мира. Говоря о неорганической природе, он выступал с критикой атомизма и эмпиризма. Критика атомизма для Н.Н. Страхова являлась необходимым условием для обоснования целостности мира. Целесообразность развития живых организмов в свою очередь является следствием этой целостности. Здесь тесным образом переплетаются холизм и телеология, которая активно начала развиваться в российской науке примерно в это же время.

13 Попова А.В. Евразийство в контексте германофильских традиций отечественной мысли Социально-философские аспекты: Дис. ... канд. филос. наук: 09.00.11. Омск, 2006. С. 48.

14 Хомяков А.С. Письмо к редактору «L'union chretienne» о значении слов «кафолический» и «соборный», по поводу речи Иезуита отца Гагарина. Сочинения. М., 1907. Т. 2. С. 312.

15 Страхов Н.Н. Мир как целое. М., 2007. С. 66–67.

16 Там же. С. 71.

При всех противоречиях, телеология занимала важнейшее место в евразийском дискурсе. По мнению французского лингвиста П. Серио, евразийская телеология опирается на биологическую модель, которая «была совершенно антидарвинистской – в духе *русского* восприятия дарвинизма»¹⁷. Первые критические отзывы на теорию Ч. Дарвина со стороны российского научного сообщества были высказаны К.М. Бэром. В работе «К спору о дарвинизме» (1873) он выступил против объяснения эволюции в терминах причинности, выдвинув на первый план понятия целесообразности и законосообразности. С точки зрения ученого, эволюция происходит не потому, что действуют какие-то внешние или внутренние факторы, а для того, чтобы осуществилась некоторая высшая цель Природы.

Ученик К.М. Бэра Н.Я. Данилевский критиковал дарвинизм как особую философскую систему. Доказательства Н.Я. Данилевского были направлены против принципа случайности в процессе эволюции. Во многом следуя своему учителю, он пришел к признанию сообразности развития с законами, установленными высшим разумом.

Спор по поводу дарвинизма стал переломным моментом в истории развития русского естествознания. Произошел раскол на «чистую науку» – естествознание и русский космизм.

В рамках русского космизма были заложены предпосылки для формирования теории, объединяющей религию и науку, что и произошло в первой трети XX века. Хотя некоторые представители «русского космизма» заявляли о своей приверженности взглядам Ч. Дарвина, их собственные построения оказывались всецело телеологичны. Теории о появлении человека нового типа: «сидерического» у драматурга и философа А.В. Сухово-Кобылина¹⁸ или «*homo sapiens explorans*» у физика Н.А. Умова¹⁹ исходили из целесообразности происходящих с человечеством изменений.

Важную роль в формировании космизма сыграл биохимик и геолог В.И. Вернадский, отец одного из виднейших евразийцев

17 Серио П. Структура и целостность: об интеллектуальных истоках структурализма в Центральной и Восточной Европе: 1920–30-е гг. М.: Языки славянской культуры, 2001. С. 214.

18 См.: Сухово-Кобылин А.В. Философия духа или социология (учение Всемира) <Отрывки> //Русский космизм: Антология философской мысли / Сост. С.Г. Семенов, А.Г. Гачевой. М., 1993. С. 52–63.

19 См.: Умов Н.А. Эволюция мировоззрений в связи с учением Дарвина <Сокращенное изложение> // Там же. С. 111–114.

Г.В. Вернадского. Его концепция ноосферы как конечного итога развития биосферы, впервые изложенная в 1922–1926 годах в курсе лекций по геохимии в Сорбонне, стала «естественнонаучным» обоснованием идеи вселенского предназначения человека и подлинной значимости человеческого культуротворчества.

Русский космизм, при всей спорности его положений, представлял собой опыт целостного системного подхода к описанию мироздания. Системное отношение к действительности возникло в результате переноса в гуманитарную науку методологии естественных наук²⁰.

В этом же направлении мыслили многие ученые. А.А. Богдановым в 1904–1922 годах был написан и опубликован ряд работ, объединенных в книги «Эмпириомонизм» и «Тектология», развивающих принципы холизма. В них понятие «система» впервые рассматривалось не через факты или элементы, а через связи между ними. Согласно его взглядам, единый мир опыта выступает как содержание для единого познания²¹. Развивая идеи австрийского физика Э. Маха, швейцарского философа Р. Авенариуса и немецкого ученого и мыслителя В.Ф. Оствальда, А.А. Богданов создал учение об энергетической картине мира: «В основе явлений жизни лежит подвижное равновесие энергии, двусторонний поток между жизненной системой и ее средой»²².

Из методологии российского дореволюционного естествознания евразийцами была воспринята концепция единства мироздания, при отсутствии качественных различий между «материальным» и «идеальным», «органическим» и «неорганическим».

Одним из итогов развития российской философии холизма стало создание системного подхода, при котором были важны не элементы, составляющие, а связи между ними. Не случайно П. Серию выдвинул гипотезу о происхождении евразийского структурализма на основе холистского мировоззрения²³. Однако скорее можно говорить о расширении евразийцами понятия системы до уровня всеобщей целостности.

Помимо философских и естественнонаучных теорий российской науки, евразийцы испытали серьезное влияние

20 Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романно-германскому. СПб., 1895. С. 77.

21 Богданов А.А. Эмпириомонизм: Статьи по философии. М., 2003. С. 33.

22 Там же. С. 55.

23 Серий П. Структура и целостность ... С. 318.

дореволюционного народоведения и землеведения, которые на рубеже XIX–XX веков стали претендовать на роль синтетической науки о мире и человеке.

Одним из первых ученых, занимавшихся подобным синтезом, стал известный сибиревед, этнограф и географ Г.Н. Потанин, который с 1874 года разрабатывал направление, названное «концентрическим родоноведением». Сущность его заключалась в описании родины концентрическими кругами: «Первый круг: окрестности школы; физическая география их и жизнь в них человека. Второй круг: область в физическом и социальном отношении. Третий круг – Россия»²⁴.

Российское землеведение к началу XX века больше, чем какая-либо другая наука могла претендовать на название «народоведение». Одним из его направлений считалась антропогеография, задачей которой было выяснение связи «естественной среды и человеческих рас»²⁵. Изучение культуры было неразрывно связано с изучением среды, в которой она возникла.

Развитие народоведческой проблематики происходило и в рамках других направлений российской гуманитарной науки. Еще в 1810 году граф С.С. Уваров выдвинул проект создания Азиатской академии, которая должна была превратить Санкт-Петербург во всемирный центр ориенталистики. Благодаря его инициативе в России начали развиваться исследования восточных народов, особенно тюрко-монгольских²⁶.

Расцвет отечественной тюркологии пришелся на последнее десятилетие XIX – первую треть XX века и был связан с именами В.В. Бартольда, В.А. Гордлевского, В.В. Радлова и многих других исследователей.

Как отмечает А.А. Султанова, в трудах отечественных тюркологов этого времени были актуализированы проблемы межкультурных интеграционных процессов в Евразии²⁷. Активное использование методов географии, археологии, этнографии, лингвистики определило возможности научных исследований о наро-

24 Цит. по: *Шиловский М.В.* «Полнейшая самоотверженная преданность науке». Г.Н. Потанин: Биографический очерк. Новосибирск, 2004. С. 121.

25 *Котляревский С.* Что может дать антропогеография для истории? // *Землеведение*. 1899. Т. VI. Кн. 3. С. 5.

26 *Токарев С.А.* История русской этнографии: Дооктябрьский период. М.: Либроком, 2012. С. 135–136.

27 *Султанова А.А.* Социально-антропологическая тематика в научном наследии дореволюционных тюркологов: Дис. ... канд. ист. наук: 07.00.07. М., 2009. С. 3.

дах степи. Постепенно в отечественной науке сформировалось представление об особом мире кочевых культур, отличающихся от мира оседлых земледельцев.

На рубеже XIX–XX веков на обширном фактическом материале российскими исследователями был опровергнут тезис об отсталости кочевых обществ; в Европе подобные работы появились несколько позже – в 1920-е годы.

Многие выводы российских и европейских исследователей были заимствованы евразийцами и положены в основу их концепций истории народов Евразии. Один из лидеров евразийства П.Н. Савицкий в 1920-е годы состоял в переписке с В.В. Бартольд и в некрологе о нем указал на общность методологии евразийцев с позицией выдающегося востоковеда²⁸.

В это же время были заложены основы научного осмысления. В.И. Вернадским уже после революции в 1917 году были выделены три области научной работы, которые определялись: «1) необходимостью срочного, глубокого и полного изучения естественных производительных сил нашей страны и прилегающих к ней стран, 2) особенностями мирового положения России, в частности ее положения в Азии, и 3) чрезвычайным разнообразием как естественноисторического, так и этнического состава русского государства»²⁹. Здесь В.И. Вернадский выступил продолжателем начинаний своего учителя Д.И. Менделеева (1834–1907), который в 1903–1907 годах опубликовал ряд работ, посвященных анализу состояния России в различных сферах, преимущественно – в экономической и демографической.

В своих «Заветных мыслях» Д.И. Менделеев высказывал взгляды, которые потом нашли отражение в работах В.И. Вернадского и, позже, у евразийцев. Например, представление, что «русский народ, занимая географическую середину старого материка, представляет лучший пример народа реального, народа с реальными представлениями. Это видно уже в том отношении, какое замечается у нашего народа ко всем другим, в его уживчивости с ними, в его способности поглощать их в себя,

28 Савицкий П.Н. В.В. Бартольд как историк // Континент Евразия. М., 1997. С. 420–433.

29 Вернадский В.И. Задачи науки в связи с государственной политикой в России // Биосфера и ноосфера. С. 558.

а более всего в том, что вся наша история представляет пример сочетания понятий азиатских с западно-европейскими»³⁰.

Подводя итог становлению методологии евразийства, следует подчеркнуть, что целостное восприятие мира, признание взаимовлияния его отдельных частей и уверенность в наличии некоей высшей цели в его существовании и развитии стали для евразийцев тем базисом, на котором формировалась их концепция «мироведения». Другой ее опорой стали землеведение и народоведение, оперирующие понятием взаимосвязи человека и природы. Формировавшаяся в отечественной науке системность легла в основу евразийского дискурса, что позволило им выйти на качественно новый уровень обобщений. Видно, что евразийская теория закономерно продолжает теоретические изыскания дореволюционной отечественной науки.

Вклад Л.Н. Гумилева в востоковедение и кочевниковедение

В историю отечественной науки Гумилев вошел как автор новаторских исследований, посвященных прошлому кочевых народов Великой степи и Центральной Азии. Многие идеи Гумилева по этнополитической и этнокультурной истории евразийских народов сделались настолько общепринятыми среди отечественных ученых, что на их автора почти перестали ссылаться, припоминая ему лишь отдельные неточности³¹. Л.Н. Гумилев одним из первых заговорил о самобытности и высоких достижениях тюрко-монгольской культуры. Он внес крупный вклад в опровержение так называемой «черной легенды», которая оправдывала предвзятое негативное отношение к степнякам Евразии как к патологически жестоким дикарям-варварам с маниакальной навязчивостью постоянно стремящимся к разрушению благодущных высокоразвитых цивилизаций³². В значительной мере благодаря

30 Менделеев Д.И. Заветные мысли Д. Менделеева. СПб., 1903–1905. С. 6.

31 См.: Кляшторный С.Г., Султанов Т.И. Государства и народы Евразийских степей: от древности к Новому времени. 3-е изд., исправл. и доп. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2009; Трепавлов В.В. Золотая Орда в XIV столетии. М.: Квадрига, 2010. С. 8, 26, 44; Флёров В.С. «Города» и «замки» Хазарского каганата. Археологическая реальность. М.: Мосты культуры/Гешарим, 2011. С. 84, 118, 198.

32 Между прочим, эти представления незаметно перешли на Россию и русских как «замаскировавшихся» «диких народов Великой Татарии», в глазах тех же европейцев. См.: Ермолаев В.Ю. «Черная легенда»: имя идеи и символ судьбы // Гумилев Л.Н. Черная легенда: Друзья и недруги Великой степи. М.: Айрис-пресс, 2005. С. 5–24.

именно работам Гумилева были закрыты «белые пятна» истории евразийских народов почти за двух тысячелетний период (преимущественно – с III века до н.э. до XV столетия н.э.).

Как вспоминает В.Ю. Ермолаев, один из самых талантливых его учеников, для Льва Николаевича Великая степь стала не просто объектом исследований: «Люди и природа Великой степи были для него любовью в подлинном смысле этого слова, – подчеркивает Ермолаев. – Борьбу с предвзятым отношением к народам Евразии он считал своим безусловным нравственным императивом. Недаром, выпуская в свет книгу “Древние тюрки”, Л.Н.Гумилев поместил на ее титульном листе слова: “Посвящаю эту книгу нашим братьям – тюркским народам Советского Союза”. В этом поступке – весь «Л.Н.»: никакого расчета, никакой позы и единственное стремление – смочь и успеть искренне высказаться, пока есть возможность»³³.

В результате самоотверженной исследовательской работы Л.Н. Гумилев, продолжая дело своих выдающихся предшественников и учителей (Н.Я. Бичурина, П. Пельо, Р. Груссе, Г.Е. Грумм-Гржимайло, Б.Я. Владимирцова, А.Н. Самойловича, Н.В. Кюнера, О. Мэнчен-Хелфена, А.Ю. Якубовского, С.И. Руденко, М.И. Артамонова, А.П. Окладникова, П.Н. Савицкого, Г.В. Вернадского и др.), оставил нам доселе не существовавшую связную историю народов Великой степи³⁴. Для самого же Гумилева, как очень верно отметил В.Ю. Ермолаев, имя его научной идеи – «*Черная легенда*» – усилиями оппонентов поистине превратилось в символ судьбы: «О нем самом сотворили другую “черную легенду”, точно так же замешанную на идеологической лжи»³⁵.

«Последний евразиец»

Благодаря своим исследованиям истории евразийских народов Гумилев в 1930–1940-х годах самостоятельно пришел к осознанию тех историософских и геополитических принципов, которые были сформулированы в 1920-х годах в рамках одного из эмигрантских философско-идеологических течений, получившего название *евразийства*. Дальнейшее знакомство и дружеское общение с его

33 Ермолаев В.Ю. «Черная легенда»... С. 21.

34 Далеко не полный список работ см.: Лев Николаевич Гумилев: Библиографический указатель /Под ред. А.Г. Каримуллина. Казань, 1990.

35 Ермолаев В.Ю. «Черная легенда»... С. 17.

основоположниками П.Н. Савицким и Г.В. Вернадским, а также собственные углубленные историко-географические и этнологические изыскания, позволили ему существенно развить теоретический фундамент евразийства, показать его практический потенциал для настоящего и будущего евразийских народов. По мнению В.Ю. Ермолаева, творческий синтез евразийства в его наиболее истинных и оправданных положениях, системного подхода в версии Л. фон Берталанфи, учения В.И. Вернадского о биогеохимической энергии живого вещества биосферы и, наконец, материалы собственных историографических работ по Великой степи позволили Л.Н. Гумилеву совершить качественный прорыв в отечественной науке о человеке³⁶.

Важнейшим для географической составляющей евразийства стало доказательство единства Евразии, ее органичности. Географические построения соотносились с культурологическими, этнологическими и историческими концептами, составляя единое целое. Определяющими в географии евразийцев являлись понятия «Евразия» и «месторазвитие», которые не были раз и навсегда определенными, а эволюционировали в рамках дискурса. Через понятие «Евразия» евразийский дискурс вписывался в дискуссии о границах Европы, Азии и России, которые особенно актуализировались в России и мире со второй половины XIX века.

В европейской науке критерием выделения Евразии как единого континента выступали физико-географические особенности, в частности, наличие единой тектонической платформы. Но у ряда исследователей возникло сомнение в адекватности использования этого термина. Исходя из антропогеографических критериев, К. Риттер указывал, что объединение Европы и Азии в одно целое неправомерно, поскольку Европа является гораздо более благоприятным вмещающим ландшафтом для жизни человека³⁷. Тем не менее, понятие Евразии прочно вошло в аппарат мировой географической науки.

Евразийцы же изначально подошли к этому понятию как к комплексному (как синониму России, как определенной географической области и как культурно-исторической категории), которое должно характеризоваться целым рядом признаков. Точных

36 Там же. С. 14.

37 Миллюков П.Н. Очерки по истории русской культуры. Т. I. Рукопись, машинописный текст и гранки с правками Миллюкова // ГАРФ. Ф. Р-5856. Оп. 1. Д. 33. Л. 4.

границ Евразии, как части «Старого Света» не существует, однако в большинстве своем они совпадают с границами Российской империи. Согласно положениям П.Н. Савицкого, использование географического понятия «Евразия» как синонима названия «Россия» не отменяет исторического, культурного и этнографического наполнения последнего. Поскольку термины «Европа» и «Азия» имеют культурно-историческое содержание, понятие «Евразия» также имеет эту характеристику. П.Н. Савицкий подчеркивал, что «Евразия есть область некоторой равноправности и некоторого “братания” наций, не имеющего никаких аналогий в междунациональных соотношениях колониальных империй»³⁸.

Н.С. Трубецкой в работе «Наследие Чингисхана» дал обобщенную характеристику Евразии, как географически и этнокультурного (антропологически) целого; единство было обосновано так: «Между русским, с одной стороны, и бурятом или самоедом – с другой, различие очень велико. Но характерно, что между этими крайними точками существует целая непрерывная цепь промежуточных переходных звеньев»³⁹.

В 1931 году концепт «Евразии» был дополнен лингвистическим признаком. В брошюре «Евразия в свете языкознания» (включавшей статьи П.Н. Савицкого и Р.О. Якобсона) и работе Р.О. Якобсона «К характеристике евразийского языкового союза» границы Евразии были обоснованы в свете лингвистических признаков, исходя из понятия евразийского языкового союза, признаками которого были монотония и тембровые различия согласных⁴⁰.

Дополнительным параметром в определении Евразии стал историко-политический. Она характеризовалась как регион, подчиненный русскому политическому влиянию, сформированный в результате «собираания земель», оставшихся после распада империи Чингисхана.

Понятие «Евразия» стало ключевым в идее, предвосхитившей планы по созданию Евразийского союза – идее создания автаркичной системы государств. Успехи экономики европейских государств объясняются их географическим расположением – небольшим расстоянием до морей и океана; дешевизна и скорость

38 Савицкий П.Н. Европа и Евразия // *Континент Евразия*. М., 1997. С. 158–159.

39 Трубецкой Н.С. *Наследие Чингисхана: Взгляд на русскую историю не с Запада, а с Востока* // Трубецкой Н.С. *Наследие Чингисхана*. М., 1999. С. 295.

40 Якобсон Р.О. *К характеристике евразийского языкового союза*. Париж, 1931. С. 38.

морских перевозок является решающим фактором для успешного развития. Чтобы избежать экономического отставания, континентальные государства должны стремиться к созданию союзов, основанных на «континентальном притяжении» и специализации отдельных регионов⁴¹. Автаркия (т.е. экономическая и политическая самодостаточность) возможна только тогда, когда области, входящие в такой регион «спаяны с друг другом не только экономикой, но и историей (“общностью судьбы”), цивилизацией, национальными особенностями и национальным равновесием (чтобы не было белого мастера и черного раба)»⁴².

С началом активной научной деятельности «последнего евразийца» Л.Н. Гумилева понятие «Евразия» вновь стало активно использоваться. Он пересмотрел географические границы Евразии, ограничив ее центральной областью континента⁴³. Под ней он понимал только Великую Степь с незначительными областями лесостепи в западной части. Л.Н. Гумилев конкретизировал трактовку «Евразии» через призму этногенетической проблематики. Он вернулся к идеям Н.С. Трубецкого о евразийском единстве, введя категорию суперэтнос: «Евразия – это не только огромный континент, но и сформировавшийся в центре него суперэтнос»⁴⁴. Как указывал Л.Н. Гумилев, евразийский континент объединяли трижды – тюрки, монголы и русские⁴⁵, при этом существенно менялся этнический состав макрорегиона.

При всех различиях в определении Евразии в евразийском дискурсе, ее границы примерно совпадали с границами Российской империи (исключая Финляндию и Польшу, но включая Монголию) на начало XX века. При этом границы Евразии не являлись непроницаемыми. Согласно концепциям евразийцев, существовало несколько пограничных или переходных зон: польско-украинская граница, Кавказ, Монголия и Чукотка. «Евразия», с точки зрения евразийцев, была не искусственно выделенной областью, а реально существующим объектом, который можно описывать, применяя методологию различных наук.

41 Савицкий П.Н. Континент-океан (Россия и мировой рынок) // Континент Евразия. С. 409.

42 Трубецкой Н.С. Мысли об автаркии // Наследие Чингисхана... С. 614.

43 Гумилев Л.Н. Ритмы Евразии // Гумилев Л.Н. Ритмы Евразии: эпохи и цивилизации. СПб., 2003. С. 198.

44 Гумилев Л.Н. От Руси к России. М., 2002. С. 291.

45 Там же.

Помимо географии и геополитики, существенный вклад внесли евразийцы и в культурологию. Культурологической проблематике евразийского дискурса прямо или косвенно посвящено множество работ⁴⁶. Как правило, авторы обращают внимание на преемственность культурологических взглядов евразийцев в рамках развития отечественной исторической и культурологической мысли.

Важнейшим выводом, сделанным евразийцами, стал тезис о равноценности и качественной несоизмеримости всех культур: «Момент оценки должен быть раз навсегда изгнан из этнологии и истории культуры, как и вообще из всех эволюционных наук, ибо оценка всегда основана на эгоцентризме. Нет высших и низших. Есть только похожие и непохожие»⁴⁷. Как никогда актуально звучат эти слова в условиях тотальной вестернизации, подчас агрессивной, апеллирующей к несоответствию того или иного народа европейским и североамериканским стандартам.

Одним из лидеров евразийства Н.С. Трубецким были выделены «культура низов» и «культура верхов», составляющие каждую национальную культуру: «Под низом мы разумеем тот запас культурных ценностей, которым удовлетворяют свои потребности наиболее широкие слои национального целого, так называемые народные массы... ценности “верхнего запаса” создаются либо самими господствующими частями национального целого, либо для этих частей и отвечают всегда более утонченным потребностям, более требовательным вкусам. Вследствие этого они всегда сравнительно сложнее и менее элементарны, чем ценности нижнего запаса»⁴⁸.

При должном развитии культуры эти две сферы должны иметь не столько качественное, сколько количественное отличие, поскольку опираются на общие для различных слоев населения психологические установки. Единство двух культурных слоев осуществляется за счет непрерывного обмена культурными ценностями между ними.

46 См.: *Вахитов Р.Р.* Евразийская сущность русской культуры (типология русской культуры по учению евразийцев). – <http://nevmenandr.net/personalia/vaxitov/essense.htm> (дата обращения 09.12.2009); *Жданова Г.В.* Философия культуры евразийства; *Соколов А.В.* О евразийстве как культуроцентрическом мировоззрении; *Соколов С.М.* Философия русского зарубежья: евразийство и др. работы.

47 *Трубецкой Н.С.* Европа и человечество // *Наследие Чингисхана*. С. 117.

48 *Трубецкой Н.С.* Верх и низы русской культуры (этническая основа русской культуры) // *Наследие Чингисхана*. С. 178-179.

Итогом изысканий евразийцев в этнокультурной области стала теория евразийской культуры. Концепт «общеевразийская культура» занимал важное место в евразийском этнологическом дискурсе, под ним понимался синтез европейской и азиатских культур, возникший в результате снятия антитезы Востока и Запада.

Евразийцы поставили вопрос о двух составляющих общеевразийской культуры: славянском и туранском элементах. Среди туранских (или урало-алтайских) этносов евразийцы выделяли пять больших групп: угрофинские, самоедские, тюркские, монгольские и манчжурские. Эти группы можно свести к двум – финно-угорские и тюрко-монгольские этносы.

С понятием общеевразийской культуры был тесно связан концепт евразийского суперэтноса или «евразийской многонациональной личности». В состав евразийского суперэтноса входили три крупных этнические группы: славяне, финно-угры и тюрко-монголы, каждая из которых внесла свой вклад в культуру Евразии.

Априори славянский элемент считался значительно превосходящим все остальные. Но «Если сопряжение восточного славянства с туранством есть основной факт русской истории, если трудно найти великоросса, в жилах которого так или иначе не текла бы и туранская кровь, и если та же туранская кровь... в значительной мере течет и в жилах малороссов, то совершенно ясно, что для правильного национального самопознания нам, русским, необходимо учитывать наличность в нас туранского элемента, необходимо изучать наших туранских братьев»⁴⁹.

В евразийской культуре Н.С. Трубецкой выделял язык и письменность⁵⁰. Он говорил о значительном удобстве кириллицы, позволяющем использовать ее в качестве алфавита для языков неславянских народов. Славянский алфавит и язык легли в основу современного русского языка, который является главенствующим на территории Евразии, выступая в качестве коммуникатора между этносами.

Общетуранским элементом в евразийской культуре стали психологические особенности, повлиявшие на мировосприятие и мировоззрение всех народов Евразии. К туранской психологии Н.С. Трубецкой относил: оперирование образами, а не абстрактными

49 Трубецкой Н.С. О туранском элементе в русской культуре // Наследие Чингисхана. С. 198–199.

50 См.: Трубецкой Н.С. Общеславянский элемент в русской культуре // Там же. С. 226–288.

схемами; развитие воображения; предпочтение ясного и простого мирозерцания, укладывающегося в удобную схему⁵¹. Помимо этого, тюрко-монгольские этносы, по его мнению, привнесли в евразийскую культуру сильный государствообразующий элемент, фактически заложив основы Российской империи. Финно-угорские народы, в свою очередь, выступали в качестве связующего звена между славянами и тюрко-монголами, будучи по психологии наиболее близкими к славянам⁵².

Помимо славяно-туранского на территории Евразии, евразийцы выделяли славяно-иранский и ирано-туранский типы взаимодействия. Оценивая значение этих межэтнических контактов, один из активных евразийцев востоковед и дипломат В.П. Никитин в статье «Иран, Туран и Россия» (1927) отметил, что «Туран в нашем душевном складе это артельное, “кошевое”, начало, тогда как Иран – индивидуализм, в форме доходящей до бунтарства, анархии»⁵³.

Евразийцы считали, что в экономическом и техническом плане Россия–Евразия может быть в наибольшей степени западной. Уникальность же евразийского культурного мира заключается в сфере идеологии. Во взаимодействии славянского, тюрко-монгольского и финно-угорского элементов евразийского суперэтноса возникло уникальное явление, охарактеризованное Н.С. Трубецким: «Вера входила в быт, быт – в веру, оба сливались воедино, в целостную систему “бытового исповедничества”. Органическую часть этого бытового исповедничества составляла и государственная идеология, которая была неотделима от религиозного мирозерцания»⁵⁴.

Евразийцы одними из первых провозгласили отказ от «славяноцентризма» при изучении истории Руси/России, сместив акцент на историю Евразии как целого. Наиболее ярко эта позиция выразилась в одной из статей неизвестного автора из архива П.Н. Савицкого – «Совершенно неправильно считать Россию славянской страной». В этой статье ее автор последовательно проводил мысль о неправомерности рассмотрения истории России как страны, принадлежащей к славянскому миру. Причину существующего заблуждения, согласно которому роль других народов

51 См.: *Трубецкой Н.С.* О туранском элементе в русской культуре. С. 209–211.

52 Там же. С. 212–216.

53 *Никитин В.П.* Иран, Туран и Россия // *Евразийский временник*. 1927. Вып. 5. С. 116.

54 *Трубецкой Н.С.* Наследие Чингисхана // *Наследие Чингисхана*. С. 324.

считалась несущественной, он видел в том, «что сами московские цари и идеологи их власти, для которых наиболее существенной стороной был именно религиозно-этический, а не материальный фундамент Московской монархии замалчивали монгольство московских государственных традиций и поддерживали официальную версию о Византийском происхождении власти московских царей»⁵⁵. В то же время, вплоть до начала европеизации (в XVIII веке), политика России носила восточный характер, без учета фактора «общеславянского единства»: «Старая Московская Русь ни о каких “братьях славянах” не думала. Единственные славяне, с которыми практически сталкивались были поляки, и те были не братья, а естественные враги»⁵⁶.

В творчестве Л.Н. Гумилева это положение евразийства получило наиболее полное развитие. Большую часть своей научной биографии он посвятил борьбе с «черной легендой», доказательству неопределимого вклада в мировую культуру тюрко-монгольских народов Евразии. В условиях роста различных национализмов в современной России как никогда актуальными являются идеи братства евразийских народов, братства, основанного на отказе от чувства собственной исключительности. Гумилев очень точно сформулировал главный евразийский тезис: «надо искать не столько врагов – их и так много, а надо искать друзей, это самая главная ценность в жизни. И союзников нам надо искать искренних»⁵⁷.

Евразийцами была предложена национальная идея для многонационального государства, которыми являлись Российская империя и позже СССР. Согласно ей, существует единое этнокультурное пространство – Евразия, которая по границам практически полностью совпадает с Российской империей на начало XX века. Русские оказываются тесно связанными с туранскими народами (финно-угорскими, самодийскими, тюркскими, монгольскими и маньчжурскими) и являются нациеобразующим этносом. Все народы Евразии в равной степени причастны к совместному культурному творчеству и государственному строительству.

55 Совершенно неправильно считать Россию славянской страной (автор не указан) // ГАРФ. Ф. Р- 5783. Оп. 1. Д. 299. Л. 2.

56 Там же.

57 Гумилев Л.Н. «Скажу вам по секрету, что если Россия будет спасена, то только как евразийская держава» // Социум. 1992. № 5. – <http://levgumilev.spbu.ru/node/41> (дата обращения 12.05.2012).

Нет высших и низших, полноценных и неполноценных народов, Евразия – это регион взаимодействия представителей различных этносов и культур. Необходимо условие национального единства в Евразии – отказ от локального этноцентризма (ложного национализма). Истинная национальная идея Евразии – благо всех народов, ее населяющих.

Актуальность евразийских концепций и их развитие в творчестве Л.Н. Гумилева

В работах Л.Н. Гумилева получили глубокое историческое осмысление идеи вековой общности, взаимосвязанности и единения евразийских народов. Ключевой идеей Л.Н. Гумилева, которая становится все более востребованной в условиях стремительно меняющегося мира – идея комплиментарности народов Евразии. Это создает мощную основу для понимания современных интеграционных процессов на всем евразийском пространстве, закономерным развитием которых стали стратегические по своей значимости соглашения о создании Евразийского экономического сообщества, Организации Договора о коллективной безопасности, Таможенного союза и т.д.⁵⁸.

Идеи Л.Н. Гумилева находят широкий отклик и практическое применение в Татарстане, Казахстане, Кыргызстане, Калмыкии, Монголии и в других странах, где его почитают потомки тех народов, непредвзятому изучению истории и культуры которых он посвятил всю свою жизнь без остатка. Усилиями благодарных потомков многое делается для увековечения памяти об этом мужественном ученом, который осмелился возвысить свой голос в ниспровержение многовековых наветов и введшихся мифологем восприятия кочевых народов Великой степи.

Особый вклад в увековечение памяти о Л.Н. Гумилеве принадлежит Казахстану. Еще в 1996 году в Астане, новой столице Казахстана, Указом президента Н.А. Назарбаева был открыт Евразийский национальный университет, которому было присвоено имя Л.Н. Гумилева. По сути дела евразийство стало национальной идеологией Республики Казахстан, способствуя достижению межэтнического согласия и укреплению политической

58 Акаев А.А. Глобализация и евразийская безопасность // Геополитика и безопасность. 2009. № 2–3. С. 8–18; его же. Единение евразийских народов вокруг России – ключевой завет Льва Гумилева // Мир перемен. 2011. № 1. С. 121–136.

сплоченности страны. Весной 1994 года президент Казахстана Н.А. Назарбаев, выступая в МГУ имени М.В. Ломоносова, впервые предложил создать на пространстве СНГ качественно новое интеграционное объединение – *Евразийский Союз Государств*, который бы опирался на осознание взаимного тяготения наших народов, добровольную интеграцию, очевидные экономические выгоды и разумно понятые национальные интересы.

Весьма символично, что в октябре 2011 года – в год 90-летия со дня условной «даты рождения» евразийства как философско-идеологического течения и в канун празднования 100-летия «последнего евразийца» – российским лидером В.В. Путиным была выдвинута развивающая инициативу Н.А. Назарбаева идея образования *Евразийского союза*, что позволило бы выйти на следующий, более высокий уровень интеграции наших стран, испытывающих взаимное духовное тяготение и осознающих экономическую полезность такого рода объединения. Вне всяких сомнений, проект создания Евразийского союза открывает широкие перспективы для полномасштабного развития наших стран, создает дополнительные конкурентные экономического преимущества, будет способствовать дальнейшему углублению взаимопонимания между народами Содружества независимых государств, а также послужит повышению эффективности взаимодействия стран всего евразийского региона. Следует согласиться, что образование Евразийского союза, «эффективная интеграция – это тот путь, который позволит его участникам занять достойное место в сложном мире XXI века». По мнению В.В. Путина, «только вместе наши страны способны войти в число лидеров глобального роста и цивилизационного прогресса, добиться успеха и процветания»⁵⁹.

Оценивая идею Евразийского союза, важно подчеркнуть, что этот проект способствует укреплению традиционных уз добрососедства между нашими народами, позволит придать дополнительный импульс всестороннему сотрудничеству в научной, художественной, образовательной сферах наших стран, а также может стать базой на пути к созданию региональной и общеевразийской системы безопасности в целом. Это придает особую значимость идее создания Евразийского союза как в настоящее время, так и в долгосрочной перспективе. Таким образом,

59 Путин В.В. Новый интеграционный проект для Евразии – будущее, которое рождается сегодня //Известия. 2011. 4 октября.

можно с полным правом утверждать, что у современной «Евразийской доктрины» как крупного международного проекта имеются глубокие историко-культурные, историософские, историко-политические предпосылки, у истоков осмысления которых стоял Л.Н. Гумилев. Доказывая свою историческую перспективность, его надежды и идеи евразийской интеграции сейчас, благодаря инициативам руководства Казахстана и России, обретают вполне реальные черты, воплощаясь в создании многих общеевразийских интеграционных объединений.

В этом смысле имеют вполне определенную политическую подоплеку все чаще встречающиеся попытки опорочить личность и идеи Гумилева, стремление превратить их в своего рода мифологемы, ловко манипулируя которыми пытаются дискредитировать все научное наследие этого выдающегося ученого и последнего из основоположников евразийства.

* * *

Таким образом, развитые Л.Н. Гумилевым идеи евразийства способствуют воспитанию и распространению культуры диалога, формированию духа сотрудничества и понимания в повседневной жизни людей разных народов. *«Нельзя стремиться сделать всех людей подобными себе, нужно учиться жить с ними в согласии»*, — отмечал Гумилев. Развивая свою мысль, ученый приходил к выводу: *«дружба народов — лучшее, что придумано в этом вопросе за тысячелетия»*. По глубокому убеждению Гумилева, **«Человечность — превыше всего»**⁶⁰.

Можно прийти к заключению, что Л.Н. Гумилев в своих работах предвосхитил идеи развития межкультурного и межэтнического диалога, являясь интеллектуальным провозвестником идей Диалога и Альянса цивилизаций и культур, которые стали столь востребованы в последние десятилетия и активно продвигаются в рамках ООН, ЮНЕСКО, ОБСЕ.

Глубоко заблуждаются критики Гумилева, пытаясь приписать ему «расизм» и «шовинизм», обнаружить в его взглядах «нацизм» и «национализм», а порой предъявляя и вовсе взаимоисключающие обвинения в «антисемитизме» и «сионизме», «русофилии» и «русофобии». Все это не более чем навешивание «ярлыков»,

60 Гумилев Л.Н. Человечность превыше всего // Известия. 1989. 24 июня. — <http://www.kulichki.com/~gumilev/articles/Article45.htm> (дата обращения 12.02.2012).

использование давно известных технологий мифологизации с целью дискредитировать идейное наследие этого неординарного ученого. *«Я не против критики, – неизменно подчеркивал Гумилев, – тем более, если она конструктивна. А вот дискредитация сильного всегда была делом слабых и корыстных...»*.

На самом деле в соответствии с концепцией Л.Н. Гумилева, восприятие представителями различных этнических коллективов друг друга как равных и построенное на этом взаимоуважительное общение – являются базовым фундаментом *диалога культур*, главным залогом *взаимопонимания* между народами, осознания *духовной уникальности* и признания *права на этнокультурную самобытность* каждого из них. Эта мысль созвучна мнению М.М. Бахтина, одного из крупнейших отечественных мыслителей XX века, согласно которому диалог возможен лишь между стремящимися понять друг друга, а для адекватного понимания необходима *эмпатия*. Эта мысль созвучна убеждениям и Д.С. Лихачева, отразившимся в созданной им Декларации прав культуры. Именно поэтому идеи Л.Н. Гумилева находят большой отклик и применение в Татарстане, Казахстане, Кыргызстане, Турции, Монголии и других странах Евразии, где его почитают потомки тех народов, непредвзятому изучению истории и культуры которых он посвятил всю свою жизнь.

Доказывая свою историческую перспективность, идеи и предвидения Гумилева, касающиеся евразийской интеграции, сейчас благодаря инициативам руководства Казахстана и России обретают вполне реальные черты, воплощаясь в создании многих общеевразийских интеграционных объединений. В работах Гумилева было показано, что многообразие культуры народов евразийского региона и налаженное за многие века взаимопонимание – наше стратегическое достояние и главное богатство. Поэтому изучение и популяризация евразийства Л.Н. Гумилева способны интенсифицировать и усилить центро-стремительные тенденции в России и странах СНГ. Ключевым заветом Л.Н.Гумилева звучат его слова: «Знаю одно и скажу вам по секрету, что если Россия будет спасена, то только как евразийская держава и только через евразийство»⁶¹. Идейное наследие Л.Н. Гумилева, его труды, посвященные осмыслению

61 Гумилев Л.Н. «Скажу вам по секрету, что если Россия будет спасена, то только как евразийская держава» // Социум. 1992. № 5. – <http://levgumilev.spbu.ru/node/41> (дата обращения 12.05.2012).

исторических судеб народов Евразии и других народов мира, — несут в себе дух толерантности и наполнены подлинным гуманистическим содержанием, обладая непреходящим значением. Все это свидетельствует о совершенно особой научной актуальности, международно-политической и практической значимости наследия Л.Н. Гумилева, об устремленности его идей в будущее.

Завершить статью можно словами Н.С. Трубецкого, посвященными вопросу вклада каждого отдельного человека в дело создание национальной идеи: «Чем больше в данном народе существует людей, “познавших самих себя” и “ставших самим собой”, тем успешнее идет в нем работа по национальному самопознанию и по созданию самобытной национальной культуры, которая, в свою очередь, является залогом успешности и интенсивности самопознания индивидуума»⁶².

62 Трубецкой Н.С. Об истинном и ложном национализме // Наследие Чингисхана. С. 168–169.

Ф. Алекперли

СЛАВЯНЕ И ТЮРКИ КАК ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ ДОМИНАНТЫ НА ЕВРАЗИЙСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ

Одним из вариантов региональной глобализации является союз народов, проживающих на Евразийском пространстве, а именно в той его части, которая некогда представляла собой СССР, а ныне занята политическим образованием под названием Союз Независимых Государств (СНГ).

У народов и государств, расположенных на этой территории много общего. Прежде всего, большинство из них были некогда частью таких государственных образований, как Золотая Орда, Российская Империя и Советский Союз. Эти этносы взаимодействовали друг с другом веками, что привело к унификации определенных черт менталитета и культуры этих народов.

О каких народах идет речь? Очерченная нами приблизительно территория отличается большим этническим многообразием. Однако можно выделить две крупные надэтнические общности, составляющие большинство населения региона и в течение веков игравшие основную государствообразующую роль на его территории. Это тюрки и славяне. Поэтому, как бы мы ни трактовали евразийскую идею, на самом деле она не может быть ничем иным, как, в основном, тюрко-славянским союзом.

Назовем государства, расположенные на территории возможного формирования евразийского союза. Это страны с населением преимущественно славянским (Белоруссия, возможно, Украина), тюркским (Казахстан, Кыргызстан) и смешанным, преимущественно, славяно-тюркским (Россия).

1. ТЮРКИ. Когда мы говорим о тюрках, исторически взаимодействовавших со славянами на едином историческом пространстве, мы имеем в виду, прежде всего, кипчакскую ветвь тюркских народов, к которой относятся татары, башкиры, казахи, киргизы и другие тюркские народы, тесно интегрированные с русскими в единую культурно-историческую среду, начиная еще со времен Золотой Орды. Характер русско-кипчакских исторических связей хорошо проанализирован в трудах Льва Николаевича Гумилева¹.

1 Гумилев Л.Н. Древняя Русь и Великая степь. М.: Астрель, АСТ, 2004.

Таким образом, когда мы говорим об имевшей в истории место русско-тюркской культурно-этнической интеграции, то имеем в виду, прежде всего, связи между русскими и тюрками кипчаками. Именно с ними русские общались и взаимодействовали на протяжении веков. Поэтому наибольшая культурная и ментальная комплиментарность наблюдается между русскими и представителями кипчакских народов – татарами, башкирами, ногайцами, казахами, киргизами, тюркскими народами Сибири и Алтая.

Однако большинство тюрков, проживающих в мире, относятся не к кипчакской, а к огузской ветви тюркского мира, которая исторически имела меньше соприкосновений с Россией и русским этносом. В силу географии своего расселения, народы огузской группы имеют совсем иную историческую судьбу и совершенно другую культуру, связанную с менталитетом, в корне отличном от славянского и значительно отличающимся от тюрко-кипчакского. К наиболее многочисленным огузским этносам относятся турки, азербайджанцы и туркмены. Близки к ним в языковом, ментальном и культурном смысле народы карлукской ветви тюрков – узбеки и уйгуры. Вместе огузы и карлуки составляют около 80% проживающих в мире тюрков, тогда как на долю тюрков кипчаков приходится менее 20% ².

Чем же обусловлена разница в менталитете, культуре и цивилизационных ориентирах между кипчаками с одной стороны, и огузами и карлуками – с другой? Прежде всего, образом жизни, географией расселения и исторической судьбой. Большинство кипчаков, за вычетом татар, бывшие кочевники-скотоводы, в то время как большинство карлуков и огузов (за исключением туркмен) еще с древних времен занимаются земледелием.

Различия обусловлены и религиозно-культурным фактором. Большинство кипчаков, за исключением татар, очень поздно приняли ислам. Казахи с киргизами – только в XVIII веке, и то поверхностно и чисто номинально. Культура исламского мира оказала на них очень слабое влияние. Среди кипчаков до сих пор сильны пережитки язычества, а в традициях и менталитете они имеют много общего со своими соседями – славянами, уграми и малыми народами Сибири и монголами.

Напротив, огузы и карлуки, восприняв ислам более 1200 лет назад и соседствуя с арабо-персидским миром, испытали глубочайшее влияние исламских ближневосточных традиций

2 Закиев М. Происхождение тюрков и татар. М.: Инсан, 2002. С.10–15.

и арабо-персидской культуры^{3,4}. Поэтому огузский и карлукский миры в ментальном плане являются органической и неразрывной частью ближневосточного культурного ареала.

Что касается влияния на огузский мир европейской христианской культуры, то вплоть до XVIII века она была представлена влиянием не России, а стран Юго-Восточной и Западной Европы⁵. Наиболее отчетливо это влияние прослеживается на примере западных огузов – турков и азербайджанцев, исторически взаимодействовавших с византийцами, греками, христианами Кавказа и Малой Азии, балканскими славянами и отчасти Западной Европой в эпоху Сельджукской, Османской и Сефевидской империй в XI–XX веках^{6,7}.

Возникновение русско-гунно-кипчакских связей относится к началу нашей эры, когда гунны, а также предки восточных славян и кипчаков были еще язычниками. В то время как сколь-нибудь широкие культурные и политические связи русских с огузским миром возникают лишь в XVIII–XIX веках, в связи с завоеванием Российской Империей Кавказа и Туркестана (Средней Азии)⁸. К тому времени эти регионы уже обладали древней самобытной культурой, а потому влияние России, к тому же весьма кратковременное (всего 100–150 лет), не изменило в корне ни их менталитета, ни их культуры. Глубинным российским влиянием была затронута лишь часть русскоговорящих представителей национальных элит, но не широкие массы и народы в целом. Поэтому взаимная глубинная интеграция русских и огузов практически не состоялась, хотя мы можем говорить о глубокой этно-культурной интеграции русских и кипчаков в лице татар, башкиров, ногайцев, казахов, киргизов, а также относящихся к булгарской ветви тюркского мира чувашей.

3 *Хамави Я.* Муджам ал-Булдан. Географический словарь стран. Баку: Элм, 1983. С. 12, 28–29.

4 *ƏƏl-Bəəlazuri.* Kitab-i futuh əəl-buldan. «Azərbaycan tarixi üzrə qaynaqlar» kitabında. S.ƏƏliyarov və Ə. Mahmudovun redaktəsi ilə. Bakı: Elm, 2004. Səh. 73.

5 *Махмудов Я.* Взаимоотношения государств Аккоюнлу и Сефевидов с западноевропейскими странами. Баку: Издательство Бакинского Гос. Университета, 1991. С. 31–55.

6 *Savoury R.* Iran under Safavids. Cambridge University Press, 2007. P. 150–213.

7 Книга Орудж-бека Баята – Дон Жуана Персидского / Пер с английского, введение и комментарии О. Эфендиева и А. Фарзалиева. Баку: Язычы, 1988. С. 7–69.

8 История Азербайджана / Под ред. И.А.Гусейнова, А.С.Сумбатзаде и др. Баку: Изд-во АН Азербайджана, 1958. Т. I. С. 370–424.

Говоря о культурной и, возможно, политической интеграции восточных славян и тюрков в рамках евразийской концепции, имеется в виду, в основном, интеграция коренных тюркских и славянских народов, проживающих в России, Белоруссии, Казахстане и Кыргызстане, и, возможно, Восточной Украине. Глубокая славяно-тюркская интеграция в более широком формате вряд ли возможна по историческим, географическим, культурным, экономическим и политическим причинам.

2. РУССКИЕ. Общее количество тюрков, проживающих в мире, равно примерно 170, а русских – примерно 133 миллионов человек⁹. Поэтому, когда мы говорим о славянском факторе, как об одном из основных, в формировании Евразийского Союза, то, не отрицая роль остальных восточно-славянских народов, мы имеем в виду, прежде всего, русских. То есть, в случае реализации евразийского проекта, русские неминуемо «обречены» играть в ней одну из основных ролей. В этом смысле весьма интересен сам этнический облик русского этноса, который сформировался в средние века путем смешения славянских, тюркских, финно-угорских, балтийских, скандинавских и иных элементов. То есть, сам русский народ является продуктом этнокультурных интеграционных процессов, протекавших на протяжении последнего тысячелетия на территории Евразии¹⁰.

Эпоха так называемого «монголо-татарского» ига, характеризуется не столько угнетением славян со стороны тюркских завоевателей, сколько глубочайшим культурным взаимодействием между русскими, кипчаками, половцами и печенегами, создавшими империю Золотая Орда, которая охватывала значительную часть территорий, на которых позже возникла Российская Империя. О том насколько в эпоху средневековья тюркское и славянское начала проникли друг в друга, можно судить по книге тверского купца Афанасия Никитина «Хождение за три моря», которая составлена на русском языке, но содержит многочисленные абзацы,

9 Алекперли Ф. Азербайджанские тюрки – история и современность // Зеркало. 2009. 15 августа. С. 7, 9.

10 Oleg Balanovsky, Siiri Rootsi, Andrey Pshenichnov, Toomas Kivisild, Michail Churnosov, Irina Evseeva, Elvira Pocheshkhova, Margarita Boldyreva, Nikolay Yankovsky, Elena Balanovska, and Richard Villems. Two Sources of the Russian Patrilineal Heritage in Their Eurasian Context // *Am J Hum Genet*. 2008. Т. 82. № 1. Р. 236–250.

написанные автором на тюркском (татарском)¹¹. Это свидетельствует о реальном русско-тюркском двуязычии, распространенном среди населения ряда русских княжеств. С этнической близостью русских и кипчаков связано и знаменитое изречение – «поскреби русского, найдешь татарина».

Выросшая из Московского Княжества Российская империя, претендовала на роль «третьего Рима» и наследницы рухнувшей в XV веке православной Византийской Империи. Однако, наряду с этим, русские хоть и противопоставляли себя татарам, но сама Российская Империя, в плане государственного строя, политических традиций, культурных особенностей и этнического состава представляла собой, не в меньшей степени, наследницу Золотой Орды. Так же воспринимали ее и в Западной Европе, исторически ассоциируя Россию, как «Московскую Татарию», азиатскую страну, наследницу скифов, Атиллы, Чингис-хана и Батыя.

Как бы ответом на подобное восприятие России в Европе явилось и стихотворение Александра Блока «Скифы», начинающееся словами:

Милльоны – вас. Нас – тьмы, и тьмы, и тьмы.

Попробуйте, сразитесь с нами!

Да, скифы – мы! Да, азиаты – мы,

С раскосыми и жадными очами!

И далее, чисто в блоковском стиле:

Мы широко по дебрям и лесам

Перед Европою пригожей

Расступимся! Мы обернемся к вам

Своею азиатской рожей! ¹²

Славяно-тюркский характер русской культуры формировался в результате исторического взаимодействия и смешения русских и тюрков на территории Киевской Руси, Золотой Орды, татарских ханств, русских княжеств, Московского царства, а также на иных территориях, по мере постепенного расселения русских и освоения ими обширных земель Урала, Поволжья и Сибири.

Именно этими интеграционными процессами объясняется то, что русские, татары, чуваша и другие народы, живущие по соседству друг с другом в Центральной части России, на Урале и в Поволжье, очень близки друг к другу, как генетически, так

11 Хождение за три моря Афанасия Никитина / Предисл., подгот. текста, пер. и коммент. Н.И. Прокофьева. М.: Советская Россия, 1980.

12 Блок А. Стихотворения и поэмы. М.: Художественная литература, 1983.

и по внешнему облику, особенностям менталитета, быта и культуры. Чисто внешне, как тюркоязычные татары, так и живущие по соседству с ними славяноязычные русские, имеют в своем облике черты европеоидной, монголоидной и уральской рас, а также, частично лапоноидного антропологического типа¹³. То есть немалая часть русских Поволжья в культурном плане и генетически ближе к своим соседям татарам и финно-уграм нежели к живущим в отдалении славянским народам – например, полякам.

3. ФИННО-УГРЫ. При выделении особой роли славянских и тюркских элементов в формировании евразийского этнокультурного пространства, следует отметить также значительную роль и третьего этнического элемента, издревле обитающего в центральной части Евразии и сыгравшего значительную роль в формировании этнического облика региона. Речь идет о финно-угорских народах – третьем по численности и значению этническом элементе, некогда занимавшем гораздо большие территории в Центральной и Северной Евразии.

Финно-угры, к которым ныне относятся живущие в России удмурты, карелы, мордвины, коми, ханты, манси, саамы и другие народы, говорят на языках урало-алтайской (или уральской) семьи языков, которые, согласно одной из распространенных теорий, имеют родство с тюркскими и монгольскими языками¹⁴. Политический союз угров с тюрками берет свое начало еще со времен древних гуннов¹⁵. Не случайно в современной Венгрии получила преобладание теория о тюркском происхождении мадьяр, чем и было продиктовано проведение там в 2012 году Международного Гунно-Тюркского Курултая. В первые века нашей эры, в том числе, в годы правления Атиллы (вождь гуннов в 434–453 годах), в состав союза племен гуннов входили как тюркские, так и угорские племена, впоследствии сыгравшие немалую роль в этногенезе венгерского, а также ряда восточнославянских народов. Как справедливо отмечает Л.Н. Гумилев: «Именно с угорских территорий начали хунны свой новый поход на запад, причем угорский элемент составлял их основную

13 Лапоноидна раса // БРЭ. М., 2010. Т.16.

14 *Ramstedt G.J.* The relation of the Altaic languages to other language groups, in *Finnisch-Ugrische Forschungen*. 1946–1947. Bd. LIII. S. 15–26.

15 *Иностранцев К.А.* Хунну и гунны Л., 1926. С. 87.

боевую силу, и нет оснований сомневаться в том, что оба народа смешались и слились в один новый народ – гуннов»¹⁶.

В последующие века финно-угры утратили свою политическую роль в регионе, так как (за исключением осевших в Центральной Европе венгров и оформивших свою государственность лишь многие столетия спустя финнов) не создали крупных государственных образований, а входили в состав Золотой Орды, различных тюркских ханств и славянских княжеств. Как результат, финно-угры подверглись значительной ассимиляции. В настоящее время (2012), общее число представителей финно-угорских народов оценивают всего в 25 миллионов человек, из которых на территории Российской Федерации живет не более 5 миллионов¹⁷. То есть ныне финно-угорские народы сильно уменьшились в численности и занимают гораздо меньшие территории Евразии, но это не значит, что миллионы угров исчезли бесследно.

В результате процессов естественной ассимиляции они вошли в состав русского и соседних тюркских народов Евразии. Именно поэтому, многие татары и русские Поволжья, Урала, Псковщины, Севера и Центра России несут в себе черты так называемой уральской расы, к которой относится большинство финно-угров. Поясним, что уральская раса объединяет в себе черты европеоидной и монголоидной рас (уплощенное лицо, чуть раскосые глаза, умеренно выступающий, вздернутый нос и т.д.), но не является их смесью, поскольку сформировалась в эпоху, когда еще разделение на монголоидную и европеоидную расу не произошло окончательно¹⁸.

Таким образом, уральская раса древнее как европеоидной, так и монголоидной. Финны, эстонцы, часть русских и татар несут в себе черты уральской расы. Поэтому рядовому западноевропейцу, немцу или англичанину зачастую бывает непросто по внешним признакам отличить друг от друга русских, финно-угров и живущих с ними по соседству кипчаков и булгар. Например, иногда довольно трудно по внешности отличить поволжского русского от мордвина или чуваша. К тому же, представители этих народов схожи не только внешне, но и по поведению, культуре

16 Гумилев Л.Н. История народа Хунну. М., 2004. С. 617.

17 Перевозчиков И.В. Проблема «третьей» расы // Горизонты антропологии: Труды международной научной конференции памяти академика В.П. Алексеева. М.: Наука, 2003. С. 97.

18 Там же.

и особенностям менталитета. Причем, схожесть эта обусловлена не только «русификацией» национальных меньшинств России, но также протекавшей на протяжении столетий значительной тюркизацией и «финно-угризации» самих русских.

Если называть вещи своими именами, определенная часть русского этноса, то есть миллионы русских людей, живущих ныне в России, генетически являются потомками тюрков-кипчаков или же финно-угров (коми, удмуртов, карелов, мордвы и т.д.), которые, в результате ассимиляции обрусели и стали называть себя «русскими». Указанный факт постепенной смены этнической идентификации вполне обычен для процессов этногенеза, не только русского, но и большинства других народов мира.

В заключении хочется отметить, что евразийский союз народов, при всей его пестроте и многообразии, в любом случае будет отмечен тюркско-славянско-угорской доминантой, в которой будет преобладать, в основном, тюрко-славянский элемент, ибо современные российские финно-угры значительно ассимилированы этими двумя общностями. Это произойдет не только потому, что тюрки и славяне составляют костяк этого союза, но и потому, что самый многочисленный этнос, проживающий на этом пространстве, а именно русские, сам является продуктом плодотворного этнокультурного синтеза славянских, тюркских и финно-угорских элементов. Проект Евразийской интеграции уже получил свое частичное воплощение на примере современной Российской Федерации. Территориальная близость, многовековые контакты русских с тюрками-кипчаками и финно-уграми сформировали сходную этнокультурную среду, когда близость между народами региона носит характер единого цивилизационного пространства, обусловленного общим историческим прошлым, а также близостью культуры и менталитета этих народов.

Диалог – это информационное явление, коммуникативный процесс, при котором происходит перевод ценностей одной цивилизации на язык другой. В данном случае имеется в виду именно перевод, поскольку принятие ценностей одной культуры другой культурой не принудительным путем вряд ли возможно. Слышат ли цивилизации друг друга, вступают ли в отношение диалога? Есть три представления о цивилизации. В первом случае органика культуры противопоставляется техницизму цивилизации. Второе значение слова предполагает движение мира от расколотого к единому. Третье – плюрализм отдельных цивилизаций. Новый мировой порядок строится на втором представлении о цивилизации. Все представляется в ином свете, если предположить, что человечество строит единое информационное поле, а не единую цивилизацию. В то же время, следует отметить некоторую культурную общность цивилизаций Евразии, которая уходит корнями в глубокую древность, но проявляется, в какой-то степени, и по сей день.

Азербайджан в силу целого ряда обстоятельств занимает совершенно особое место в пространстве диалога культур Евразии. Атмосфера толерантности и многовековые культурные связи Азербайджана с различными регионами Евразии могут сделать этот регион узловой точкой в процессе глобального диалога культур. При этом следует рассматривать не только ось «Восток–Запад», но и ось «Север–Юг». При наложении этих осей друг на друга в идеале получается фигура равноконечного креста (где Азербайджан выступает средокрестием) – древнего тюркского символа тенгрианского Единобожия. В этом случае на оси «Север–Юг» будут располагаться Россия, Иран и некоторые страны арабского мира, а на оси «Восток–Запад» – Центральная Азия и страны Восточной Европы.

Ось «Север–Юг»

Исторические, политико-экономические, культурные взаимоотношения между странами никогда не бывают однозначными, и рассматриваемая проблема является сложной и, в определенном смысле, зависимой от позиции исследователя. В процессе ее анализа необходимо отстраниться как от российской и советской

имперской идеологии, так и от националистической бывших советских республик. Когда с одной позиции России отводилась миссионерская роль в отсталых в экономическом и культурном отношении регионах, а с другой – ее обвиняли в нивелировании национальных культур. За долгие годы нахождения в одном государстве у русского и азербайджанского народов накопилось множество положительных и отрицательных (объективных и субъективных) факторов в отношении друг друга.

Исторически доказано, что в процессе этнокультурных взаимосвязей (а история азербайджано-русских взаимоотношений, начиная с петровской военной экспедиции, охватывает значительный хронологический период), сильные изменения ментальности претерпевает как великая держава, так и относительно малая страна. Отсюда определим следующие задачи исследования:

- анализ изменений в национальном менталитете – культурно-информационной матрице – обусловленных, с одной стороны культурной экспансией, введением новой шкалы ценностей, глубоким внедрением национальной культуры России, русского языка в азербайджанское пространство; с другой, – открытие Россией страны, находящейся за Кавказом, со своей системой ценностей, культурой и верой;

- выявление возможностей влияния одной культуры на другую и особенности восприятия передаваемых культурных ценностей. Процесс включения их в свое национально-художественное пространство зависит от общей культуры народа, его вклада в мировую цивилизацию;

- анализ эволюции азербайджанского языка и языка азербайджанской культуры в процессе взаимодействия с языком русской культуры, изучение изменения языков всех видов искусства в диалектическом единстве азербайджанской традиционной и русско-европейской художественной культуры.

Все имеет свое начало и свой конец. Великие державы, грандиозные империи возникали и исчезали с карты мира. История взаимосвязей Азербайджана и России – это история имперской экспансии, история становления отношений, обиды и непонимание, осторожность и недоверие, возникновение первой любви, взаимное развитие, вхождение в законный брак и последовавший позже развод между странами. Но остались дети – мы с вами, которым еще предстоит во всем разобраться и отделить зерна от плевел.

Азербайджан расположен в юго-восточной части Кавказа, имеет девять климатических зон из одиннадцати существующих. Страна богата нефтью, которая является и счастьем и горем ее народа. Страна древнейшей культуры, по праву гордящаяся своим вкладом в мировую цивилизацию. Своеобразный геостратегический коридор между Востоком и Западом, между доминирующей на севере Россией и ее извечными конкурентами в Закавказье – Турцией и Ираном, а сегодня, и США.

Как следствие Гюлистанского (1813) и Туркменчайского (1828) договоров под юрисдикцию России подпали Бакинское, Кубинское и Дербентское ханство, а позже весь Северный Азербайджан до реки Аракс. Исторически короткий период самостоятельности – создание АДР (с 1918 по 1920 год) и более 70 лет в составе СССР. Азербайджан утратил свою самостоятельность в решении политических и экономических вопросов, культурной политики. Был полностью изолирован от сопредельных государств – Ирана и Турции. Здесь Москвой учитывались языковой и религиозный факторы. Справедливости ради отмечу закрытость советской системы в целом.

Что касается экономики, то с установки первой буровой на Абшеронском полуострове в 1871 году было положено начало интенсивному промышленному освоению нефтяных ресурсов Азербайджана. На заре века это был один из основных нефтеносных регионов мира. Благодаря этому Россия обрела важную экономическую роль в международной экономической политике. Исключительную роль играл нефтяной комплекс Азербайджана и в последующем. В советские годы реконструкции, индустриализации и особенно в годы войны с гитлеровской Германией на долю Азербайджана приходилось до 75% производства нефти и нефтепродуктов СССР. Война была выиграна на азербайджанской нефти.

Грабительские, неэффективные методы разработки, отсталая технология, отсутствие необходимых средств для обновления производственных мощностей – это обратная сторона тех же отношений.

На закате XX века вместе с обретением государственного суверенитета Баку получил исторический шанс вернуть себе былую нефтяную славу и обрести влияние в международных отношениях.

Взаимоотношения России и Азербайджана не носили ровный характер и зависели от многих факторов, в том числе от первых лиц государства Российского (Советского) – от их личной симпатии или антипатии, общего уровня культуры. (Яркий пример – общеизвестное положительное отношение Л.И. Брежнева

к Азербайджану и крайне отрицательное – М.С. Горбачева). Другой фактор – внутренняя политика, проводимая в отношении научной и творческой интеллигенции в 1930-е годы.

Азербайджан, как остальные республики СССР и, прежде всего России, лишился основного фактора развития – творческих людей во всех областях социальной деятельности в результате сталинских репрессий. Но следует помнить что то, что происходило с творческой элитой России, не оправдывает трагического исхода в Азербайджане, ведь общеизвестно, что элита является носителем функции социального наследования нации, народа. С другой стороны, советское государство создавало Национальные Академии наук в республиках, в том числе в Азербайджане, различные художественные Союзы и творческие организации, направляло лучших специалистов в Азербайджан и принимало на учебу в самые престижные вузы страны талантливую молодежь из Азербайджана.

Перенос ценностей одной культуры на почву другой происходил как насильственным, так и ненасильственным путем – путем мягкого внедрения.

Если в период до Октябрьской революции великие умы и таланты России (Л. Толстой, М. Лермонтов, В. Верещагин, Ю. Гагарин и др.) примеряли на себя восточные культурные ценности (в музыке, живописи, литературе), то в период советского режима наряду с декларацией: «национальное по форме, социалистическое по содержанию», – так называемый соцреализм – нивелировалось и приводило к выхолащиванию национального своеобразия и разнообразия, а оно, т.е. разнообразие, является, как известно, основным фактором эволюции, как в природе, так и в творчестве. С другой стороны, лучшие советские поэты и писатели сделали доступными для 1/6 суши великие творения Низами, Физули, Насими, Самеда Вургунa и других. Советские социальные достижения – всеобщая грамотность, развитая система здравоохранения, социальные гарантии и т.д., безусловно, оказали колоссальное влияние на цивилизационное развитие азербайджанского народа.

Азербайджанский язык и язык азербайджанской культуры

История азербайджанского языка уникальна и трагична одновременно. С одной стороны, азербайджанский язык – достойный и равноправный представитель тюркских языков,

сформировавшийся в результате длительного исторического процесса, охватывающего тысячелетия. Именно этот язык был принят всеми этническими группами, как более древними, так и возникшими позднее. Здесь необходимо отметить, что азербайджанский язык (в царской России именуемый татарским) был универсальным языком общения народов на Южном Кавказе, языком межнационального общения между народами, населявшими кавказский регион. Азербайджанским языком свободно владели не только сами азербайджанцы, но и грузины, народы Дагестана, лезгины, армяне. Русский литератор этого периода А.А. Марлинский в этой связи писал: «Татарский (т.е. азербайджанский. – *Р.А.*) Закавказского края мало отличен от турецкого, и с ним как с французским в Европе, можно пройти из конца в конец всю Азию». Великий русский поэт М.Ю. Лермонтов, находясь в 1837 году в Азербайджане и побывав в его городах – Кубе, Шемахе, Шуше – писал: «Начал учиться по-татарски (т.е. по-азербайджански. – *Р.А.*), языку, который здесь и вообще в Азии необходим, как французский в Европе, – да жаль, теперь не доучусь, а впоследствии могло бы пригодиться»¹. Лермонтовский «Ашуг Кериб», по мнению Б.М. Эйхенбаума и А.С. Сумбатзаде, записан со слов азербайджанского ашуга, т.к. изобилует азербайджанской лексикой.

Азербайджанский язык, вытеснив арабский и персидский, из разговорного превратился в литературный, на котором создавали свои произведения писатели, поэты, государственные деятели. По ходу истории, в угоду политическим амбициям неоднократно менялся алфавит, что проводило к разрывам культурных связей между поколениями, к провалу мостов между прошлым и настоящим. В этом процессе участвовали и арабы, и персы, и русские. Ни грузинский, ни армянский языки не подвергались подобной экзекуции.

Многочисленные захваты и миграционные потоки, проходившие через Кавказский регион, создавали его полиэтнический облик. Привлекательность региона, соединяющего Восток с Западом по Кура-Араксинской низменности и Юг с Севером по Прикаспийской низменности, вызвала приток переселенцев, руководствовавшихся мотивами как экономического (ремесла и торговля), так и культурно-религиозного характера. Этническая мозаика Кавказа зачастую объясняется тем, что приезжавшие

1 Лермонтов М.Ю. Собр. соч. / Под общ. ред. И.Л. Андроникова, Д.Д. Благого, Ю.Г. Оксмана. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1958. Т. 4. С. 450–451.

сюда в силу разных причин люди осваивались и оседали здесь. Наиболее ярко этот процесс проявлялся в те периоды истории, когда регион целиком или частично оказывался в составе таких крупных держав, как империя Александра Македонского, Сасанидское государство, Багдадский халифат, Сельджукидский султанат, империя Чингизхана, Золотая Орда, империя Тимуридов, Сефевидская империя, и, наконец, Российская империя и СССР. Но наступали периоды этнокультурной стабилизации в рамках независимых и сильных государств на территории Азербайджана – известно из Библии 1000-летнее Мидийское царство, просуществовавшее свыше 900 лет государство Ширваншахов и первое тюркское государство в западном мире, просуществовавшее на протяжении многих столетий – Кавказская Албания. В начале нашей эры здесь располагался Патриарший престол. На азербайджанской земле оставили следы все мировые религии: Тенгрианство, Христианство, Ислам, Иудаизм, Буддизм Индуизм.

Миграционным процессам в большой степени способствовал и тот факт, что регион Кавказа являлся одной из важных составляющих Великого Шелкового пути, игравшего роль торгового и культурного моста между Азией и Европой на протяжении многих столетий. Переселенческие процессы, зачастую направленные на создание лояльной правителям прослойки населения, сильно влияли на ситуацию с культурным и этническим многообразием региона. При этом замечательным является тот факт, что культурной ассимиляции коренного населения не происходило. Более того, ассимилировались те группы, которые прибывали в регион извне. Последнее обстоятельство можно объяснить только устойчивостью менталитета, этнокультурных стереотипов народа Азери.

Девятнадцатое столетие без преувеличения можно назвать эпохальным для Азербайджана. Присоединение северной части Азербайджана к России стало поворотным пунктом в развитии азербайджанского народа. В этот период происходит становление под влиянием великорусской и через нее европейской культуры новый азербайджанской культуры, отличной от средневековой феодальной. Искусство Азербайджана в этот период настраивается на принципиально новую модель видения мира, границы которой определялись европейской культурой. Подобная настройка заключала в себе несколько возможностей. Существовали условия для того, чтобы встроиться в такие стилистические системы европейского и русского искусства, как классицизм, романтизм,

ретроспективизм, позднее – модерн. Различные виды азербайджанского искусства повели себя в этих условиях по-разному. Наиболее полный спектр стилистических систем был освоен архитектурой. И этому есть простое объяснение – наряду с нефтяным в Баку в этот период вспыхивает строительный бум. Внедрение европейских стилистических направлений – с одной стороны, проблема культурной принадлежности – с другой, – стремительно меняют облик города. Мусульманские храмы, отражающие многовековые традиции своеобразного Баку-Абшеронского зодчества, соседствовали с готическим стилем немецкой кирхи и польского костела, а модерн нашел в Баку настолько благодатную почву для дальнейшего развития, что стало возможным говорить о существовании своеобразного Бакинского модерна. В Баку в эти годы сложилась уникальная архитектурная школа, получившая в истории название Бакинской Бескрышный Ренессанс. Здесь и европейская эклектика, и стилизаторство, и стиль национального зодчества.

Нефть – деньги – строительство – сегодня мы наблюдаем аналогичную картину.

Язык культуры Азербайджана является сплавом таких культур, как алтайско-тюркская, шумерская, урартская, индо-иранская, греко-римская, арабо-мусульманская на основе культуры древней Мидии-Манной – Атропатены, а впоследствии Кавказской Албании. Возможность влияния, перенос ценностей одной культуры на другую зависит во многом от способности нации воспринимать передаваемые культурные ценности, т.е. это зависит от общей культуры народа, его вклада в мировую цивилизацию. Философия и математика, литература и музыка, ковры и миниатюры – лишь малый перечень жемчужин из сокровищницы азербайджанского народа.

Под влиянием русско-европейской культуры происходят существенные изменения в ментальности народа и в системах этических и эстетических ценностей, в ценностной ориентации азербайджанской культуры. В полной мере раскрываются те светские, секулярные тенденции, которые заявили о себе еще при Каджарах.

Искусство всегда находится в авангарде культурного развития. Показателем того, что азербайджанская культура под влиянием русской, вошла в орбиту общеевропейской культуры, являются изменения художественных моделей мира в творчестве художников, писателей, музыкантов. Как показало время, в лучших образцах художественной культуры Азербайджана не противопоставляются традиционные и европейские демократические принципы,

напротив, антиклерикальный дух был всегда присущ культурной элите Azerbaijan, который вдохновенно вобрал в себя гуманистические идеалы русско-европейской культуры. М.Ф. Ахундов, М.А. Сабир, Дж. Мамедкулизаде, А. Азимзаде, Т. Салахов, Т. Нариманбеков, Уз. Гаджибеков, К. Караев, Анар, Братья Ибрагимбековы, Р. Бейбутов, М. Магомаев и многие-многие другие лучшие свои произведения создавали в билингвистической культуре Azerbaijan.

Сегодня в билингвистическую систему азербайджанского и русского языков активно интегрируется английский. Так складывается благоприятная почва для восприятия семиотических кодов искусства, принесенных постмодернистской парадигмой.

Общность исторических судеб связывает азербайджанскую культуру не только с русской, но и не в меньшей степени, с иранской. В древний раннесредневековой период это общая для двух культур религия – зороастризм. В средние века это общее государство – Азербайджанское Государство Сефевидов – иначе называемое «Мемлекет-и-Гызылбаш», опять же общая религия – ислам. В последние столетия диалог Azerbaijan и Ирана стал менее интенсивным, а в настоящем осложнился целым рядом спорных вопросов истории, в том числе и истории искусств. На мой взгляд, иранской стороне давно пора признать роль тюркско-азербайджанского фактора в формировании Сефевидского и Каджарского государств, в формировании тебризской школы миниатюры и тебризской ковровой школы, в формировании каджарского стиля в живописи. Это заметно оживило бы диалог двух культур. Диалогу культур в данном случае способствовало бы и свобода азербайджанцев в Иране, конечно при сохранении принципа территориальной целостности.

Поскольку Azerbaijan является членом ИСЕСКО, следует развивать диалог и с братскими арабо-мусульманскими странами.

«Ось Восток–Запад»

Впрочем, ислам исповедуют не только персы и арабы, но и тюркские народы Центральной Азии, а именно туркмены, узбеки и казахи. Поэтому очень важно расширять сотрудничество и добрососедские связи и в этом направлении.

Испокон веков между азербайджанским и узбекским народами существовали тесные связи и теплые, дружественные отношения. Они обусловлены, в первую очередь, общностью исторических корней, близостью культурных, нравственных и национальных

мировоззрений, сходством быта и уклада жизни этих двух народов. Особенно четко и наглядно это сходство проявляется в произведениях художественной культуры – музыке и поэзии, зодчестве и прикладном искусстве, миниатюре и росписи.

Ранний и, пожалуй, наиболее сложный в плане художественно-исторического исследования этап взаимосвязей восходит, по видимому, к первым векам нашей эры. В этот период (по некоторым источникам еще раньше) на территории Средней, а потом и Передней Азии прочно основываются древнетюркские племена со своими национальными и художественными традициями, которые слились с местными. Хотя, разумеется, в этот ранний период еще не сложились ни сами эти народы, искусство которых сопоставляется, ни выработанные ими художественные стили. Поэтому древний период в истории азербайджано-узбекских культурных связей обычно рассматривается в качестве многослойной, обобщающей исторической базы, на которой столетия спустя постепенно выделяются те или другие традиции, разнохарактерные аспекты взаимосвязей и взаимообогащений.

Начало систематических культурных взаимосвязей между народами Закавказья и Средней Азии в целом и между Азербайджаном и Узбекистаном в частности большинство исследователей относят уже ко времени политического распада арабского Халифата (т.е. к концу X – первой половине XI века) и отсоединения от него богатых северо-восточных областей. В историческом аспекте – это время образования самостоятельных мусульманских феодальных государств, в управленческом аппарате которых еще господствовали хозяйственные, финансовые и культурные структуры, присущие системе правления Халифата. При династиях, образовавшихся на протяжении X–XV веков (Саджиды, Салариды, Джелаириды, Эльдегизы, Ак-Гоюнлу, Гара-Гоюнлу и др.) возникает определенная системность художественных образов и стилей, которую можно наблюдать в таких видах искусства, как архитектура, миниатюра, ковроткачество, стенная роспись и ювелирное искусство. Это и предполагает развертывание обширной панорамы взаимодействия визуальных культур двух стран как целостных феноменов. Возникнув на раннем этапе становления мусульманского искусства, художественные стили Передней и Средней Азии довольно быстро приобретают самобытные черты, которые в силу сходных идейно-эстетических программ и геополитических условий тесно переплетаются между собой.

Вторая половина XIV века ознаменована появлением прямых и непосредственных устойчивых социально-культурных связей между азербайджанским и узбекским народами. Начало этих взаимоотношений связано с возникновением и правлением могущественной династии Тимуридов, власть которых на ранней стадии распространилась до стран юго-западной части Азии. Азербайджан, находящийся в пределах этого обширного владычества и привлекий внимание своими искусными мастерами, разумеется, не мог остаться в стороне от грандиозного строительного процесса, которое было развернуто Тимуром и его преемниками в столице государства. Согласно историческим данным, в период формирования основных комплексов центральной части Самарканда, величественной столицы Тимуридов, в городе работало много мастеров, приглашенных из Азербайджана. Это были зодчие, художники-нагашы, резчики, камнетесы, представители многих других профессий. Особо выделялись мастера из Тебриза – крупнейшего города Южного Азербайджана, в котором была сосредоточена большая часть художественных мастерских зрелого Средневековья. Отрадно, что имена некоторых из них сохранились на порталных вырезках крупнейших Самаркандских сооружений. Так, на портале над входом в мавзолей Шади Мульк ака (1372) выгравировано имя Тебризского мастера (уста) Зейн ад-Дина Шамса Тебризи, руководившего строительством и декоративной отделкой данного мавзолея.

Привлекает внимание другой архитектурный шедевр – мавзолей Туман ака (1405–1406), входящий в единый строительный комплекс с первым упомянутым памятником. Оба памятника составляют звено в оформлении знаменитого на весь мир средневекового Самаркандского архитектурного ансамбля Шахи-зинда. Примечательно, что азербайджанские мастера были вовлечены в строительный процесс в поздний период формирования комплекса – не раньше середины XIV века, тогда как ранний облик комплекса начал складываться уже в XI–XII веках. Это связано с завоевательными походами Тимура и его предпочтением, которое грозный, но мудрый правитель не без основания отдавал тебризским мастерам. Так, на портале мавзолея Туман ака можно разглядеть имя другого тебризского мастера – Шейха Мухамеда ибн Гаджи Бандгира ат-Туграи Табризи, также руководившего строительством сооружения. Есть основание полагать, что выходец из известного в Тебризе рода ат-Туграи, талантливый уста Шейх Мухамед при возведении мавзолея

нередко работал под непосредственным наблюдением самого Тимура, который в то время как раз находился в своей столице, недавно вернувшись из очередного похода и готовившегося на новый, на сей раз против Китая. Этому плану не суждено было сбыться, а Шейх Мухамед ат-Туграи Табризи завершил строительство великолепного мавзолея уже после его смерти.

Примечательно, что многие образцы самаркандского зодчества того времени вторили архитектурным формам, выработанным в Тебризе и других городах Азербайджана. Этому способствовали азербайджанские зодчие, работавшие в Самарканде и других городах Узбекистана. По мнению специалистов, примером для них могла служить мечеть Алишаха в Тебризе, воздвигнутая в XIV веке. Это предположение находит свое подтверждение в трудах некоторых азербайджанских ученых. Академик А. Саламзаде, признанный специалист азербайджанских архитектурных школ, писал: «В настоящее время устанавливается, что именно мечеть Алишаха явилась тем образцом, который повлиял на знаменитые мечети и медресе, сооруженные в Самарканде Тимуром, в строительстве которых принимали участие мастера из Тебриза»².

Крупнейшей вехой в истории взаимодействия визуальных культур Азербайджана и Узбекистана является творчество выдающегося художника мусульманского Востока Кемаледдина Бехзада, художественный стиль которого сильно повлиял на почерк многих поколений художников-миниатюристов из разных стран. Многие связывают Бехзада как с Азербайджаном, так и с Узбекистаном. Родившись в Герате, Бехзад учился рисовальному искусству сначала у Мирека Наггаша, а потом у известного азербайджанского художника Пир Сейид Ахмеда Тебризи. Это произошло в 70–80-х годах XV века, когда молодой Бехзад еще прокладывал путь к вершине виртуозного мастерства. После учебы у азербайджанского художника-педагога Бехзад сначала работает в родном Герате, в дворцовой библиотеке местного правителя Гусейна Байкары. В 1507 году начинается новый, узбекский период творчества Бехзада, продолжавшийся всего четыре года. После поражения Мухамеда Шейбани хана азербайджанскому правителю шаху Исмаилу, объединившему крупные территории Среднего и Переднего Востока под своей властью, Бехзад с большими почестями приглашается во дворец шаха и начинается его последний, самый продолжительный, тебризский период творчества. Работая сначала на узбекской, а затем азербайджанской

2 Саламзаде А.В. Зодчество. Баку, 1983. С. 37.

земле, великий мастер кисти создал своеобразный художественный стиль, в котором отразились лучшие достижения искусства двух народов. Не без основания эти и другие народы считают Бехзада своим: его творчество, по сути, открыло новую страницу в развитии миниатюрного искусства целого ряда стран Востока. Шах Исмаил очень дорожил Бехзадом, считая его лучшим художником всех времен и народов. Предание гласит, что перед неудачной для азербайджанцев Чалдыранской битвой, словно предчувствуя неладное, шах упрятал Бехзада в неприступную пещеру с большим запасом провианта и всего необходимого. Вернувшись после досадного поражения от турецкого султана Салима, шах первым делом осведомился о Бехзаде. Узнав о том, что неприятель не смог добраться до художника, и Бехзад все еще находится в пещере, шах, несмотря на горькое поражение, радостно произнес: «Хвала Аллаху за то, что он, услышав наши молитвы, уберег Бехзада от османского плена!»

Творчество Бехзада, его заслуги в формировании новых стилей и сближении творческих манер Гератской, Самаркандской, Тебризской и прочих миниатюрных школ, достаточно широко изучено азербайджанскими, узбекскими, российскими учеными. Приятно отметить, что по объему исследованного материала, публикаций, а также значению научного анализа лидирующая позиция в этом принадлежит азербайджанским и узбекским искусствоведам, стоящим далеко впереди своих зарубежных коллег.

Прежде всего, Сиявуш Дадашев развенчивает миф о множественности региональных центров миниатюрной живописи, названных по конфессиональному, этническому, географическому или династийному признакам. Результатом этого мифа стали определения мусульманская, монгольская миниатюра Ирана и сельджукская миниатюра Ирана, сельджукская миниатюра арабов, миниатюра Центральной или Средней Азии, миниатюра эпох – Тимуридов, Сефевидов, Шейбанидов, Бабуридов. На самом деле все они покрываются единой глобальной тюркской традицией, имеющей известные локальные особенности. Доказательством этому служат выявленные исследователем общие структурные принципы изобразительного языка.

В современной геополитике все более распространяется мнение, что Азербайджан относится к странам Восточной Европы. Поэтому неудивительно, что в последнее время расширяется диалог азербайджанской и восточноевропейских культур.

Фундаментальной историко-художественной основой диалога азербайджанской и восточноевропейских культур в XX веке

можно назвать богатую коллекцию произведений отечественного искусства, хранящуюся в Музее декоративных искусств и в Музее Восточного искусства в Будапеште. Работа по систематизации этой коллекции привело директора Музея Восточного искусства Корола Гомбоша в 1969 году в Баку.

Здесь происходит его встреча с азербайджанским коллегой академиком Расимом Эфендиевым. На протяжении 1970–1980-х годов Р. Эфендиев публикует серию статей об искусстве Азербайджана в журнале «Мувесзет». А в 2009 году выходит его монография «Искусство Азербайджана в музеях мира», где отдельная глава посвящена музеям Венгрии.

Несомненно, именно встреча с К. Гомбошем подтолкнула Расима Эфендиева, тогда еще молодого кандидата наук, к началу работы по сбору сведений о произведениях азербайджанского искусства, хранящихся в зарубежных музеях и частных коллекциях. Это был путь продолжительностью в четыре десятилетия, первой знаменательной вехой на котором стало издание в 1980 году книги «Художественное ремесло Азербайджана в музеях мира». На первой же странице раздела, посвященного музеям Будапешта, автор отмечал, что собранные здесь изделия азербайджанских мастеров занимали особое место и всегда вызывали большой интерес. «И это не случайно, потому что для венгров эти произведения искусства были дорогой памятью, повествующей об их далеких предках – гуннах»³. Говоря так, Р. Эфендиев опирался на мнение венгерских ученых Чаллани, Ласло, Алмаши и, прежде всего, Рассоны, опубликовавшего в 1938 году в Стамбуле книгу «Гунны, авары, венгры в венгерской археологии».

Мы не просто выбрали тюркский равноконечный крест символом диалога культур Евразии. Как показали исследования Мурада Аджи, гунны и тюрки существенно повлияли на этногенез и историю народов Восточной Европы и, прежде всего, конечно, венгров. Исследования льва Гумилева, Фоменко и Носовского, Мурада Аджи, Гиясаддина Гейбуллаева показали влияние тюрков на этногенез русских и русскую культуру. Если прибавить к этому компактное проживание азербайджанских тюрков в Иране и даже в Ираке, а также тюркское происхождение большинства этносов Средней Азии, то становится ясным, что тюркский тентрианский крест лучше всего обрисовывает пространство диалога культур Евразии и место Азербайджана в этом диалоге.

3 Эфендиев Р.С. Художественное ремесло Азербайджана в Музеях мира. Баку, 1980. С. 36.

М.В. Гришин

НАДЛОМЫ РОССИЙСКОЙ И СОВЕТСКОЙ ИМПЕРИИ В СВЕТЕ ЕВРАЗИЙСКОЙ КОНЦЕПЦИИ

Проблема надломов и распадов империй и многонациональных государств была одной из актуальнейших проблем XX века. В результате Первой мировой войны рухнули сразу три империи: Российская, Германская и Австро-Венгерская. В 90-х годах XX века уже после распада Советской империи в Восточной Европе начался «парад суверенитетов», квинтэссенцией которого можно считать распад Югославской республики на множество суверенных образований в результате многолетней кровавой войны. Для постсоветской России проблема сепаратизма тоже оказалась не окончательно решенной, о чем свидетельствуют две чеченские войны и до сих пор не спокойный Северный Кавказ.

В мире, даже в высокоразвитых странах, проблема сепаратизма остается весьма острой: провинция Квебек в Канаде, фламандская часть Бельгии, баскская область в Испании, – все эти территории остаются очагами межэтнической напряженности.

Для такого государства как Россия, являющегося многонациональным объединением, включающим в себя еще и множество религиозных конфессий, проблема национального единства является чрезвычайно актуальной. Недопущение распада России на ряд автономных национальных или территориальных образований, сохранение государственной целостности является одной из важнейших задач внутренней политики российского государства. В этом отношении может быть важен анализ причин, повлекших за собой крушение двух империй: Российской и Советской, для того чтобы извлечь из этих событий уроки на будущее. В этой связи может быть вновь востребован корпус текстов евразийцев, значимого направления русской эмигрантской мысли 20-х годов XX века. В своих трудах евразийцы как раз уделяли много внимания проблеме надлома и крушения Российской империи, размышляли о факторах, сплачивающих в единое целое такие многонациональные государства, какими были Российская империя, СССР и каким и поныне остается Российская Федерация. Поэтому обращение к евразийскому анализу причин надлома и крушения Российской империи и факторам, сплачивающим в единое целое

многонациональное государство СССР, представляется чрезвычайно важным.

Основателями евразийства практически являются два человека – Николай Сергеевич Трубецкой (1890–1938) и Петр Николаевич Савицкий (1895–1968). На различных этапах к движению примыкали такие крупные деятели науки и культуры, как Г.В. Вернадский, Г.В. Флоровский, П.М. Бицилли, А.В. Карташев, Н.Н. Алексеев и т.д. Евразийцами второго порядка могут быть названы П.П. Сувчинский, П.С. Арапов, В.Н. Ильин, В.П. Никитин, Н.П. Рклицкий, А.Я. Бромберг, кн. Д. Святополк-Мирский, М.В. Шахматов, И.В. Степанов и т.д.

Первым сборником евразийских текстов была книга – «Исход к Востоку. Предчувствия и свершения. Утверждение евразийцев» (София, 1921). В 1922 году последовал второй сборник – «На путях. Утверждение евразийцев» (Берлин, 1922). С 1923 по 1927 год вышло три выпуска «Евразийского временника», а с 1925 года начинают выходить «Евразийские хроники». Последний, XII, выпуск «Евразийских хроник» вышел в Париже в 1937 году. С 24 ноября 1928 года по 7 сентября 1929 года в Париже вышло 35 номеров газеты «Евразия». Евразийское движение распалось в 1929 году, хотя отдельные публикации, помимо упомянутых выше «Евразийских хроник», например, «Тридцатые годы. Утверждение евразийцев. Книга VII», выходили в Париже в 1931 году.

Для евразийцев Россия–Евразия представляет собой особый мир, резко отличный и от Европы и от Азии. Как писал П.Н. Савицкий, «в чисто географическом смысле понятие “Европы” как совокупности Европы, западной и восточной, бессодержательно и нелепо. На западе, в смысле географических очертаний, – богатейшее развитие побережий, истончение континента в полуострова, острова; на востоке – сплошной материковый массив, имеющий только разъединение касания к морским побережьям; орографически – на западе сложнейшее сочетание гор, холмов низин; на востоке – огромная равнина, только на окраинах окаймленная горами; климатически – на западе приморский климат, с относительно небольшим различием между зимой и летом; на востоке это различие выражено резко: жаркое лето, суровая зима; и т.д.»¹. Как писал Н.С. Трубецкой: «внешние очертания Евразии характеризуются отсутствием выхода к открытому морю и отсутствием той изорванности береговой линии, которая так типична,

1 Савицкий П.Н. Континент Евразия. М.: Аграф, 1997. С. 81.

с одной стороны, для Западной и Средней Европы, с другой – для Восточной и Южной Азии. Наконец, в отношении климатическом вся рассматриваемая область отличается как от Европы, так и от собственно Азии целым рядом признаков, которые можно объединить под выражением “континентального климата”: резкое различие между температурой зимы и лета, особое направление изотерм ветров и т.д. Все это, вместе взятое, позволяет отделять рассматриваемую область от собственно Европы и собственно Азии и считать ее особым материком, особой частью света, которую в отличие от Европы и Азии можно назвать Евразией»².

В этническом плане, несмотря на наблюдающиеся резкие различия между этносами европейского и азиатского типов, между двумя соседними этносами, например, между русскими и мордвой, мордвой и татарами, татарами и чувашами не существует резкого перехода, таким образом, весь евразийский этнический состав образует плавную гамму перехода от европейских этносов к азиатским, что тоже утверждает единство Евразии. Географическое и проистекающее из него политическое и культурное единство во многом, по словам П.Н. Савицкого, определяются фактором степи. Как писал П.Н. Савицкий, «тогда как почти все реки Евразии текут в направлении меридиональном, непрерывная полоса степей, не пересекаемая трудно преодолимыми естественными преградами, прорезывает и объединяет ее с Запада на Восток. Степная полоса – становой хребет ее истории. Объединителем Евразии не могло быть государство, возникшее и оставшееся на том или другом из речных ее бассейнов, хотя как раз водные пути и способствовали тому, что на них культура Евразии достигала своего высшего развития. Всякое речное государство всегда находилось под угрозой со стороны перерезавшей его степи. Напротив, тот, кто владел степью, легко становился политическим объединителем всей Евразии. И в связи со степью находится тот факт, что единство Евразии обладает несравнимо большей силой и потому большим стремлением и внешне себя выразить, чем единство других континентов»³.

Россия занимает основное пространство земель Евразии. Поскольку, как пишет П.Н. Савицкий, мы вкладываем в понятия «Европы» и «Азии» также и некоторое культурно-историческое

2 Трубецкой Н.С. Наследие Чингисхана // История, культура, язык. М.: Прогресс, 1995. С. 214.

3 Савицкий П.Н. Континент Евразия... С. 42.

содержание, мыслим, как нечто конкретное, круг «европейских» и «азиатско-азиатских» культур, обозначение «Евразии» приобретает значение сжатой культурно-исторической характеристики. «Обозначение это указывает, что в культурное бытие России, в соизмеримых между собой долях, вошли элементы различнейших культур. Влияние Юга, Востока и Запада, перемежаясь, последовательно главенствовали в мире русской культуры. Юг в этих процессах явлен по преимуществу в образе византийской культуры; ее влияние на Россию было длительным и основополагающим. Как на эпоху особой напряженности этого влияния можно указать на период примерно с X по XIII век. Восток в данном случае выступает, главным образом, в облике “степной” цивилизации, обычно рассматриваемой в качестве одной из характерно “азиатских”. Пример монголо-татарской государственности (Чингисхана и его преемников), сумевшей овладеть и управиться на определенный исторический срок с огромной частью Старого Света, несомненно, сыграл большую положительную роль в создании великой государственности русской. Широко влиял на Россию и бытовой уклад степного Востока. Это влияние было в особенности сильно с XIII по XV век. С конца этого последнего столетия пошло на убыль влияние европейской культуры и достигло максимума начиная с XVIII века...»⁴.

Таким образом, Евразия выступает в качестве уникального географического, этнического и культурного синтеза, исторической необходимостью призванного к тому, чтобы представлять собой политическое единство. Если не считать древних государственных объединений скифов и гуннов, первым выполнить историческую задачу политического объединения, поставленную самой природой Евразии, удалось Чингисхану. Принципы, которые Чингисхан положил в качестве главенствующих в своей империи позже стали основой русской допетровской государственности. Суть империи Чингисхана можно определить евразийским термином идеократия, т.е. наличие у правящего слоя некоего общего мирозерцания и сам принцип отбора на руководящие посты в зависимости от преданности человека определенной совокупности идей. В империи Чингисхана особое положение занимала религия. Сами по себе многочисленные религии, исповедуемые как рядовыми воинами, так и руководящим составом его армии, находились в абсолютно равноправном положении. В империи

4 Там же. С. 82–83.

Чингисхана широко практиковалась веротерпимость. Но само наличие веры в некий высший, надчеловеческий принцип, было обязательным для всех, кто претендовал на занятие высших должностей в государственной иерархии.

На Руси эпоха татаро-монгольского владычества характеризовалась высочайшим религиозным подъемом. Именно на монгольский период, по мнению Н.С.Трубецкого, приходится подлинная христианизация Руси, распространение христианства не только в крупных городских центрах и среди высших слоев населения, но в глубинах народного сознания и в толще народного быта.

Когда произошло одно из главных, по Н.С. Трубецкому, событий в истории Евразии, а именно «замена ордынского хана московским царем с перенесением ханской ставки в Москву», то идейные принципы империи Чингисхана, то есть глубинная связь государственности с религией не только не были отвергнуты, но и получили новое, христианское наполнение. Как писал Н.С. Трубецкой, в Московском царстве «основанием всего была религия, “православная вера”, но в русском сознании “вера” не была совокупностью отвлеченных догматов, а цельной системой конкретной жизни. Русская вера и русский быт были неотделимы друг от друга. В быте и в культуре не было ничего морально или религиозно безразличного. Вера входила в быт, быт – в веру, оба сливались воедино, в целостную систему “бытового исповедничества”. Органическую часть этого бытового исповедничества составляла и государственная идеология, которая, как все в русской жизни, была неотделима от религиозного мирозерцания. Во главе государства эта идеология поставила царя, который представлялся воплощением национальной воли; в качестве такого человека, воплощающего в себе волю национального целого, царь мыслился и как принимающий нравственную ответственность пред Богом за грехи нации, а потому царствование представлялось как известного рода нравственный подвиг»⁵.

Из татаро-монгольского владычества Московское царство вышло в качестве государства может быть и «не ладно скроенного, но крепко сшитого». Все сферы жизни русского государства были объединены единой культурой, в качестве основы которой следует рассматривать православную веру. Между различными классами русского общества не было качественных культурных разрывов, все слои были приобщены к единой православной культуре,

5 Трубецкой Н.С. Наследие Чингисхана... С. 235.

называемой Н.С. Трубецким «бытовым исповедничеством». Различия между различными сословиями в плане приобщения к культурным ценностям были чисто количественными и экономическими, то есть определялись возможностями для представителей тех или иных сословий воплощать культурный идеал в действительность.

Московское царство было подлинной идеократией, идеей-правительницей которого была православная вера. Но, обезопасив себя с XV века на восточных рубежах, русское государство продолжало испытывать серьезный натиск с Запада. Перед русским правительством встала задача эффективной обороны западных границ. Но успешно сопротивляться Западу, грозившему «вынуть из России душу», можно было только при условии усвоения западной военной техники и технологий. Московские цари понимали, что вместе с западными военными и промышленными технологиями на Русь начнут проникать и западные идеи, зачастую прямо враждебные русской духовной сущности. Поэтому их действия в направлении усвоения западных технологий были крайне неспешными и сопровождались различными охранительными мерами, направленными на то, чтобы оградить русских людей от «отравы» западными идеями.

Задачу усвоения западных промышленных и военных технологий удалось радикально решить только Петру I. Но задача усвоения западных технологий с целью обороны от Запада очень быстро отошла для Петра I на второй план и «вестернизация» России превратилась для него в самоцель. С эпохи царствования Петра I, как писали евразийцы, начался период «антинациональной монархии», который во втором десятилетии XX века закономерно привел к революции. По мнению евразийцев, Октябрьская революция была не какой-либо роковой случайностью русской истории, а неизбежным результатом тех политических, социальных и культурных процессов, которые разворачивались на протяжении двух сотен лет, начиная с XVIII века. Как писал П.Н. Савицкий, «закончившая императорский период революция отнюдь не дикий и бессмысленный бунт, который можно было бы сопоставить с мятежом боровшейся с ее огосударствлением вольницы Разина и Пугачева, и который будто бы прервал мирное, идиллическими красками изображаемое развитие России. Еще менее, русская революция является организованным группой злоумышленников, да еще прибывших в заплombированных вагонах, переворотом. Она – глубокий и существенный процесс,

который дает последнее и последовательное выражение отрицательным тенденциям, искажившим великое дело Петра, но вместе с тем открывает дорогу и здоровой государственной стихии. Революция, прежде всего – саморазложение императорской России, гибель старой России как особой симфонической личности, индивидуировавшей русско-евразийскую культуру, и смерть ее в муках рождения России новой, новой индивидуации Евразии. В революционной анархии, начавшейся еще до войны и достигшей апогея в эпоху временного правительства, с полной ясностью обнаружился давний трагический разрыв между народом, который со времени Петра не хотел европейской культуры, и, так как правящий слой, европеизируясь, вытягивал из него и европеизировал все живые силы, оставался в потенциально-культурном состоянии, и правящим слоем, который в европеизации утрачивал свою народность, связь с народом и способность понимать и выражать народную идеологию»⁶.

Действительно, по мнению евразийцев, реформы Петра I создали глубочайшую пропасть между правящим слоем и народом. В то время как различные слои дворянства в большей или меньшей степени утратили свою национальную культуру и усвоили себе принципы европейского быта и европейские идеи, народ в своей основной массе оставался приверженцем допетровских форм культуры. Если в допетровском обществе, как уже говорилось выше, все классы русского общества обладали единой культурой при различии в степенях ее усвоения, то в послепетровском обществе образовался качественный культурный разрыв между европеизированным дворянством и народом, сохранившим приверженность традиции. Наблюдался даже языковой разрыв, поскольку высшая аристократия, говорившая по-французски, зачастую плохо владела родным языком. Известна история о военном министре Меншикове, который в годы Крымской войны начал изучать русский язык, поскольку не владеть родным языком было не патриотично. Кроме того, нельзя забывать и о засилье иностранцев в высших слоях русского общества, начиная с эпохи Петра I. Как писал Н.С. Трубецкой, «взгляд на Россию и на русский народ только как на материал для создания могущественной европейской державы, презрение ко всему исконно русскому как варварству и к русским людям как полудиким дуракам, которых надо палкой научить быть европейцами, – все это, разумеется,

6 Савицкий П.Н. Континент Евразия... С. 52–53.

лучше всего могло проводиться в жизнь не русскими, а иностранцами, природными европейцами. И естественно, потому, что иностранцы стали пользоваться особой благосклонностью русских монархов, заполнили собой кадры правительственного аппарата и командного состава армии и что официальная история этого периода из всех монархов после Петра I наиболее превознесла чистокровную немку Екатерину II»⁷.

Евразийцы писали, что «власть, поставившая себе целью создать из русского материала мощную европейскую державу, должна была смотреть на Россию не как на живую личность, а как на бездушный материал. Поэтому она должна была, во-первых, противопоставить себя России, а во-вторых, принимать все меры к тому, чтобы душить всякое проявление живой индивидуальности России. Власть, противопоставлявшая себя России как материалу, естественно, должна была стать всем ненавистна»⁸.

По утверждению евразийцев, желая создать из русского материала европейскую цивилизацию и культуру, власть должна была всемерно способствовать проникновению в Россию и распространению в ней европейских идей. При этом из европейских идей в Россию проникали не только желательные и нравившиеся власти идеи империализма, милитаризма, воинствующего шовинизма и эксплуататорского капитализма. На общество оказывали большее воздействие другие идеи – идеи либерализма, парламентаризма, народопрравства, разного вида «свобод» и социализма. По мысли Н.С. Трубецкого, игнорируя живую индивидуальность исторической России во имя отвлеченного европеизма, правительство создало историческую ситуацию, при которой всякая другая общественная группа могла предложить свой проект европеизации России, альтернативный правительственному. Поскольку и правительство и контрэлиты были заинтересованы в превращении России в европейское государство, но поскольку практически реализовывался только правительственный проект европеизации, то отправной точкой большинства российских партий было свержение правительства и начало новой европеизации России по собственному проекту.

В результате конкуренции различных проектов европеизации России: правительственного проекта и проектов контрэлит, победил проект той общественной группы, которую евразийцы

7 Трубецкой Н.С. Наследие Чингисхана... С. 244.

8 Там же. С. 250.

называли полуинтеллигенцией, которая, с одной стороны, была плохо образована в плане глубокого усвоения европейских идей, а с другой стороны, кое-какие верхушки этих идей все же усвоила и достаточно успешно пропагандировала их в широких народных массах. Первая мировая война стала катализатором протестных настроений в обществе, и в результате войны императорский режим рухнул.

По мнению евразийцев, русская революция стала закономерным итогом более чем двухсотлетнего периода европеизации. «Русская революция, – писал П.Н. Савицкий, – есть результат всей русской истории. Народ воспринял лозунг классовой борьбы не столько потому, чтобы посчитаться с имущими классами, сколько потому, чтобы посчитаться с людьми чужой культуры и веры. Идеи революции и социализма имеют западное происхождение: это – максимальное развитие идей западничества. Но случилось парадоксальное: умысел революции – решительная европеизация, а результат – выпадение России из рамок европейского бытия. Россия отделилась от Запада: капиталистический Запад стал ее смертельным врагом. В России отменены либерализм, парламентаризм и установлены жесточайшие формы деспотии. Строй России – отнюдь не социализм, скорее это – “раннее средневековье”»⁹.

В вопросе о том, стала ли большевистская революция продолжением европеизаторских тенденций «антинациональной монархии» или же она есть «выпадение из Европы», П.Н. Савицкий и Н.С. Трубецкой несколько расходятся. Если для Савицкого положительным итогом русской революции было совершенно определенное «выпадение России из Европы», то для Н.С. Трубецкого все было не так однозначно. В качестве «антиевропейских» тенденций развития большевистской России он рассматривал, во-первых, признание себя Россией в качестве естественной союзницы азиатских и африканских стран в их борьбе с европейским империализмом, и отказ от несвойственной подлинной России роли «высокомерного культуртрегера-эксплуататора», ставившего нашу страну на одну доску с «романо-германскими хищниками-поработителями». В качестве второго момента Трубецкой отмечает отказ от «русификаторства» во внутренней политике, органически несвойственного исторической сущности России и применяемого правительством «антинациональной монархии» в подражание европейским колониальным державам. В качестве

⁹ Цит. по: *Трубецкой Н.С.* Наследие Чингисхана... С. 747.

еще одного очень важного момента можно выделить ликвидацию качественного культурного разрыва между правящим слоем и народными массами, свойственного императорской России. Революция призвала к делам государственного управления те слои народа, чьи несомненные способности в условиях монархии были совершенно не востребованы правительственными кругами. После революции же огромное количество способных людей, вышедших из народа, заняли командные и ответственные посты в армии и государственном аппарате.

Тем не менее, как признает Н.С. Трубецкой, в целом политика большевиков продолжала европеизаторскую политику русских императоров, шла в фарватере этой политики. Во-первых, как пишет Трубецкой, если раньше, при императорском режиме тратились огромные средства и человеческие жизни на реализацию чуждых России интересов западных монархий, на поддержку «чужих престолов», то большевики тратят колоссальные деньги на финансирование различных зарубежных компартий и забастовок.

Кроме того, если Петр I, ограничил дело европеизации дворянством, полагая, что дальше оно уже само продолжит вестернизаторскую работу над низшими классами, то большевики принялись за европеизацию всего общества. И дело не столько в широком развитии образования европейского типа, сколько в колоссальном насаждении среди народа безбожной и материалистической идеологии, бывшей, по мнению евразийцев, «визитной карточкой» Новой Европы. Как писал Н.С. Трубецкой, большевистское правительство «ведет в России европеизаторскую работу. Разрушая духовные устои русской жизни и национальное своеобразие, насаждая в России то материалистическое мировоззрение, которое фактически является в Европе и Америке господствующим, и воспитывая Россию на идеях, созданных европейскими теоретиками и выросших органически из почвы европейской цивилизации, коммунистическое правительство закрепляет Россию в положении провинции европейской цивилизации и утверждает духовное завоевание России Европой, завоевание, которому начало положил Петр I»¹⁰.

Рассмотрев факторы надлома Российской империи, достаточно подробно проанализированные в евразийских работах, перейдем теперь к рассмотрению факторов надлома и крушения Советской империи, о которых евразийцы могли судить только

10 Там же. С. 257.

предположительно, но, тем не менее, многое из того, о чем они писали, в свете последовавших исторических событий представляется верным.

В качестве одного из основных факторов надлома и распада Советской империи, предсказанных евразийцами был крах большевистской или коммунистической идеологии. Правда, он произошёл не так быстро, как думали евразийцы, но само по себе это историческое событие, несомненно, послужило одним из главных факторов надлома и последующего распада.

Большевистская идеология была для евразийцев нежизненно способной идеологией в силу того факта, что это было учение, заимствованное с Запада, органически выросшее из начал европейской или, как писали евразийцы, романо-германской культуры и не имеющая никаких соответствий ни в русском быте, ни в духовной действительности. Как писал П.Н. Савицкий, «коммунистическая идеология – стоит перед окончательным крахом. Обоснованная неправомерной абсолютизацией относительного, одностороннего и ошибочного, коммунистическая идеология порождает в своих носителях сознание ее неосуществимости и нежизненности, которое нельзя заглушить настойчивыми уверениями себя во временном и тактическом отступлении. Она может осуществляться лишь на “идеологическом фронте”, самим существованием своим ее опровергающим. Государственная стихия заставляет коммунистов действовать вопреки своей идеологии и испытывать жестокие разочарования именно там, где они поступают в согласии с ней. Чем более усложняется жизнь, тем неодолимее для них ее требования и тем более они у нее учатся, а учиться у жизни – значит разучиваться в коммунизме»¹¹.

В качестве наиболее яркого примера расхождения коммунистической идеологии с требованиями жизненного момента евразийцы считали политику военного коммунизма, то есть стремление большевистского руководства к немедленной реализации в реальной действительности коммунистических догматов. Но сама русская действительность внесла коррективы в попытку немедленной и полной реализации коммунистических принципов и вынудила большевистское руководство перейти к новой экономической политике. Точно так же не выдержали столкновения с реальной действительностью большевистские идеалы перманентной «мировой революции» и идеи классовой солидарности российского

¹¹ Савицкий П.Н. Континент Евразия... С. 55–56.

и западноевропейского пролетариата. Вообще П.Н. Савицкий очень точно подметил, что везде, где большевикам приходилось сталкиваться с реальной жизнью, коммунистические догматы демонстрировали свою несостоятельность. В процессе исторического развития расхождение между коммунистической теорией, выраженной, прежде всего в трудах классиков марксистской мысли и реальным ходом исторического процесса, становилось все сильнее, евразийцы ошибались только в предсказании сроков неизбежного краха. Они полагали, что представители народа, поднятые «волной революции» на руководящие посты в государственном аппарате и армии, в отличие от полуинтеллигентов-большевиков первой волны, были не «заражены» европеизмом и будут в соответствии со своей внутренней сутью проводить политику реализации не отвлеченных коммунистических догматов, а подлинных национальных интересов. Евразийцы считали, что структурно советская система организована правильно: однопартийность, система выборных советов и т.д. Дело лишь за отказом от коммунистической идеологии и за принятием православия в качестве основы государственной идеологии.

Но они не смогли предсказать резкого поворота в государственной политике в 1929 году от относительно свободомыслия к жестоким репрессиям большевистской партии против своего собственного народа и чисткам внутри самого партийного аппарата. Сталинские индустриализация и коллективизация, а также заключение в лагеря и физическое уничтожение всех инакомыслящих придали коммунистической власти такой энергетический импульс, на силовой составляющей которого она смогла продержаться еще около 40 лет после смерти Сталина. Тем не менее, в ходе «социалистического строительства» неверие в коммунистические принципы охватывало не только представителей широких слоев общества, но и непосредственно партийный аппарат. Большинство представителей партаппарата последних перед окончательным крахом советской власти наборов, рассматривали работу в партийных органах как возможность реализации своих карьерных устремлений и получения доступа к материальным благам, малодоступным или вовсе не доступным широким массам трудящихся. Когда же и высшее руководство КПСС, в лице, например М.С. Горбачева и А.Н. Яковлева, формально придерживаясь коммунистической линии, на деле занималось разложением партии, всем стало окончательно ясно, что конец Советской власти

неминуем. Евразийцы точно предсказали неизбежный крах коммунистической идеологии, хотя, как уже было сказано выше, ошиблись в предсказании сроков этого краха.

Евразийцы считали, что на смену монархиям и либерально-демократическим республикам идет политический строй нового типа – идеократия. Под идеократией евразийцы понимали такой тип общественного устройства, при котором правящий слой состоит из людей, объединенных общностью мирозерцания, преданностью одному комплексу идей. Несовершенными прообразами подлинной идеократии или лжеидеократиями евразийцы считали итальянский фашизм и русский большевизм. При этом большевизм был признан евразийцами лжеидеократией на том основании, что, будучи по сути подлинной идеократией, поскольку правящий слой большевиков объединяет приверженность коммунистической идее, сама идея эта ложная, так как считает всю духовную сферу лишь «надстройкой» над экономическим «базисом», то есть полагает приоритет материального над духовным. Подлинными идеократиями, существовавшими в истории, для евразийцев были империя Чингисхана и Московское царство. Но, думается, что и Российская и Советская империи, несмотря на всю их критику евразийцами, были подлинными идеократиями, первая держалась на идее империи и сакральности самодержавия, а Советская империя – на идее социальной справедливости. Идеократии надламываются и рушатся тогда, причем их разрушение в отличие от номократий (государств, основывающихся на власти закона. – *М.Г.*) происходит очень быстро, когда широкие массы народа и сам правящий слой перестают верить, выражаясь языком евразийцев, – в идею-правительницу. Идеократии очень устойчивы в плане переживания внешних потрясений, достаточно сказать, что Русское и Советское государство несколько раз в своей истории успешно отражало объединенные нашествия войск всей Европы, но рушится в результате потери веры. Надлом и крах Российской империи наступил в результате потери широкими народными массами веры в царскую власть, а надлом и крах Советской империи – в результате потери веры в возможность полной реализации в действительности идеала социальной справедливости.

Евразийцы считали, что после скорого и неизбежного краха большевизма на смену ему придет столь же сплоченная, высокоорганизованная и дисциплинированная партия, преданная православию и идее единой симфонической личности – России–Евразии.

Много размышляли евразийцы и о факторах государственного единства СССР, сменившего на евразийском пространстве Российскую империю. Они полагали, что во многом государственное единство земель бывшей Российской империи было сохранено за счет добровольного отказа русского народа от своих прав безраздельного хозяина империи. С момента возникновения СССР все народы бывшей Российской империи получили равные с русским народом права, и отныне он уже не мог считаться народом-хозяином в имперском доме, окруженным народами-домочадцами, теперь он лишь первый среди равных.

В принципе, евразийцы полагали, что природно-географические условия способствуют единству России–Евразии, что объединение Евразии в единое политическое пространство есть историческая необходимость и что первый осуществил эту историческую необходимость Чингисхан. Но, по мнению евразийцев, существуют и определенные факторы надлома и распада. Один из них, фактор надлома и распада идеократий, мы уже рассмотрели. Другим фактором является национализм и зарождающиеся сепаратистские тенденции. С одной стороны, евразийцы в качестве чрезвычайно положительного фактора подчеркивали отказ большевистского правительства от русификаторства прежней, императорской власти. «Заговорили на своих признанных теперь официальными языках разные туранские народы: татары, киргизы, башкиры, чуваша, якуты, буряты, монголы, – стали участвовать наравне с русскими в общегосударственном строительстве»¹². Но по мере изменения в положении нерусских народов России–Евразии, признание их языков в качестве официальных и наделение их федеративными правами и широкой автономией, начинает нарастать национализм. Как писал Н.С. Трубецкой, «национализм отдельных народов СССР развивается по мере того, как эти народы все больше свыкаются со своим положением. Развитие образования и письменности на разных национальных языках и замещение административных и иных должностей в первую очередь туземцами углубляют национальные различия между отдельными областями, создают в туземных интеллигентах ревнивый страх перед конкуренцией “пришлых элементов” и желание попрочнее закрепить свое положение. В то же время классовые перегородки внутри каждого отдельного народа СССР сильно стираются и классовые противоречия постепенно блекнут. Все это создает

12 Трубецкой Н.С. Наследие Чингисхана... С. 261.

самые благоприятные условия для развития в каждом из народов СССР своего национализма с сепаратистическим уклоном»¹³.

Н.С. Трубецкой в статье «Об истинном и ложном национализме» выделял несколько типов национализма. Первый и единственно истинный национализм есть такой, при котором народ познает самого себя посредством самобытной национальной культуры. «Внешним образом истинное самопознание выражается в гармонически самобытной жизни и деятельности данной личности. Для народа – это самобытная национальная культура. Народ познал самого себя, если его духовная природа, его индивидуальный характер находят себе наиболее полное и яркое выражение в его самобытной национальной культуре и эта культура вполне гармонична, т.е. отдельные ее части не противоречат друг другу»¹⁴. Как пишет далее Трубецкой, очень часто «приходится наблюдать таких националистов, для которых самобытность их культуры совершенно неважна. Они стремятся лишь к тому, чтобы их народ во что бы то ни стало получил государственную самостоятельность, чтобы он был признан “большими” народами, “великими” державами как полноправный член “семьи государственных народов” и в своем беге во всем походил именно на эти “большие народы”. В таком национализме самопознание никакой роли не играет, ибо его сторонники не желают быть “самими собой”, а, наоборот, хотят именно быть “как другие”, “как большие”, “как господа”, не будучи по существу подчас ни большими, ни господами»¹⁵. Такой вид национализма является особенно распространенным в государствах бывшего СССР и в Восточной Европе.

Наконец, третий вид национализма заключается в том, что какое-либо состояние культуры в прошлом признается в качестве идеала и его изменение не допускается даже тогда, когда оно явно перестает удовлетворительно воплощать национальную психику. И в качестве четвертого вида национализма Трубецкой рассматривает воинствующий шовинизм, т.е. стремление распространять язык и культуру своего народа на возможно большее число иноплеменников, искоренив в этих последних всякую национальную самобытность.

Важно, что евразийцы крайне отрицательно относились к русскому национализму, поскольку он нарушает равновесие составных

13 Там же. С. 422.

14 Там же. С. 117.

15 Там же. С. 121.

частей государства и, следовательно, ведет к разрушению государственного единства. Как писал Трубецкой, «крайний националист, желающий во что бы то ни стало, чтобы русский народ был единственным хозяином у себя в государстве и чтобы самое это государство принадлежало на правах полной и нераздельной собственности одному русскому народу, – такой националист при современных условиях должен примириться с тем, чтобы от его “России” отпали все “окраины”, т.е. чтобы границы этой “России” совпали приблизительно с границами сплошного великорусского населения в пределах до уральской России»¹⁶.

Какие же рецепты по мысли евразийцев предлагало советское правительство с целью противодействия «ложным видам национализма»? Во-первых, единство идеала социального строя, все советские республики были не просто отдельными республиками, а республиками социалистическими. Но, по мысли евразийцев, сам факт общности строя еще не ведет автоматически к объединению в единое государство. Евразийцы считали, что «для того чтобы все части бывшей Российской империи продолжали существовать как части одного государства, необходимо существование единого субстрата государственности. Этот субстрат может быть либо национальным (русский народ как хозяин Российской империи. – *М.Г.*), либо классовым»¹⁷. Советское правительство, отказавшись от национального субстрата государственности, пошло по пути разработки классового субстрата, то есть, как писал Трубецкой, «в СССР противоядием против национализма и сепаратизма является классовая ненависть и сознание солидарности пролетариата против грозящей ему опасности». Но, по мнению евразийцев, классовый субстрат государственности является по ряду причин не очень удачным паллиативом. «В самом деле, ведь государственное объединение народов и стран, в которых власть захвачена пролетариатом, является целесообразным только с точки зрения данного этапа борьбы пролетариата со своими врагами. Да и самый пролетариат как угнетаемый класс, согласно марксизму, есть явление временное и подлежащее преодолению. То же следует сказать и о классовой борьбе»¹⁸. Таким образом, по мысли евразийцев, государственное единство СССР базируется не на каких-либо устойчивых постоянных принципах, а на принципах

16 Там же. С. 419.

17 Там же. С. 423.

18 Там же. С. 421.

временных, преходящих. Отсюда необходимость для правящих кругов СССР постоянно искусственно раздувать угрозу внешней опасности, самому создавать объекты классовой ненависти в виде новой буржуазии, чтобы натравливать пролетариат на этот класс и т.д. Все-таки, думается, евразийцы недооценили фактор общности социального идеала, связанный с господством идеи-правительницы. Идеал построения первого в мире государства социальной справедливости до тех пор, пока он разделялся не только русским народом, но и другими народами СССР, был мощным сплачивающим фактором. Но с момента девальвации, «выветривания» этого идеала вопрос существования единого государства стал вопросом времени, поскольку вне общности идеала национальные противоречия во многих бывших советских республиках были слишком сильны. В противовес узко понимаемым этническим национализмам или диктатуре пролетариата в качестве классового субстрата государственности, евразийцы предлагали рассматривать возможность общеевразийского национализма. Поскольку, как писали евразийцы, если невозможно вернуться к положению, при котором русский народ был бы собственником всего государства и никакой другой народ, проживающий на данной территории, не может исполнять роль собственника государственной территории, то возможно только одно решение. «Национальным субстратом того государства, которое называется СССР, может быть только вся совокупность народов, населяющих это государство, рассматриваемая как особая многонациональная нация и в качестве таковой обладающая своим национализмом. Эту нацию мы называем евразийской, ее территорию – Евразией, ее национализм – евразийством»¹⁹.

В свете евразийского положения об особом национальном субъекте – симфонической нации-личности – концепция общеевразийского национализма может выглядеть достаточно привлекательной. Общеевразийская нация состоит из множества народов и этносов, объединенных как бы в одну культурную личность общей симфонической направленностью воли. У такой симфонической нации-личности должен быть и один национализм, утверждающий общность евразийской нации-личности. Но, исходя из современной ситуации существования народов и этносов на территории России–Евразии, мы наблюдаем картину обратную той, на которую указывали евразийцы. В принципе у каждой нации,

19 Там же. С. 423.

народа или этноса, населяющих территорию России–Евразии, даже у государствообразующего русского народа мы наблюдаем явно выраженные элементы узко понимаемого национализма, шовинизма и сепаратизма. У каждого народа, обладающего возможностями экономически независимого от других народов России–Евразии развития либо в явном, либо в скрытом виде, тлеют язычки пламени сепаратизма. Так, например, мусульманские народы России–Евразии на настоящем этапе исторического развития строят свою культурную и национальную идентичность не столько на общеевразийском национализме, сколько на исламе. Особенно сильна исламская идентичность в автономных образованиях Северного Кавказа. Конечно, не следует упрощать ситуацию и подчеркивать только исламский фактор, поскольку республики Северного Кавказа на деле представляют собой сложную смесь светских элементов культуры, традиционного права кавказских народов – адата и общин, пытающихся приспособить шариат к нормам современной повседневной жизни. Характерно массовое проникновение на Северный Кавказ проповедников салафитского ислама и огромного количества литературы, суммировать основные положения которой можно слоганом: «Коран – наша конституция!». Как было сказано выше, там, где есть возможность самостоятельной экономической жизни или где надеются на обильную материальную помощь из-за рубежа, там в том или ином виде присутствуют сепаратистские и националистические настроения. Для многих субъектов Российской Федерации основным стимулом, заставляющим сохранять формальную лояльность по отношению к федеральной власти, являются многомиллиардные дотации из центра. По сути, такими дотациями центральная власть как бы платит дань поместным князьям федеральных окраин России–Евразии за сохранение их приверженности центру. В общем, ситуация достаточно неустойчивая. Нередко раздаются призывы предоставить Северному Кавказу независимость, отгородившись от него «железным занавесом» или создав «зону отчуждения». Будучи разрушительными для российской государственности, подобные призывы наглядно демонстрируют, как далеко способны зайти приверженцы определенных идеологий в своем сепаратистском рвении.

Современная национальная ситуация в Российской Федерации наглядно демонстрирует, что идея евразийцев об общеевразийском национализме является далеко не самоочевидной. Что это,

по сути, не отражение неких глубинных объективных процессов, происходящих в сфере национального бытия России, а такая же абстрактная, хотя может быть и привлекательная идея, как и советская идея существования нового национального субъекта – советского народа. Кстати говоря, советская идея существования новой национальной общности – советского народа, достаточно точно воспроизводит формальный каркас, саму структуру идеи общеевразийской нации-личности. Трудно сказать, была ли идея советского народа заимствована советскими идеологами у евразийцев или же была разработана самостоятельно. Разница между советской и евразийской идеями национального единства заключается в том, что евразийцы признавали множественность входящих в общеевразийскую нацию культур и, особенно, религий. Множественность национальных культур и религий евразийских народов образуют, по мысли евразийцев, соборное единство в многообразии, объединенное симфоническим единством воли.

Для советских идеологов многообразие религий народов Советского Союза не должно было существовать в принципе, поскольку официальной государственной идеологией был атеизм, а культурное многообразие отходило на задний план по сравнению с единой советской культурой, то есть официально признанной культурой советского социума. Кроме того, советские идеологи утверждали принцип, согласно которому любая национальная культура должна была быть «национальной по форме, но социалистической по содержанию», то есть, по сути, проповедовался принцип внедрения в сознание народов, населявших СССР, коммунистической идеологии на национальных языках. Именно этому аспекту культурного строительства отводилось первое место.

Стремительный распад Советского Союза трудно истолковать однозначно. Характерно, что на вопрос референдума конца 80-х годов XX века: «Хотите ли вы сохранения Советского Союза?», – большинство жителей бывшего СССР (более 70%), ответили положительно. Но даже если признать распад СССР результатом заговора или, скорее, сговора республиканских политических элит рубежа 80–90-х годов XX века, большинство населения бывшего СССР не проявили политической воли к единству путем воздействия на свое руководство и приняли сложившуюся ситуацию распада советских республик на национальные государства как нечто должное. На бывшей территории СССР в разных местах вспыхивали пожары порой весьма кровавых межнациональных

конфликтов, некоторые из которых, такие как проблема Карабаха между Арменией и Азербайджаном, не решены до сих пор. Причем кровавые конфликты в ходе распада Советского Союза возникали между народами, которые мирно уживались друг с другом в период существования СССР. Поэтому ход исторического развития показал, что нации, народности и этносы бывшего Советского Союза были весьма далеки от идеи общеевразийской соборной нации-личности.

По сути, идея общеевразийского национализма была одной из евразийских утопий. С другой стороны, евразийцы точно подметили, что для существования единой государственности у России–Евразии должен существовать какой-то субстрат. Он может быть либо национальным (этническим), либо классовым. Но выше уже было показано, что ни идею национального, ни идею классового субстрата в настоящий момент к российской государственности применить нельзя. Следовательно, единственным спланивающим фактором России–Евразию в единое целое остается необходимость экономического единства, экономической взаимозависимости друг от друга всех частей «континента-Океана» Евразии. Об этом тоже много писали евразийцы. Они подчеркивали, что в силу удаленности континентального «Хартлэнда» от мирового Океана и теплых незамерзающих морей, опять-таки имеющих выходы к мировому Океану, для России–Евразии фактически недоступно участие в мировой океанической торговле. В случае если все же Россия–Евразия примет участие в океанической торговле, то она неизбежно будет находиться на задворках мирового хозяйства в связи с теми убытками, которые она будет нести при железнодорожных перевозках своих товаров к океаническим портам и международных товаров от океанических портов к центру континента. Отсюда необходимость развития не океанической, а внутриконтинентальной торговли, спланивающей в единое целое различные части евразийского континента. Но, следует заметить, что для внутриконтинентальной торговли необходимо существование развитого промышленного производства и экономической специализации различных частей Евразии, чего в настоящий момент не наблюдается. Как писал П.Н. Савицкий, «внутри же континентального мира не случайны не только сама потребность в международном и межобластном обмене (она и тут есть фактор экономического преуспевания), но и сочетание определенных, хозяйственно взаимодополняющих областей и районов; определенные страны

внутриконтинентальных сфер накрепко спаяны друг с другом не-
которой связью хозяйственной взаимообращенности, исходящей
из того, что в силу дороговизны сухопутных перевозок, если не из
данной – соседней – страны, то неоткуда больше дешево получить
необходимые продукты. Плохо будет Уральскому горнопромыш-
ленному району, если ему долгое время придется получать мясо
не из Уфимской и Пермской губерний или Западной Сибири, но из
Новой Зеландии или из Аргентины»²⁰. Но именно это мы сейчас
и наблюдаем, поставки мяса в Россию как раз и осуществляются
не собственными сельхозпоставщиками, а теми или иными зару-
бежными странами. Отсюда становится очевидным, что в услови-
ях слабо развитого промпроизводства и отсутствия экономической
специализации отдельных регионов и поставок всех необходимых
продуктов из-за границы, отдельные регионы России-Евразии бу-
дут тяготеть к автаркии и значит, в определенной мере – и к по-
литической независимости. Действительно, наличие сырьевой
экономической базы позволяет получать тому или иному субъек-
ту федерации иностранную валюту, на которую за рубежом мож-
но приобретать любую необходимую продукцию. В этой ситуа-
ции межрегиональные экономические связи между различными
частями России-Евразии и другими регионами бывшего СССР
в основном определяются маршрутами нефте- и газопроводов,
проходящих по определенным территориям. Даже если признать
нарисованную картину экономической ситуации России и стран
бывшего СССР несколько резковатой, то все равно приходится
констатировать слабость межрегиональных экономических свя-
зей на территории бывшего СССР. Таким образом, экономическая
необходимость, также как национальный и классовый факторы,
в настоящий момент не могут служить достаточным субстратом
Российской государственности. Идея общевразийского национа-
лизма могла бы послужить в качестве фактора сплачивания лишь
в том случае, если бы со стороны государственной власти были
предприняты значительные материальные усилия по внедрению
этой идеи в сознание народов Российской Федерации. Но этого в
настоящий момент мы опять-таки не наблюдаем. Таким образом,
у России на сегодняшний день отсутствует какой-либо четко опре-
деленный субстрат государственности и ясно выраженная объ-
единительная идея, что создает опасность дальнейшего усиления
сепаратистских идеологий на российской территории.

²⁰ Савицкий П.Н. Континент Евразия... С. 411.

Евразийцы утверждали, что причиной надлома и крушения Российской империи была попытка осуществления в России чуждого русскому народу империалистического, милитаристского и шовинистического европейского проекта. Советский строй, как уже говорилось выше, был, с одной стороны, «выходом из Европы», а с другой, – еще одной попыткой осуществления европейского идеала, идеала социализма. По утверждению евразийцев, именно попытки «прививки» к российскому дереву элементов абсолютно чуждой ему цивилизации – европейской, приводили к надломам и крахам российской государственности. В настоящий момент мы наблюдаем очередной эксперимент правящей элиты, а именно попытку осуществления на российской территории очередной европейской идеи – либеральной. Евразийцы очень много писали об опасности для России европеизации – достаточно перечитать труд, с которого фактически началось евразийство – статью Н.С. Трубецкого «Европа и человечество». Евразийцы утверждали, что перенос на русскую почву любого из европейских идеалов является ядом для России, что она должна отказаться от заимствования идей по видимости «общечеловеческой», а по сути, одной из многих национальных культур, романо-германской и начать создавать свою самобытную национальную культуру.

Осталось рассмотреть последнюю проблему, связанную с концепцией евразийцев: а именно проблему диалога культур Запада и Востока, особенно в связи с той ситуацией, которая складывается на постсоветском пространстве. Евразийцев иногда называют идейными наследниками славянофилов, но это не совсем верно, сама постановка проблем славянофилами была связана с идеей существования России как христианской культуры, тысячами нитей связанной с общеевропейским культурным развитием и призванной разрешить те вопросы, на которые европейская культура так и не смогла дать ответов. Евразийцы подошли к проблеме российской культурной идентичности с позиций, достаточно отличающихся от славянофильской, а именно они определяли российскую идентичность с большим перекосом в сторону ее восточной составляющей. Недаром первый сборник евразийцев назывался «Исход к Востоку. Предчувствия и свершения». В целом обращение к восточным культурам и призыв к диалогу с ними были в определенной степени закономерны для евразийских теоретиков, так как было связано с культурным и политическим надломом полуевропеизированной Российской империи.

Как уже говорилось выше, причину краха империи евразийцы видели в незавершенном европеизаторском проекте, осуществляемом начиная с эпохи Петра Великого российской имперской элитой. Призывая к диалогу культур и цивилизаций, евразийцы на деле исключали из этого диалога Запад или, как они писали, «романо-германскую Европу». Евразийцы видели причины всех бед России в европеизации, которая подтачивала самобытные устои российской государственности и культуры, навязывая русской культуре чуждые ей формы. Они полагали, что усвоение европейской культуры для России является абсолютным злом, поскольку та культура, которую романо-германцы продвигают под именем общечеловеческой цивилизации, на деле является лишь формой культуры, ограниченной рамками европейской цивилизации. Н.С. Трубецкой писал, что «одним из самых тяжелых последствий европеизации является уничтожение национального единства, расчленение национального тела европеизированного народа»²¹. Действительно, результатом европеизации, осуществляемой Петром I, было «облучение» верхов российского общества, то есть дворянства, западной культурой, в то время как народ в своей массе остался приверженным традиционной культуре. Для евразийцев главными «ядами» западноевропейской культуры было распространение потребительской идеологии, безбожного материализма и безудержного индивидуализма, разлагающих национальное тело российской культуры. Отсюда невозможность культурного диалога с Западом, поскольку, по мысли евразийцев, Запад признает только одну форму межкультурного взаимодействия, а именно необходимость как можно более полного усвоения ценностей романо-германской цивилизации незападными культурами. Но евразийцы крайне односторонне подошли к вопросу о взаимодействии русской культуры и европейской цивилизации. Хотя, по мнению евразийцев, заимствования западной культуры не дали возможности для развития самобытной культуры Московской Руси, они, как писал В.К. Кантор, «умудрились перечеркнуть практически всю русскую культуру – в ее высших послепетушкинских проявлениях»²². Евразийцы считали, что западноевропейская культура в целом прошла мимо «русского духа», элементы западноевропейской культуры, импортированные

21 Трубецкой Н.С. Наследие Чингисхана... С. 93.

22 Кантор В.К. Доклад на «круглом столе»: Евразийство: за и против, вчера и сегодня // Вопросы философии. 1995. № 6. С. 41.

в Россию, не образовали с русской культурой органичного синтеза. Евразийцы полагали, что подлинный культурный синтез предполагает в культуре-реципиенте возможность творческого воссоздания культурных феноменов и артефактов, заимствованных из культуры-донора. Иными словами, заимствовав тот или иной культурный феномен из европейской культуры, русские, если они действительно его усвоили, должны были бы творчески развивать усвоенные европейские культурные элементы. По мнению евразийцев, этого как раз и не происходило: «Все получаемое с “запада” органически не усваивалось, не вдохновляло национального творчества. Западные товары привозились, покупались, но не воспроизводились. Мастера выписывались, но не с тем, чтобы учить русских людей, а с тем, чтобы выполнять заказы. Иногда переводились книги, но не порождали соответствующего рода национальной литературы»²³. Как писал В.К. Кантор, «для евразийцев два постпетровских столетия словно бы и не история; на их взгляд, они только разрушали Россию. Еще понятно отвержение славянофилами петровской реформы, ее плоды могли быть не очень заметны и вняты сознанию в начале прошлого века. Но к XX столетию уже заявила всему миру о себе и о России великая русская литература, появилась могучая наука, самобытная философия, живопись и музыка...»²⁴. Несомненно, что все лучшее, что было создано в русской культуре в два постпетровских столетия, было создано русскими писателями, художниками, композиторами и учеными в рамках европейских культурных форм, при этом очевидно, что вдохновлялись деятели русской культуры национальным духом. По мнению евразийцев, европейская культура абсолютно чужая для России, поскольку содержит в себе неприемлемые для русской традиции духовные ценности. Евразийцы полагали, что обращение России к европейской культуре было обусловлено исключительно потребностью заимствования военной техники и принципов построения армии, а также необходимой для создания военной техники европейской науки и тяжелой промышленности. Заимствование военной техники определялось необходимостью противостоять военному давлению Запада, грозившему превращением России в колонию Европы. С евразийской точкой зрения резко полемизировал Г.В. Флоровский, писавший в статье «Евразийский соблазн» о том, что «при “тактической”

23 Там же.

24 Там же. С. 41–42.

встрече душа, духовная природа Европы остается неузнанной и непонятой, – подлинная встреча не осуществляется, и потому не удастся найти творческую меру соотношения с Европой. “Поворот” к Европе был нужен и оправдывался не техническими потребностями, но единством религиозного задания и происхождения. В этом живом чувстве религиозной связанности и принадлежности России и Европы как двух частей, как Востока и Запада, единого “христианского материка”, была вещь правда старшего славянофильства, впоследствии с такой трагической силой и яркостью пережитая и выраженная Достоевским. Правда и непреходящая ценность славянофильской философии истории состоит в ее ярком Христоцентрилизме, в чуткой восприимчивости к подлинной исторической динамике, к динамике не только органических круговращений, но и творческого делания и греховного распада. Старшие славянофилы знали и чувствовали трагедию Запада и болели ею и никогда не могли бы сказать, что Запад нам чужой, даже в его грехе и падении. И именно трагедии Запада евразийцы не замечают»²⁵. Для евразийцев Запад предстает неизменно враждебным русской культуре и государственности, который по отношению к России всегда выступал в качестве рокового и «растлевающего» соблазна.

Восток же, по мнению евразийцев, в лице империи Чингисхана представлял собой идеальную модель мирного сосуществования религий и культур. Как писал П.Н. Савицкий, «великое счастье Руси, что в тот момент, когда в силу внутреннего разложения она должна была пасть, она досталась татарам, а никому другому. Татары – нейтральная культурная среда, принимавшая “всяческих богов” и терпевшая “любые культы”, – пали на Русь как наказание Божие, но не замутили чистоты национального творчества. Если бы Русь досталась туркам, заразившимся “иранским фанатизмом и экзальтацией”, ее испытание было бы намного труднее, а доля – горше. Если бы ее взял Запад, он вынул бы из нее душу...»²⁶. Применительно к Востоку у евразийцев сложилась теория «потенциального православия». Согласно «Евразийству» 1926 года, «Язычество есть потенциальное Православие. Не будучи сознательно-упорным отречением от Православия язычество скорее и легче поддается призывам Православия, чем западно-христианский мир. Будущее и возможное православие нашего

25 Флоровский Г.В. Евразийский соблазн // Новый мир. 1991. № 6. С. 205.

26 Савицкий П.Н. Континент Евразия... С. 333–334.

язычества нам ближе и роднее, чем христианское инославие»²⁷. По мнению Г.В. Флоровского, теория «потенциального Православия» языческого мира является «соблазнительной и лживой». Г.В. Флоровский предлагает вспомнить историю православной миссии на азиатском пространстве Евразии, вспомнить о православных миссионерах, «пламеневших духом чистого апостольства», и ставкивавшихся с «упорным противлением не верующего во Христа мира. В русской исторической действительности даже недавнего прошлого именно татаро-мусульманская и монголо-ламайская стихии оказывали бурное противление духу Святой Руси, – не русификации, но духу православия и церковности»²⁸. Евразийцы ценили Восток именно потому, что он был «нейтральной культурной средой», не препятствовавшей свободному развитию православия. Несомненной заслугой евразийцев является выявление тех элементов и феноменов восточной культуры, которые образовывали органичный синтез с культурой русской и выпадавшие ранее из поля зрения русских историков культуры. Список лексических заимствований в русском языке из тюркских языков, который приводит В.Н. Топоров во втором томе работы «Святость и святые в русской духовной культуре», наглядно демонстрирует наличие в период «ига» широких межкультурных контактов между славянской и тюркскими культурами. Прочитируем примеры, которые приводит В.Н. Топоров (список заимствований из татарского языка или при татарском посредничестве, относящихся к номенклатуре власти, финансово-налоговой организации, почтово-транспортных связей). «Ср.: алтын, аршан, гирия, деньга, казна, казначей, тамга, таможенник, ясак, аманат, артель, баскак, басурман/бесермен, есаул, казак, карул, орда, палач, товарищ, улан, хозяин, ям, ямщик, ярлык и т.п. Еще более многочисленны названия построек, вещей домашнего обихода, одежды, украшений, оружия, еды, животных, цветобозначений и т.п. Ср.: курган, майдан, тюрьма, лачуга, амбар, сарай, чердак, сундук, чемодан, выюк, тюфяк, таз, бурав, аркан, бадья, кирка, кирпич, булат, бирюза, изумруд, серьга, сурьма, атлас, бахрома, башлык, войлок, каблук, кайма, кафтан, кумач, кушак, сарафан, тесьма, айва, арбуз, брага, изюм, барс, барсук, бугай, беркут, ишак, гамаюн, мерин,

27 Цит. по: Сендеров В.А. Выступление на «круглом столе» «Евразийство: за и против, вчера и сегодня» // Вопросы философии. 1995. № 6. С. 29.

28 Флоровский Г.В. Евразийский соблазн... С. 207.

саранча, табун, таракан, нашатырь, нефть, алый, буланный, бурый, карий, каурый, жесь, кулак, туман и глагол кочевать»²⁹.

Элита, управлявшая империей Чингисхана, бывшей подлинной идеократией, то есть государством, управлявшимся определенной идеей, исходила, прежде всего, из идеи служения некоему надличностному или сверхличному принципу. Какую конкретную форму приобретет этот сверхличный принцип, будет ли он православным, буддийским, исламским или несторианским, не так важно, главное, чтобы он признавался. Золотоордынские ханы требовали от Руси только лишь уплаты дани, оставляя вопросы вероисповедные на личное усмотрение русских. По мнению П.Н. Савицкого духовное своеобразие России, фундамент ее культурной идентичности составляет русское религиозное благочестие. «И вот благочестие это – такое, как оно есть, и такое, каким оно питало и питает русскую духовную жизнь, – создалось именно во времена “татарщины”. В дотатарской Руси – отдельные черты, намеки; в Руси “татарской” – полнота мистического углубления и постижения и ее лучшее создание – русская религиозная живопись: весь расцвет последней целиком умещается в рамки “татарского ига!”. В этом разительном противополжении: свою роль наказания Божия татары очистили и освятили Русь, своим примером привили ей навык могущества – в этом противополжении явлен двойственный лик России. Россия – наследница Великих Ханов, продолжательница дела Чингиса и Тимура, объединительница Азии; Россия – часть особого, “окраинно-приморского” мира, носительница углубленной культурной традиции»³⁰. По мысли же Г.В. Флоровского, «соблазнительный и опасный, хотя, быть может, неясный и самим евразийцам смысл превращения России в “улус” и “наследие Чингисхана” заключается в сознательно-волевом выключении России из перспективы истории христианского, крещеного мира и перенесении ее в рамки судеб не-христианской, “басурманской” Азии»³¹. Московское царство, по мысли евразийцев, унаследовало монгольскую идею мирного сосуществования культур и религий, в отличие от Запада, осуществлявшего многочисленные завоевательные войны с целью насаждения католичества, достаточно вспомнить альбигойские

29 Топоров В.Н. Святость и святые в русской духовной культуре. М.: Школа «Языки русской культуры», 1998. Т. 2.

30 Савицкий П.Н. Континент Евразия... С. 334.

31 Флоровский Г.В. Евразийский соблазн... С. 207.

крестовые походы. В плане взаимодействия с исламом российское правительство проводило политику диалога, поскольку с присоединением к России территорий с мусульманским населением возникала проблема обеспечения лояльности исламских областей. Особенно много сделала в этом отношении Екатерина II, открывавшая народные училища с преподаванием татарского, персидского и арабского языков. «По указу Екатерины II в 1787 г. В Петербурге впервые в России был напечатан полный арабский текст Корана для бесплатной раздачи “киргизцам”. Одновременно с этим было отдано распоряжение о строительстве мечетей на государственный счет. Коран был напечатан специально отлитым для этой цели шрифтом, который воспроизводил почерк одного из лучших арабских каллиграфов и превосходил все арабские шрифты, существовавшие тогда в типографиях Европы. Это издание существенно отличалось от европейских прежде всего тем, что носило мусульманский характер: текст к печати был подготовлен муллой Усманом Исмаилом. В Петербурге с 1789 по 1798 г. Вышло 5 изданий Корана»³². Таким образом, и монгольское и российское правительство во взаимоотношениях ислама и православия придерживались политики культурного диалога и веротерпимости.

Остается сказать о современной ситуации, связанной с проблемой славяно-тюркской интеграции на постсоветском пространстве. Она достаточно не простая. Помимо вопроса об экономической интеграции, против которой никто вроде бы принципиально не возражает, встает проблема ценностных принципов, на основе которых возможно осуществить интеграционный процесс. Россия сегодня активно импортирует западные ценности, основанные, в первую очередь, на восприятии безудержной потребительской идеологии. На такой основе вряд ли возможна интеграция с постсоветским Востоком, поскольку если Восток будет придерживаться такой же идеологии потребительского гедонизма, то испытывающей серьезные финансовые затруднения России просто нечего будет ему предложить. В этой ситуации постсоветский Восток скорее будет интегрироваться с богатыми нефтедобывающими странами Персидского залива, а также с Ираном и Турцией, представляющими в силу определенных экономических интересов и культурной общности более заманчивыми контрагентами для процессов взаимодействия, чем Россия. Следовательно, помимо опять таки

32 Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. М.: Восточная литература, 1998.

чисто экономических механизмов интеграции, для возможного объединения необходима, по словам А.С. Панарина, «новая мощная миропасательная идея, которая, во-первых, обеспечивала бы консенсус православной и мусульманской культур в рамках общей “сверхзадачи”, а во-вторых, вписывалась бы в систему ожиданий и приоритетов современной постиндустриальной эпохи». Такой идеей, по мысли А.С. Панарина, должно стать утверждение новой, постиндустриальной аскезы, рассмотренной в горизонте обетования или спасения»³³. При этом, как считает А.С. Панарин, «ясно также, что интеграция славяно-тюркских элементов невозможна на собственно религиозной почве, здесь никакой экуменизм не поможет. Требуется либо возрастающая отстраненность от религиозных контекстов культур в русле новой секуляризации, либо выработка особого гуманитарного “метаязыка”, в котором энергетика религиозных импульсов не подавлялась бы, а сублимировалась бы в какой-то специфически цивилизационной форме»³⁴.

Комментируя рассуждения А.С. Панарина, можно сказать, что в современной ситуации гуманитарным «метаязыком», сублимирующим религиозные импульсы, может выступать только язык искусства. Ведь простая информация о великих аскетических идеалах православной и мусульманской культур для широких слоев населения доступна, в первую очередь, посредством искусства, которое может стать ступенью к более серьезному постижению. Распространение информации только по религиозным каналам, скорее всего, активизирует многочисленные предубеждения, негативные стереотипы, свойственные различным субкультурам, этническим и социальным группам, что приведет не к консолидации славянского и тюркского сообществ, а к еще большему разъединению. Религиозное искусство, связанное с эмоциональной составляющей человеческой личности, способно обеспечить прямое и непосредственное восприятие аскетических идеалов православного христианства и ислама, которое не может дать дискурсивная мысль. Диалог двух культур возможен через или посредством художественных образов, содержащих в себе великие аскетические идеалы христианства и ислама.

33 *Панарин А.С.* Выступление на «круглом столе» «Евразийство: за и против, вчера и сегодня» // Вопросы философии. 1995. № 6. С. 5.

34 Там же. С. 4.

**ДИАЛОГОВЫЕ ФОРМЫ
ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ
МЕЖДУ ЦИВИЛИЗАЦИЯМИ
И ИСКУССТВО**

Н.А. Хренов

КОНТАКТЫ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ С ВОСТОЧНЫМ МИРОМ СКВОЗЬ ПРИЗМУ ИСКУССТВА: ДИАЛОГ ИЛИ СИНТЕЗ?

Данная статья посвящается одной из универсальных тем философии, культурологии и искусствознания, связанной с проблемой культурного синтеза. Мы обращаемся к ситуации в искусстве рубежа XIX–XX веков и рассмотрим его под углом зрения включения в развернувшийся в этот период культурный синтез элементов западной, русской и восточной культуры. Рубеж XIX–XX веков – исключительный период в истории мирового искусства. Многие мыслители – и европейские, и российские – определяли этот период как кризисный и уж, во всяком случае, переходный. А в переходные эпохи, как известно, контакт между разными культурами оказывается особенно интенсивным.

Что касается Востока, то на протяжении всей истории европейской цивилизации он оказывался постоянным предметом размышления. Но всякий раз по-разному. В недавно переведенном в России исследовании Ф. Кардини¹ прослежена история столкновения двух миров – христианского и исламского, которые постепенно, уже ближе к XX веку начинают изживать враждебные отношения. Книга не касается современности, но современная история свидетельствует, что отношения между этими мирами все еще не являются гармоничными.

Когда-то в глубокой древности произошла грандиозная революция – отрыв античного мира, продолжением которого явился западный мир, от восточного мира. Имея в виду полисы античной Греции, Ж. Делез и Ф. Гваттари пишут: «...Они первыми оказались настолько близко и вместе с тем настолько далеко от архаических восточных империй, что сумели извлечь из них выгоду, не следуя сами их образцу; вместо того, чтобы паразитировать в их порах, они сами стали купаться в новой составляющей, осуществили новую, имманентную детерриторизацию, сформировали среду имманентности»².

В результате этого отрыва были созданы принципиально новые культурные ценности, связанные с особым статусом разума, свободы, личности, отношением к миру, к богу и т.д. Но эта

1 Кардини Ф. Европа и ислам. История непонимания. СПб., 2007.

2 Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? М., 2009. С. 100.

система возникших новых ценностей время от времени испытывала кризисы. В ситуации таких кризисов постоянно возникала опасность утраты вновь созданных за пределами Востока культурных ценностей и возврата в прежнее состояние, т.е. растворения в восточном мире. Такая ситуация, например, складывалась в эпоху угасания Древнего Рима. Греческая культура возникает на периферии Азии. К. Ясперсу Европа кажется древним осколком, отделившимся от материнского лона Азии. Он ставит весьма небанальный вопрос: «Можно ли предположить, что Европа вновь вернется к Азии, потеряв свои специфические черты? Потонет в ее глубинах и ее бессознательном нивелировании?»³. Так поставленный вопрос имеет отношение не только к Западу, но и к России, которую мы мыслим входящей в европейский мир.

Конечно, разрыв эллинизма с Востоком не был абсолютным. Какие-то элементы восточной культуры (скажем, египетской) сохранялись и в античном, а затем и западном мире. Так, описывая египетский храм Хатшепсут, возведенный в честь бога Амона, А. Пунин пишет, что архитектор Сененмут первым вызвал к жизни сводчатые конструкции нового типа. Он констатирует: «Позднее своды подобного типа египетские строители будут применять все шире. А затем, уже в античную эпоху, такие своды станут одним из самых главных конструктивных приемов и получают поистине блистательный расцвет в архитектуре Древнего Рима»⁴. Так, Б. Виппер, анализируя скульптурные ансамбли античности, утверждает, что ионийская школа находится под сильным влиянием Востока. Имея в виду колонны эфесского Артемисиона, исследователь констатирует столь популярное в древневосточном искусстве фигурное украшение несущих элементов здания. Описывая дорогу, ведущую к храму Аполлона – Дидимейону, он говорит, что она с двух сторон была украшена сидящими статуями. Историк искусства утверждает, что и тема сидящих статуй, и способ их установки являются чисто египетскими. Они напоминают аллеи статуй, ведущие к египетскому храму⁵.

Тем не менее, утверждение самостоятельности культурных ценностей и античного, и затем западного мира во многом определяют всю историю. Время от времени они забываются, но затем о них вспоминают и возрождают, что обычно обозначается

3 Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 91.

4 Пунин А. Искусство Древнего Египта. СПб., 2010. С. 189.

5 Виппер Б. Искусство Древней Греции. М., 1972. С. 107.

как Ренессанс. Мы говорим об этом не случайно, поскольку эпоха, которая нас интересует, – рубеж XIX–XX веков в России с некоторого времени также обозначается как Ренессанс.

У всех, кто на эту тему в то время размышлял, можно констатировать идею возникновения в России нового европейского Ренессанса. Но на этот раз такой Ренессанс перемещается в Россию. Так, по мнению Д. Мережковского, процесс, начатый Ренессансом, завершен, и на рубеже XIX–XX веков начинается новый Ренессанс в славянских формах. Его своеобразие заключается в том, что его следствием должно быть новое возрождение язычества, что ассоциировалось с очень популярным у русских художников этого периода образом ницшевского Диониса⁶. Н. Бердяев тоже полагал, что рубеж XIX–XX веков демонстрирует новый ренессанс в славянских формах, но понимал его уже по-иному. «Если эпоха Возрождения была возвратом к правде язычества, возвратом к жизни земной, то наша эпоха есть начало возрождения религиозного смысла жизни, соединения правды язычества с правдой христианства, начало новой эры, связанной с диалектическим переворотом в мистической основе мира»⁷. Поэт В. Брюсов не исключал возможности в России в это время нового Ренессанса, но размещал его в иных временных рамках. «По аналогии мы вправе ожидать, что и в нашей литературе предстоит эпоха Нового Возрождения. В то же время литературы показывают нам также, что такие Возрождения всегда совершаются медленно, в течение ряда лет, большей частью – целого десятилетия. Поэтому мы не вправе требовать, чтобы наша литература теперь же, когда еще не умолкли ни гулы войны, ни вихри революции, сразу предстала нам обновленной и перерожденной. Мы должны искать одного – примет начинающегося Возрождения»⁸.

Все данные разными представителями этой эпохи оценки ситуации рубежа XIX–XX веков исходят из того, что русский славянский Ренессанс развертывается в контексте антично-европейской традиции, как восполнение того, что в предшествующих Ренессансах отсутствовало. Как известно, Э. Панофски считал, что большому европейскому Ренессансу предшествовали ранние и малые Ренессансы. Однако необходимо обратить внимание и на другую сторону нового Ренессанса – русского, связанную с Востоком.

6 Мережковский Д. Л. Толстой и Достоевский. Вечные спутники. М., 1995. С. 135.

7 Бердяев Н. Новое религиозное сознание и общественность. М., 1999. С. 38.

8 Брюсов В. Собр. соч.: в 7-и тт. М., 1975. Т. 6. С. 475.

Рубеж XIX–XX веков как ситуация кризиса европейской культуры вновь сделал актуальной тему отношений Запада и Востока. Активная ассимиляция Востока западным миром сопровождает весь тот период, который О. Шпенглер называет цивилизацией, т.е. три последних столетия, когда западный мир переживает кризис. Но что значит – активная ассимиляция Западом Востока? Это что: позитивный процесс – допуск в «угасающую» культуру жизнеспособных элементов, имеющихся на Востоке? Такой процесс можно назвать позитивным, способствующим выходу из кризиса. Или это – бессознательная утрата западных ценностей как самостоятельных по отношению к Востоку и, следовательно, растворение в восточном мире? То, что О. Шпенглер называет «закатом» Европы. Происходит то, чего опасались на всех этапах и античной, и затем европейской истории. Этот процесс, если он, действительно реален, оказывается негативным.

Не поставив эти вопросы на уровне отношений разных цивилизаций в мировой истории, трудно ставить проблему «Россия и Восток». На рубеже XIX–XX веков обостряется не только проблема «Запад и Восток», но и проблема «Россия и Запад» Почему? Фиксируемый многими мыслителями кризис западной культуры имеет общечеловеческий резонанс. Мы рассмотрим только один аспект этого кризиса, а именно кризис европоцентризма. Будем под ним подразумевать не кризис Европы, а кризис лишь установки, многое в мировой истории с начала Нового времени определявшей. Она связана с весьма позитивным явлением – распространением ценностей европейской цивилизации во всем мире, что позволило сквозь призму этой установки рассматривать всю историю. Ценностные ориентации одной культуры – европейской – транслировались во всех других культурах.

Такая европоцентристская установка иногда имела эффект, иногда наталкивалась на серьезные цивилизационные барьеры. Что касается России, то она активно ассимилировала ценности европеизма. Реформы Петра I, связанные с ассимиляцией европеизма, свидетельствовали, что Россия вытеснила в бессознательное все, что с европейской системой ценностей несовместимо. Как же эту европейскую систему ценностей можно обозначить? Нам импонирует точка зрения Ю. Хабермаса, который позволил себе расширительное толкование понятия «модерн», отождествляя обозначаемое им мировосприятие с эпохой Нового времени⁹.

9 Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. М., 2003.

Однако мы бы ошиблись, если бы мировосприятие всего Нового времени отождествили с модерном. На какое-то время модерн для мировой истории оказался своеобразным «осевым временем». В реальности он им все же не стал, но, кажется, претендовал, чему способствовали успехи европейской философии Нового времени. Альтернативной модерну стало другое мировосприятие, появление которого во многом было спровоцировано рационалистической установкой модерна – романтизм.

Если модерн жестко загонял в вызванную им к жизни матрицу и все, что ему не соответствует, то романтизм все эти цивилизационные и культурные «отходы» реабилитировал. Потенциально романтизм явился чем-то вроде могильщика европоцентризма. Мы не случайно затрагиваем в связи с романтизмом ситуацию начала XIX века. Это исходная точка того, что будет иметь место на рубеже XIX–XX веков. Дело в том, что интерес к Востоку возникает в границах мировосприятия романтиков. Какое-то время эти две ментальные установки в культуре Запада сосуществовали.

Несмотря на усиливающуюся критику к концу XX века модерна, невозможно не признать его позитивных сторон. Европоцентризм был основой того культурного синтеза, который в Новое время сформировался. А все, что способствует объединению человечества, следует оценивать положительно. Консолидирующая миссия модерна с его европоцентристскими ориентациями является, безусловно, положительной, но положительной для определенного исторического этапа. На этом этапе модерн довел до логического конца те ценности, что определяли самостоятельность и античного, и затем западного мира. В западном Просвещении последний раз проявились тенденции античного Просвещения. Естественно, что для модерна как монологической системы проблема Востока не существовала или существовала, но в своем экзотическом или ориенталистском варианте, что особенно проявилось в XVII и XVIII веках. Искусство продемонстрировало это модой на китайский фарфор, китайские лаки и вышивки. Такие европейские художники XVII века, как Карпаччо и Рембрандт, копировали восточные миниатюры¹⁰.

Постепенно экзотизм изживался. Это происходило под воздействием романтизма, преодолевавшего жесткость раннего модерна и возвращавшего мир к многообразию цивилизационных организмов. Не без влияния романтизма Восток повертывался

10 Завадская Е. Культура Востока в современном западном мире. М., 1977. С. 119.

уже не только своим внешним экзотизмом, но и ментальным своеобразием. Под воздействием романтического мировосприятия сформировалась и специфическая, отличная от модерна философия. Так, в своем «Западно-восточном диване», появившемся в 1819 году, Гёте сформулировал необходимость проникновения в ментальное своеобразие восточных культур. Он критикует поверхностное отношение западного человека к восточной поэзии, называя его предрассудком. Как рассуждает Гёте, для западного человека не имеет цены все, что не унаследовано от Афин и Рима. Необходимо оценивать западную поэзию не в свете греков и римлян, а в ее самобытности¹¹.

Постепенно в той западной философии, что по своему духу близка романтизму, оформилась мысль о кризисе европейской культуры. Если в начале XIX века такой кризис был предметом отдельных непонятых мыслителей, например, А. Шопенгауэра, то к рубежу XIX–XX веков его стали обсуждать многие. Но кризис европейской культуры одновременно означал и кризис европоцентризма, на основе которого в истории Нового времени разворачивался культурный синтез. Что означал кризис европоцентризма? Прежде всего, утрату оказавшегося возможным на основе европоцентризма единого видения мира, транслируемого «фаустовским» человеком. Но утрата единого видения мира своей оборотной стороной имеет утверждение многих видений. Их столько, сколько в мире существует цивилизаций. Это открывали уже романтики.

Прежде всего, человечество вспоминает, что, оказывается, всегда существовал и продолжает существовать восточный мир, который «фаустовский» человек, утверждая свою самостоятельность, постоянно недооценивал, относясь к нему как преодолённой и консервативной стихии, сдерживающей развитие индивидуального начала. Но мир также убеждается в том, что этот восточный мир не единообразен. Кроме того, его влияние на другие народы подчас оказывалось сильнее, чем влияние Запада, хотя это как-то мало кого интересовало. Но дело не только в осознании параллельно продолжающего существовать восточного мира, но и в понимании того, что его ценности для западного мира все еще продолжают быть конструктивными. Оказывается, что если ранее Запад что-то и брал для себя у Востока, то смог брать лишь поверхностное, внешнее, а не то значительное и важное, что существовало в глубине восточного духа. Но что это – значительное

11 Гете И.В. Западно-восточный диван. М., 1988. С. 222.

и важное? К. Ясперс ставит вопрос так: что можно найти на Востоке такого, что бы могло восполнить недостающее Западу и им утраченное?¹²

На рубеже XIX–XX веков мода на Восток проявилась, в частности, и в стремлении русских мыслителей и художников путешествовать по миру (В. Соловьев, А. Белый и т.д.). Любопытно, например, что А. Белый, путешествуя по Италии, везде находил Восток. Его мало интересует Европа, но он в восхищении от арабов. Огромное впечатление у него осталось от Африки. Пожалуй, в одном из писем А. Белого можно найти и ответ на вопрос, позднее поставленный К. Ясперсом. В строгих контурах африканского пейзажа он усматривает что-то древнее, вещное, еще грядущее и живое. «Строгость, величие, дума о Вечном, созерцание платоновских идей, – всего этого – в Европе нет; все это обнажено в Африке»¹³. По сути, А. Белый возвращается в Россию антизападником.

На первых этапах становления альтернативной системы ценностей античный, как и западный мир, не мог на Востоке взять то, в чем он будет нуждаться лишь спустя столетие, когда в развитии индивидуального начала проявятся негативные процессы, что уже ощутит Ренессанс, а затем и рубеж XIX–XX веков. И вот этот остававшийся неразгаданным ментальный потенциал Востока, без которого Запад на поздних этапах своей истории уже не мог двигаться дальше, ощутил уже А. Шопенгауэр. Формула А. Шопенгауэра всех шокировала. Этот философ первым диагностировал то, что западная культура оказалась в кризисе. Она изжила тот потенциал, который получил развитие на протяжении многих столетий. Но развитие этого потенциала вызвало к жизни такие стихии, которые и породили кризис. Чтобы его преодолеть, Западу необходимо обратиться к Востоку, понять его во всей его непохожести на Запад и воспользоваться его ценностями. Собственно, эту мысль, не педалируя, правда, на кризисе, и выразил Гёте. Но А. Шопенгауэр новое, более глубокое понимание Востока, прямо ставит в зависимость от необходимости преодолеть кризис европейской культуры. Эта романтическая линия мысли затем была продолжена Ф. Ницше в его ранней работе «Происхождение трагедии из духа музыки».

12 Ясперс К. Смысл и назначение истории... С. 90.

13 Путешествие на Восток. Письма Андрея Белого // Восток-Запад. Исследования. Переводы. Публикации. М., 1988. С. 156.

Представители русского искусства открывали Восток на рубеже XIX–XX веков во многом под воздействием знакомства с философией А. Шопенгауэра и Ф. Ницше. В этом можно фиксировать некоторое сходство в отношении к Востоку в это время между Западом и Россией. Развитие романтической мысли подвело к постановке вопроса о необходимости в условиях распада европоцентризма нового культурного синтеза. Это обстоятельство и объясняет моду в России на Восток. Однако это обстоятельство вовсе не исчерпывает всей сложности отношения России к Востоку. Россия повторяет отношение Запада к Востоку лишь отчасти. В большей степени на уровне философской и искусствоведческой рефлексии. В этом культурном регионе были специальные причины обращения к Востоку.

Проблема заключается в том, что для Запада Россия предстает тоже Востоком. Часто, когда говорят о России, называют ее Востоком. Так, немецкий философ В. Шубарт, называя свою книгу о России «Европа и душа Востока» (1938), под этой душой подразумевал именно Россию¹⁴. В работе «Проблема Востока и Запада в религиозном сознании В. Соловьева» Н. Бердяев, пытаясь разобраться в религиозных установках Запада и России, в качестве синонима России употребляет слово «Восток»¹⁵. Идеи В. Соловьева связаны со славянофильскими установками. А, как известно, славянофилы были весьма критичными по отношению и к католической вере, считая ее изменой учению Христа и к Западу вообще. Однако В. Соловьев, продолжая рефлекссию славянофилов, склонен в католичестве усматривать рациональное зерно, а именно, мужественное и волевое начало, которое делает Запад более способным утверждать идеи Христа во всем мире. С этой точки зрения, по его мнению, восточная ветвь христианства (православие) проигрывает, ибо в нем получает активное выражение пассивно-созерцательное, женское начало. По мнению Н. Бердяева, из рефлексии В. Соловьева вытекает то, что обе ветви христианства превосходно дополняют друг друга. Западное христианство компенсирует уязвимые стороны восточной веры. Отсюда и соловьевская идея необходимости объединения церквей. Такого отношения к католичеству у славянофилов быть не могло.

14 Шубарт В. Европа и душа Востока. М., 1997.

15 Бердяев Н. Проблема Востока и Запада в религиозном сознании Вл. Соловьева // О Владимире Соловьеве. М., 1911. Сб. I.

Сложность заключается в том, что, входя в семью других европейских народов, Россия включена в тот культурный синтез, что разворачивается в Новое время и в своей основе имеет европеизм, но миссия России и ее культуры этим далеко не исчерпывается. Это обстоятельство становится очевидным именно на рубеже XIX–XX веков. Дело в том, что на другом уровне Россия сама является основой синтеза, но другого синтеза, разворачивающегося уже не на основе европеизма, что, кстати, до определенного времени не было осознано. Этот другой синтез связан с контактами России с Востоком. Хотя, может быть, утверждать, что Россия была основой другого синтеза было бы не совсем точно. Это обстоятельство позволяет уяснить так называемая евразийская философская и публицистическая мысль.

Дело в том, что, начиная с глубокой древности, на огромной территории существует общность, объединяемая степным или кочевническим населением. Россия предстает лишь частью этой большой общности. Зависимость от этой общности будет определять судьбы России и тогда, когда Россия обретет в истории самостоятельное существование. Поэтому синтез, разворачивающийся на основе европеизма, не исчерпывает всех происходящих в культуре России процессов. Чем ближе к XX веку, тем более необходимым становится осознание этого обстоятельства. В этом смысле как раз интересен рубеж XIX–XX веков, когда происходит осознание второго уровня синтеза. Поскольку восточная традиция в русской культуре активизируется, Запад, называя Россию Востоком, не делает ошибки. Если обращать внимание на эту сторону дела, то отношение «Россия – Восток» просто невозможно рассматривать без посредника, т.е. Запада. Получается, что проблема «Россия – Восток» перерастает в проблему «Россия – Запад – Восток».

У русского современного теоретика искусства Б. Гройса в 1989 году была опубликована статья, в которой отношения России и Запада представлены весьма парадоксально¹⁶. С точки зрения Б. Гройса, в соответствии с психоанализом, каждая великая культура, как и личность, представляет структуру, в которой можно фиксировать сознательный и подсознательный слой. Положение психоанализа Б. Гройс применяет при анализе взаимоотношений между культурами. Он исходит из того, что Россия и Запад – разные культуры. Поскольку мы имеем дело с модерном, то здесь,

16 Гройс Б. Россия как подсознание Запада // Гройс Б. Искусство утопии. М., 1993.

действительно, произошла жесткая структурализация и иерархизация ценностей. Многие западной культурой были отвергнуты, перечеркнуты, вытеснены из подсознания. Но, согласно тому же психоанализу, полностью вытесняемое не устраняется, оно все равно дает о себе знать. По Б. Гройсу, что то, что вытеснено западной культурой с присущим ей рационализмом, то получает выражение в другой культуре, а именно в русской, в которой то, что является подсознанием Запада, выходит в сознание.

Очевидно, что в силу этого отношение к русской культуре со стороны Запада оказывается амбивалентным. «Фаустовскому» человеку она представляется чужой, и здесь, следовательно, срабатывает инстинкт отторжения и неприятия. При этом с другой стороны, эта чужая культура представляет соблазн, притягивает, ибо предоставляет свободу тому, что в западной культуре находится под запретом. Так, успех балета «Весна священная» на музыку И. Стравинского на знаменитых дягилевских сезонах в 1913 году в Париже во многом, видимо, объясняется прорывом в западный аполлонизм другой, первобытной и языческой, стихии, ассоциирующейся и с Россией, и с Востоком в целом. Эта амбивалентность в отношениях между Россией и Западом некоторыми художниками и мыслителями иногда обсуждается. Так, например, в своих мемуарах Б. Лившиц пишет о художнике Якулове, критически настроенном по отношению к Западу. «Их (западных людей. – Н.Х.) – передает сказанное Якуловым Б. Лившиц – периодически тянет на Восток, они инстинктивно чувствуют, что правда на нашей стороне (на нашей: мы, конечно, отождествили себя с Востоком!), но они взять у нас, даже при желании, не могут ничего»¹⁷.

В качестве примера такого притяжения к русской культуре является свобода русского человека от истории. Если обращающий на себя внимание западный рационализм требует предельной историзации бытия, то Россия свободно играет с историей, позволяет себе легко из нее выходить. Эту особенность ментальности русских превосходно передает Г. Флоровский. Особенность русских, связанная с перевоплощением («нам внятно все – и острый галльский смысл, и сумрачный германский гений») имеет и обратную сторону. «Повышенная чуткость и отзывчивость – пишет Г. Флоровский – очень затрудняет творческое состояние души. В этих странствиях по временам и культурам всегда угрожает

17 Лившиц Б. Полутораглазый стрелец. Стихотворения. Переводы. Воспоминания. Л., 1989. С. 468.

опасность не найти самого себя. Душа теряется, сама себя теряет, в этих переливах исторических впечатлений и переживаний. Точно не поспевает сама к себе возвращаться, слишком многое привлекает ее и развлекает, удерживает в инобытии. И создаются в душе какие-то кочевые привычки, – привычка жить на развалинах или в походных шатрах»¹⁸.

На жесткости в структурной организации культуры Запада лежит печать необходимости «фаустовского» человека сохранять некогда имевший место в истории разрыв с восточной системой ценностей, чтобы не утратить собственной идентичности, утверждение которой развевалось на протяжении нескольких исторических циклов. В русской культуре такая жесткая структурная организация отсутствует. Поэтому, скажем, оппозиция дионисийского и аполлоновского, выдвинутая Ф. Ницше в его ранней работе «Рождение трагедии из духа музыки», в русской культуре может предстать в особом варианте. Вообще, русская культура может предстать как преимущественно дионисийская, о чем, кстати, писал Н. Бердяев, а западная культура в большей степени как аполлоновская, т.е. укротившая инстинктивное, стихийное, хаотическое начало и достигнувшая завершенной формы. Эта форма во многом задает и отношение ко времени, памяти, истории. «Фаустовский» человек сознательно культивирует античную традицию, о чем свидетельствует эпоха классицизма и сохраняет дистанцию по отношению к неисторическому Востоку.

Что касается России, то с начала XVIII века ее сознание связано с европоцентристскими установками. Это, безусловно, европеизировавшаяся страна. В XVIII веке сомнения по поводу того, является ли Россия европейской страной или она Европе чужда, отсутствуют. Такие сомнения начинают нарастать лишь во второй половине XIX века, ближе к концу этого столетия¹⁹. В этом смысле книга Н. Данилевского будет важной вехой, ибо именно в ней прозвучала определенность идеи о том, что Россия представляет совершенно особый и самостоятельный по отношению к Западу мир. Что же касается западного мира, то согласно Н. Данилевскому, он явно не может исчерпать все разнообразие культур и представляет лишь одну из многих существующих в мире культур. Естественно, книга Н. Данилевского не могла

18 *Флоровский Г.* Пути русского богословия. Киев, 1991. С. 500.

19 *Данилевский Н.* Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. СПб., 1871.

переломить ситуацию, и XIX век продолжал исходить и из идеи европеизма, и из идеи модерна. Кажется, что и на Западе придерживались такого же мнения, осознавая больше сходство с ним России, поскольку она приняла ценности европеизма, нежели несходство. Однако к концу XIX века все усложняется.

Западный романтизм сильно повлиял на сознание творческой элиты в России. Преодоление поверхностного восточного экзотизма здесь разворачивается в кратких длительностях, в пределах одного поколения, даже в пределах творчества одного гения, каким были А. Пушкин и М. Лермонтов. Исток западного романтизма – рефлексия Ж.-Ж. Руссо. Он имел колоссальный резонанс в мышлении Л. Толстого, который на протяжении всей жизни, до конца дней продолжал постигать Восток и популяризировать его ценности в России. Он признавал влияние на него Лао-цзы и Конфуция²⁰. Таким образом, неосознанно, стихийно на протяжении всего XIX века Россия открывала и пыталась осознать Восток. Но естественно, что к концу XIX века эта тенденция расширялась и углублялась. Что же касается Запада, то, успев привыкнуть к России как прозападной стране, он в конце XIX века вынужден был открыть ее заново, причем, уже не столько как прозападную, а как провосточную. Это произошло неожиданно и вызвало что-то похожее на шок.

Приведем пример с восприятием на Западе известных романов Л. Толстого. Первая реакция на издание русских романов на Западе была ошеломляющей. Речь не идет даже о степени их художественности, а о том, что для западного читателя в русской литературе Россия предстала именно Востоком. Что же обнаружил «фаустовский» человек, например, в романе Л. Толстого «Война и мир»? Прежде всего то, что его всегда отталкивало в Востоке: восточный фатализм и отсутствие индивидуальной воли. Иначе говоря, то, что так ценил А. Шопенгауэр на Востоке и что считал необходимым ассимилировать на Западе. Вот как рассуждает, анализируя роман Л. Толстого «Война и мир», немецкий критик Г. Цион. «В русском слишком значительная доля восточной крови, – пишет он, – чтобы не отрешаться от индивидуализма. Но, напротив, тем, что называют в русском “табунным началом”, он обладает в весьма сильной мере. Отсюда энергия коллективной воли уравнивает слабость воли индивидуальной. В положении изолированном русскому не хватает твердости, он отходит

20 Шифман А. Лев Толстой и Восток. М., 1971. С. 41.

в сторону и уступает легко. Но ничто не способно его заставить обратиться вспять, раз он чувствует себя с толпой. “На миру и смерть красна” – гласит очень популярная русская поговорка»²¹.

В 1882 году, обсуждая психологические типы героев Л. Толстого, другой критик – француз де Вогюэ – приравнивает состояние души Пьера Безухова к буддистской нирване. Источник демонстрируемой Л. Толстым психологии де Вогюэ связывает с Азией, а еще точнее, с Индией²². Констатируя активность восточного начала в изображенных Л. Толстым русских типах, де Вогюэ, естественно, ставит вопрос о чуждости этих психологических комплексов, как и России в целом, Западу. По его мнению, Л. Толстой порывает с традицией, которая есть западная традиция. По его мнению, Л. Толстой демонстрирует нечто совсем новое, для Запада непонятное и, более того, им неприемлемое. «Это – новая Россия, бросившаяся в потемках на поиски себе путей, не желающая знать ничего о наших вкусах и зачастую нам непонятная. Не требуйте от нее ограничений, к которым она наименее способна, не требуйте сосредоточения на одном каком-нибудь пункте, не требуйте, чтобы она подчинила свое понимание жизни какой-нибудь доктрине. Она хочет такого литературного выражения, которое представляло бы нравственный хаос, в каком она страждет: Толстой является выразителем всего этого. Раньше всякого другого, более чем кто другой, он и выразитель, и распространитель этого состояния русской души, которое зовут “нигилизмом”»²³.

И, наконец, весьма жесткий приговор получившему выражение в романе Л. Толстого психологическому комплексу, который, по мнению де Вогюэ, является скифским. Возможно, из деликатности критик не назвал этот комплекс варварским, смягчая его обращением к скифству, что для интересующего нас периода будет совсем не шокирующим, но даже, наоборот, вполне допустимым, приемлемым, выражающим суть дела и для русского человека не обидным. Но дело в том, что, произнося применительно к России слово «скифы», французский критик вкладывает в него вполне определенный смысл, исходя из непременного столкновения скифов с Западом. Одно влечет за собой другое. Причем де Вогюэ вычитывает у Л. Толстого совсем не то, что у русского писателя

21 Граф Л. Н. Толстой и критика его произведений русская и иностранная Ф. И. Булгакова. СПб.-М., 1886. С. 30.

22 Там же. С. 57.

23 Там же. С. 49.

содержится в тексте. Раз скиф, то непременно и чужой, а то и того хуже, – враг. «Толстой, – пишет де Вогюэ, – готовит нам совсем иные неожиданности. Вот грядет скиф, настоящий скиф, который переделает все наши интеллектуальные привычки»²⁴.

Однако то, что обозначение русского комплекса скифским обидным для русского человека не является, свидетельствует уже ответ А. Блока, конечно, не де Вогюэ, а «фаустовскому» человеку в целом, позицию которого де Вогюэ выражает, данный им в стихотворении 1918 года «Скифы». Это тем более примечательно, что А. Блока никак нельзя отнести ни к славянофилам, ни к появившимся позднее философам-евразийцам. А. Блок – типичный западник в русской поэзии.

Начиная читать это стихотворение, испытываешь такое ощущение, как будто поэт, принимая участие в бурной дискуссии, отвечает на брошенный ему упрек в том, что Россия по-прежнему остается варварской, восточной, скифской. Удивительно, что поэт это признает и, более того, как будто этим гордится. В запальчивости он парирует: «Мильоны – вас. Нас – тьмы, и тьмы, и тьмы. / Попробуйте, сразитесь с нами! / Да, скифы – мы! Да, азиаты – мы, / с раскосыми и жадными очами!»²⁵.

Что здесь обращает на себя внимание, так это то, что скифство, азиатство отождествляется с «тьмой», т.е. с чем-то таким, что существует до истории, т.е. в соответствии с К. Ясперсом, до возникновения осевого времени как важной исторической вехи, обогатившей «тьмы» с помощью возникновения религиозных и философских идей, новой нравственности. Это нагнетание с помощью много раз повторенного слова «тьмы» – нечто вроде муравейника, т.е. некоего нерасчлененного множества, в котором оказались спаянными человеческие особи, не успевшие обрести индивидуальности, что способен вообразить малознакомый с существом дела европеец. Ведь, как это доказывает К. Ясперс, осевое время коснулось и Востока. Осевое время представлено не только Христом, но Лао-цзы и Конфуцием. Видимо, эта «тьма» касается тех лишенных человеческой индивидуальности орд, которые в историю вместе с осевым временем так и не смогли войти и, следовательно, безвозвратно исчезли. Эта ситуация испуга перед неизвестным, а потому и страшным, как раз и рождает страх европейца, провоцируя и отталкивание, и в то же время притяжение.

24 Там же.

25 Блок А. Собр. соч.: в 8-и тт. М.; Л., 1960. Т. 3. С. 360.

Когда Н. Рерих придумал скифо-монгольский костюм для Ф. Шаляпина, выступающего в опере «Князь Игорь», поставленной режиссером А. Саниным в 1914 году в Лондоне, то он тоже как бы солидаризировался с А. Блоком (правда, предвосхищая его) в отстаивании личности России, ее скифской сущности.

В данном случае А. Блок как бы имитирует этот образ испуганного европейца, прибегая к образу первобытного варвара, которого в реальности, кажется, уже не существует. Не случайно исследователи, касаясь этого образа азиата как доисторического варвара, в связи с творчеством В. Хлебникова, делают тонкое замечание. «А мифические скифы в его (А. Блока – *Н.Х.*) поэме – пишут они – показаны все-таки с точки зрения европейца, и европеизм поэта сказывается не только в деталях, в устрашающих реалиях, но и в решающем. В главном: если “азиаты”, то уж непременно в перспективе – некие орды, “тьмы”, некое сумрачное нашествие»²⁶. Так рождаются мифы, хотя и они содержат некоторую информацию.

Следующие строчки стихотворения А. Блока свидетельствуют об особом восприятии времени в России, ином, чем это имеет место на Западе. Если Запад давно уже втянут в историю, и протекание этой истории во многом определяет со всеми ее веками, фазами и стадиями, с ее расчлененностью и фрагментарностью, то Россия поэту представляется как существующая в ином временном измерении, в едином миге и, пожалуй, даже за пределами той исторической длительности, которая есть длительность западной истории. «Для вас – века, для нас – единый час. / Мы, как послушные холопы, / Держали щит меж двух враждебных рас / монголов и Европы». Нельзя не отметить, что в мотиве отсутствия исторического времени в сознании русского человека у А. Блока ощущается чаадаевская традиция. Как известно, острота проблемы «Россия – Восток – Запад» возникла еще в рефлексии П. Чаадаева. А. Блок в данном стихотворении придерживается еще традиционной для русской историографии позиции. Россию он представляет спасителем Запада от возможного столкновения с восточным миром, который мог быть для Запада весьма трагическим. Традиционная историография гласит: если бы не Русь, то пасть бы Западу под натиском степных народов. Не смог бы он

26 Лоциц Ю., Турбин В. Тема Востока в творчестве В. Хлебникова // Народы Азии и Африки. 1966. № 4. С. 150.

сдержат монгольский напор и растворился бы в том мире, откуда еще в эпоху античности вышел, т.е. на Востоке.

В этом случае исчезла бы та самая самостоятельность, которая была великим завоеванием античного мира. Но поэт предупреждает, что в истории может случиться и иная ситуация, когда Русь предстанет уже не в образе спасителя, а, совсем наоборот, в образе агрессора. Причем, у поэта агрессор приобретает обобщенный характер. Это уже не только Русь или Россия, а некое единство, в которое входит, в том числе, и Россия, т.е. Восток или, еще точнее, скифство, выступающее символом Востока. В данном случае, ощущая в порыве творческого экстаза общность России и восточного мира, поэт как бы предвосхищает более поздние идеи, которые вызовут к жизни евразийцы, рассматривающие историю России как часть общей евразийской стихии. Так, в стихотворении 1908 года «На поле Куликовом», несмотря на наплыв – жестокую бойню и столкновение леса и степи, поэт утверждает евразийскую формулу («Наш путь – степной»). «Наш путь – стрелой татарской древней воли / Пронзил нам грудь. / Наш путь – степной, наш путь – в тоске безбрежной, / В твоей тоске, о, Русь!»²⁷. Таким образом, несмотря на нанесенную рану, тем не менее, путь Руси и России поэту представляется все же степным, т.е. заданным ее приобщенностью к скифской, т.е. евразийской степной стихии.

Но если сейчас отойти от поэтического воображения, в котором поэтом бессознательно угадано что-то очень важное и значительное, и задаться вопросом, а, в самом деле, в каких отношениях находятся скифы и русские? То, что прозрел поэт, опираясь на интуицию, должен подтвердить или опровергнуть историк. На этот вопрос ответ может дать историк, причем, историк евразийского направления. Так, логику российской истории Г. Вернадский видит так, что она предстает составной частью общей стихии, называемой им Евразией. Эту идею Г. Вернадский изложил в книге «Начертание русской истории», ставшей известной в кругах русской эмиграции на Западе в 1920-е годы. В России она станет известной лишь в наше время. Кроме того, позднее появятся последователи и продолжатели изложенной в книге Г. Вернадского концепции. С эпохи перестройки в России идеи евразийцев станут необычайно популярными, о чем свидетельствует возникший в это же время интерес к творчеству Л. Гумилева, не ослабевающий до сих пор.

27 Блок А. Собр. соч... Т. 3... С. 249.

По мнению Г. Вернадского, исторический процесс стихийен. Он приводится в движение глубоко заложенными в нем и не зависящими от воли людей силами. На территории Евразии развитие этой стихии имело несколько циклов. В основе каждого такого цикла оказывается очередная попытка вызвать к жизни государство, способное объединить многие этносы и народы, достичь единства евразийского мира. Первая такая попытка связана с возникновением скифской империи, в составе которой были и славяне. За ней следовали гуннская и монгольская империи. Не случайно в сновидческих образах хлебниковского прозаического фрагмента «Есир» появляется Чингис-хан («Великий Чингиз казался ему беспечным богом войны, надевшим как-то раз на плечи одеяние человеческой судьбы. Любимец степной песни, он и до сих пор живет в степи, и слова славы ему сливаются со степным ветром»²⁸).

Четвертая попытка достичь единства евразийского мира связана с историей российской империи, развал которой происходит на рубеже XIX–XX веков. Но и российскую империю необходимо рассматривать частью Евразии, ибо ритмы Евразии продолжают определять и более поздние образования, кажущиеся самостоятельными. До рубежа XIX–XX веков это обстоятельство не учитывалось. Россия воспринималась частью западного мира. То, что Россия – часть Евразии, было забыто, вытеснено в подсознание. Связь России с Востоком и суть России как Востока оказались содержанием подсознания России. Историк констатирует: «Важную роль в этнической жизни Евразии вообще, а Евразии западной в частности играли народы иранского корня, известные под классическими именами скифов и сарматов»²⁹. Таким образом, утверждая вслед за Б. Гройсом, что Россия является подсознанием Запада, мы, тем не менее, не можем не отметить, что сама Россия тоже имеет подсознание, а оно связано с татаро-монгольской стихией.

Народы иранского корня – это та стихия, от которой когда-то отделили себя греки и создали самостоятельную культуру как основу развития в последующую эпоху европейского мира. Конечно, относительно самостоятельную. Все-таки многие элементы восточной культуры они сохраняли и преобразовывали в соответствии с тем, что О. Шпенглер называет «прасимволом» или духовным ядром культуры. Сегодня становится все более очевидным,

28 *Хлебников В.* Творения. М., 1986. С. 552.

29 *Вернадский Г.* Начертание русской истории. М., 2004. С. 29.

что в мировой истории существуют народы, в большей степени сохраняющие связь с Востоком, нежели это могли себе позволить греки, да позднее и Запад, который многим обязан, например, арабам, благодаря которым сохранились, например, письменные источники античности. К таким народам и относится Россия как часть евразийского мира, существование которого в мировой истории западные историки не замечали, а потому продемонстрировали непонимание России. С некоторых пор сознание России связано исключительно с Западом. Но ее ментальность, а точнее коллективное бессознательное продолжает оставаться восточным. Именно это обстоятельство позволяет утверждать, что цивилизационная идентичность России постоянно оказывается недооформленной, открытой, не достигшей единства. Отсюда столь частые в ее истории крутые развороты. Это обстоятельство и определило позицию П. Чаадаева, доказывавшего, что Россия оказывается вне истории и вне всех существующих в мире цивилизаций. Это потому, что Россия сама претендует на особость. В ней самой разворачивается культурный синтез, слагаемыми которого выступают не только античные, но и скифские корни. Это культурный синтез в российском варианте представляет один из уровней того универсального синтеза, который разворачивается в мировой истории. И чтобы уяснить смысл культурного синтеза в его русском варианте, следует принять во внимание универсальный синтез.

П. Чаадаев, конечно, преувеличивал, когда не находил места России в мировой истории. «Дело в том, — пишет он, — что мы никогда не шли вместе с другими народами, мы не принадлежим ни к одному из известных семейств человеческого рода, ни к Западу, ни к Востоку, и не имеем традиций ни того, ни другого. Мы стоим как бы вне времени, всемирное воспитание человеческого рода на нас не распространилось»³⁰. Все-таки к Востоку Россия имеет отношение. Так, по мнению Г. Вернадского, до VI века русское племя не проявляло себя в жизни Евразии как определенное и самостоятельное целое. Однако ту способность перевоплощения русских в другие культуры, что будут подчеркивать в XIX веке, Г. Вернадский отмечает уже на этом этапе. Так, историк констатирует наличие в славянском этносе иранской (скифской) крови³¹. Значимость скифства для русской истории Г. Вернадский подчеркивает утверждением: «...Историческая подпочва русского

30 Чаадаев П. Сочинения. М., 1989. С. 18.

31 Вернадский Г. Начертание русской истории... С. 29.

государства создана была скифами»³². Тема скифства России приобретает особую значимость в связи с мыслью К. Ясперса по поводу того, что разгадка нашего настоящего и будущего связана с тем, что произошло в доистории, т.е. в доосовое время. Иначе говоря, применительно к нашей проблеме, понимание настоящего России во многом зависит от нашей способности понять то, что происходило в доистории.

Уяснение этого обстоятельства, т.е. существования русского славянского этноса внутри евразийской стихии постепенно вытесняет значимость византийской, а, в общем, и античной традиции для России как основы сближения русских с европейцами. Но вытеснение византийской традиции, которая хоть и разъединяла Россию с Западом, но все же на определенном уровне и сближала, ибо между ними было много общего – и христианская вера, и унаследованные от Византии античные корни, на периферию приводит к утверждению самостоятельности России по отношению к Западу. Этот процесс разворачивается параллельно кризису европоцентризма в истории.

Таким образом, если Западом Россия воспринимается как его, Запада, подсознание, которое его, Запад, пугает, ибо ведь содержанием подсознания является все чуждое выстроенной в Новое время системе ценностей, то сама Россия тоже имеет подсознание. В этом подсознании многое продолжает определять вовсе не византийская, а скорее монгольская, скифская и, в общем, восточная традиция, о которой до рубежа XIX–XX веков мало размышляли, и которая совсем не объединяет Россию с Западом, а разъединяет. Но как размышлять, если история Востока остается малоизвестной. Много внимания уделивший Востоку Л. Карсавин констатировал: «Но если мы обратимся к истории Востока, мы без труда убедимся, что она нам почти неизвестна, за исключением двух ее сторон – религии и искусства. Истории Востока у нас нет. Востоком занимаются до сих пор преимущественно филологи, у которых есть свои специальные интересы и задачи, очень важные и увлекательные, но которые просто-напросто не знают и не понимают, что такое история»³³.

Осуществляющееся в мировой истории осознание ограниченности европеизма в культурном синтезе диктует необходимость новую ситуацию понять. В этом смысле показательна

32 Там же. С. 47.

33 *Карсавин Л.* Восток, Запад и русская идея. Петербург, 1922. С. 15.

философская рефлексия В. Соловьева, оказавшая влияние на русских символистов и, разумеется, на А. Блока, что и прозвучало в его стихотворении «Скифы». Как свидетельствует А. Козырев, «Соловьев как бы актуализирует те “боковые ветви” греко-европейской культуры, которые были отторгнуты магистральной линией христианской культуры»³⁴. Это как раз и свидетельствует о том, что мир преодолевает узкие границы европеизма. Это преодоление разрушало то табу, что связано с Востоком, который «фаустовского» человека и притягивал, и отталкивал.

Кризис европоцентризма ускорил осознание уникальности существующих в мире культур. Это обстоятельство подстегнуло русских к осознанию содержания коллективного бессознательно-го собственной культуры. Этим содержанием как раз и является скифское или восточное содержание. Пожалуй, наиболее полное осознание скифского подсознания России было осуществлено группой мыслителей-эмигрантов, которых в 1920-е годы называли евразийцами.

Впрочем, подсознание русских у евразийцев принимает статус сознания. На этой почве рождаются антизападные настроения, в том числе, и в России. Выразителем их был, например, Н. Трубецкой, который решительно доказывал, что, стремясь быть всецело западной страной, Россия, тем не менее, никогда не сможет ею стать, ибо полная ассимиляция ценностей западной культуры невозможна, поскольку ни одна культура понять другую культуру до конца неспособна. Этот тезис знаком по Шпенглеру. Так, европеизация России, по Н. Трубецкому, является для русской культуры катастрофой, по сути, ее разрушением. С точки зрения «фаустовского» человека, европеизирующийся человек всегда будет отсталым. Русскому человеку такой комплекс прививается именно Западом. По мнению Н. Трубецкого, оказавшись в зависимости от Запада, русский перестает любить свою страну и культуру, перестает быть патриотом.

В конце концов, Н. Трубецкой приходит к неутешительному выводу: «Последствия европеизации настолько тяжелы и ужасны, что европеизацию приходится считать не благом, а злом»³⁵. Но раз европеизация – зло, то что же способно укреплять и развивать свою культуру, сохранять ментальность? Ответ на этот вопрос известен всем. Пытаясь аргументировать наличие в русской

34 Козырев А. Соловьев и гностики. М., 2007. С. 8.

35 Трубецкой Н. Наследие Чингис-хана. М., 2007. С. 138.

культуре двух слоев или этажей – верхнего, связанного с культурными верхами и интеллигенцией, и нижнего, связанного с народной стихией, Н. Трубецкой утверждает, что культурные верхи жили в соответствии с византийскими, а затем с романо-германскими традициями. Что же касается народной стихии, то она многое заимствует от угро-финских «инородцев» и тюрок Волжского бассейна. «С незаметной постепенностью эта культура на Востоке и Юго-Востоке соприкасается с культурой “степной” (тюрко-монгольской) и через нее связывается с культурой Азии. На Западе имеется тоже постепенный переход (через белорусов и малороссов) к культуре западных славян, соприкасающейся с романо-германской, и к культуре балканской. Но эта связь со славянскими культурами вовсе уж не так сильна и уравнивается сильными связями с Востоком. По целому ряду вопросов русская народная культура примыкает именно к Востоку, так что граница Востока и Запада иной раз проходит именно между русскими и славянами, а иногда южные славяне сходятся с русскими не потому, что и те и другие славяне, а потому, что и те и другие испытали сильное тюркское влияние»³⁶.

Таким образом, единство со скифским элементом русского человека позволяет России выдерживать ту разрушительную силу модерна, которую транслирует Запад. Собственно, именно это и попытались объяснить евразийцы. Однако евразийцы с их восточной темой в России не были одинокими и даже первыми. Философской и публицистической мысли евразийцев предшествует практика русского искусства рубежа XIX–XX веков, которая предметом нашего внимания и является. Задолго до того, как содержание коллективного сознания русских будет осознано на уровне философской мысли, оно станет предметом искусства. Любопытно отметить, что многие из русских художников этого времени интуитивно уже подходили к тем выводам, к которым на философском уровне придут философы и мыслители, называемые евразийцами. Собственно, такую близость уже демонстрирует западник А. Блок. Более решительную позицию занимал В. Хлебников.

Некоторые русские футуристы, в том числе, В. Хлебников, настаивали на том, что футуризм впервые появился именно в России, а не в Италии, что, наверное, не совсем верно. Но дело даже не в этом. А в том, что русский футуризм вообще подчеркивал свое восточное и потому антизападное начало. Утверждение этой

36 Там же. С. 190.

восточности было продемонстрировано неприятием находящегося в 1914 году в России и читавшего в Москве лекции о футуризме Т. Маринетти. В пику Т. Маринетти русские футуристы организовали вечер, оппозиционный по отношению к надменному, но, как они считали, провинциальному Западу. На этом вечере Б. Лившиц читал доклад «Итальянский и русский футуризм и их взаимоотношения». Вот как пишет о нем В. Марков: «В своем докладе Б. Лившиц подчеркивал, что итальянский футуризм утверждает себя во всех областях искусства в качестве нового канона, тогда как русское будетлянство избегает каких-либо положительных формулировок. У итальянцев есть программа, у русских – конкретные достижения. В конце своего полуторачасового доклада Б. Лившиц обозначил Запад и Восток как две совершенно разные эстетические системы. Россия – органическая часть Востока, в доказательство чего докладчик указал на связь русской иконописи с персидской миниатюрой, русского лубка – с китайским, русской частушки – с японской танка. Но гораздо существеннее другое – теснейшая связь русских с художественным материалом, исключительное его чувство, отсутствующее на Западе, – именно это, по словам Лившица, главнейший признак надвигающегося кризиса европейского искусства, заканчивался доклад призывом пробудиться и признать превосходство России над Западом»³⁷.

Как свидетельствует письмо В. Хлебникова Н. Бурлюку, написанное под впечатлением прочитанных Т. Маринетти лекций, поэт ассоциировал вождя итальянского футуризма с грибоедовским «французиком из Бордо». Мысленно обращаясь к Т. Маринетти, В. Хлебников говорит: «Вы, приятель, опоздали приехать в Россию, вам нужно было приехать в 1814 году. Сто лет ошибки в рождении человека будущего»³⁸. Однако брюзжание поэта не ограничивалось претензиями на футуристическое первородство. В факте неприятия Т. Маринетти проявилось представление поэта о своей восточной идентичности. В. Хлебников противопоставлял Россию Западу, отождествляя ее с Востоком («...здесь Восток бросает вызов надменному Западу...»)³⁹. Поэт увлекается, и дело доходит до того, что он прогнозирует схватку с романо-германским миром. («Я уверен, что некогда мы встретимся при пушечных выстрелах в поединке между итало-германским союзом

37 Марков В. История русского футуризма. СПб., 2000. С. 136.

38 Хлебников В. Неизданные произведения. М., 1940. С. 368.

39 Там же.

и славянами на берегах Далмации»)⁴⁰. Конечно, Т. Маринетти обиделся и после возвращения в Италию заявил, что русские «будетляне» искажают «истинный смысл великой религии обновления мира при помощи футуризма»⁴¹.

Конечно, на этих крайних высказываниях Б. Лившица и В. Хлебникова по поводу Запада сказываются настроения времени. Позднее все это будет пересматриваться, переоцениваться и критически осмысливаться. Прежде всего, самими футуристами. Так, в своей книге мемуаров, вышедшей в 1933 году, Б. Лившиц об этих футуристических перехлестах пишет так: «И мне, охваченному нелепейшим приступом своеобразного “гилейского” национализма, в котором сквозь ядовитый туман бейлисиады пробивались первые ростки расовой теории искусства, рисовалась такая картина: навстречу Западу, подпираемые Востоком, в безудержном катаклизме надвигаются залитые ослепительным светом праистории атавистические пласты, диллювиальные ритмы, а впереди, размахивая копьем, мчится в облаке радужной пыли дикий всадник, скифский воин, обернувшись лицом назад и только полглаза скосив на Запад – полутораглазый стрелец»⁴². Таким образом, утверждаясь в своей восточной идентичности, Б. Лившиц и В. Хлебников демонстрировали свое антизападничество. Все свидетельствует о том, что пришло время, наконец-то, России в своем подсознании разобраться.

Здесь тоже возникали интересные и отнюдь не однозначные следствия открытия значимости Востока. Восток предстал в образе фрейдовского Оно и, следовательно, не мог не пугать и не мог не отталкивать. Если уж А. Блок почти в экзальтации признается в своей скифской родословной, то уже это настораживает. Утверждая эту близость к скифству, свою скифскую идентичность, поэт как бы преодолевает некоторый барьер, ощущая, что он идет против течения. Что уж говорить о В. Соловьеве, которого А. Блок боготворил. А восприятие Востока у этого выдающегося русского философа было как раз обратным А. Блоку. Таким образом, скифство (читай варварство) пугало не только европейца, но и самого русского. Таким образом, демонстрацию скифства, т.е. выявление своего восточного

40 Там же.

41 Марков В. История русского футуризма... С. 136.

42 Лившиц Б. Полутораглазый стрелец... С. 373.

лица русские художники использовали для того, чтобы подчеркнуть свою независимость, самостоятельность по отношению к Западу.

Стихотворение А. Блока «Скифы» написано в 1918 году, когда уже была позади первая мировая война и когда отношения между Россией и Западом осложнились, а чувства русского по отношению к Западу стали амбивалентными. Выходя из европейского притяжения, Россия оказывается чем-то неопределенным, загадочным, короче говоря, Сфинксом. Возникло чувство отталкивания, даже враждебности к Западу. «Россия – Сфинкс. Минувя и скорбя, / и обливаясь черной кровью, / Она глядит, глядит, глядит в тебя, / и с ненавистью, и с любовью!..». Можно ли точнее выразить раздвоенность русского с его скифской («черной») кровью, стремящегося стать западником? Но его любовь к Западу смешивается с ненавистью. Здесь очень точен образ Сфинкса, т.е. тайны, загадки, которую следует разгадать. А она заключается в особенности России. Не существует языка, на котором можно было бы прочесть присущий ей смысл. Приходится обращаться к языкам других культур. Но эти языки еще не позволяют выявить суть России, прасимвол русской культуры. Так Россия и продолжает оставаться Сфинксом.

В стихотворении А. Блока звучит также мотив известной русской отзывчивости, способности перевоплощаться в другие миры («Мы любим все – и жар холодных числ, / и дар божественных видений, / Нам внятно все – и острый галльский смысл, / и сумрачный германский гений...»). Россия еще сохраняет любовь к Западу, ее идентичность – западная идентичность. Но такая определенность идентичности уже утрачивается. Россия становится Сфинксом. Знает ли Россия сама, что она такое, утрачивая западную идентичность? Этот возможный распад российской идентичности как западной идентичности, помысленный поэтом, затем будет иметь продолжение. Тут-то и возникает проблема Востока для России как альтернатива западной идентичности.

Но что очень важно, так это то, что на стихотворении А. Блока лежит печать отношения к Востоку не только П. Чаадаева, но и В. Соловьева. Стихотворению «Скифы» предпослан эпиграф из В. Соловьева «Панмонголизм! Хоть имя дико, / Но мне ласкает слух оно». В 1894 году В. Соловьев, а он был, как известно, не только философом, но и поэтом, написал стихотворение «Панмонголизм», откуда А. Блок и взял процитированные нами строки

из его стихотворения «Скифы» в качестве эпитафии. В отношении к Востоку В. Соловьева многое определяют его размышления о состоянии христианского мира. Эти размышления во многом носили мистический характер. Как и А. Блок, В. Соловьев всячески подчеркивает мысль о враждебности безликого Востока. Восток для него – «рой пробудившихся племен», «народ безвестный и чужой» и опять же, как потом будет у А. Блока, «тьмы полков». «Как саранча неисчислимы / и ненасытны, как она, / Нездешней силою хранимы, / Идут на север племена»⁴³.

Но почему Восток – «безвестный и чужой» надвигается на Русь? По мнению поэта, речь идет о возмездии. Это расплата за то, что христианский, а в данном случае русский мир забыл «завет любви», т.е. христианский идеал. Однажды нечто подобное произошло в Византии. Все в мире связано. Когда «остыл божественный алтарь» в Риме втором, это спровоцировало «рой пробудившихся племен» на Востоке, что привело к его падению. Но забвение «завета любви» может привести и к падению Рима третьего, т.е. Руси.

Привлекая некоторые суждения и обобщения философов и художников рубежа XIX–XX веков, мы пока констатировали только две фазы развертывающегося в истории культурного синтеза. Первой фазой был возникающий в тот период (хотя точнее было бы сказать – продолжающийся) интерес к Востоку, который имел место в эпоху романтизма. Развитие данного комплекса естественно способствовало большему осознанию национальной самостоятельности, которое спровоцировало новые отношения с Западом. Ощущение общности с Востоком породило отталкивание России от Запада, что не замедлило проявиться и в высказываниях художников, и в их творчестве. Однако вспыхнувшим конфликтом между Россией и Западом процесс не исчерпывается.

Проблема заключается в том, что, несмотря на нарастающее стремление преодолеть европеизм, это все равно бы не удалось сделать, поскольку речь в данном случае идет о единстве христианского мира, к которому приобщена и Россия. И вот здесь пришла пора понять, какой смысл мы вкладываем в Восток и что вообще под ним следует подразумевать, чего мы пока не предпринимали. Имеется ли в виду в данном случае под Востоком исламский мир, Китай, Индия, а также и склонная присоединять себя к нему Россия? Для ответа на данный вопрос обратимся к Л. Карсавину.

43 Соловьев В. Неподвижно лишь солнце любви... М., 1990. С. 89.

Размышляя в связи с расширением моды в России на Восток, Л. Карсавин склонен под Востоком подразумевать все, что в христианский культурный мир не входит.

В таком понимании Востока географические границы отступают на задний план. Все разнообразие человечества Л. Карсавин сводит к двум культурам. По мнению Л. Карсавина, именно в христианском мире имел место синтез эллинизма, иудаизма и восточных религий с религиозностью Запада («В своем непреходимо-ценном язычестве Греции, Рима, Азии и варварского Запада переживает себя и завершает себя в христианстве, которое делает органическим целым объемлемый его идеею мир»)⁴⁴. Что же касается Востока, то под ним следует подразумевать «земли ислама, буддийской культуры, индуизма, даосизма, древних натуралистических культов эллинской, римской и варварских религий»⁴⁵. Поэтому, когда мы будем говорить о моде на Восток в России рубежа XIX–XX веков, то под ним следует подразумевать пестроту обычно вкладываемого в понятие «Восток» содержания.

Определив содержание понятия «Восток», можно вновь вернуться к рефлексии В. Соловьева и попытаться понять не только его идею всеединства и объединения народов и церквей, т.е. западной и восточной ветвей христианства (католичества и православия), но и весьма отличающуюся от многих существовавших в тот период установок по отношению к Востоку позицию. В. Соловьев преодолевал поверхностные настроения и моду, усматривая в Востоке именно то, что христианскому миру в нем было чуждо. Философ вообще пророчил надвигающуюся на Запад восточно-монгольскую опасность. Под Востоком он подразумевал именно монгольскую стихию⁴⁶.

По мнению философа, России грозит не Запад, а панмонголизм, а его распространение будет расплатой за измену Христу Запада, в чем и улавливается усвоенная В. Соловьевым славянофильская традиция. Поэтому перед монгольской угрозой напряжение, возникшее между Россией и Западом, не кажется таким уж существенным. Его можно и нужно преодолеть. По мысли философа, с Западом необходимо объединяться, а не разъединяться. На наш взгляд, эта точка зрения является более конструктивной,

44 Карсавин Л. Восток, Запад и русская идея... С. 17.

45 Там же.

46 Бердяев Н. Проблема Востока и Запада в религиозном сознании Вл. Соловьева... С. 125.

нежели возникшая позднее и оппозиционная по отношению к Западу евразийская точка зрения.

Главное для В. Соловьева все же оказывается грядущее и неизбежное столкновение с Востоком, в результате которого ценности, сформированные христианством и, в частности, личностное начало, будут разрушены. Таким образом, на ином уровне В. Соловьев в движении к культурному синтезу намечает новую фазу. На этой фазе существенным будет также разъединение, но уже не между Россией и Западом, а между христианским и нехристианским миром, т.е. Востоком. Собственно, преодоление этого разъединения выходит за хронологические рамки рассматриваемого нами периода и является актуальным вплоть до сегодняшнего дня. Здесь, видимо, намечается новая ступень культурного синтеза, т.е. активная ассимиляция восточных ценностей, которая была актуальной на протяжении всего XX века, но заявила о себе с особой силой уже на рубеже XIX–XX веков. Чтобы преодолеть грозящую с Востока опасность, необходимо и ощутить глубокую связь с Западом, и способствовать культурному синтезу Востока и Запада, способному преодолеть столкновение цивилизаций.

Что касается позиции В. Соловьева, то, прогнозируя столкновение цивилизаций (тема, ставшая актуальной на все последующее время), философ призывает к более глубокому пониманию нехристианского мира. Еще в 1890 году он в журнале «Русское обозрение» публикует статью «Китай и Европа», в которой ссылается на выступление одного китайского генерала в Париже на заседании Географического общества и признается, что оно его поразило. По мнению русского философа, это выступление выражало суть исторического момента, не осознаваемого, как он выражается, на Западе («Предо мною был представитель чужого, враждебного и все более и более надвигающегося на нас мира») ⁴⁷.

Речь японского генерала заставила задуматься над приближающимся возможным столкновением цивилизаций. «Мы готовы и способны, — говорил китайский генерал, — взять от вас все, что нам нужно, всю технику вашей умственной и материальной культуры, но ни одного вашего верования, ни одной вашей идеи и даже ни одного вашего вкуса мы не усвоим. Мы любим только себя и уважаем только силу. В своей силе мы не сомневаемся: она прочнее вашей. Вы истощаетесь в непрерывных опытах, а мы воспользуемся плодами этих опытов для своего усиления. Мы

47 Соловьев В. Китай и Европа // Русское обозрение. 1890. № 2. С. 674.

радуемся вашему прогрессу, но принимать в нем активное участие у нас нет ни надобности, ни охоты: вы сами готовите средства, которые мы употребим для того, чтобы покорить вас»⁴⁸.

Комментируя это выступление китайского военного, В. Соловьев провел параллель между ситуацией конца XIX века и ситуацией из удаленных исторических эпох. Он говорит, что европейцы приветствовали речь китайского генерала с таким же легкомысленным восторгом, с каким иудеи маккавейской эпохи впервые приветствовали римлян. Однако, как говорит В. Соловьев, в Европе есть думающие люди, «которые смотрят со вниманием и опасением на грозную тучу, надвигающуюся с дальнего Востока»⁴⁹.

Таким образом, отношение к Востоку в России было не столь однозначным. От решительного утверждения своей восточной идентичности, что представляло для русской культуры совершенно новое явление, до ощущения нарастающей опасности от активизирующегося Востока, враждебного по отношению не только к Западу, но и к России как части Запада. Естественно, что эта ускользающая идентичность русского, его раздвоение между Западом и Востоком были проблемой рубежа XIX–XX веков.

Исходя из всего сказанного, можно утверждать, что сегодня для нас изучение периода в истории искусства, связанного с рубежом XIX–XX веков, актуально тем, что уже тогда, несмотря на вспыхивающее стремление утвердить самобытность и противопоставить тому, что еще недавно было своим, намечалось движение к синтезу, понимаемому как синтез культур. Последующая история человечества разворачивается в направлении критики идеи, высказанной в начале XX века Шпенглером, а именно, идеи неспособности какой-либо культуры понимать другие культуры. Эта идея Шпенглера, которая, кажется, подтверждается все время намечающимся в истории столкновением между цивилизациями, тем не менее, должна быть преодолена. Средством преодоления как раз и оказывается культурный синтез. Для разрешения этой задачи в комплексе гуманитарных дисциплин возникает специальная наука о культуре. Между тем, идея культурного синтеза была выдвинута еще в 1920-е годы Э. Трельчем⁵⁰.

Мы коснемся лишь одного аспекта культурного синтеза, связанного исключительно с искусством. Развертывающийся в искусстве

48 Там же.

49 Там же.

50 Трельч Э. Историзм и его проблемы. М., 1994.

этого времени культурный синтез, прежде всего, связан с обращением на себя внимание на рубеже XIX–XX веков символизмом как основным художественным направлением, утверждение эстетики которого оказывалось весьма конфликтным, затрагивающим отношения между поколениями. Обращает на себя внимание в этом смысле пассеизм символизма, который затем будет подвергнут критике столь заметным и эпатажным футуризмом. Символисты раздвинули границы исторического сознания, устремляясь к славянской древности, архаике, отчего и распространилась мода и на скифство, и на Восток вообще. Кстати, в 1920-е годы существовала целая группа поэтов, называвшаяся «Скифами», в которую входили А. Белый, А. Ремизов, Е. Замятин, М. Пришвин, Н. Клюев, С. Есенин и другие. Представители этой группы пытались осмыслить революцию как «скифскую» революцию.

Для осознания атмосферы рубежа XIX–XX веков весьма показательно также творчество Н. Рериха, которое было близко символистам. Они очень хотели видеть художника выразителем своих идей. Тем не менее, Н. Рерих пытался все же сохранить дистанцию и самостоятельность. В начале XX века полотна Н. Рериха выставлялись в Вене, Берлине, Париже, Милане, Венеции т.д. В его живописи оживала древняя языческая Русь. Комментируя свои северные пейзажи, художник пишет: «Все ищем красивую древнюю Русь»⁵¹. Пытаясь ощутить дух древней Руси на полотнах Н. Рериха, С. Маковский всматривается в излюбленные сюжеты картин художника. «Ночью на поляне, озаренной заревом костра, сходятся старцы – пишет С. Маковский. – Горбатые жрецы творят заклятия в заповедных рощах. У свайных изб крадутся варвары. Викинги, закованные в медные брони, с узкими алыми щитами и длинными копьями, увозят добычу на ярко раскрашенных ладьях. Бой кипит в темно-лазурном море. Деревянные городища стоят на прибрежных холмах, изрытых оврагами, и к ним подплывают заморские гости. и оживают старые легенды, сказки; выются крылатые драконы; облачные девы носятся по небу; в огненном кольце томится златокудрая царевна-змеевна; кочуют богатыри былины в древних степях и пустынях. И снова – Божий мир; за белыми оградами золотятся кресты монастырей; несметные полчища собираются в походы; темными вереницами тянутся

51 Рерих Н. Собр. соч. Кн. 1. М., 1914. С. 207.

мужики, воины-копейщики; верхами скачут гонцы. А в лесу травят дикого зверя, звенят рога царской охоты»⁵².

Сравнивая полотна Н. Рериха с живописью примитивиста П. Гогена, С. Маковский однако говорит, что П. Гоген – сын юга, влюбленный в солнечную наготу тропического дикаря. Что касается Н. Рериха, то он – сын Севера. По мнению критика, Н. Рерих не просто извлекает из-под христианства славянское язычество. Он вообще притупляет чувство этнического и национального. Это вообще древний человек, «первобытный варвар земли»⁵³. Пытаясь обобщить многочисленные полотна Н. Рериха, С. Маковский констатирует излюбленные сюжеты его живописи. «Чередуются замыслы. Сколько их! В длинном ряде картин, этюдов, рисунков, декоративных эскизов воскресает забытая жизнь древней земли: каменный век, кровавые тризны, обряды далекого язычества, сумраки жутко-таинственных волхвований; времена норманнских набегов, удельная и Московская Русь»⁵⁴.

Пытаясь понять несходство между собственным творчеством и творчеством Н. Рериха, А. Бенуа говорит, что, несмотря на свой глубокий скептицизм, он, однако, возлагает надежды на прогресс. Он убежден, что все еще поддается исправлению. «Напротив того, – пишет он, – Рериха тянет в пустыню, в даль, к первобытным людям, к лепету форм и идей. Он утверждает всем своим творчеством, всеми своими вдохновениями, что благо в силе, что сила в упрощении и просторе – и что нужно начинать с начала»⁵⁵.

Так, обозначается обращающая на себя внимание тяга Н. Рериха к архаике. Но в этих устремлениях Н. Рерих не был одиноким. В статье, опубликованной в журнале «Аполлон», М. Волошин пытается устремленность к архаике обнаружить сразу у трех художников: Рериха, Богаевского, Бакста («Все трое связаны одной мечтой об архаическом»)⁵⁶. По мнению М. Волошина, любовь к архаическому была создана откровениями археологических раскопок конца XIX века. М. Волошин называл Н. Рериха художником каменного века, поскольку тот из четырех стихий пытается познать лишь землю, а в земле – костистую ее основу – камень:

52 Маковский С. Страницы художественной критики. Кн. 2. СПб., 1911. С. 94.

53 Там же. С. 95.

54 Там же. С. 94.

55 Бенуа А. Путь Рериха // Рерих. Петроград, 1916. С. 36.

56 Волошин М. Архаизм в русской живописи (Рерих, Богаевский и Бакст) // Аполлон. № 1. 1909. С. 43.

«И во всем остальном растущем, поющем, сияющем и глаголящем мире Рерих видит только то, что в нем слепого, немого, глухого и каменного. Небо для него становится непрозрачным камнем, докрасна иногда во время закатов накалившимся, и под тускло-багровым сводом он мечет тяжкие каменные облака»⁵⁷.

А. Гидони отмечал, однако, не только интерес Н. Рериха к отечественной праистории, но и к скифской стихии, без чего этой праистории не существует. («Рерих шел от “варягов”, жадно воспринимая восточную красоту, откуда бы она ни была принесена, – из эмалевой Византии, от монгольских степей или “заманчивым индийским путем”»⁵⁸). У Н. Рериха отсутствует отрицательная оценка монголов. Цитируя высказывание, связанное с враждебным отношением к татаро-монгольской стихии, А. Гидони пишет, что для Н. Рериха это немыслимо, ибо художник знает «сколько прекрасных и тонких украшений Востока внесли на Русь монголы»⁵⁹.

Н. Рерих пишет: «Из татарщины, как из эпохи ненавистой, время истребило целые страницы прекрасных и тонких украшений Востока, которые внесли на Русь монголы. О татарщине остались воспоминания только как о каких-то мрачных погромах. Забывается, что таинственная колыбель Азии вскормила этих диких людей и повела их богатыми дарами Китая, Тибета, всего Индостана. В блеске татарских мечей Русь вновь слушала сказку о чудесах, которые когда-то знали хитрые арабские гости Великого Пути и греки»⁶⁰. В статье 1914 года «Радость искусству» Н. Рерих утверждает, что кроме установленной всеми учебниками истины может существовать и иная точка зрения на присутствие татар на Руси. Таким образом, Н. Рерих опережает и евразийцев, и Л. Гумилева.

В связи с символизмом любопытно отметить следующий факт. Символисты никогда не относились к поэзии как к чистому искусству. Они мыслили себядемиургами новой культуры, приходящей на смену старой, умирающей культуре. Именно поэтому рефлексия о культуре в России, пожалуй, начинается с символизма. Все они рассуждали о культуре. И именно символисты, ощущая необходимость в контактах с разными культурами, сделали

57 Там же. С. 51.

58 Гидони А. Творческий путь Рериха // Аполлон. 1915. № 4–5. С. 21.

59 Там же.

60 Рерих Н. Собр. соч... Кн. 1. С. 124.

значительный вклад в то, что мы называем культурным синтезом. Иногда утверждают, что русский символизм – порождение западного символизма. Констатируется зависимость русского символизма от западного романтизма. Здесь все справедливо: и то, что символизм продолжает традицию романтизма, и то, что русские символисты много заимствовали у западных символистов. Но необходимо учитывать и другое, а именно – цивилизационный контекст. Тесная связь русской культуры с европейским миром, о чем много размышляли философы-евразийцы, а их рефлексия нельзя не учитывать, хотя не обязательно с ней и соглашаться, и в самом деле диктует специфическую ситуацию культурного синтеза. Уникальность такого синтеза нельзя сбрасывать со счетов. Художественный синтез разворачивается в уникальном контексте более тесных связей России с Востоком, нежели это имеет место на Западе. Данное обстоятельство и следует изучать. Пытаясь осознать то, что происходило в искусстве начала XX века, А. Гидони, посвящая свою статью Н. Рериху, отмечает «Мы все это чувствуем, мы все присутствуем при том, как варится амальгама даров Запада и Востока, и еще не знаем, создается ли чудо, или случайный сплав»⁶¹.

Ориентируясь на Восток, западная, но, в том числе, и русская культура открывали свои собственные, но уже забытые ценности. Например, духовные ценности средневековой Руси, но и более ранние – языческие, о чем мы сказали в связи с Н. Рерихом. Любопытно, что интерес к прошлому в русском символизме возникает как следствие конфронтации между отцами и детьми, т.е. символистами. Старшее поколение упрекало символистов в том, что они пренебрегают традицией, прошлым. Тогда в пике отцам символисты демонстрируют любовь к прошлому, но не к более близкому историческому прошлому, а к национальной древности, к истокам истории, и Средневековью. Имея в виду эту дискуссию между отцами и детьми, А. Белый от имени детей отвечал отцам: «Вы нас упрекаете в беспринципном новаторстве, в разрушении устоев и догматов вечной музейной культуры; хорошее же, – будем “за” это все; но тогда подавайте настроенный строй, – не прокисший устой, не штамп, а стиль, продуманный заново, не скепсис, а – критицизм; отдайте нам ваши музеи, мы их сохраним, вынеся из них Клеверов и внеся Рублевых и Врубелей»⁶². Так,

61 Гидони А. Творческий путь Рериха... С. 3.

62 Белый А. На рубеже двух столетий. М., 1989. С. 38.

в пику отцам, не заметившим и не оценившим Фета, Тютчева, Боратынского, символисты делают их своими кумирами.

Открытие символистами архаики разворачивается в русле авангарда, открывающего восточное и африканское искусство, славянскую мифологию, русский фольклор, древнерусскую иконопись, первобытное искусство, древнюю скифскую скульптуру, каменных баб южнорусских степей, полинезийское искусство и искусство мексиканских индейцев, лубок и народный орнамент⁶³. Все это будет названо примитивизмом, проникающим в поэзию, живопись и музыку. Но получившая в футуризме и вообще в авангарде традиция сформировалась именно в символизме. Например, В. Брюсов отмечал особенность Вяч. Иванова, связанную со стремлением «в чужом находить свое». Но в данном случае речь может идти вообще о характерной особенности символистского пассаизма. «То изречения Библии, то античные мифы (которых, кстати сказать, он показывает себя истинным знатоком, — пишет В. Брюсов о Вяч. Иванове — то воспоминания о великих созданиях музыки или пластики, то образы, явившиеся поэту во время его скитаний по разным странам Европы и вокруг Средиземного моря, то откровения индийской мудрости — поочередно дают ему сюжеты для его стихов, позволяя в чужом находить свое»⁶⁴.

Характеризуя поэзию К. Бальмонта, В. Брюсов пишет, что тот стремится слиться то «с холодной и жесткой яркостью Мексики, то с безмерностью Ассирии, то с практической мудростью Китая»⁶⁵. Любопытно, что А. Белый проявлял огромный интерес к Востоку. В своих мемуарах он вспоминает себя «юношей, заинтересовавшимся Востоком», посещающим кружок теософов⁶⁶. На страницах его мемуаров мы находим также признание о том, что он читал книгу Блаватской «Из пещер и дебрей Индостана». Там же можно найти упоминания о его знакомстве с «Упанишадами» («Впечатление от “Упанишад” взворотило все бытие»⁶⁷). Но если ставить вопрос о причинах интереса к Востоку, то А. Белый объяснял его так: «... Я выпадал, так сказать, из всех форм быта буржуазной культуры; а культуры, которую я мог бы противопоставить ей,

63 Марков В. История русского футуризма... С. 100.

64 Брюсов В. Собр. соч.: в 7-и тт. Т. 6. С. 296.

65 Там же. С. 277

66 Белый А. Начало века. М., 1990. С. 69.

67 Белый А. На рубеже двух столетий. М., 1989. С. 337.

у меня не было»⁶⁸). Но если ставить вопрос о причинах интереса к Востоку, то А. Белый объяснял его так: «...Я выпадал, так сказать, из всех форм быта буржуазной культуры; а культуры, которую я мог бы противопоставить ей, у меня не было»⁶⁹. Именно в таком состоянии утраты равновесия интерес к Востоку позволял ему заполнить окружающую его пустоту («...Интерес к Востоку, будирование европейской цивилизации, — признается он, — это был беспомощный вызов по отношению к тому, что должен бы я предпринять...»⁷⁰).

Когда познакомишься с поэзией В. Хлебникова, начинаешь отдавать отчет в прорвавшейся в искусство стихии хаоса. В его поэме «Ладомир», написанной уже в 1920-е годы, рядом оказываются разные религии, науки. Материки, боги, художники, представляющие многие культуры и т.д. «Туда, туда, где Изанаги / Читала «Моногатори» Перуну / А Эрот сел на колени Шанг-ти, / и седой хохол на лысой голове / Бога походит на снег, / Где Амур целует Маа — Эму, / А Тиэн беседует с Индрой, / Где Юнона с Цинтекуатлем / Смотрят Корреджио / и похищены Мурильо, / Где Ункулункулу и Тор / Играют мирно в шашки, / Облокоятся на руку, / и Хокусаем восхищена / Астарт, — туда, туда!»⁷¹. Правда, у В. Хлебникова такой разброс символов и образов — не самоцель, призванная выразить стихию хаоса, а совсем наоборот, синтез, понимаемый в планетарном или, как сегодня говорят, глобализационном выражении. Данная поэма написана под воздействием идей революции, а, следовательно, в ней звучит идея объединения самых разных народов и культур, т.е. как раз преодоления несвободы и хаоса. В данном случае можно говорить об оптимистическом и утопическом произведении. Но оно интересно еще и в том отношении, что в нем реконструируются разные временные контексты. Некогда имевшие место в разных исторических эпохах явления у В. Хлебникова представлены в своей одновременности. По сути, культурный синтез, как он представлен у В. Хлебникова, повергивается монтажом разных культур, в том числе, и угаснувших, но существующих одновременно. Такой монтаж свидетельствует о неприятии столь категорично утверждаемого с эпохи раннего модерна, т.е. Просвещения принципа линейности в историческом времени.

68 *Белый А.* На рубеже двух столетий. М., 1989. С. 337.

69 Там же. С. 429.

70 Там же.

71 *Хлебников В.* Творения... С. 288.

Этим, в частности, объясняется пристрастие В. Хлебникова к такой разновидности организации произведения, как фрагмент или отрывок, что опять – таки делает актуальной поэтику открытого произведения, о которой потом будет писать У. Эко и которая в эстетике XX века будет иметь значительный резонанс. В. Хлебников, как и многие представители авангарда, исключал построение произведения, ограничиваясь лишь сюжетом и связи между элементами пытался обнаружить на ином уровне. Именно в таком смысле понятно его пристрастие к фрагменту. Как отмечает прекрасный знаток русского футуризма В. Марков, «излюбленным жанром Хлебникова был жанр отрывка; крупные произведения создавались сложением мелких, “нанизыванием” фрагментов без всякого соблюдения традиционной композиции»⁷². Но это тоже восточная традиция.

Можно сколь угодно много говорить об интересе к Востоку, моде на Восток, но все это внешние факторы разворачивающегося процесса. На более глубоком уровне влияние Востока может просматриваться лишь в тех сдвигах, что происходят в поэтике. Как свидетельствует В. Иванов, в первой половине XX века мировая поэзия отказывается от своих традиционных форм, пытается найти опору в неевропейских традициях»⁷³. Так, отмечается, что в новом искусстве художник не имеет одного стиля, что отличает его от искусства предшествующей эпохи. Например, делая такое обобщение, А. Кребер в качестве примера ссылается на творчество П. Пикассо, владевшего стилями разных времен и культур. А. Кребер полагает, что множественность стилей оказывается существенным признаком искусства XX века. На основании данного наблюдения А. Кребера В. Иванов утверждает, что у многих художников истекшего столетия имеет место монтаж целых культур. Предшественниками использования такого приема для В. Иванова оказываются Гёте и Пушкин. Уже А. Пушкин умел перевоплощаться в стиль любой культуры и любого времени, о чем свидетельствует, например, его стихотворение «Подражание Корану». Но с начала XX века подобный протеизм в искусстве приобретает новое качество, которое как раз и выражает в своем творчестве П. Пикассо.

72 Марков В. История русского футуризма... С. 18.

73 Иванов В. Темы и мотивы Востока в поэзии Запада // Избранные труды по семиотике и истории культуры. М., 2004. Т. 3. С. 200.

О П. Пикассо в связи с протеизмом художника и умением перевоплощаться в разные художественные стили, эпохи и культуры, в том числе неевропейские, архаические и т.д., много написано. В частности, об этом подробно и глубоко написано у Х. Зедльмайра, представляющего П. Пикассо художником, отчасти продолжающим традицию романтизма. Х. Зедльмайр отмечает остроумную игру П. Пикассо с формами прошлого и настоящего в произвольных комбинациях и деформациях. В этом смысле П. Пикассо, по мнению известного искусствоведа, предстает «образцово-показательной фигурой нашего времени»⁷⁴. Собственно, стремление отождествиться с чужой культурой, вести повествование от имени представителя другой культуры имеет своим истоком именно романтизм, влияние которого в искусстве на рубеже XIX–XX веков ощутимо. Не случайно в это время особенно популярны А. Пушкин и М. Лермонтов, творчество которых несет на себе печать романтизма в его западных формах.

Об интересе к Востоку М. Лермонтова свидетельствует, например, такое его высказывание в беседе с А.А. Краевским. «Я многому научился у азиатов, – сказал он, – и мне бы хотелось проникнуть в таинство азиатского мирозерцания, зачатки которого и для самих азиатов и для нас еще мало понятны. Но поверь мне, там, на Востоке, – тайник богатых откровений»⁷⁵.

Конечно, открытие Востока произошло, прежде всего, на Западе. Формула оптимальной ассимиляции восточной культуры связана с именем Гёте. Он доказывал, что в художественных формах и образах восточного искусства нужно видеть не экзотику, а выражение духа самобытной и совершенно отличной от античной культуры. Подобный переход от экзотики к постижению духа культуры в целом и искусства как выражения этого духа проделан А. Пушкиным и М. Лермонтовым. Так, например, А. Пушкин быстро прошел стадию восточного экзотизма и продемонстрировал то, что И. Брагинский называет «западно-восточным» литературным синтезом⁷⁶. Воспользуемся некоторыми наблюдениями превосходного исследователя. За частое обращение к восточной поэзии молодого А. Пушкина называли даже именем выдающегося

74 Зедльмайр Х. Утрата середины. М., 2008. С. 423.

75 О Толстом. Воспоминания и характеристики представителей различных наций. М., 1911. С. 100.

76 Брагинский И. Заметки о западно-восточном синтезе в лирике Пушкина // Народы Азии и Африки. 1966. № 4. С. 143.

иранского поэта Саади – «нашим юным Саади». Как известно, своей романтической поэме «Бахчисарайский фонтан» А. Пушкин предпослал эпиграф из Саади: «Над этим источником отдыхало много людей, подобных нам, они ушли, словно в мгновение ока». Этот эпиграф поэт повторил и в «Евгении Онегине» («Иных уж нет, а те далече, как Сади некогда сказал»).

И. Брагинскому в плане Востока наиболее любопытным представляется стихотворение А. Пушкина «Виноград». В связи с усвоением поэтики стиха иранского поэта он даже вспоминает о констатируемом многими образе Пушкина как поэта-протеза, обладающего великим даром перевоплощения в другие культуры. Пытаясь выявить в пушкинском стихе как западные, так и восточные элементы, И. Брагинский говорит о присутствии в нем хафизовского пафоса намека, который впервые высоко оценил в своем «Западно-восточном диване» Гёте. Речь идет о том, что в иранском стихе высоко ценится музыкальность, т.е. когда словесные комплексы не выражают прямо определенных эмоций, но провоцируют их появление в воспринимающем. Пытаясь в данной поэтике разобраться, И. Брагинский пишет: «пафос намека – это не просто эзопов язык, который хорошо был известен и западной поэзии, а намеренная, принципиально-иносказательная система образов, сложившаяся в классической иранской поэзии и в чем-то упредившая образную систему “подтекста” в западной поэзии»⁷⁷.

Мы сознательно остановились на одном из признаков восточной поэзии, ассимилированной в русской поэзии эпохи романтизма. По сути дела, этот опыт будет продолжен и в поэзии, и вообще в искусстве русского Серебряного века, подхватившем намеченную романтизмом тенденцию. Не случайно символизм как наиболее яркое течение рубежа XIX–XX веков называли неоромантизмом. Но перестройка происходит и в других видах искусства, связанных со словом, например, в театре, испытывавшем на себе влияние символизма. Когда Н. Гудзий пишет о символизме, он обращает особое внимание поэтов к фиксации мгновения. Однако эти мгновения необходимо связать в нечто целое. В данном случае исследователь касается специфического построения символистского произведения. Он пишет: «связь образов тут чисто случайная. Воображению читателя предоставляется самостоятельно объединить и связать их. Символизм поэтому можно

⁷⁷ Там же. С. 146.

назвать “поэзией намеков”»⁷⁸. Как мы убеждаемся, на первый план в этом наблюдении выдвигаются две особенности – повышенное требование к воспринимаемому и специфическая композиция.

Посмотрим, как данное качество проявляется в театре. Известно, какая радикальная реформа разворачивается в начале XX века в русском театре. В этом смысле любопытны эксперименты В. Мейерхольда по утверждению условного театра. Ранний В. Мейерхольд был близок эстетическим устремлениям символизма. Но В. Мейерхольд относится к тем представителям театра, которые пытались ассимилировать опыт восточного театра. Его увлечение Востоком, кстати, окажет влияние на кинорежиссера С. Эйзенштейна, разрабатывавшего вопросы поэтики кино, используя приемы средневекового китайского и японского театра⁷⁹. Излагая систему приемов китайского и японского театра, В. Мейерхольд в дневнике 1907 года пишет: «Условный метод полагает в театре четвертого творца – после автора, актера и режиссера; это зритель. Условный театр создает такую инсценировку, где зрителю своим воображением, творчески приходится дорисовывать данные сценой намеки»⁸⁰.

Высказывание В. Мейерхольда для культурного синтеза весьма показательно. В нем, как минимум, просматриваются два характерных приема, извлеченные из восточной поэтики – специфическое построение вещи и активное сотворчество в процессе восприятия. Прекрасный знаток восточного искусства Е. Завадская попыталась обобщить суть влияний Востока на искусство XX века. в качестве обращаящего на себя внимание приема, используемого в восточном искусстве, она называет принцип намека и недосказанности⁸¹. Так, представляя стилистику стихов японского поэта Басе, писавшего в жанре хайку, Н. Фельдман обращает внимание на то, что такого рода вещи рассчитаны на специфический способ восприятия. Подобный способ японцы называют «едзе», т.е. «послечувствование». Другое слово, с помощью которого можно передать смысл данного приема – это «суггестивность». «Задача хайку, – пишет исследователь, – не показать или

78 Гудзий Н. Из истории раннего русского символизма // Искусство. 1927. № 4. С. 195.

79 Иванов В. Эйзенштейн и культура Японии и Китая // Восток – Запад. Исследования. Переводы. Публикации. М., 1988.

80 Мейерхольд В. Статьи. Письма. Речи. Беседы. М., 1968. Т. 1. С. 164.

81 Завадская Е. Культура Востока в современном западном мире. М., 1977. С. 54.

рассказать, а только намекнуть; не выразить как можно полней, а, наоборот, сказать как можно меньше; дать только деталь, стимулирующую полное развертывание темы – образа мысли, сцены – в воображении читателя. Эта работа воображения читателя, это “послечувствование” и является неотъемлемой частью эстетического восприятия хайку, – и оно-то менее всего привычно читателю – европейцу»⁸². Само собой разумеется, что такой прием присущ не только жанру, в котором пишет Басе, но вообще китайскому и японскому искусству.

В китайском и японском искусстве основной смысл вещи скрыт в подтексте. Анализируя построение драм у модного в начале XX века в России драматурга М. Метерлинка, В. Мейерхольд говорит: «...В каждом драматическом произведении два диалога – один “внешне необходимый” – это слова, сопровождающие и объясняющие действие, другой “внутренний” – это тот диалог, который зритель должен подслушать не в словах, а в паузах, не в криках, а в молчаниях, не в монологах, а в музыке пластических движений. “Внешне необходимый” диалог построен Метерлинком так, что действующим лицам дано минимальное количество слов при крайнем напряжении действия. И чтобы выявить перед зрителем “внутренний диалог” драм Метерлинка, чтобы помочь ему воспринять этот диалог, – художнику сцены предстоит подыскать новые выразительные средства»⁸³.

Такой внутренний диалог и есть подтекст, выражаемый уже не словами, а созданием режиссером атмосферы действия. Таким образом, кроме двух признаков восточной поэтики – приема недосказанности и активности воспринимающего – в высказывании В. Мейерхольда присутствует и общая установка восточного искусства, связанная с тем, что истина постигается на более глубоком уровне, нежели это позволяет слово. Первое, что бросается в глаза в культурном синтезе, как он утверждает себя на рубеже XIX–XX веков, – разочарование в вербальной коммуникации, что воздействует на изменение отношения к некоторым видам искусства, например, на выдвижение на первый план искусств невербальных, меньше всего зависящих от литературы, а именно, живописи и музыки, но, в том числе, и театра. Понижение значимости слова связано с повышением роли мимики и жеста. Однако и в самой литературе, в поэзии возникают явления, когда слово

82 Восток. Сборник первый. Литература Китая и Японии. М., 1935. С. 305.

83 Мейерхольд В. Статьи. Письма. Речи. Беседы... С. 126.

преодолевается, уступая место молчанию. Происходит нечто, напоминающее исихазм, только в художественных формах. Но ведь происхождение исихазма тоже связано с Востоком. Отмеченное обстоятельство свидетельствует о новой актуальности в русской культуре исихазма и, следовательно, вновь о восточной традиции. В этом смысле особенно показательно творчество поэта-символиста А. Добролюбова.

Положение А. Добролюбова в истории символизма совершенно исключительное. Смысл его творчества до некоторых пор не был понят. Нельзя утверждать, что А. Добролюбов относится к поэтам, которых в России хорошо знают. Первые его поэтические сборники вызывали недоумение, в том, числе и у поэтов. В 1903 году А. Блок написал стихотворение, названное именем А. Добролюбова. Оно начиналось так: «Из городского тумана / Посохом землю чертя...»⁸⁴. Данный факт свидетельствует о том, что имя А. Добролюбова для самих символистов что-то означало. В 1906 году в письме к И. Брюсовой А. Блок признается, что вышедший в 1900 году сборник стихов А. Добролюбова ему известен. Но поэт признается, что поэзию А. Добролюбова он не понимает. Однако, прочитав последний его сборник «Невидимая книга» (1905), он начал глубже понимать смысл первого сборника⁸⁵. В письме 1915 года, адресованном В. Гиппиусу, написавшему об А. Добролюбове статью, А. Блок признается, что, наконец-то, почувствовал поэзию А. Добролюбова по-настоящему⁸⁶.

Известно, что поклонником поэзии А. Добролюбова был вождь движения символистов В. Брюсов, признававший даже влияние поэта на свое творчество. В 1895 году А. Добролюбов выпустил свой первый сборник стихов «Natura naturans, natura naturata». Исследователи его творчества утверждают, что его стихи предвосхищали многие приемы художественного авангарда⁸⁷. В. Брюсов выступал даже организатором и составителем второго поэтического сборника (1900 год) и вместе с И. Коневским написал к нему предисловие. Однако в биографии А. Добролюбова интересно и другое, имеющее прямое отношение к нашей теме. Личность поэта,

84 Блок А. Собр. соч. в 8-ми тт. Т. 1. М.-Л., 1960. С. 275.

85 Блок А. Собр. соч. в 8-ми тт. Т. 8. М.-Л., 1963. С. 151.

86 Там же. С. 448.

87 Кобринский А. «Жил на свете рыцарь бедный...» (Александр Добролюбов: слово и молчание) // *Минский Н., Добролюбов А. Стихотворения и поэмы.* СПб., 2005. С. 434.

может быть, гораздо более известна, нежели принадлежащие ему стихи. Свой творческий путь А. Добролюбов начинал декадентом. Он курил опиум и проповедовал самоубийство. Однако в определенный момент в отношении поэта к жизни произошел перелом. Утратив интерес к слову и вообще к искусству, А. Добролюбов превратился в странника, начал путешествовать. Фигура поэта интересна в плане психологии русского богоискательства, но не только. А. Добролюбов отправляется на Соловки и становится послушником Соловецкого монастыря. Однако монашеский аскетизм в Соловках длится недолго. А. Добролюбов снова отправляется странствовать и путешествовать.

Важным событием в жизни поэта явилась встреча с Л. Толстым, принявшим его сначала за простого крестьянина, но ощутившего затем в нем идеального последователя своего учения. Этот эпизод из жизни А. Добролюбова превосходно описан Е. Ивановой⁸⁸. А. Добролюбов становится сектантом. Он сам основывает в Поволжье секту добролюбовцев. Писать стихи он перестал. Последний сборник его стихов вышел в 1905 году. В течение всей своей жизни он продолжал странствовать и умер в 1945 году. Совершенно очевидно, что поскольку он, обладая поэтическим талантом, пытался уйти от поэзии, от литературы, от слова, от искусства вообще, то эти подробности его биографии свидетельствуют о близости его идеала восточным учениям. Ведь, по сути дела, смысл его жизни связан с преодолением индивидуализма, получившего на Западе гипертрофированное развитие.

В своем творчестве А. Добролюбов словно иллюстрировал тезис А. Шопенгауэра о том, что искусство гения – «это способность пребывать в чистом созерцании, теряться в нем и освобождать познание, существующее первоначально только для служения воле, избавлять его от этого служения, т.е. совершенно упускать из вида свои интересы, свои желания и цели, полностью отрешаться на время от своей личности, оставаясь только чистым познающим субъектом, ясным оком мира, – и это не мгновения, а с таким постоянством, и с такою обдуманностью, какие необходимы, чтобы воспроизвести постигнутое сознательным искусством и «то, что предносится в зыбком явлении, в устойчивой мысли навек закрепить»⁸⁹. Стоит ли говорить в данном случае, что мысль А. Шопенгауэра о самоотречении

88 *Иванова Е.* Один из «темных» визитеров. Прометей. М., 1980. Т. 12. С. 308.

89 *Шопенгауэр А.* Собр. соч.: в 5-и тт. М., 1992. Т. 1. Мир как воля и представление. С. 199.

в творчестве родилась в результате знакомства философа с восточными учениями. Очевидно, что популярность А. Шопенгауэра на рубеже XIX–XX веков у русских поэтов не была поверхностной.

Такая особенность самоотречения, преодоление индивидуализма владели тогда умами многих. В связи с этим нельзя, например, не обратить внимание на реакцию редактора журнала «Аполлон» С. Маковского на полотна Н. Рериха. Вот какое обобщение он делает, пытаясь проникнуть в суть его творчества. Известный и авторитетный критик этого времени делит художников на два типа: на тех, кто пытается познать тайну индивидуальности и тех, кого «манит тайна души слепой, безликой, общей для целых эпох и народов, проникающей всю стихию жизни, в которой тонет отдельная личность, как слабый ручей в темной глубине подземного мира»⁹⁰. Крик естественно относит Н. Рериха ко второму типу. «У людей на холстах Рериха почти не видны лица, – пишет он. – Они – безликие привидения столетий. Как деревья и звери, как тихие камни мертвых селений, как чудовища старины народной, они слиты со стихией жизни в туманах прошлого. Они – без имени. И не думают, не чувствуют одиноко. Их нет отдельно и как будто не было никогда: словно и прежде, давно, в явной жизни, они жили общей думой и общим чувством, вместе с деревьями и камнями и чудовищами старины»⁹¹.

Что касается А. Добролюбова, то это самоотрицание у него проявилось в гипертрофированной форме. Оно делает поэта не просто сектантом, а, как известно, многие символисты в то время проявляли интерес к сектам, а чем-то напоминающим Франциска Ассизского, что и констатирует в статье «Духовное христианство и сектантство» Н. Бердяев⁹². Но поскольку биография А. Добролюбова связана с отрицанием не только слова, но и всей существующей культуры, в том числе, личности, то Н. Бердяев в его творчестве усматривает буддизм. Здесь не лишне отметить, что сам А. Добролюбов был знаком с Кораном, Талмудом, учением Лао-цзы, о чем свидетельствует составленный им сборник «Мои вечные спутники. Сборник чистых слов, избранные слова из всех народов, из священных писаний и из книг искателей познания»⁹³.

90 Маковский С. Страницы художественной критики. СПб., 1911. Кн. 2. С. 93.

91 Там же.

92 Бердяев Н. Духовное христианство и сектантство в России // Мутные лики. Типы религиозной мысли в России. М., 2004. С. 257.

93 Кобринский А. «Жил на свете рыцарь бедный...»... С. 449.

В этом А. Добролюбов не был одиноким. Так, посвящая свою статью творчеству поэта этого времени А. Голенищева-Кутузова, В. Соловьев прямо ставил вопрос о распространении буддистского настроения в русской поэзии⁹⁴. Что касается Н. Бердяева, писавшего о А. Добролюбове, то о нем он прямо пишет: «В нем чувствуется пассивность, высшая покорность, что-то нечеловеческое, уклон к буддизму, к религиозному сознанию Востока, к чистому монизму, к отрицанию личности и индивидуальности. У добролюбовцев, поскольку намечается их духовный тип, нет личности, нет человека, а есть лишь единое общее, лишь Бог»⁹⁵.

Некоторые исследователи полагают, что поэзия А. Добролюбова оказала влияние на В. Хлебникова⁹⁶. Речь, в частности, идет об отношении поэтического слова и образа как фиксации мгновения⁹⁷. Поэт бессилен устанавливать связи между поступающими из мира впечатлениями. В его силах лишь фиксировать отдельные моменты этих впечатлений. Композиция поэмы В. Хлебникова «Ладомир» позволяет задуматься о том приеме, что возник в русском символизме, который тоже ассоциируется с поэтикой восточного искусства. Речь идет о значимости в творчестве и восприятии мгновения. Но это характерно не только для А. Добролюбова. Считая К. Бальмонта импрессионистом, В. Брюсов писал: «Для него жить – значит быть во мгновениях, отдаваться им... Истинно то, что сказалось сейчас. Что было пред этим, уже не существует. Будущего, быть может, не будет вовсе. Подлинно лишь одно настоящее, только этот миг, только мое сейчас»⁹⁸.

Такой импрессионизм уже был открытием романтизма. Романтикам присуще обостренное чувство неповторимости каждого мгновения жизни. Об этом приеме у романтиков В. Жирмунский писал: «Это – импрессионизм чувства, который не ищет длительности, а в каждом мгновении – всей силы и полноты переживания, и отдается до конца “истине мгновения”, не стараясь связать ее с противоречивым содержанием других мгновений»⁹⁹.

94 *Маковский С.* Страницы художественной критики. СПб., 1911. Кн. 2. С. 93.

95 *Бердяев Н.* Духовное христианство и сектанство в России... С. 259.

96 Ранние символисты: Н. Минский и А. Добролюбов. Стихотворения и поэмы. СПб., 2005.

97 *Иванова Е.* Один из «темных» визитеров... С. 304.

98 *Брюсов В.* Собр. соч.: в 7-и тт. Т. 6. С. 250.

99 *Жирмунский В.* Религиозное отречение в истории романтизма. Материалы для характеристики Клеменса Брентано и гейдельбергских романтиков. М., 1919. С. 73.

Поскольку символизм явился продолжением романтизма, то этот прием не мог в нем не проявиться. Но ведь именно значимость мира, мгновения существенна и для восточного искусства, что отрефлексировано в восточной философии. Так, анализируя «Алтарную сутру Шестого патриарха» Хой-нэна, Е. Завадская обращает внимание на значимость в ней мига и мгновения. Однако у Хой-нэна мгновенность – не только знак быстротекущего времени, но и знак остановленного времени, мгновения, становящегося воплощением вечности.

Согласно восточному мировосприятию, вечность являет себя лишь в быстротекущем времени, в миге, мгновении¹⁰⁰. Это не противоречит и символистам. Так, о поэзии В. Брюсова А. Белый писал: «Везде стремление соединить в символе случайность обыденного явления с его вечным, мировым, не случайным смыслом. И чем случайней поверхность явления, тем величественнее сквозящая в нем Вечность»¹⁰¹.

Эти слова А. Белого можно отнести и к поэтике В. Хлебникова, о чем свидетельствует его поэма «Ладомир». К этой поэме В. Хлебникова превосходным комментарием может служить высказывание А. Белого в его статье «Эмблематика смысла», написанной в 1909 году и опубликованной в сборнике 1910 года «Символизм». Констатируя эклектизм и стремление сочетать художественные приемы разнообразных культур в новом искусстве, А. Белый пишет: «То действительно новое, что пленяет нас в символизме, есть попытка осветить глубочайшие противоречия современной культуры цветными лучами многообразных культур; мы ныне как бы переживаем все прошлое: Индия, Персия, Египет, как и Греция, как и Средневековье, – оживают, проносятся мимо нас, как проносятся мимо нас эпохи, нам более близкие. Говорят, что в важные часы жизни пред духовным взором человека пролетает вся его жизнь; ныне пред нами пролетает вся жизнь человечества; заключаем отсюда, что для всего человечества пробил важный час его жизни. Мы действительно осязаем что-то новое; но осязаем его в старом; в подавляющем обилии старого – новизна так называемого символизма»¹⁰².

В этой статье А. Белый пытается понять и представить символизм как целостное художественное течение, наиболее

100 Завадская Е. Культура Востока в современном западном мире... С. 39.

101 Белый А. Поэзия Валерия Брюсова // Новый путь. № 7. С. 135.

102 Белый А. Символизм как миропонимание. М., 1994. С. 26.

обращающее на себя внимание на рубеже XIX–XX веков. Однако у него получается характеристика всей ситуации, складывающейся в искусстве этого времени. Чтобы за распространяющимся хаосом обнаружить некую логику, необходимо в стихии искусства усматривать продолжение тех форм и образов, что впервые получили развитие в романтизме. Так, обращающей на себя внимание традицией романтизма было открытие и признание в мировой истории множества уникальных культур. И когда Гёте призывал глубже уяснить дух восточной культуры, то он тоже исходил из этого утверждаемого романтизмом принципа. Однако искусство этого времени было не только продолжением романтической линии. В нем продолжалось углубление в дух восточной культуры, что деформировало традиционные и знакомые образы романтизма. Чтобы продемонстрировать это переосмысление романтических образов и сюжетов, обратимся, в частности, к прозаическому фрагменту В. Хлебникова «Есир», стиль которого как-то удивительно заставляет вспомнить стиль А. Платонова.

Известно, что русский романтизм вызвал к жизни образ жаждущего свободы невольника, пленника. Этот необузданный бунтарь стремится освободиться от плена. Собственно, таким невольником предстает в «Есире» и хлебниковский герой – астраханский рыбак Истома. Истома знакомится с приехавшим в Россию индусом Кришнамурти. Индус предсказывает ИстOME, что тому суждено попасть в Индию. Действительно, Истома попадает в плен к потомкам Чингис-хана, которые его продают в рабство другим кочевникам. Затем он оказывается в Индии. Предсказание индуса сбывается. Истома живет в Индии, наблюдает образ жизни индусов, воспринимающих все существующее как покрывало Майи, а затем возвращается с караваном домой. Превосходно анализирующие «Есира» Ю. Лощиц и В. Турбин делают любопытный вывод: «В сравнении с романтическими канонами XIX века «Есир» кажется нарочито “бесконфликтным” произведением. Действительно, здесь начисто отсутствует динамика схватки личности с враждебными ей обстоятельствами. Истома – несопротивляющийся, почти добровольный пленник. Он как бы позволяет обстоятельствам лепить себя, идет навстречу фатуму. Но странно, где-то мы начинаем ощущать, что плена вовсе и нет. Истома растворился в новой среде, стал ее частью. Пленник вряд ли способен с такой открытой радостью и жадностью впитывать

в себя чуждую страну, ее культуру, языки, быт, ее мудрость, как это делает Истома»¹⁰³.

Подобное перевоплощение в «чужую» культуру, которая превращается в «свою», разворачивается с помощью вживания в природу, пейзажи, сохраняющие восточные признаки. В этом отношении весьма любопытна поэма В. Хлебникова «Хаджи-Тархан» (1913), в которой ощущаются автобиографические моменты. Поэт родился в степных местах, низовьях Волги близ Астрахани. Данному месту поэт придает особое символическое значение, подчеркивает его связь с Востоком. Хаджи-Тархан – старое тюркское название Астрахани. Он представлял что-то вроде Ноева ковчега народностей. Это перекресток языков, наций и культур, в том числе, степных, кочевнических, монгольских. В одной из своих статей В. Хлебников отмечал, что русская словесность прошла мимо данного региона. «В пределах России она забыла про Государство на Волге – старый Булгар, Казань, древние пути в Индию, сношения с арабами, Биармское царство»¹⁰⁴.

Поэма В. Хлебникова – некое сновидение, в котором молчаливая и кочевая степь оживает. Поэт видит сражения, тучи стрел, кровь, плач, стоны, могилы, курганы и камни, верблюды, купеческие суда. Сколько столетий пронеслось над степью, сколько судьбоносных событий. Кажется, все исчезло, предано забвению. Но историческая память жива. Праистория по-прежнему живет в степях, раскинувшихся возле Хаджи-Тархана. Поэт оживляет вековую историю, дав своему подсознанию свободу. «Темнее степь; вдали хурул / Чернеет темной своей кровлей, / и город спит, и мир заснул, / Устав разгулом и торговлей / Как веет миром и язычеством / От этих дремлющих степей, / Божеств морских могил величеством, / Будь пьяным, путник, – пой и пей»¹⁰⁵.

В замечательном стихотворении 1921 года «Ручей с холодной водой» восточный каменный пейзаж наполнен В. Хлебниковым глубоким философским смыслом. Здесь первозданная природа Востока одухотворяется. Камни для поэта предстают «каменной книгой читателя иного». Это другой, загадочный, но совсем не чужой для В. Хлебникова мир. В вечность у поэта включена и современность. Поэтому камни оказываются «каменными ведомостями» и «каменными новостями». «...То грозное ущелье / Вдруг

103 Лоциц Ю., Турбин В. Тема Востока в творчестве В. Хлебникова... С. 153.

104 Хлебников В. Творения... С. 593.

105 Там же. С. 246.

встало каменной книгой читателя другого, / Открытое для глаз другого мира... / Там камень красный подымался в небо / На полверсты прямою высотой, / кем-то читаемой доныне»¹⁰⁶.

Что касается «Есира» В. Хлебникова, то он весьма показателен для универсальной тенденции искусства, все более обозначившейся к рубежу XIX–XX веков – переоценке отношения внутри европейской культуры к установке, сформировавшейся еще в античности, но получившей в эстетике модерна гипертрофированное выражение. Речь идет о соотношении в античном и европейском искусстве внутреннего и внешнего. Этого вопроса касается В. Иванов. Противопоставляя западную традицию древневосточной, исследователь возвращается к афинскому полису, к духу которого через Рим и Византию восходят все европейские культуры. Исследователь обращает внимание на то, что полис был замкнут в себе, самодовлеущ и оптимистичен. «Афиняне, считавшие себя единственными в мире, а всех остальных – варварами, были беззаботны: они творили новую геометрию и новую трагедию, забыв все бывшее до того. Эту же творческую беззаботность деятельной и сметающей все бывшее культуры, устремленной в будущее, кажущейся радостной и не имеющей досуга, чтобы вспомнить ужасы прошлого, возродил Ренессанс»¹⁰⁷.

Что же касается Востока, то он обращает внимание как раз на противоположное, ставя акцент не на оптимистическом и деятельном вторжении во внешний мир, чтобы его пересоздать, а на отрешенности от него и сосредоточении на внутренней духовной жизни вплоть до отречения от собственного Я, как это делает индус-отшельник во фрагменте В. Хлебникова «Есир», стремясь исчезнуть и «победив в себе гордое желание стать Богом»¹⁰⁸. Эта особенность восточной культуры долгое время оставалась для ее восприятия, понимания и усвоения барьером. В мировосприятии европейского модерна с XVIII века этот барьер достиг своего пика. Но уже тогда началось постепенное разочарование и в модерне, и вообще в том прасимволе, что лежит в основе европейской культуры, если придерживаться точки зрения Шпенглера. «Европейская культура, – пишет В. Иванов, – до ее увлечения пессимистической эсхатологией была, начиная с Афин, занята построением внешнего мира, конструированием науки и позднее выявлением всех следо-

106 Там же. С. 147.

107 Иванов В. Темы и мотивы Востока в поэзии Запада... С. 206.

108 Хлебников В. Творения... С. 554.

вавших из не технических возможностей; этот же внешний мир вдохновлял и философов, занятых обдумыванием его соотношений с внутренним миром человека, и поэтов, находивших вовне источник своего вдохновения»¹⁰⁹.

Теперь понятно, почему символисты, ставящие своей целью разрушение существующей культуры и создание новой культуры, так зачитывались А. Шопенгауэром, а затем погружались в изречения Лао-цзы и Конфуция. Все это способствовало развернувшемуся глубочайшему культурному синтезу в искусстве.

109 *Иванов В.* Темы и мотивы Востока в поэзии Запада... С. 207.

СРАВНИТЕЛЬНОЕ ИСКУССТВОВЕДЕНИЕ В КОНТЕКСТЕ КОНЦЕПЦИИ ЕВРАЗИЙСТВА

Современная наука, рассматривающая историю культуры как часть междисциплинарного знания, считает главной целью раскрытие общих основ человеческой деятельности во всех без исключения отраслях социальной жизни, обнаружение между ними связи и взаимоперехода.

Стремление вычертить объяснительные параметры в современном научном контексте было основным в осмыслении новых путей развития азербайджанского этномузыкознания. Необходимы методологические новации, которые откроют многие секреты не только национальной специфики музыки, но и параметры ее диалога с иными культурами.

Концептуализация многообразия эмпирических фактов истории музыки – от комментариев средневековых письменных источников до целостного анализа современной музыки – нуждается в объяснительных парадигмах, тесно связанных со сравнительно-историческим изучением.

В науке давно сложилось представление о том, что сравнительный метод является важным звеном познания. Однако в азербайджанском искусствоведении долгое время сравнительные исследования были не «популярны».

Сравнительный анализ именно сегодня, в эпоху так называемого междивизиационного общения, действительно актуален. Ведь если культурный диалог становится средством выживания мирового сообщества, то межкультурные контакты необходимо изучать на уровне национальных субъектов.

Азербайджан всегда находился на рубеже Запада и Востока. Активность встречных культурных процессов отражалась на развитии художественной культуры.

Подчеркнем, что азербайджанская художественная культура на протяжении всей истории своего существования испытывала разного рода влияния. Последние усваивались в контексте культуры Азербайджана и получали законченную, совершенную форму.

Культура Азербайджана представляет собой монолитное единство. Все слагаемые культуры гармонично связаны друг с другом. Крепость, сила, органичность этих связей прошли испытание через многие века.

Если рассматривать культуру Азербайджана как культуру, органично впитавшую в себя традиции евразийского региона, то неизменно высвечиваются особенности менталитета, специфика национального, отражающие синтез гетерогенности и полиэтничности, способность органично усваивать иные этнокультурные традиции и сохранять глубокие генетические основания.

Азербайджанским искусствоведением накоплен солидный эмпирический материал. Но сегодня нам необходимы креативные парадигмы в изучении азербайджанской культуры.

Иными словами, обобщающая фаза в истории азербайджанской теоретической науки, на мой взгляд, достигла своего апогея, и новые проблемы требуют безотлагательного рассмотрения. В этом смысле евразийский ракурс рассмотрения азербайджанской культуры весьма важен.

В мировой практике органично выстроена парадигма исследования: от глобализации культуры – к поискам национальной специфики художественного творчества. Вклад Азербайджана в мировую культуру огромен, что и актуализирует изучение азербайджанского искусства в контексте евразийской идеи. *Мы предлагаем рассмотреть тему конференции с точки зрения музыкальной компаративистики.*

Основная трудность в осмыслении перспектив музыкальной компаративистики заключается в отсутствии единства в истолковании собственно научных методов этого направления. Серьезные разночтения категориальных параметров связаны, как известно, с тем, что принципиально изменились подходы, появилось множество новых методов, методик и т.д. Ясно, что взаимосвязи культур – обширная область исследований. Именно поэтому целесообразно опираться на конкретику этногенеза.

Этнологизация культуры – это, прежде всего, мощные региональные «пласты», в изучении которых доминантным становится культурный контекст. Поэтому сегодня столь необходимо обратить внимание на те аспекты, которые нуждаются в первостепенном изучении. Необходимы четко изложенные позиции, которые носили бы ярко выраженный дистрибутивный характер. Только на этом основании можно начать сравнительный анализ.

Значение сравнительного метода в исследовании евразийской культуры не вызывает сомнения. Возможности и перспективы, открываемые сравнительным методом в этом направлении, практически не реализованы, ибо исследования ограничиваются

преимущественно сопоставлением значительно более частных моментов. Здесь подчеркнем, что изучение процессов взаимодействия и взаимовлияния разнонациональных культур, входящих в структуру евразийского мира, влечет за собой последовательное и обязательное использование компаративного метода, а также его совершенствование, сопровождающиеся выявлением новых, еще не раскрытых его граней, выдвижением все более сложных и актуальных задач. Но главное заключено в том, что исследователь может получить не какой-либо один результат, а целую систему научных данных, куда входят и сведения о различии сопоставляемых явлений.

Безусловно, интереснейшими исследованиями в изучении евразийских оснований культуры были бы исследования, связанные с историческими этапами взаимодействий. Так, прослеживая развитие культуры в историко-хронологическом плане, будет правильным начать сравнительное рассмотрение со средних обобщающих звеньев, имею в виду масштабы зональных или региональных музыкальных систем. При этом исследование, проводимое в данном направлении, должно вестись с учетом локальной специфики и иметь полицентрический характер. Тогда сравнительный анализ той или иной типологии будет проходить сквозной горизонтальной линией через всю культуру данного синхронного ряда, ориентируясь, вместе с тем, в пределах определенных, исторически сложившихся типологических общностей. Это предостерегает исследователя от того, чтобы обобщения более высокого уровня стали бы некоей абстракцией и потеряли бы связи с конкретным историко-музыкальным материалом.

Принципиальное значение в разработке проблем музыкальной компаративистики имеет и логика исторического мышления. Ее неизбежным следствием является умение подойти к сложному целому тюркской музыкальной культуры в ее историческом движении, в единстве и развитии ее слагаемых частей. Ведь за всем разнообразием региональных проявлений следует видеть магистральные, общие линии исторического развития Евразии. И далее понять, какие процессы можно отнести к универсалиям, проявляющимся в соотношении «индивидуализирующих» и «генерализирующих» характеристик. Ведь, при всем своеобразии творческого облика, каждая национальная традиция развивается в русле главных закономерностей человеческой художественной культуры.

Целостная совокупность слагаемых этнокультуры определяет особенности нации. Вместе с тем, культурный шифр национальной специфики раскрывается через этногенетические сравнительные исследования. Этническая самооценка, социальные интересы, жесткость определенных традиций, морали, духовность, имеющая природную основу, особенности уровней, качество индивидуального и коллективного сознания; типологии мыслительных моделей, тип мышления, и исторический опыт, образные комплексы, ценностные критерии, устойчивость менталитета – все эти общие и достаточно мощные, фундаментальные основания сыграли важную, а порой и решающую роль во взаимосвязях культур. «Сверхзадача» исследовательских поисков всегда была направлена на раскрытие национальной специфики азербайджанского искусства.

Культура – это, прежде всего, система иерархической структурированности и полифункциональности. И закономерно, что артефакты нашей культуры несут в себе глубочайшие генетические импульсы. А музыкальный генотип – это своего рода врожденная программа, определяющая многое в развитии музыкального фольклора, это – «праобразец», «архетип коллективного бессознательного». Напомню блестящую парадигму К.Г. Юнга, касаемую системы осей кристалла, которая распределяет элементы системы и переформирует их. И еще напомню научный опыт М. Элиаде. Так, ученый как бы «снимал» исторические пласты и находил «корень», первоисток, общезначимые человеческие ценности. Универсализм М. Элиаде как планетарный гуманизм коррелируется с такими параметрами, как:

- «опытом, накопленным в духовном освоении действительности;
- языком; спецификой способов закрепления опыта в особых знаках и символах;
- национальной психологией;
- этнонациональным самосознанием;
- традиционными нормативами поведения;
- образом жизни;
- национальным искусством»¹.

Таким образом, «сверхзадача» музыкальной компаративистики формулируется на двух уровнях:

1 Мамедов Ф.Т. Культурология. Баку: Абилов, Зейналов и сыновья, 2002. С. 101.

– сравнительный анализ → поиск архетипа → установление закономерного сходства;

– выявление в результате сравнительного анализа национальной специфики азербайджанского музыкального языка, его формирования и развития.

Историческая память азербайджанского народа сохранила огромный культурный пласт этногенетических «реликтов». В азербайджанской гуманитарной науке существует достаточно объемная литература, посвященная этногенезу азербайджанского народа. Однако в азербайджанском этномузыкознании исследования, связанные с ролью этногенеза в музыкальном фольклоре азербайджанского народа, пока малочисленны. Лишь в последние десять лет ученые обратились к актуальной и увлекательной теме этнокультурного содержания азербайджанской народной музыки. Эта тема вмещает в себя широкий круг явлений. Сюда входят миросозерцательные основы культур, художественное творчество народа, его истоки и взаимосвязи в процессе эволюции.

Как известно, взаимосвязь этнических «механизмов» с искусством весьма разнообразна. Некоторые из них носят как бы внешний характер, оформляемый в визуальное восприятие этнокультуры. Другие выражают глубинные психологические, ментальные основы национального характера. В этом смысле музыкальное искусство имеет особую функцию.

Одним из постулатов компаративистики, берущих начало в классической этнологии, является следующее: типологическое родство сравниваемой художественной культуры разных народов чаще всего свидетельствует и об их генетическом родстве. В чем заключена перспективность такого рода идеи? Она очевидна:

– Вовлечение в анализ новых регионов, расширение географических рамок исследования.

– Синтез теоретических разработок с историческими. Опора на историю этноса, культуры, этнографии.

– Установление не только однонаправленных связей, но и коррелирование разных музыкальных культур в свете проблем компаративистики.

Целесообразно выстроить два методологических ряда – синхронный и диахронический. Это дает возможность рассмотреть, с одной стороны, различные концепции науки о народной музыке в сравнении, с другой, – показать реальный исторический

процесс развития народной культуры. В этом смысле формулирование основных элементов концепции музыкальной компаративистики дает реальные шансы в уточнении, терминологической конкретизации.

Чем шире вовлекаемый в сравнительное изучение материал (т.е. чем масштабнее круг сопоставления), тем органичнее сливаются синхронный и диахронный аспекты сравнительного метода. Это обусловлено объективным содержанием самого исследуемого материала.

Степень устойчивости, клишированности архетипичных элементов в национальных традициях того или иного народа Евразии может быть принципиально различна. Каждая из них представляет собой самостоятельный целостный динамический организм, со своей внутренней логикой развития. Вместе с тем, как правило, близкие контакты приносили благотворное влияние, способствуя консолидации внутренних сил данной культуры, возникновению в ней новых импульсов развития художественного творчества. Евразийская художественная система включает в себя все возможные образцы генетических, контактных и типологических связей. Именно поэтому она является наиболее благоприятной базой комплексного их исследования.

Подчеркнем, что в процессе изучения локальных процессов в системе евразийской культуры задача сводится не только к установлению черт сходства и различия между культурами данного региона. Последняя состоит в том, чтобы понять характерную для этого региона художественную систему как один из многих вариантов развития, понять единые художественные начала, понять суть типологических параллелей региональных традиций музыки этих народов.

В методологическом аспекте целесообразно было бы рассмотреть и такое понятие, как менталитет. Мы сочли необходимым дать свое научное представление о менталитете, ибо последнее тесно связано с национальной спецификой.

Если понятие о национальной специфике охватывает собой весь спектр жизнедеятельности этнического коллектива, то менталитет в большей степени сосредоточен на мышлении и духовности. Менталитет – это, прежде всего, общая духовность, единство, целостность мировосприятия, совокупность идей, представлений, верований, а также единство культурных традиций. Первоначально ментальность трактовалась как первоисточник ценностей и истин. И это

не противоречит основному смыслу ментальности как глубинному уровню мыслительных представлений. Этот термин использовали неокантианцы, феноменологи, психоаналитики. Широкую популярность термин получил во французской гуманитарной науке XX века, например, в трудах Марселя Пруста.

Термином «менталитет» широко пользовались и представители разных этнологических школ (таких, как эволюционизм, социальный рационализм и т.п.). В частности, Э. Дюркгейм использовал этот термин для объяснения архаического этапа в развитии общества. Вместе с тем отметим, что, если культурологи подчеркивают целостное понятие менталитета, применимое к разным стадиям человеческой истории, то этнологи противопоставляют менталитет как представление примитивных народов развитому мышлению цивилизованного человека, что в корне является неприемлемым. Последнее высказал в своих исследованиях Л. Леви-Брюль, когда строго разграничил ментальность примитивную и ментальность цивилизованную, не исключив при этом возможностей перехода.

Безусловно, ментальность исторична, как и национальная специфика. Поэтому, на наш взгляд, целесообразно в современных исследованиях дифференцировать менталитет как историческую категорию, высшей фазой которой является национальная специфика. Ведь и этнос по сравнению с нацией первичен. И если преимуществом менталитета является более тесная связь с природными проявлениями, магией, мистикой, одним словом – идентификацией на всех уровнях сознания, от тотемических представлений до обрядовых, то преимуществом национальной специфики является четкость, осознанность национального «абриса», прагматизм и рациональное понимание своей предназначенности.

Подчеркнем устойчивый характер менталитета. Последнее обусловлено глубинным уровнем ценностных ориентаций, четкостью культурных, жизненных и практических установок. Менталитет, характеризуя специфику сознания, специфический тип мышления, соотносим с высшей средой, социальным и культурным контекстом.

Национальной спецификой является то общее, что рождается из природных данных и обусловлено историческим, этническим, социальным, культурным контекстом. Целостная совокупность представлений и единство обнаружения этих представлений также относятся к области национальной специфики. Этническая

принадлежность проявляет себя не только в единстве материальной, ритуальной культуры, единстве происхождения, человеческих импульсов, но и в общей духовной настроенности, особенностях картины мира, культурных традициях. Однако существенную роль играют и разного рода культурные влияния, взаимосвязи и прочее.

Как известно, коллективные эмоциональные шаблоны, ценностные ориентации обеспечивали глубинный уровень коллективного сознания. Жизненные практические установки людей, устойчивые образы мира, эмоциональные предпочтения формировали шифр менталитета. Архаические структуры, мифологическое сознание и культурные трафареты, образ мыслей, душевный склад «работали» на общую духовную настроенность, целостную совокупность мыслей, навыков духа. Складывалась картина мира, скрепляемая культурной традицией.

Специфические уровни коллективного и индивидуально-го сознания, специфический тип мышления, социальный опыт. Здравый смысл, интересы, эмоциональная впечатлительность, природные данные и социально обусловленные компоненты отражают представления человека о жизненном мире.

Работы в области сравнительного анализа стимулируют интерес к музыкальной культуре народов Евразии. Появляется возможность изучения обширного материала на основе единой концепции.

Иначе говоря, методология, выработанная на материале музыки евразийских народов, может, на наш взгляд, успешно применяться и в контексте музыки иных народов и этносов. Ведь основной целью является поиск и обобщение генетических универсалий музыкального искусства.

Кроме того, обнаружение взаимосвязей музыкальных культур позволяет делать важные выводы о генетическом родстве музыки, которое обнаруживается не только на уровне жанровой системы музыкального языка, интонационно типологических связей, но и на уровне принципов развития и формообразования.

И, действительно, проблема соотношения универсалий и локальной культуры является сложной проблемой, многократно дискутировавшейся. Вместе с тем, сравнительные исследования способны, в той или иной степени, все-таки ставить точки над «i».

Несколько слов об использовании именно сравнительно-типологического анализа. Последний используется, во-первых,

потому, что это необходимая в азербайджанском музыкознании первая ступень методологии сравнительного анализа. Во-вторых, всякая типологизация в изучении культуры является результатом сравнительного анализа. Тип, типология, типологичность и т.д. возможно выявить только в сравнении. Процесс идентификации в конечном счете раскрывает специфику интересуемого объекта.

Изучение роли типологий в разработке культурной идентификации представляет собой сложную проблему. Достаточно напомнить, что типология культуры была разработана Э.Б. Тайлором, Ф. Ницше, О. Шпенглером, К. Юнгом и другими выдающимися учеными. Учитывая достаточно большой круг научной литературы по проблеме типологии, типологизации, я остановилась на двух параметрах, на мой взгляд, наиболее близко подходящих моей научной концепции. Речь идет об исторической типологизации – эволюционной, оперирующей универсалиями в процессе исторического развития общества, и этнокультурной, опирающейся на регионально обусловленные свойства культуры.

В изучении глобальных подходов огромную роль играет понятие «типологического ряда».

– Понятие типологического ряда является объективно существующей (причем, в синхронной и диахронной среде) типологической общностью процессов и явлений, проявляющихся в истории тюркской музыкальной культуры.

– Это понятие включает в себя наличие ряда устойчивых, проходящих через разнообразие материала мелодических типов (имею в виду некий конгломерат типических ладоинтонационных формул). Одновременно понятие типологического ряда коррелирует с историческими изменениями тех форм, в которых эти типы функционируют. Безусловно, что последнее регулируется возможными пределами некоего «интонационного поля» при сохранении общего «знаменателя».

– В разветвленной и многоступенчатой системе сравнительного изучения тюркской музыкальной культуры понятие типологического ряда приобретает роль укрупненной единицы исследования. При этом масштаб укрупнения единиц, т.е. диапазон того конкретного материала, который объединяется в каждом случае понятием типологического ряда, не универсален, он подвижен. В одних случаях этот масштаб охватывает микровеличины тюркской музыки, например, сравнительный аспект развития двух родственных музыкальных систем, относящихся к одному региону. В других он

может включать в себя всю панораму тюркской культуры и рассмотрение ее либо в пределах синхронного взгляда на сам процесс, либо в диапазоне длительного исторического времени, т.е. диахронно.

– Применительно к теоретическому обобщению, понятие типологического ряда обращено и к конкретным явлениям искусства, и к закономерностям его возникновения. В первую очередь, нас интересуют те особенности музыкального процесса, в которых яснее всего проступает их взаимодействие с общими магистральными закономерностями культуры тюркского мира. Подобные обобщения можно сформулировать лишь посредством последовательного проведения сопоставлений в разных кругах, от первичных к высшим (имею в виду путь от образцов раннефольклорного интонирования к профессиональным формам устной традиции).

– В то же время, типологические ряды, действующие в сфере музыкального искусства, ни в коем случае не являются некими неподвижными образованиями. В пределах каждого из них можно обнаружить многообразные формы развития, соответствующие определенным историческим условиям и особенностям национальной культуры или целой зоны.

– Наконец, понятие типологического ряда – понятие динамическое, совмещающее в себе устойчивость объединяемых явлений и одновременно допускающее их вариантное многообразие. Так, синхронные и диахронные типологии, выступая в роли феноменов тюркского музыкального пространства, изменяются вместе с движением самой истории. Отметим, что динамика данного понятия проявляется не только в видоизменениях, возникающих в ходе исторического развития. Она проявляется также в широком спектре вариантов национального, регионального и других уровней в пределах одной музыкальной эпохи.

Понятие типологического ряда находится в непосредственной близости к важнейшим координатам исторического и музыкального процессов мира Евразии – их периодизации, «исторической географии» (имею в виду изменившуюся карту национальных, зональных и региональных систем). Оно располагает всеми основополагающими параметрами быть причисленным к тем ведущим теоретическим понятиям современного музыкознания, которые необходимы для построения высшего историко-музыкального научного синтеза. Таким образом, выявление общих типологических особенностей национальных, зональных и региональных

музыкальных образований является необходимой подготовкой к системному рассмотрению истории в отражении музыкальной культуры. Оно создает предпосылки для проведения сравнения путем каждой национальной культуры в общем контексте евразийского музыкального мира. Несомненно, что при исследовании таких многочисленных музыкальных систем, какой является музыкальная культура Евразии, подобное стремление к выработке не только общих категорий, но и единых принципов изучения необходимо.

Мыслительные схемы, образные комплексы получали культурное обнаружение. Система этнотипологических констант является способом сохранения закономерного характера развития музыкальной культуры, ее динамики, целесообразности. Адаптационно целесообразные черты музыкальной культуры первоначально реализуются на уровне архетипов.

Преемственность типологически общих артефактов в истории евразийских народов выразила себя в создании сквозных структурных компонентов. В культуре им оказался формульный ряд, репрезентирующий генетические характеристики. Закономерно, что вычленение некоторого инвариантного содержания должно заключать в себе и надэтнические свойства типологического характера, и специфические, неразрывно связанные с той или иной региональной культурой. Такой инвариант определяется в контексте музыкальной компаративистики как геноформула. Детерминанты геноформульного ряда можно разделить следующим образом:

1. Имманентность свойств геноформулы. Имеется в виду некая «врожденность», архетипичность.

2. Адаптационные свойства, определяемые наиболее существенными константами геноформулы, коррелирующие с контекстом.

3. Типологические свойства, концентрирующие в себе целесообразные и наиболее устойчивые, клишированные элементы.

Если использовать тезис о том, что эволюционный процесс обусловлен адаптацией к контексту, то следует признать за геноформулой необычайно высокую степень жизнеспособности. Аккумуляция типологических черт геноформулы в системе ценностных ориентаций достаточно большого этнокультурного ареала становится закономерным в свете языковых норм этого ареала. Формирование формульных моделей селективно. Именно

селектированные способы воздействия на функционирование геноформульного ряда сформировали в конечном итоге художественную систему. Таким образом, наблюдается функционирование определенного содержания, пронизывающего все указанные компоненты традиционных культур и имеющего в значительной мере надэтнический характер. Понятно, что геноформульный ряд – это не «механический» набор моделей. Процесс формирования этнотипов отличался органичностью, высокой степенью интегрирования как внешних, так и внутренних свойств музыкального языка.

В контексте предлагаемого мною этноморфологического анализа система этнотипологических констант, определяемых нами как геноформульный ряд, является способом сохранения закономерного характера развития музыкальной культуры, ее динамики. Адаптационно целесообразные черты музыкальной культуры первоначально реализуются на уровне архетипов; в нашей интерпретации – геноформул. Артефакты нашей культуры несут в себе глубочайшие генетические импульсы. А музыкальный генотип – это своего рода врожденная программа, определяющая многое и существенное в развитии музыкального фольклора.

Национально-специфической моделью геноформула становится в контексте этнохудожественной концентрации, организуя своего рода «сжатие» информации. Я бы сказала, что геноформула – это сосуд, хранящий ценнейшую художественную и этногенетическую информацию; геноформула – это определенное слуховое накопление, функционирующее в контексте исторической памяти. Эти, казалось бы, простейшие интонационные фразы представляют собой обобщенные формулы, архетипы раннего этапа интонирования. Именно в этих мелодических типах шел исторический отбор, шлифовка основного интонационного «словаря» азербайджанской музыки. Геноформула – целостное образование, слагаемые которого органично связаны друг с другом. Геноформула – это основное ядро выразительности. Свернутые до минимума попевок раскрываются в процессе развития наподобие спирали, беспредельно разомкнутой, открытой в своем движении. Подчеркну интонационную «эластичность» геноформулы.

Геноформула имеет, с одной стороны, бесчисленное количество вариантов, с другой – некое обобщенное представление об основных параметрах своего функционирования. С чем связано

это явление? С эволюционными процессами, которые в высшей степени трудно проследить. Только сравнение вариантов способно выявить основной стержень, модель, инвариант, набор типологических признаков, набор обязательных, необходимых элементов.

Мы не случайно используем словосочетание «геноформула» и выдвигаем его как термин. Обоснование геноформулы связано с его первой частью, обозначающей и происхождение, и наследственность, и преемственность, и процесс образования, становления, а также со слагаемым «формула», которая, с одной стороны, означает форму процесса, придание законченности определенной структуре. С другой же стороны – означает важное для нас понятие о закономерностях, определенных отношениях, правилах, выраженных в краткой форме.

Осмысление геноформулы как продуктивного начала напоминает оперирование И.И. Земцовского понятием Мирового Древа. Приведу следующую цитату: «Метод Мирового Древа может позволить нечто очень трудно осуществимое – относительно безболезненно сохранить доступный нам баланс между “беспорядком” реальной жизни и идеалом “порядка” в теории. ...Древо не накладывается на объект, а лишь способствует организации наших исследований. Следовательно, Древо не сужает насильно границы объекта, а как бы моделирует живой объект, который приобретает в этой модели свойственные ему очертания, но при этом становится, наконец, обозримым и, следовательно, доступным научному охвату и анализу»².

Подчеркну знаковый характер геноформулы. Геноформула вбирает в себя исторически обусловленный смысл, приобретая, таким образом, знаковую функцию и организуя тем самым особое рода целостность. Имею в виду целостность этнокультурную.

Выражаясь языком культурологии, можно сказать, что геноформула – это звукобуквенный смысл. Последний обусловлен, порожден, прежде всего, опытом, в данном случае коллективным опытом, и имеет семантическое значение. Звукобуквенный смысл обладает информативностью особого рода, которая заключена в специфических соотношениях. Геноформула, прежде всего, выразительна на уровне «смыслопорождения сигнала», символизирует, обозначает определенное содержание.

2 Земцовский И.И. Миф–метафора–метод, или Будущее фольклористики – в прошлом фольклора (к проблеме методологического эксперимента) // Горизонты культуры. Сб. науч. трудов. СПб.: РИИИ, 1992. Вып. 1. С. 30.

Геноформула – это тот определяющий тип звуковысотности, который обеспечивает жизнеспособность музыки, более того, осуществляет идентичность культуры, способность поддержания этнической самобытности.

Семантика геноформулы формировалась как прикладная связь, связь с конкретными явлениями этнического коллектива. Она складывалась как максимально доходчивая структура музыкального языка. А это происходило в том случае, когда, например, в песнях озвучивались интуитивно-ощущаемые «лексемы» раннефольклорной музыкальной речи.

В археологии существует понятие о культурных пластах. Аналогично и в музыкальной культуре функционировали разные «возрастные» пласты.

«Архаичные явления – в их первозданном или несколько преобразованном виде – в культуре держались тысячелетиями. Живучесть подобных явлений далеко за хронологическими рамками палеолита может быть показана на том примере, что впервые открытые архантропами и неандертальцами натуральные изобразительные приемы используются, пройдя через всю последующую историю, вплоть до современности, и не только остатками первобытных племен, но и в так называемом цивилизованном мире (голова зверя как декоративный элемент и т.п.)»³.

Искусствоведы, изучающие изобразительное искусство древнейших эпох, констатируют, как правило, хронологическую живучесть некоторых элементов наскальных рисунков, повторяемых на огромных географических территориях.

Если сравнить смысл геноформулы с элементарной изобразительной моделью эпохи палеолита, то окажется, что в обоих случаях «первичный эталон... выявляет минимально необходимые, обязательные признаки, составляющие стержень всего развития образа»⁴.

Геноформула отражает и характерный признак искусства древности – *pars pro toto*. Геноформулу можно трактовать и как одно из представлений первобытного мышления, согласно которому

3 Столяр А.Д. О генезисе изобразительной деятельности и ее роли в становлении сознания (К постановке проблемы) / Ранние формы искусства. М.: Искусство, 1972. С. 39.

4 Там же. С. 47.

в определенных случаях часть является полноправным заменителем целого⁵.

В эпоху палеолита в различных точках Земли возникали идентичные проявления раннего изобразительного искусства – сюжетные изображения, знаковые, орнаментальные.

Сюжетная форма наскальных изображений, по мнению ученых, «генетически обогащала» знаковые и орнаментальные рисунки. Аналогично можно было бы предположить, что геноформула является определенным этапом освоения и отражения окружающей среды, возникшим в результате начального, простейшего обобщения. В эпоху палеолита ими были, например, оттиски рук, обведенные красной краской. Однако следующим этапом творчества было обогащение знаковых и орнаментальных моделей обобщенной, но весьма важной по смыслу геноформулой.

Как известно, архетип вбирает в себя такие параметры культуры, как культурная общность, культурный опыт, этнокультурная отчетливость, преемственность. Если обратиться к формулировке такого понятия, как культурный архетип, то несомненная связь с основными параметрами геноформулы будет очевидной.

Понятие геноформулы близко стоит к известной формулировке «архетипа» В. Гошовского. В. Гошовский предложил введение специальной научной дисциплины – музыкального славяноведения, целью которого являлось изучение истоков древней музыкальной культуры⁶. Обосновывая «музыкальное славяноведение», В. Гошовский писал: «Термином «славяноведение» обозначают комплекс наук, изучающих историю, язык, материальную и духовную культуру славянских народов, в частности – их литературу и искусство. Используя этот общепринятый термин, автор отнюдь не намерен трактовать его в столь широком смысле. Поэтому под музыкальным славяноведением мы будем понимать науку, которая занимается исключительно сравнительным изучением музыкального фольклора славян»⁷.

Между геноформулой и архетипом достаточно много идентичного. Так, геноформула, как и архетип, представляет собой первоначальный образец. Здесь сконденсирован опыт человеческого рода. Архетип как «программа поведения» ориентирует

5 Там же. С. 46.

6 Гошовский В. У истоков народной музыки славян. Очерки по музыкальному славяноведению. М.: Сов. композитор, 1971.

7 Там же. С. 5.

и регулирует человеческую психику. Геноформула как инвариант в музыкальном фольклоре создает определенную ментальность музыкального сознания.

Можно было бы продолжить аналогии и представить себе геноформулу как кристаллическую ось. Геноформула также является архетипической осью, функционирующей, «растворенной» в ладоинтонационном контексте отдельной, региональной, локальной музыкальной системы. Таким образом, априорность формы архетипа и геноформулы обусловлена накопленным в них огромным человеческим опытом.

Так же, как и архетипы в процессе человеческой истории становились источниками мифологических образов, образов искусства, точно так же семантизация геноформул приводила к тому, что эта форма становилась основой песенных и танцевальных жанров, эпических, лирических и т.д. Специфика геноформулы, ее микроструктура более всего сосредоточена в ее звуковысотной форме. Именно на этом уровне геноформула представляет собой целостный, регионально, этногенетически реализуемый инвариант.

Рассматривая известные определения мелодии, мотива, мы можем провести параллели, конкретизирующие наше понятие о геноформуле.

Геноформула – это мотив, способный рождать себе подобные формы. Это структура, имеющая возможности к прорастанию. Наименьшая целостность, имеющая свою семантику.

Геноформульный ряд – это разные варианты единой музыкальной идеи. Мы можем говорить о видоизменении тех или иных элементов геноформулы, однако параметры, обеспечивающие родство геноформул евразийского пространства, сохраняются.

Родство типологического ряда геноформул безусловно. Множественность функционально равноправных геноформул создает определенную общую интонационную сферу. Как известно, паритетность, равнозначность благоприятствует сохранению целостности. Сказанное относится к важнейшей закономерности фольклорного мышления – вариантности. В данном случае стабильным фактором выступает основная ладоинтонационная ячейка с определившимися и весьма стойкими функциональными связями. В качестве мобильных элементов фигурируют национально-специфические параметры. Чаще всего – это общий контекст, в котором существует геноформула. В зависимости от контекста происходят те или иные ее изменения.

Если считать, что геноформула представляет собой инвариантную модель множества схожих вариантов, то можно подтвердить ее мелодическую значимость как категории типологической и ее тематическую значимость как категории функциональной.

Устойчивость музыкального языка азербайджанской музыки свидетельствует о богатейшем культурном опыте. Этот опыт был накоплен азербайджанской музыкальной культурой в течение огромного исторического времени. Имею в виду многие тысячелетия истории Азербайджана.

Семантика геноформулы формировалась как прикладная связь, связь с конкретными явлениями этнического коллектива. Она складывалась как максимально доходчивая структура музыкального языка. А это происходило в том случае, когда, например, в песнях озвучивались интуитивно-ощушаемые «лексемы» обрядовой музыкальной речи.

Следующим этапом после констатации совпадений является изучение функциональности ладоинтонационных сегментов. И лишь после такой аналитической работы возможно моделирование геноформульного ряда евразийского региона. В качестве рабочей гипотезы можно выдвинуть ряд ладовых моделей как ладоинтонационный ряд типологического значения. Последнее целесообразно в силу определенных причин. Во-первых, акцентировать внимание на уровне ладофункциональном. Во-вторых, предложить определенную семантическую данность, раскрывающую типологичность в достаточно широком региональном масштабе. Ведь конкретный текст безгранично разнообразен, и любая геноформула оказывается рассредоточенной в этом тексте. Поэтому столь важно для нас качество стабильности, повторяемости, клишированности. Последнее, как известно, формирует инвариант, типологическую модель, геноформулу.

Итак, ладоинтонационная система, будучи сложной системой функционально значимых элементов, была организована вследствие накопления фольклорной практикой жизнеспособных моделей. Эти модели с течением времени кристаллизировались и откладывались в музыкальной культуре в различные исторические эпохи. Музыкальный фольклор, как известно, с одной стороны, хранит в себе следы своего происхождения, с другой, – отражает ступени эволюционного развития. Многоплановость музыкального фольклора тесно связана с этногенезом, ибо включает в себя следы разного рода влияний.

Способом обнаружения геноформулы, точнее, методологическим «ключом», могут послужить и типологические свойства модели, которые в азербайджанской народной музыке не только стабилизировались и приняли формульный характер. Более того, они воспроизводились на протяжении многих веков, отразились в национальных письменных источниках и окончательно (применительно к современной эпохе) зафиксировались Уз. Гаджибейли в «Основах азербайджанской народной музыки». Ведь в процессе своего развития геноформула формируется таким образом, что возникает возможность прогнозировать ладовый процесс, создавать определенные функциональные связи. Поэтому и смысловая наполненность мотива остается стабильной.

Существуют определенные барьеры, регламентирующие, ограничивающие «бесконечную» вариантность геноформулы во времени и пространстве. Эти структурные рамки приобретают значение типологий. Последнее и становится «механизмом» сохранения основных черт геноформулы.

Изучение закономерностей мелодической функциональности становится существенным в определении геноформульных типологий. Сгущение интонационной типологичности на уровне геноформулы закономерно. Геноформула – компактное, самодостаточное единство. Ее целостность исходит от функциональной взаимообусловленности ее составляющих. Выразительность мелодического рельефа геноформулы, ее характерность возрастает по мере усиления функциональных процессов. Чем четче функциональная значимость слагаемых геноформулы, тем ярче ее семантика.

Именно устойчивость функциональных отношений стимулировало и обеспечивало богатейшее разнообразие азербайджанского музыкального фольклора. Подчеркну еще раз: гомогенность, устойчивость, стабильность этой функциональной системы сложилась в результате длительного исторического отбора ее основных ладоинтонационных констант.

Способность геноформул к функциональной связности, предсказуемости появления того или иного элемента становится типологически значимым фактором. Ибо закономерности ладофункционального содержания становятся основой идентификации геноформульного ряда в музыке народов Евразии.

Хорошо известно, что ладофункциональная осмысленность определяет ступени лада как фиксированные ступени

окристаллизованного лада. В азербайджанской музыке выразительная фиксированность ладовой системы непосредственно связана с ее устойчивостью. Можно сказать, что выделенные Уз. Гаджибейли полные тонические каденции – это «генетическая» классификация мелодических моделей. Иными словами, учитывая исторически сложившуюся ладовую систему (и об этом свидетельствует и практика средневековой теоретической науки, и сложная конструкция азербайджанских инструментов), Уз. Гаджибейли сформировал идею об устойчивости мелодических формул, выразившихся в тонических каденциях.

Типологичность, константность тонических кадансовых формул обязывает рассматривать их как важные модели музыкального сознания. Стереотипизация этих семантически значимых структур представляла собой процесс эволюции музыкальной системы. Именно поэтому в тонических формулах отложились не только специфика звукоярового уровня, но и ладоинтонационные взаимосвязи функционального уровня.

Поскольку рассмотрение свойств каждой геноформулы производится с точки зрения типологической, можно говорить об обобщенных моделях лада, принимать результативный процесс эволюции геноформулы тонических каденций азербайджанских ладов, обобщенных Уз. Гаджибейли.

Здесь доминанта и звуковысотность, и линейный абрис, и функциональные сопряжения в границах ладоинтонационной модели.

Эволюция, кристаллизация геноформульного ряда в азербайджанской музыке шла параллельно становлению и укреплению ладофункциональности. Решающую роль сыграла централизация ладовых структур и формирование ладофункционально устойчивых комплексов. Именно поэтому мелодическая яркость геноформул обусловлена силой выразительности и логикой функционального ладостановления.

Актуализация геноформулы как тонического центра имеет огромное значение, ибо геноформула концентрировала в себе основные звуковысотные процессы, здесь кристаллизовались основные ладофункциональные параметры музыкальной системы. Поэтому геноформула – это, прежде всего, первичная структура интонирования, которая определила многое в музыкальной системе азербайджанской музыки, – определила специфику и ладоинтонационности, и тематизма, и структуры.

Геноформула – как область генетических универсалий определила доминанты регионального музыкального менталитета, целостность звуковыражения ареала, которые позволяют функционировать азербайджанской музыке как равноправному, паритетному слагаемому музыкальной культуры Евразии. Именно геноформула оказалась в центре сложения мелокультуры, а потому послужила порождающим компонентом, который, сохраняя свою самоценность, модифицировался в конкретных образцах.

Путь изучения геноформульного ряда включает в себя следующие этапы:

- Анализ простейших ладовых структур, организующих абрис геноформулы.

- Рассмотрение геноформулы как первоимпульса, заложившего условия формирования многослойности, многопластовости азербайджанской народной музыки, определившего «возрастные» особенности азербайджанской музыки.

- Особенности сложившегося геноформульного ряда, раскрытие его типологического родства с иными культурами. Характеристика этнокультурного ареала распространенности геноформульного ряда.

Последний этап отличается особой сложностью. Ведь мир Евразии разнолик, разнообразен. Поэтому путь анализа от регионального к анализу обобщающих типологий лежит через целый иерархический ряд сравнительных операций.

Актуализация значимости культурного вклада Азербайджана в мировую цивилизацию стимулирует рассмотрение как универсалий, так и специфики культуры и определяет новые методологические ориентиры в гуманитарной науке.

«ВОСТОК – ЗАПАД» В ТВОРЧЕСТВЕ АЛЖИРСКОГО ДРАМАТУРГА КАТЕБА ЯСИНА

Двадцатый век отмечен процессами интенсивно развивающейся культурной интеграции. Театральные «время и место действия» как бы расширили свои границы, охватывая не просто отдельные регионы или страны, а порой целые континенты. Подобное сближение стало возможным благодаря динамике самой жизни, растущему взаимодействию политико-экономических процессов, глобальным возможностям средств массовой информации.

Театр стал приобретать постепенно черты открытой системы, вбирающей в себя многоликость социальных, психологических, культурных ценностей. Ярким тому примером служит постановка П. Бруком «Махабхараты». Работа собранной им для этого спектакля интернациональной труппы доказал, что самый важный результат культурной встречи «восток–запад» – это осознание того, что любая культура представляет собой лишь часть единой культуры, но эта единая культура не поддается дефиниции...»¹.

Вместе с тем всякое рождение нового, стремление свести Восток и Запад чревато возникновением сложных побочных проблем. Одной из важнейших, особенно для стран третьего мира, является сохранение национальной самобытности при общем стремлении ведущих деятелей театра к театральному универсализму. Главный вопрос сводится к соотношению «целого» и «части», необходимости сохранения многовекового наследия в условиях существования новых ценностей.

В истории взаимодействия Востока и Запада, их «совместимости» или «несовместимости», немного найдется примеров столь внушительного творческого контакта, обернувшегося глубоким драматизмом в судьбах писателей и драматургов арабских стран Магриба – Алжира, Туниса, Марокко.

XX век был обусловлен появлением в этих странах нового типа словесного искусства, перехода от традиционных форм к качественно новой литературе с иным уровнем художественного сознания. Подобный скачок был обусловлен преодолением собственной обособленности и приобщением к мировой цивилизации.

Процесс становления алжирской национальной культуры теснейшим образом связан с историей этой страны: долгим периодом

1 Театр. 1989. № 14. С. 146.

130-летней французской колонизации, бурным семилетием освободительной борьбы и завоеванием желанной независимости в марте 1962 года. В самом общем виде политику Франции в области культуры этой страны можно было бы охарактеризовать как политику ассимиляции. Лишь в медресе алжирец мог изучать классический арабский язык и приобщиться к письменным источникам своей истории, но до 1942 года в стране работали всего три коранические школы, где занимались около 200 человек. Активное внедрение французского языка при слабом развитии национального образования, неграмотности большей части населения, отсутствии местных национальных издательств способствовали насильственному «офранцузиванию» алжирской культуры.

Однако усвоение западного языка, а вместе с ним и иных, отличных от традиционно-мусульманских, эстетических норм, привело к парадоксальному эффекту. Годы освободительной войны (1950-е) и постколониальный период способствовали развитию национальной литературы и драматургии на французском языке, выдвигая на литературную арену ряд выдающихся имен. «При этом проявляется на первый взгляд неожиданная зависимость: чем непринужденнее алжирский литератор чувствует себя в стихии французского языка, чем шире и глубже его знакомство с французской и мировой культурой, тем энергичнее он отстаивает свое отличие от западного мира, свое право на самостоятельность и критику»².

Молодая национальная литература, поначалу представленная лишь франкоязычными писателями и драматургами (Катед Ясин, Антри Креа и др.), поставила задачу отстоять свою самобытность, отделив собственно литературу от остальной литературы на французском языке, доказав духовную и эстетическую зрелость.

Пишущие на французском молодые писатели Алжира сознательно стремились отходом от норм литературного языка «поразить» французского читателя, отделиться от него, «оправдаться перед ним за взятие у него “напрокат” его языка... изобразить и передать свой протест, свое понимание зла, несчастья, наполнив этот язык “взрывным динамизмом”»³.

Причину подобного протеста следует искать в некоей психологической раздвоенности творческой интеллигенции, для которой

2 Современные литературы Африки (Северная и Западная Африка). Л., 1973. С. 20.

3 *Прожогина С.В.* Рубеж эпох – рубеж культуры. М., 1984. С. 191.

культурный и лингвистический дуализм многие годы был нормой существования. Получая образование в Европе, большинство национальных писателей и драматургов испытывали на себе огромное влияние ее литературы и искусства. Почти каждый из них упоминает имена Рембо, Джойса, Маяковского, Брехта, Камю, Сартра.

Иными словами, объективные социально-исторические условия сделали поколение алжирских писателей 1950–1970-х годов двуязычным и бикультурным. Однако все большее проникновение в иные духовные ценности приводило их к мысли о собственной промежуточной роли между «чужой» западной и «своей» традиционной культурами. Подобное положение было чревато глубоким внутренним драматизмом, причиной которого явилось столкновение «противоречивых чувств и стремлений: бунт против восточной косности, с одной стороны, и приверженность национальным культурным ценностям и традициям, многократно усиленная ростом национального самосознания, – с другой; стремление к усвоению всего передового и “полезного”, чем обладает Запад, с одной стороны, неприятие политики империализма и присущей буржуазному обществу моральной деградации – с другой»⁴.

Однако завоевание политической и социальной независимости, ликвидация французского колониального господства в Алжире отнюдь не решили до конца этой проблемы. Ощущение разлада, конфликта «двух миров» – западной и восточной культуры – и одновременная принадлежность к этим двум цивилизациям – доминанта творчества многих современных алжирских писателей. В процессе художественного освоения действительности они «стремились осмыслить и переосмыслить культуру и историю своих народов, что чаще всего приводило их к проблеме соотношения специфически национального и общемирового, универсального»⁵.

В постколониальный период понятие «общемировой», пожалуй, больше всего было связано с понятием «французский». Проблема взаимодействия французской и национальной культуры в сфере театрального искусства обозначалась острее, чем в литературе. Необходимость определения адресата – зрителя, сидящего в зале, требовала точного выбора формы общения с ним. Путь к народным массам, в большинстве говорящим на арабо-берберских диалектах, шел через сближение актуальной проблематики

4 Проблемы арабской культуры. М., 1987. С. 281.

5 Максименко В. Интеллигенция в странах Магриба. М., 1980. С. 129.

с национальными театральными традициями, с формами народных театральных представлений, которые, в свою очередь, предопределили особую визуально-сюжетную структуру спектакля.

Как отмечает Г.Я. Джугашвили, «...франкоязычный алжирский театр как бы разделился на два ответвления: одно – развивающееся, разумно сочетающее достижение мировой драматургии с традицией народных представлений на диалекте и сохранением этих традиций, пробивающее себе дорогу к широкой публике, к ее пониманию, симпатии, и другое... быстро омертвевшее, основанное на механической копировке чужеродных элементов и представлений»⁶.

Творчество Катеба Ясина мы можем с полным основанием отнести к первому направлению. Вынужденный большую часть жизни провести в Париже, сформировавшийся как художник в условиях инородной культуры, Катеб Ясин-писатель и гражданин – целиком принадлежал своему народу. Судьба его характерна для многих художников XX века. До семи лет он учился в коранической школе, но вскоре его отец, решивший, что изучение арабского языка в коранической школе при колониальном режиме неразумно, отдает сына во французский колледж. Это событие детских лет оставило глубокий след в душе мальчика, впервые осознавшего мучительную внутреннюю разобщенность.

Обучение продвигалось успешно. Но в пятнадцатилетнем возрасте юноша был арестован и исключен из колледжа за участие в трагической демонстрации, оставшейся в истории под именем «майский расстрел» 1945 года. В тюрьме Катеб Ясин провел всего около месяца. Как вспоминал позже писатель, среди участников демонстрации он оказался случайно, однако общение с заключенными, совместные испытания раскрыли ему глаза на многие политические события, происходящие в стране.

Вскоре приходит серьезное увлечение поэзией. Уже в 1946 году появляется первый сборник стихов на французском языке «Монолог», не привлекавший, впрочем, особого внимания читателей. С 1947 по 1950 год Катеб Ясин сотрудничает в качестве репортера в газете «Алжир Республикен», публикует свои стихи, делает репортажи, связанные с культурной жизнью страны. Однако в поисках заработка юноша уезжает сначала в Италию, затем в Тунис, Германию, Бельгию. Наконец он оседает в Париже, устроившись штатным сотрудником журнала «Пари Матч». Все свободное

6 Расширение жанров в современных литературах Африки. М., 1983. С. 203.

время Катеб Ясин посвящает самообразованию, жадно изучая историю европейской культуры. Там же, в Париже, в середине 1950-х годов происходит встреча с Б. Брехтом, к театральной эстетике и практике которого он проявлял живейший интерес. Возможно, именно знакомство со знаменитым руководителем Берлинского ансамбля натолкнуло писателя на мысль о театре.

Используя сложную методику «фольклоризации» повествования в сочетании с западными литературными канонами, Катеб Ясин создает в 1959 году трилогию «Круг репрессий», куда входят пьесы «Труп в окружении», «Порошок мудрости», «Предки усиливают ярость». И завершается она поэмой «Гриф», чей образ проходит через все пьесы цикла.

В основе трилогии Катеба Ясина лежит старинная легенда, взятая из семейных преданий, о далеком предке Кеблуте, предводителе древнего кочевого племени. Потомки старого вождя обосновались на горе Надор и в течение многих лет с огромным упорством отбивали нападения завоевателей-римлян, испанцев, турок, арабов. Так продолжалось до прихода французов, когда посланная ими карательная экспедиция почти целиком истребила непокорный народ. Лишь немногие из уцелевших кеблуты ушли в глубину лесов, чтобы вдали от людей сохранить остатки своего племени. Легендарный основатель племени Кеблут, добровольно ушедший из жизни, но не покоровшийся врагам, вновь воскресает и в виде призрака является своим потомкам, чтобы напомнить им об их долге освободить родную землю. Мифологема «смерти-воскресения» распространяется и на других героев трилогии, возвращающихся к жизни после смертельных ран.

Катеб Ясин развивает далее нить повествования, перенося действие в колониальный Алжир. Он повествует о судьбе четырех молодых людей – отпрысках рода кеблуты – Лакдара, Мустафы, Рашида, Мурада, истинных потомках древнего вождя. В преемственности завещанного предками духа борьбы и сопротивления заключен главный смысл этой вырастающей в современность древней легенды.

Однако в пьесах Катеба Ясина прослеживается и более скрытый философско-символический смысл, заключенный в любви четырех товарищей к красавице Неджме («звезда»), являющейся символом многострадального Алжира, нации, племени. Неджма оказывается и «сестрой» четырех друзей и родственников, любовь к которой может привести к инцесту и раздору в племени.

История Неджмы как бы повторяет историю и судьбу ее матери, в которую также были влюблены четверо мужчин из племени Кеблут. Сюжетные линии и герои повторяются у Катеба Ясина по законам поэтики мифологизирования. Миф превращается в своеобразного посредника между историческими событиями и писательским воображением, помогает истории, становясь, наконец, гармоничным элементом, ее творящим.

Использование притчи, легенды дало возможность Катебу Ясину передать суть происходящих в Алжире событий, минуя реалистическое бытописание, укрупнив, подняв на уровень символического обобщения социально-философскую линию пьесы. «Я хотел подойти к драматизму современной жизни через осмысление старинных мифов. Только так мне представлялось возможным выразить весь трагизм судьбы моего народа», – отмечает он⁷.

Использование мифологической темы было не случайно. XX век отмечен почти во всех странах мира появлением драматургии, охватывающей события времени в гигантском, всечеловеческом масштабе, пришедшей на сцену после длительного засилья в драме житейски-повседневного, частного. Пытаясь понять причину трагических событий своего времени, драматурги обращались к вечным темам мифов, которые помогали отойти от мелких бытовых явлений, выявить глубинные причины происходящего, заглянуть в будущее человечества. Возможно поэтому при всех своих эстетических различиях драмы Р. Роллана, эпический театр Б.Брехта, театр Чапека несли в себе нечто общее.

В это же время фольклорные традиции, «поэтика мифологизирования» ярко проявили себя и в литературах «третьего мира» – латино-американских и некоторых афро-азиатских стран. Здесь бесспорно влияние западноевропейского модернизма. Однако, как отмечает Е. Мелетинский, подобное влияние невозможно без местного, внутреннего основания: «...в латино-американских и афро-азиатских романах архаические фольклорные традиции и фольклорно-мифологическое сознание, хотя бы и в пережиточной форме, могут существовать рядом с модернистским интеллектуализмом чисто европейского типа. Такая многослойность является результатом “ускоренного” развития культуры этих народов в XX веке, особенно в послевоенный период»⁸.

7 Цит. по: *Джугашвили Г.Я.* Алжирский франкоязычный роман. М., 1976. С. 80.

8 *Мелетинский Е.* Поэтика мифа. М., 1976. С. 368.

Трагедия «Труп в окружении», открывающая трилогию, – поэтический рассказ о молодом студенте Лакдаре, принявшем участие в майской демонстрации 1945 года. Пьеса начинается с высоко трагической ноты – среди лежащих на улице убитых и раненых умирающий Лакдар. Луч света, блуждающий по истерзанным лицам, стоны, переходящие в едва слышные слова. В бессвязной предсмертной речи Лакдара прошлое соединено с настоящим, воспоминания о детстве и матери слились с событиями демонстрации и расстрела. Эти «разорванные» фразы, поток сознания героя, дают возможность Катебу Ясину выстроить в емкой образной форме всю предысторию изображаемых событий: действие развивается не от исходного пункта к кульминации, а ретроспективно, время на сцене «закольцовано», в замкнутый круг сливается прошлое и настоящее.

События пьесы развиваются в двух планах: эпическом и лирическом. Первый план – это драма всего народа, выраженная в судьбе главных героев. Эпическая линия пьесы насыщена трагизмом – подъем восстания в начале пьесы завершается его полным разгромом, грудой трупов, сваленных на улице, пытками и казнями повстанцев, уходом уцелевших бойцов в горы. Два стилистических плана пьесы тесно переплетены, смыкаясь в наиболее драматических моментах повествования.

Если эпический план пьесы выписан Катебом Ясином в четкой реалистической манере, с привкусом почти натуралистического изображения жестокого, ужасного, то лирическая тема смещается в сферу поэтической образности, изобилует иносказаниями, символикой. Диалоги Лакдара и Неджмы, многие лирические сцены написаны в форме свободного стиха или рифмованной прозы, что сближает их с народными эпическими традициями.

Катеб Ясин активно использует и зрительную символику, создавая, благодаря развернутым авторским ремаркам, емкие сценические образы. Именно через образность зрительного ряда, свойственную сцене, раскрывается главный философский смысл трагедии – близкая творчеству Катеба Ясина вообще «закольцованности времени», единства прошлого и будущего. Согласно авторским описаниям, оформление сцен, в которых действует главный герой, передает ощущение тесноты, замкнутости, окружения: это тупик, где брошены раненые и мертвые повстанцы после расстрела демонстрации, это мрачная комната французского офицера, куда попадает раненый Лакдар, и, наконец, страшная камера

тюрьмы – последнее прибежище героя. Проясняется смысл названия пьесы «Труп в окружении» – обреченность человека в мире жестокости и несвободы.

В финале трагедии лирический и эпический планы смыкаются. Пьеса завершается у апельсинового дерева, у которого умирает Лакдар и чьи плоды собирает его маленький сын Али.

Сцена у апельсинового дерева неоднозначна и полна символики. По древнему поверью в странах Магриба люди приносят к подножию деревьев различные дары, дабы умиловить духов, которые обитают в них, и напоить корни – источники мудрости и силы богов. Ведь в древнеарабской мифологии дерево, наряду с грубо обработанным камнем, служило «бетэлем» – «домом богов».

Уже в первой пьесе Катеба Ясина четко определились основные черты его литературного почерка. Композиционная «спираль», позволяющая проецировать опыт исторического прошлого на размышления о будущем, предопределила сложность развития сюжетной линии, своеобразные переходы от чисто бытовых зарисовок в сферу философских обобщений. Подобные наслоения произведения очень напоминают «графику» композиции народного арабского романа «сиры», которая в своем движении вовлекает в действие все новые сюжетные линии, главный герой «обрастает» все большим количеством эпизодов. Алжирский драматург, оставаясь в рамках реалистического метода, использует параболический иносказательный сюжет для выражения идей социальной борьбы. Обращаясь к современности, он выступает от лица Истории. С этой целью Катеб Ясин вводит в пьесу постоянно действующий персонаж – хор. Раскрывая мысли героя или короткими репликами связывая события, он помогает созданию непрерывного потока жизни. Он «укрупняет» наиболее важные смысловые моменты, усиливает эмоциональное воздействие отдельных эпизодов, осуществляет живую взаимосвязь зрительного зала и сцены. Текст хора, как и лирических монологов, написан белым стихом. Порой это просто «звучащее эхо», многократно повторяющее фразу, смысл которой хочет подчеркнуть автор – стихотворные монологи «участника действия», а иногда комментарии «ведущего».

Можно предположить, что хор был одной из стихийных форм народного драматического выражения. Арабский древний сказитель часто брал с собой небольшую группу своих последователей, которые поддерживали и ободряли его во время рассказа, отбивая

такт хлопками в ладоши. В конце тирады хлопки в ладоши сопровождались ударами в «тбел»⁹, а хор повторял слова рассказчика в припеве. В подобных выступлениях иногда участвовали два сказителя, и публика тогда разделялась на два лагеря, два хора. Функции хора определяют специфику национального театрального искусства, при которой образ героя создается в органическом единстве пластического и музыкально-слухового воздействия на зрителя.

Но не только с местной национальной традицией возникают точки соприкосновения в драме Катеба Ясина. Хор – это дань, прежде всего, античной традиции греческого театра. Спектакли хороводного театра вырастали обычно из музыки и движения. Музыкальный пласт драмы Катеба Ясина в немалой степени определил и ее стилистическое своеобразие. Это не просто предусмотренный автором мелодический фон – все действие трагедии пронизано музыкой. Вокальные партии имеют почти все центральные персонажи.

Сложность драматургической формы и специфика содержания пьесы осложнили ее сценическую жизнь. Написанная по-французски, вобравшая в себя стилистические приемы современной европейской сцены, драма Катеба Ясина была в то время подлинно национальным произведением, обращенным к тем, кто жил и боролся в эти годы на алжирской земле. В 1958 году пьесой Катеба Ясина заинтересовался французский режиссер Жан-Мари Серро, возглавлявший «Театр Бури». Получивший известность как «открыватель имен», Ж.-М. Серро поставил около 100 пьес современных авторов, среди которых значительную часть составляли драматурги из стран «третьего мира».

В 1958 году, то есть через три года после написания, драма Катеба Ясина была поставлена Ж.-М. Серро в Тунисе силами Всеобщего союза тунисских студентов и труппой «Баладэн». Оформление спектакля, решенное в условной манере, помогло создать необходимую трагедии атмосферу многозначности сцен бытового и философско-социального плана. На пустой сценической площадке место действия было обозначено отдельными скупыми деталями. Мир без конкретных вещей. Сценическое пространство в спектакле французского режиссера размыкало свои границы, вбирая одновременно многообразие меняющегося мира. Происходило повторение прошлого – в восточном театре

⁹ Тбел – арабский ударный инструмент.

пустое пространство сцены (а иногда открытая естественная площадка) могла превратиться во дворец, лес или лачугу).

В этом же году Ж.-М. Серро вновь обращается к пьесе Катоба Ясина, поставив ее на сцене профессионального «Театра Мольтера» в Брюсселе. На этот раз он значительно усложнил постановочные приемы, активно прибегая к использованию световых эффектов и киноэкрана. С помощью прожектора, вырывающего из темноты отдельные фрагменты, режиссеру удалось добиться истинно кинематографической смены картин, одновременного использования нескольких игровых эпизодов. Так, первая сцена спектакля – монолог умирающего Лакдара – проходила как бы на фоне выделенных светом в глубине сцены картин, показывающих зрителю друзей и любимую героя, ищущих его в ночном городе.

Выделяя с помощью света «крупным планом» отдельные эпизоды, фрагменты сцен, персонажей, режиссер придал пьесе, изобилующей довольно пространными монологами, необходимый лаконизм. Драматургический прием – смена стилистических планов – реализовался на сцене параллельным действием. Реальное и воображаемое соединилось.

Музыка, созданная Жильбером Ами, великолепно дополняла звуковой и световой образ спектакля. При этом, как подчеркивает композитор, его подстерегали две опасности: чрезмерная увлеченность северо-африканским фольклором и путь механического «наслоения» восточного и европейского музыкальных пластов. В результате совместной работы с Ж.-М. Серро Жильберу Ами удалось избежать «опасных поворотов» и найти созвучный драме К. Ясина музыкальный язык. Отчасти задачу композитора, по его признанию, облегчило наличие хора и корифея. Остро драматические моменты приобретали особую эмоциональную окраску благодаря одиноко звучащему голосу корифея, исполняющему свой текст нараспев, под музыкальный аккомпанемент «тамбура»¹⁰.

В конце 1950-х годов К. Ясин приступает к работе над вторым своим романом «Звездный полигон». Одновременно он продолжает, как писала французская пресса, «свой театральный эксперимент», перерабатывая прозаический материал в драматургическую форму. По замыслу автора, в единый драматургический цикл должны были объединиться три пьесы. Следуя традиции национальной арабской сцены, К. Ясин выбирает для своей трилогии особую форму: две трагедии разделяет фарс «Порошок

10 Тамбур – арабский струнный щипковый инструмент.

мудрости». К. Ясин осознавал, что трагедия «Труп в окружении» достаточно сложна для постановки, а главное, для восприятия массовой аудиторией, к требованию которой он должен был прислушаться (имея в виду, прежде всего, зрителя алжирского). Поэтому вслед за стилистически сложной и мрачной по колориту трагедией он пишет фарс, в котором бушует стихия ярмарки, веселое зубоскальство. Остросатирическая пьеса будто разрывает «трагический круг» всего драматического цикла, давая возможность читателю и зрителю перевести дыхание. Появление веселого фарса в драматическом цикле не случайно. Свою трилогию «трагедия – фарс – трагедия» К. Ясин выстраивает по образцу традиционного для всего арабского театра спектакля, непременно состоящего из трех частей: драмы – интермедии – драмы. Эта схема стала привычной для режиссеров арабского театра, включающих в представление музыкальную шутиливую интермедию. Такая разрядка, снимающая напряжение, была необходима национальному театру, особенно на начальном этапе его развития. Арабский зритель, воспитанный на музыке, не воспринимал, а зачастую просто отвергал театр, лишенный подобных качеств.

Вместе с тем трилогия сложилась еще на древнегреческой сцене. С основными ее законами, несомненно, был знаком и К. Ясин. Трагедии, входившие в ее состав, принадлежали обычно к одному мифическому циклу, образуя единство действия, которое развертывалось в исторической последовательности повествуемых в мифе событий. По законам античной сцены трилогия завершалась четвертой пьесой – сатирой. Можно предположить, что задача сатирической драмы заключалась в том, чтобы разрешить напряженно-торжественную суровость трагического действия контрастом смеха. В европейской драме встречаются попытки новых соединений, которые сохраняли бы единое художественное произведение (комедийная трилогия Бомарше – «Севильский цирюльник», «Свадьба Фигаро», «Винновная мать» и др.). Однако арабская традиция диктовала несколько иную последовательность, не меняя при этом общих правил построения.

Главным героем средней пьесы «Порошок мудрости» является Джеха – Облачко Дыма, Дымок – народный герой магрибинского фольклора. Рассказы с участием Джехи еще в 1926 году послужили основой рождения диалектального алжирского театра, ставшего популярным в широких кругах публики. Джеха, или Дымок – наивный и в то же время мудрый простак, поэт

и философ одновременно, вооруженный хитростью и веселым нравом, – ведет непримиримую борьбу с властью имущими. Для К.Ясина Джеха – подлинно народный герой, созданный его фантазией, воплотивший в своем характере его лучшие качества – свободолюбие, доброту, оптимизм – и в то же время – реальный человек, имеющий бесчисленные прототипы в современной среде. Вот что ответил драматург, когда его спросили о подлинности образа Джехи: «История Джехи – это истории, рассказанные мне матерью в детстве. Их я запомнил на всю жизнь, потому что полюбил своего Джеху. В течение тысячелетий существуют подобные народные герои в различных странах. Джеха – персонаж настолько реальный, живой и в наши дни, что сейчас его часто не замечают, к нему привыкли. Я, например, знал одного торговца овощами, он настоящий Джеха: те же манеры, так же за словом в карман не полезет. Веселый, насмешливый, а в душе очень серьезный человек, он с критических позиций воспринимает, например, правосудие, благочестие и т.д.»¹¹.

Пьеса «Порошок мудрости» состоит из не связанных между собой сюжетно коротких 26 эпизодов и представляет собой сценическую версию известных анекдотов, в которых всеми любимый народный мудрец и плут ловко обводит вокруг пальца жестокого и жадного султана. Время действия пьесы обозначено весьма условно. Несмотря на средневековый колорит, становится вполне очевидно, что местом действия пьесы является колониальный Алжир. Осведомленность Дымка в политической экономии и проблемах современной политики, помимо комического эффекта, привносят в интермедию и довольно ощутимый элемент серьезности, даже, если можно так сказать, некой публицистичности. Неунывающий герой порой как бы вникает привычную комическую маску, делясь со зрителем своими горькими размышлениями и наблюдениями. Сквозь исторический антураж проступает сегодняшний день.

Стилистические и смысловые пласты смыкаются – элементы истории и современности, фольклора и публицистики, фарса и трагедии объединяются в некую новую драматургическую форму, позволяющую доходчивым и привычным народной аудитории языком высказывать острейшие проблемы текущего дня.

Пьеса «Порошок мудрости» впервые была показана весной 1968 года на фестивале в Аррасе. Молодой 28-летний режиссер

11 За рубежом. 1974. № 5.

Ален Оливье, поставивший драму К. Ясина, удостоился премии. Успех вдохновил начинающего режиссера, и он вновь поставил пьесу в Париже в театре «Эпе де Буа». Сценическое решение спектакля отличалось оригинальностью при внешней простоте. Легкая конструкция из нескольких свободно подвешенных широких щитов позволяла легко разграничить сцену, превращая ее по ходу действия то в дом Дымка, то в трибуну, откуда герой произносил свои свободолюбивые тирады. Подвижность конструкции позволяла соединить в динамическом движении многочисленные эпизоды, придать спектаклю легкость импровизации, свойственную народной сцене.

Однако за внешней легкостью пространственного решения сцены угадываются серьезные режиссерские поиски. Скорее всего, французский режиссер Ален Оливье испытывал, в первую очередь, влияние идей «кинетического пространства» Крэга. Современные мастера сцены уверенно используют язык метафоры, движущейся в пространстве пустой сцены. Обыкновенная деталь (в данном случае подвесные щиты) сама по себе ничего не значащая, приобретает в движении образный смысл, меняет место действия. Таковым открытием в свое время были «крэговские ширмы), которые позже стали кочевать по многим сценам мира. Вместе с тем, автономность отдельных фрагментов, не имеющих последовательной связи друг с другом, получившая свое яркое воплощение в «Порошке мудрости», корнями уходила в восточную мистерию. Встреча двух культур как бы замкнула круг «Восток – Запад – Восток».

Для торжественного открытия нового зала Национального парижского театра – зала «Жемье» – директор театра Жорж Вильсон предложил две пьесы: «Великое проклятие у стен города» молодого немецкого драматурга Танкреда Дорста и пьесу К. Ясина «Предки усиливают ярость» в постановке Ж.-М. Серро. Завершающая трилогию, эта пьеса продолжала тему национально-освободительной борьбы, начатую драматургом в первой ее части. Вновь появляются на сцене знакомые герои.

По жанру пьеса К. Ясина близка к лирико-драматической поэме. Ее сюжетная линия, простая и ясная, имеет очевидный символический смысл. Друзья Лакдара, заключенные в тюрьму, мечтают о побеге. В своем стремлении вырваться на волю они одержимы одной идеей – найти и спасти от преследований оккупантов Неджму, постаревшую и увядшую от горя.

Вокруг центральной сюжетной линии вырастает особый поэтический мир, заключенный в многочисленных сценах, напрямую с сюжетом не связанных, и составляющих как бы философско-поэтические размышления драматурга о важнейших проблемах бытия, чувства и долга, личного и общего, сиюминутного и вечного. Написанные в стихотворной форме, эти эпизоды для поэта К. Ясина явились не только способом «углубления» содержания драмы, усиления ее философского звучания, но и возможности звучания лирики на сцене. Тема любви и смерти проходит через «реалистические» и «символические» пласты пьесы, воплощаясь в образах Неджмы и Лакдара, Дикой женщины (как стали называть постаревшую Неджму) и птицы Гриф. Вторая часть пьесы почти вся состоит из лирических диалогов между Грифом и Дикой женщиной, написанных в стихотворной форме. Неджма-Дикая женщина, единственный персонаж в пьесе, обладающий способностью услышать и понять птицу, посланника предков, в ее беседах с Грифом отразилась сложная взаимосвязь «живого и мертвого», «памяти и забвения».

В пьесе «Предки усиливают ярость» в отличие от других пьес цикла ярче выписана «роль» хора. Здесь К. Ясин придавал большое значение его составу. Разделенный поначалу на мужской и женский, к финалу он состоит лишь из молодых девушек: оставшиеся одни, без мужчин, которые «все на войне или в тюрьме» или «в изгнании», девушки, следуя призыву Дикой женщины, присоединяются к бойцам, обменяв свои украшения на оружие.

Нужно подчеркнуть, что К. Ясин – один из немногих современных авторов, активно использующих хор как драматургический прием, сумел избежать его внешней статичности. В ремарках К. Ясин подробно останавливается на внешнем виде хора, его движениях, пластике, стремится к тому, чтобы в каждой сцене хор помогал максимально выявить ее главный смысл, как бы реализуя в образной форме философский подтекст.

Спектакль, выпущенный Ж.-М. Серро к открытию малой сцены Национального театра в Париже, можно признать самой удачной работой режиссера над драмами К. Ясина. В нем было найдено лаконичное образное решение с активным использованием световых эффектов и киноэкрана, подобран прекрасный актерский состав. Эдвин Моатти, исполнительница всех ролей Неджмы в постановке Ж.-М. Серро, продемонстрировала и в этом спектакле блестящий трагический талант. Ее достойным

партнером в роли Лакдара-Грифа был сенегальский актер Башир Туре, названный рецензентами самой «удивительной находкой данной постановки». Задуманный К. Ясином образ Грифа с изображением, проецируемым на экран и раздающимся из-за кулис голосом, был смело «персонифицирован» режиссером. Прекрасные данные актера, красивый тембр голоса, присущее африканским актерам удивительное ощущение ритма и неповторимая пластика сделали образ Лакдара-Грифа главной удачей спектакля. «Полет птицы» – своеобразный танец-монолог – сопровождался африканской песней посвящения, адаптированной для постановки композитора Жильбером Ами.

Раскрыть суть отношений человека с жизнью и с самим собой, дать возможность понять его внутренний мир помогло блестящее звучание кабийских мелодий в исполнении известной алжирской певицы Таос Амруш. Голос певицы, порой подкрепленный двумя голосами из хора – то уходящий куда-то на периферию сценического действия, то звучащий с мощным эмоциональным накалом, придавал спектаклю оттенок ритуального обрядового действия.

Рецензент спектакля Клод Оливье отмечал в своих статьях удивительную красоту и пластичность всего спектакля, где точная группировка и расположение хора и персонажей, игра света и тени, графическая красота проецируемых на экран картин создавали полифоническую гармонию спектакля¹².

К сожалению, Ж.-М. Серро не удалось осуществить полную постановку всего спектакля К. Ясина «Круг репрессий», хотя подобный замысел он вынашивал в течение нескольких лет. Смерть оставила незавершенными многие его планы.

Успех драм К. Ясина на французских подмостках не мог полностью удовлетворить писателя, мечтавшего об алжирской сцене, об алжирском зрителе. Такое положение тяготит писателя, он не оставляет попытки осуществить постановку своей драмы на родине, и в 1968 году с этой целью переводится на арабский классический язык трагедия «Труп в окружении». В этом же году известный алжирский актер, режиссер и писатель Мустафа Катеб, двоюродный брат драматурга, осуществляет постановку трагедии на сцене Национального театра Алжира. К. Ясин был счастлив предоставленной возможности диалога с соотечественниками. Однако автора ждало разочарование. Спектакли пришлось

12 Lettres francaises. 1967, 9 fevrier.

остановить за недостатком зрителей. Одна из причин – звучащий со сцены классический арабский язык, непонятный широкой аудитории, оставлял их равнодушными к самому произведению. Арабы, в общей своей массе воспитанные и существующие в условиях живой устной традиции, отдавали предпочтение сочному разговорному языку, то есть диалекту, сохранившему обширный слой народных выражений и пословиц. Подобная ситуация еще больше укрепилась в период колониального господства, когда основная часть неграмотного населения Алжира могла наслаждаться лишь устной литературой – авторской поэзией и берберским фольклором.

«Языковое отчуждение», а вместе с ним и отчуждение человека от своей родины приобрели в творчестве К. Ясина символическое звучание. Ориентированный на максимальное приближение к формам народных уличных представлений, уставший от компромисса между целью и возможностью ее осуществления, «оторванности театрального представления на французском языке от аудитории, языка этого в большинстве своем не знавшей», «между характером пьесы, написанной алжирцем для Алжира, и способностью иного мира и иной жизни воспринимать ее», Катеб Ясин сам оказался пленником трагической утраты единых корней.

Творчество его, составившее целую эпоху в культуре Алжира, не до конца понято и оценено. Упрек этот, прежде всего, относится к деятелям алжирского театра, не сумевшим пока простить автору «Неджмы», его привязанности к Франции. Но историей он признан равноправным представителем обеих культур.

СВЯЩЕННЫЕ ПТИЦЫ ЕВРАЗИИ: СИМВОЛИКА И ИКОНОГРАФИЯ

Птица в мифологии всегда является маркером верха и в этом смысле символизирует определенные свойства высших регионов Бытия. Для исследования тюркского мировоззрения это обстоятельство имеет исключительное значение, поскольку сегодня начинается историческая реконструкция идейного комплекса тенгрианства. Птица, кроме того, олицетворяет совокупность качеств, которые могут выступать идеалом для человека и этноса в целом. Это полет, независимость, зоркий глаз, благородство и т.д.

Тюркская мифология, мифология народов Евразии в целом, изобилует образами фантастических и реальных птиц. Согласно Мирча Элиаде, миф – «это всегда рассказ о некоем “творении”, нам сообщается, каким образом что-либо произошло, и в мифе мы стоим у истоков существования этого “чего-то”». Однако «события эти свершились в мифические времена, и поэтому они представляют сакральную историю, так как действующими лицами этой драмы оказываются не люди, а сверхъестественные существа»¹. Функция сверхъестественных мифологических птиц заключается в том, чтобы задавать координаты мироздания как результата творения. Орел или сокол, всякая вообще «птица на мировом древе обозначает верх и в этом смысле противопоставлена животным, прежде всего змее»². Великий Солнечный Змей был древнейшим символом тюрков и, как мы показали в ряде своих работ, олицетворял парадигму календарного сознания, общую для культур полярного, гиперборейского происхождения.

Первокалендарь, возникший в условиях полярной, гиперборейской цивилизации, представлял собой вписанный в круг равноконечный крест, точки пересечения которого с окружностью обозначали четыре священных события года: дни зимнего и летнего солнцестояния, весеннего и осеннего равноденствия. Глядя на первокалендарь, тюрк одновременно постигал пространство и время, в календаре, выражаясь словами Ю. Лотмана, происходило стягивание пространственно-временного

1 Элиаде М. Аспекты мифа. М.: Академический проект, 2005. С. 12, 18.

2 Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2-х тт. М.: Сов. энциклопедия, 1992. Т. 2. С. 346.

континуума в одну точку. Из нее человек ментально начинал движение вверх, к Вечному Синему Небу – Тенгри... Эта вертикальная ось, соединяющая точки зимнего и летнего солнцестояний, обозначалась как Мировое дерево, на вершине которого и располагалась мифологическая птица. До сих пор бытует ошибочное мнение, что змей, в свою очередь, располагался у корней Мирового дерева. Змей, на самом деле, визуально описывал правильную окружность, в которой дерево выступало вертикальным диаметром. Великий Змей, кусающий себя за хвост в точке зимнего солнцестояния (такая конфигурация в западной традиции известна под названием «уроборос») – это и есть сам годовой цикл, по-гречески киклос – кольцо змеи, круговорот времени. Мировое дерево в оптике календарного сознания – не просто вертикаль, соединяющая низ и верх. Сакральность Мирового дерева определяется именно тем, что оно выступает осью, соединяющей летнее и зимнее солнцестояние в парадигме первокалендаря, связывая узловые точки циклического, вечного круговорота времени.

Образ птицы, следовательно, также связан с календарным сознанием и с идеей времени. На протяжении многих веков мифологические образы птиц неизменно остаются священными символами, по которым культура сверяет историческое время и идентифицирует себя с определенной традицией. В разное время птицы Симург, Хумо, Ак-Шумкар и Турул выступали геральдическими символами Азербайджана, Узбекистана, Кыргызстана и Венгрии. Культура венгерского народа длительное время находилась, по крайней мере, в тесном взаимодействии с тюркской. К этому перечню необходимо добавить несколько птицеподобных существ, таких как казахские крылатые кони тулпары и Кан-Кереде, изображение которого украшает герб республики Горный Алтай. Их сравнительный анализ, рассмотрение иконографии и семантики данных образов, а также экскурс в сферу этимологии названий этих птиц в древнетюркском языке поможет лучше понять роль каждого из них в истории культуры своей страны, даст возможность представить себе универсальное, архетипическое значение символа птицы.

Известно, что все тюркские племена имели свои тотемы. Птицы, как правило, выступали тотемами царских или, по крайней мере, аристократических родов. Так, например, «на знамени рода Чингисхана красовалась птица, что говорит о принадлежности

к аристократии. Но не к царям! Царской птицей считался сокол, а здесь – ворон»³. Еще один пример. Тотемом племени сунгур был «sunqur» – кречет. Наконец, можно высказать гипотезу, что тотемом древних кыргызов была птица «qıǵǵı» («гыргы») или, согласно ДТС, «qıǵuǵı»⁴ – ястреб. То есть, кыргызы произошли не от «сорока девушек» («гырх гыз»), а от ястреба, что в гораздо большей степени соответствует истории и менталитету одного из самых воинственных тюркских племен. Иными словами, кыргызы – это «народ ястреба».

Тюркская геральдическая традиция знает, по крайней мере, четыре примера, когда на флагах древних государств изображались птицы. Это флаг Европейской империи гуннов с изображением орла, флаг государства Газневидов с изображением павлина, уже упомянутый флаг Чингисхана, а также государственная символика державы Сефевидов с изображением фантастической птицы Симург. К ним примыкает птица Турул – государственный символ венгерской династии Арпадов, несомненно, подвергшейся тюркскому влиянию.

Наше исследование по понятным причинам сфокусировано на образе птицы Симург. Долгое время было принято считать, что образ Симурга имеет иранское происхождение. Вот что сообщает об этом мифологическая энциклопедия: «Симург (фарси), в иранской мифологии вещая птица. Название восходит к авестийскому обозначению орлоподобной птицы *tiwra saeno*»⁵. Но почему-то только при тюркской, кызылбашской династии Сефевидов изображение Симурга становится официальной эмблемой Ирана наряду с его государственным гербом.

Симург – фигура геральдическая и мифологическая одновременно. Как фигура геральдическая он историчен, как мифологическая – внеисторичен. Как мифологическая фигура Симург стоит в одном ряду с иранским Сенмурвом, славянским Семарглом, египетским Фениксом, индийской Гарудой и т.д. Всех их объединяет то, что они – существа фантастические, представляющие собой гибрид различных птиц или даже млекопитающих животных. В связи с последним обстоятельством в наш список можно было бы добавить шумерских крылатого льва Нергала или львиноголового орла Имдугуда.

3 Аджиджи М. Без Вечного Синего Неба. Очерки нашей истории. М., 2010. С. 31.

4 Древнетюркский словарь. Ленинград, 1969. С. 446.

5 Мифы народов мира. Т. 2. С. 436.

Птица Симуург присутствует не только в азербайджанской мифологии, но и в узбекских дастанах. Здесь Симуург – положительный образ: гигантская птица, как правило, помогает герою. Вместе с тем, «Симуург – фантом, его никому не дано увидеть. На языке поэзии выражение «увидеть Симуурга» означает – осуществить несбыточную мечту»⁶. Согласно легенде, Симуург живет 700 лет, и когда у него подрастает сын, Симуург бросается в огонь. Совершенно очевидно, что семиотическим дубликатом Симуурга является волшебная птица Феникс, которая живет 500 лет. «Предвидя свой конец, Феникс сжигает себя в гнезде, полном ароматических трав, но здесь же из пепла рождается новый Феникс»⁷.

Нередки случаи, когда ставится знак тождества между образами птиц Симуург и Хумо. Согласно официальному описанию герба Узбекистана, принятого в 1992 году, его «центральной фигурой является легендарная птица Хумо с распростертыми крыльями – символ великодушия, благородства и самоотверженности»⁸. Древнетюркские источники птицу Хумо называют «Давлат куши» – птица, олицетворяющая государственную силу, власть и богатство.

Существует, по крайней мере, шесть достоверных изображений Симуурга, каждое из которых может быть принято в качестве модели с определенным набором типологических признаков:

Изображение на позолоченном блюде эпохи Сасанидов (VII– VIII века), где Симуург представляет собой полиморфное существо с головой собаки, торсом льва, жалом змеи, крыльями орла и хвостом, предположительно, павлина.

Изображение на бронзовом кувшине (VI–VII века), хранящемся в Эрмитаже в Санкт-Петербурге.

Изображение на миниатюре Ибн-Бехташи списка «Манафи аль-Хейван» (1298) из нью-йоркской библиотеки Пирпонта Моргана.

Изображение на портале медресе Диван-беги в Бухаре.

Изображение на плафоне зала второго этажа дворца Шекинских ханов, где Симуург также представлен полиморфным существом с головой и шеей женщины, крыльями птицы, торсом льва и хвостом, увенчанным пастью дракона. Это единственное известное нам изображение, на котором Симуург правой лапой держит меч, что сближает его с иконографией Турула.

6 Птица Симуург. <http://www.newacropol.ru/activity/volonter/ecology/birds/stbirds>

«<http://www.newacropol.ru/activity/volonter/ecology/birds/stbirds>»

7 Мифы народов мира. Т. 2. С. 560.

8 Безруков М.П., Туровский А.Е. Гербы и флаги. М., 2009. С. 250.

Наконец, изображение на ковре XV века из коллекции Берлинского музея искусств, где воспроизведена сцена противостояния Симурга с драконом. Ковер атрибутирован специалистами как принадлежащий Казахской группе (Азербайджан). Это изображение предельно схематизировано.

Иконография Симурга по результатам обобщения известных нам изображений сводится к следующим пунктам:

Симург – фантастическая птица, полиморфное существо.

Образ Симурга амбивалентен: в некоторых случаях он имеет агрессивный характер, а в других, напротив, мыслится как вещая птица справедливости и счастья.

Изображению Симурга иногда сопутствуют дополнительные образы или элементы: дракон, младенец Заль, меч.

Иконография Симурга значительно эволюционирует от более простых, лапидарных форм до более утонченных и даже изощренных, что связано с постепенной фарсизацией этого образа. Можно сказать и так: чем древнее изображение Симурга, тем ближе его иконография к визуальному образу Турула.

Но что может быть общего между двумя столь отдаленными, казалось бы, культурами? Идентичные символы разных культур всегда свидетельствуют или об их тесных взаимосвязях, или об общности их происхождения. Это в равной мере относится к сюжетам и образам мифологии, к орнаментам, к геральдическим символам.

Специалисты придерживаются мнения, что финно-угорская мифология, близкая другим мифологиям урало-алтайских народов, подвергалась воздействию «иранской, тюркской, славянской и балтийской»⁹ мифологических систем. Наша позиция сводится к тому, что мифологические представления финно-угорских, тюркских, германских и славянских народов имеют общие корни.

Прежде всего, заслуживает внимания общность финно-угорской, в том числе венгерской, и тюркской мифологических систем. Имя верховного божества в тюркской традиции – Тенгри, что означает Вечное Синее Небо. А по-венгерски «tengeri» («тенгери») – это море. Казалось бы, простое фонетическое совпадение. Однако слова, обозначающие объекты ландшафта (гора, море, река, лес и т.д.), входят в базовый состав (около 520 слов) любого языка, а он изменяется примерно на 1% в течение 1000 лет.

⁹ Мифы народов мира. Т. 2. С. 563.

Дело в том, что в тюркских языках слово «море» – «дениз – тенгис» – является однокоренным с именем Всевышнего Танры, Тенгри. Так, автор книги «Чингис-хан» Эренжен Хара-Даван приводит следующую трактовку наречения великого властелина и полководца Темучина титулом «Чингис-хан»: поскольку слово «чингис», «тенгис» – это «море», то титул «Чингис-хан» означает «хан мира (земель), омываемых морем или всемирный хан», океанический правитель¹⁰. В тюркской традиции вода выступает как сакральная субстанция, зеркально отражающая Вечное Синее Небо – Тенгри. Осколок этой традиции сохранился в венгерском языке в названии моря – большой водной поверхности, отражающей небо. Подобным же образом венгерская культура продолжает оставаться носителем общих для угров и тюрков священных символов, восходящих, как минимум, ко временам гуннов.

Хорошо известно, что прародителем и тотемом венгерской династии Арпадов (889–1301) считалась птица Турул. А в азербайджанском (огузском) эпосе «Деде Горгуд» Газан хан назван «любимцем птицы Тулу»¹¹. В венгерской мифологии Турул – посланник Бога, сидящий на вершине дерева жизни. Турул также рассматривается в качестве предка Аттилы и имеет своим атрибутом огненный (пламенный) меч Божий.

Согласно мифу, «мать Алмоша – отца Арпада и прародителя венгерских королей забеременела после того, как увидела во сне эту чудесную птицу, овладевшую ею. Ей привиделось во сне, что целая огненная река истекает из ее груди: это – шаманская река, по которой можно проникнуть во все миры. Для венгров эпохи обретения новой родины этот символ был важен – ведь им предстояло следовать неведомыми путями. Само имя Алмош означает «сонный» – рожденный после вещего сна. Имя Турул восходит к тюркскому обозначению ястреба»¹². Но в другом варианте саги об Эмеше, матери Алмоша, говорится, что его отцом был крикун. При встрече с Эмешем он предсказал ее потомкам блестящую судьбу. В разных источниках Турул называется также соколом или орлоподобным существом. Все это говорит о том, что на самом деле Турул – это образ архетипической птицы.

10 Хара-Даван Э. Чингис-хан. Элиста, 1991. С. 37.

11 *Firidun Agasioğlu*. Azəg xalqı. B., 2005. С. 291.

12 Петрухин В. Мифы финно-угров. http://www.witchmirror.ru/Mif/Finnoygr/vengri_tree.html

Самым ранним считается изображение птицы Турул на бронзовом диске IX века. Иконографию этого изображения можно кратко описать следующим образом:

Изображение имеет подчеркнуто хищный, агрессивный характер.

Форма клюва загнутая, орлоподобная.

Хвост веерообразный.

Крылья развернутые, с прямоугольным абрисом.

Когтями Турул удерживает двух птенцов, изображения которых не симметричны.

На голове Турула своеобразный хохолок, по очертанию напоминающий волную.

В клюве Турул держит детеныша гидры (дракона, тритона, ящерицы).

Птенец, изображенный слева, готов к тому, чтобы ему вскорости гидру.

Одним из наиболее важных признаков типологической общности образов Турула и Симурга является их противопоставленность змею или дракону. В азербайджанской визуальной культуре этот сюжет хорошо иллюстрирует композиция хранящегося в Берлинском Музее искусств ковра XV века, где изображена сцена борьбы Симурга с драконом. Мы уже обратили внимание на то, что на рассматриваемом изображении Турул держит в клюве детеныша дракона или гидры, а его птенец готовится полакомиться врагом. Антиномия «птица–змея» восходит к общей для угорских, тюркских и североамериканских народов парадигме первокалендаря, где эти фигуры символизировали, соответственно, точки летнего и зимнего солнцестояния. Эта же ось, *axis mundi*, представляла собой вертикаль Мирового древа, на вершине которого восседал Турул (Симург), а у корней располагался свернувшийся кольцом змей, кусающий себя за хвост в точке зимнего солнцестояния.

А вот в русском фольклоре два антипода, птица и змея, неожиданно сливаются в образе Змея Тугарина. Его также называют просто Тугарин, Тугарин Змеевич, Змеище Тугарище и т.д. В русских былинах Змей Тугарин – это злой богатырь, выступающий противником русских богатырей Добрыни Никитича и Алеши Поповича. Некоторые российские исследователи в имени Тугарин видят отголоски борьбы русских с тюркскими кочевниками и даже считают Тугарина историческим половецким ханом Тугорканом. С моей точки зрения, Змей Тугарин – это «пернатый

змей», известный у центральноамериканских индейцев под именем Кукулькан или Кетцалькоатль.

В исследованиях ряда западных и тюркских ученых XIX–XX веков, таких как О. Рериг, С. Викандер, Б. Феррарио, А. Каримуллин и других, было установлено, что языки американских индейцев, прежде всего сиу и майя, «относятся к урало-алтайскому семейству языков, а в этом семействе ближе всего стоят к тюркотатарской группе». Так, например, на языке майя сокол называется «tucan», что соответствует турецкому «dogan» и древнетюркскому «togan». Однако на этом основании названные исследователи делали вывод, что «индейцы Америки являются переселенцами из Великой Азии»¹³. С нашей точки зрения, генетическое родство языков, мифологии, орнаментов, ритуалов, воинского кодекса и других сфер культуры тюркских, угорских и коренных народов Америки свидетельствует об общности их происхождения в далеком историческом прошлом.

Крайне любопытно, что атрибутом Турула является меч, но не просто оружие, а божественный, пламенный (огненный меч). В мифологии и религиозных представлениях есть определенная группа персонажей, атрибутом которых также является небесный меч.

Меч является атрибутом архангела Михаила, его главная миссия – воинственное заступничество и с ним связан мотив змеборчества. В христианском мистицизме считается, что меч Михаила – из метеорного железа, он очищает кровь человека и вселяет в него мужество. Но, согласно Геродоту, огненный меч из метеорного железа в числе других небесных атрибутов (чаша, плуг и ярмо) был ниспослан царским скифам – древним тюркам. По-видимому, мигрируя на запад, предки современных венгров унесли с собой осколок и этого предания в виде легенды о божественном, пламенном мече Турула.

В истории Венгрии с образом Турула связана удивительная легенда. В 1703 году венгры под предводительством князя Ференца Ракоци II (1676–1725) восстали против австрийского правления. Летом этого года возле поселка Вилоч в Закарпатье состоялся первый бой повстанцев против австрийских войск. Легенда гласит, что Ракоци сумел победить врага благодаря Турулу, который принес ему в клюве саблю. Ровно через 200 лет после этого события, в 1903 году, на месте битвы был установлен 18-метровый обелиск,

13 Каримуллин А. Тюрки и индейцы Америки – истоки происхождения. Алматы, 2004. С. 24.

увенчанный бронзовым изображением птицы Турул. После Второй мировой войны памятник был демонтирован, а скульптура отправлена в Ужгородский музей¹⁴.

Выявленные черты роднят иконографию Турула с изображениями птиц в искусстве племен Нижнего Поволжья и Южного Приуралья в скифскую эпоху (VII–IV века до н.э.). Кроме того, нетрудно усмотреть черты общности в иконографии Турула и найденных на Северном Урале бронзовых фигурок так называемых «птичелюдей». Этот изобразительный мотив восходит к известному из арийского эпоса образу царя птиц Гаруды – крылатому существу огромных размеров. Гаруда – птичеловек. Образ Гаруды сохранился в мифологии многих народов Евразии. «У монголов он превратился в Хана Гаруди (Хангарида), у бурят – в Хердига, у калмыков в Хэрда, у алтайцев в Кереди, у тувинцев в Херете, у якутов в Хардая»¹⁵. Достаточно простой перестановки согласных звуков, чтобы из имени «Гаруда (Гарута)» возникло имя другой священной птицы – Тугры. Имя «Тугра» упоминается еще в «Ригведе»:

Мандапа 1, 117 («К Ашвинам»)

14. К Тугре согласно прежним обычаям

Вы снова стали расположенными...

15. Воззвал к вам сын Тугры, о Ашвины.

В тексте Ригведы Ашвинам посвящено более 50 гимнов, где упомянуты герои и боги Тугри или Тугриш. Под этими же именами они отмечены в шумеро-аккадских текстах III тысячелетия до н.э. Существует версия, что сыны Тугры – это тохары, арийский народ, обитавший в древности недалеко от границ Китая. Однако мы склонны понимать словосочетание «сыны Тугры» более расширительно, не как этноним, а как определение духовной общности. В скифской, то есть древнетюркской, традиции прародителем считается Таргитай – само имя которого указывает на то, что он является сыном священной птицы Тугра. Кроме того, оба имени совершенно явно обнаруживают свою связь с теонимом Тенгри – Вечным Синим Небом.

Линия отражения, мультипликации образа птицы Тугра вообще имеет очень широкую перспективу исследования. Она проходит от священных текстов, включая Библию, до фольклора различных народов. Тюрки, как известно, являются яфетическим народом, а в Библии упоминается род Тогарма из племени сыновей

14 http://www.uzhgorod.ws/architecture_monuments.htm

15 Демин В.И. В поисках колыбели цивилизации. М., 2004. С. 134.

Яфета. Любопытно в связи с этим, что в переписках еврейских общин в Средневековье турки упоминаются как «Тугарим».

К сожалению, нет ясности в вопросе о том, к какому именно виду или семейству птиц относятся мифологические птицы Симург, Хумо, Турул и другие. Столь некорректное отношение к их происхождению с точки зрения орнитологии, то есть науки о птицах, побудило нас разобраться с названиями этой группы птиц по крайней мере в русском, турецком и английском языках. Дополнительным импульсом послужило утверждение Олжаса Сулейменова о том, что слова «орел» и «беркут» в русском языке являются тюркизмами¹⁶, то есть заимствованы из турецких языков. Все названия птиц мы представили в виде таблицы:

Русский	Азербайджанский	Турецкий	ДТС	Английский
орел	qartal	kartal		eagl
сокол	şahin	toğrul	toyrıl	falcon
кречет	şunqar	sunqur	akdoğan	gyrfalcon
беркут	berkut	şah kartal		golden eagl
ястреб	qırğı	atmaca	qıryuj	hawk

В английском языке вообще все предельно просто: существуют орел и сокол и их модификации. В азербайджанском и русском языках каждая из пяти птиц имеет свое индивидуальное название. Несмотря на то, что турецкий и азербайджанский являются наиболее близкими огузскими языками, в них совпадают названия только орла и кречета. В турецком беркут называется «шахским, царским орлом». Форма, от которой произошло мифологическое имя Турул, сохранилась в современном турецком языке как «toğrul», что означает «сокол». Согласно Древнетюркскому словарю, «toyrıl» – это просто «хищная птица»¹⁷.

Отдельная тема разговора – мифологическая птица Каракус. Согласно мифу, Каракус – это «огромная птица, которая в благодарность за спасение своих птенцов от дракона покровительствует герою. Помогая герою достичь цели, Каракус сажает его на спину и переносит в отдаленные земли»¹⁸. Эта птица называется у казахов «каракус», у кыргызов – «алып каракуш», у казанских

16 Сулейменов О.О. Тюрки в доистории. Алматы, 2002. С. 11.

17 Древнетюркский словарь. Ленинград, 1969. С. 571.

18 http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_myphology/2697/КАРАКУС

татар – «каракош». Считается, что Каракус – иносказательное наименование беркута и дословно переводится как «черная птица», а в случае алып–каракус означает «богатырь – черная птица».

Есть мнение, у что казахов и киргизов Каракус иногда отождествлялся с птицей самрук, симрух, то есть Симург. Это говорит о том, что мы все-таки имеем дело с единым, а еще точнее – с одним единственным архетипическим образом священной птицы у всех тюркских народов. Каракус выступает помощником шамана у алтайцев-телеутов, а также у казахов и некоторых групп узбеков. При камлании Каракус сопровождает шамана, выполняя роль слуги: подносит духам брагу и уносит домой опустевший берестяной сосуд, относит на отдых «уставший» от долгого пути бубен шамана (выступавший как его чудесный конь). Здесь, вероятно, происходит срастание образа птицы и образа коня, откуда и рождается мифологическая фигура казахского тулпара. Все попытки обнаружить изображения Каракуса и определить его иконографические черты оказались безуспешными.

Семиотически образу Каракуса очень близок образ Гаруды. «Гигантский змей (например, Аврага Могой) выходит из океана в отсутствие Гаруды и нападает на его гнездо. Герой убивает змея, и благодарный Гаруда становится его чудесным помощником». Изображение Гаруды украшает гербы Таиланда, Индонезии, а также столицы Монголии города Улан-Батора. В Таиланде Гаруда является символом королевской семьи и власти, а в Индонезии символизирует творческую энергию и созидание. Эмблема Улан-Батора представляет собой традиционный герб Богд Хана, теократического и религиозного правителя Монголии с 1911 по 1924 год.

Этимология слова «каракус», с моей точки зрения, связана не с черным («qага»), а, наоборот, с белым, снежным цветом. «Каракус», вероятнее всего, это «Qar qushu» – «снежная птица», а в изначальном смысле – северная, «полярная птица», что позволяет отождествить ее с легендарной гиперборейской птицей Тугра.

Орнитологи знают, что каракус – это орел-могильник. Однако орлы на Крайнем Севере не водятся. А вот изнеженная, казалось бы, птица павлин может проживать в северных широтах и даже за полярным кругом. Это обстоятельство возвращает нас к мотиву змееборчества. Борьба птицы и змея (дракона) – один из самых распространенных мифологических эпизодов. Столь же популярным этот сюжет является и в древнем изобразительном искусстве. Так, на войлочном ковре из курганов Пазырыка (V–III века до н.э.)

изображена схватка Симурга со сфинксоподобным существом. Еще одна алтайская находка – извлеченная из 2-го Пазырыкского кургана кожаная фляга с изображенной на ней схваткой двух фантастических птиц. По форме и композиции изображение напоминает знак Дао: туловища птиц как бы вращаются относительно оси симметрии. Запомним этот сюжет.

Нет никакой ошибки в том, что для иллюстрации противостояния птицы и змея приведен пример борьбы Симурга со сфинксоподобным существом. В обсуждаемом архетипическом сюжете змей нередко замещается образами других реальных и фантастических животных. Часто бывает замещен и образ птицы, и особенно это характерно для древнетюркского искусства, где распространен мотив схватки барса (Новый год по тюркскому календарю наступал в месяц барса, 25 декабря. Этот день считался днем рождения Всевышнего Тенгри) с драконом (змеем) или волка со змеем. Известен даже образ крылатого волка: он изображен на золотой пластине из Кубани (VI–III века до н.э.). Со временем один из персонажей антропоморфизируется и место птиц занимают люди со сверхъестественными способностями, обожествленные герои или святые. Это змееборцы Гильгамеш, Геракл, св. Георгий и др. Но в некоторых культурах птица и змей не противопоставляются, а синкретизируются, и тогда возникает такой образ, как пернатый змей, известный у месоамериканских индейцев под именем Кукулькан или Кетцалькоатль.

Таким образом, борьба орла (Симурга) со змеем (драконом) означает противоположность зимнего и летнего солнцестояния. Но по своей иконографии образ Симурга воплощает в себе черты не только орла, но и павлина. На миниатюре из рукописи 1493 года со списком поэмы Аттара «Беседа птиц» изображен Симург, посрамляющий расцветкой оперения павлина и фазана. Обратимся к работе французского исследователя Жана Рише, где есть такие строки: «изображение павлина, атакуемого змеями, подобное изображению в античном искусстве борьбы орла и змеи, путем замены орла павлином, привело к появлению иконографии борьбы павлина и змеи для описания противостояния различных сил и для обозначения осени». И далее: «С другой стороны, быть может, под влиянием китайского искусства, возникло намеренное

смешение павлина и мифической птицы Феникс, связанной с идеей возрождения и бессмертия»¹⁹.

Мотив борьбы павлина и змеи, дракона и Феникса нередко встречается в композициях азербайджанских ковров. Тюрки-огузы семиглавого дракона (змею) называли Йелбука. С моей точки зрения, это искаженное «Ил Беюк» – великий год, Новый год. Любопытно, что финны называют Деда Мороза – символ Нового года – Йолу Пуке, т.е. Ил Беюк, великий год.

Однако наиболее загадочным сюжетом в искусстве Азербайджана до сих пор оставалось изображение павлинов на так называемой албанской капители, являющейся деталью культового сооружения, обнаруженного в 1948 году во время раскопок на территории городища Судагылан, недалеко от города Мингечаура. Рельеф на капители датируется V–VI века н.э. Вот как описывают эту композицию авторы книги «История архитектуры Азербайджана»: «Два стилизованных рельефных изображения павлинов обращены к находящемуся в центре цветку – дереву жизни, также условно трактованному. Характерны развевающиеся ленты, повязанные на павлинах»²⁰.

Уточним некоторые важные детали иконографии изображения на албанской капители из Мингечаура. Во-первых, то, что названо авторами «цветком, условно трактованным деревом жизни», вовсе таковым не является. Совершенно очевидно, что это чаша на высокой подставке – изящном подиуме или колонне тонких пропорций. Также очевидно, что клювы павлинов, хоть и не глубоко, погружены в чашу, т.е. обе птицы пьют из нее. Чтобы прийти к этому выводу, достаточно сравнить мингечаурское изображение с аналогичным сюжетом на ограждении пресвитерия собора в Торчелло (конец XI века), который, как пишет Ж. Рише, «изображает двух павлинов, пьющих из чаши, которая стоит на колонне»²¹.

Во-вторых, на мингечаурском рельефе хвосты павлинов подняты и распущены. На изображениях, приведенных Ж. Рише, – опущены и собраны. Согласно французскому исследователю, это означает, что они символизируют осеннее равноденствие. Вместе с тем, продолжает Ж. Рише, «мы отмечали выше, что павлин,

19 *Рише Ж.* Иконология и традиция: космические символы в христианском искусстве // Искусствознание. № 3-4. 2007. С. 222-223.

20 *Усейнов М., Бретаницкий Л., Саламзаде А.* История архитектуры Азербайджана. М.: Госстройиздат, 1963. С. 36.

21 *Рише Ж.* Иконология и традиция... С. 220.

который, оставаясь неподвижным, раскрывает хвост, также может считаться образом солнцестояния»²². Следовательно, мингечаурские павлины символизируют солнцестояние, более того, уточним – зимнее солнцестояние, начало Нового года по тюркскому календарю. Наконец, третья деталь: шеи мингечаурских павлинов повязаны развевающимися лентами. Наличие этой детали объяснил академик Р. Эфендиев: лента означала, что птица священна²³.

Жан Рише приводит греческое название павлина «таос» и подчеркивает, что оно «имеет восточное происхождение, а поскольку в нем содержатся первая и последняя буква алфавита, эта птица, возможно, является образом целостности мировоззрения»²⁴. На современном азербайджанском языке название павлина звучит точно так же – «товус». Так называется один из административных районов Азербайджана и соответствующий райцентр.

Но в азербайджанском языке есть и второе, менее употребительное, почти забытое название этой птицы – Тулу. В эпосе «Деде Горгуд» Газан хан назван «любимцем птицы Тулу». Флаг государства Газневидов (963–1183 годы) украшало изображение павлина – священной птицы Тулу.

Тулу, Туле, Тула – это самоназвание легендарной Гипербореи. На протяжении веков чашу Грааля искали в разных местах, но укоренившаяся традиция связывает Грааль именно с Гипербореей – страной, расположенной на крайнем севере. Образ Гипербореи и Грааля, тема эликсира бессмертия были хорошо известны великому азербайджанскому поэту XII века Низами:

Есть завеса пред Севером Крайним; и где-то
За завесою ключ, полный жизни и света.

Вечный Мрак – вот название сей темной глуши,
И Живая Вода в этой льется тиши.

Кто коснуться источника будет во власти, –
Упасет свои дни от смертельной напасти <...>

В полный мрак, покидая суровую муть,
За Живою Водой все тронулись в путь.

22 Там же. С. 223.

23 Əfəndiyev R.S. Azərbaycan incəsənəti. B.: Çarşıoğlu, 2001. С. 37.

24 Рише Ж. Иконология и традиция... С. 220–221.

Строчки Низами описывают, несомненно, полярные реалии, страну, граничащую с Северным полюсом, куда издревле стремились герои мифов и легенд в поисках эликсира бессмертия. Греческий Геракл, шумерский Гильгамеш, огузский (азербайджанский) Горгуд, месоамериканский Кукулькан, кельтский Кухулин и множество других мифологических героев совершают свои подвиги ради обретения секрета вечной жизни – св. Грааля. И, что самое удивительное, их поиски были успешными, поскольку все они обретают метафизическое бессмертие в той или иной форме, например, в виде обожествления. А вот св. Георгий, убивающий змея, был причислен к лику святых, что также означает обретение метафизического бессмертия. Символом св. Георгия был белый флаг с красным, первоначально равноконечным, крестом на нем. Эти цвета уже на протяжении тысячелетий означают позитивное (красный) и негативное (белый) воздействие змеи, в том числе и змеиного яда.

Грааль предстал в разном обличье – чаши, цветка, яблок вечной молодости. Геракл, согласно мифу, отправляется за молодильными яблоками в сад Гесперид, вблизи которого побежденный титан Атлас (Атлант) в наказание поддерживал небесный свод. Сюжет этот всем известен. Менее известен еще один персонаж древнегреческой мифологии – медный великан Талос, в единственной жиле которого текла божественная кровь – ихор. Оба имени, несомненно, адресуют к корневой основе легендарного топонима – Туле, Тула. А молодильные яблоки и особая по составу кровь – к Граалю.

Теперь сюрприз. Помимо общепризнанного перехода звуков «р – л» в ряде языков существует закон оглушения согласных, в соответствии с которым «з» переходит в «с». В нашем случае это означает, что возникла цепочка «Талос (Атлас) = Тарас = Тараз». На современном азербайджанском языке «тарази» – это весы. Теперь предоставим слово Рене Генону: «Атлантическая Тула, название которой сохранилось в Центральной Америке, куда оно было принесено тольтеками, должна была быть местонахождением духовной власти гиперборейской Тулы; и так как это имя обозначает **Весы** (выделено мной. – Э.С.), то его двойственное приложение состоит в тесном отношении с переходом этого обозначения из полярного созвездия Большой Медведицы в зодиакальный знак, который еще и в настоящее время носит это

имя “Весы”»²⁵. Как известно, весеннее равноденствие происходит в современную эпоху в момент перехода Солнца в зодиакальный знак Весы, 22–23 сентября. Но так было не всегда.

Вот почему павлины, предстоящие перед чашей или древом жизни, символизировали ось и равноденствий, и солнцестояний. Показателем той или иной календарной конфигурации, как мы уже выяснили, выступало положение их хвоста – распушенного или собранного. Образ павлина словно фокусирует весь драматизм годового кругооборота. Он символизирует изменчивость, дискретность, линейность и, как следствие, историчность. Напротив, змей – а это и есть само годовое кольцо – представляет здесь неизменность, непрерывность, цикличность и, как следствие, мифологичность. Не орел, а именно павлин, является архетипической птицей, впоследствии замещаемой образом орла или сокола, Феникса, а в азербайджанской традиции – Симурга. Именно павлин, священная птица Тулу, несет в себе идею умирающего и воскресающего бога, возникшую в условиях полярных реалий при наблюдении годового кругооборота Солнца, когда полгода длится день и полгода ночь. В низких широтах эта острота восприятия дня и ночи, рождения и смерти, света и тьмы утрачивается, будучи заслоненной суточным циклизмом.

Ни реальные, ни фантастические птицы не способны отразить весь комплекс смыслов, заключенных в образе священной птицы Тулу. Павлин обладает тремя чудесными качествами: он бесстрашно нападает на змей и без ущерба для себя убивает их; павлин не боится морозов; и, наконец, «мясо павлина, если он убит здоровым, а не умер от болезни, не протухает... оно просто ссыхается, затвердевает, каменеет, но не гниет... оно нетленно»²⁶. В Иране существовало поверье, что павлин убивает змей, чтобы использовать их слюну для создания радужных «глаз» на перьях своего хвоста.

Павлин почти во всех культурах является эмблемой бессмертия. Известна легенда, гласящая, что когда Гермес сразил всевидящего стоглазого Аргуса, Гера оживила его в виде павлина, поместив ему глаза на хвосте. Вероятно поэтому хвост павлина символизирует всевидящее Солнце и вечные космические циклы.

25 Генон Р. Традиционные формы и космические циклы. М.: НПЦТ «Беловодье», 2004. С. 39.

26 Похлебкин В.В. Словарь международной символики и эмблематики. М.: ЗАО Центрполиграф, 2006. С. 305.

На образе павлина сходятся все затронутые нами мифологические мотивы взаимосвязи геральдики с полярной прародиной Туле. Прежде всего морозостойкость, отсылающая к реалиям Крайнего Севера. Затем символика хвоста, относящаяся к космическим циклам, а, следовательно, к первокалендарю. Нетленность павлина свидетельствует о его связи со св. Граалем, а использование им слюны, т.е. яда змей, прямо указывает на владение тайной эликсира бессмертия. Образ павлина расставляет все точки над «i» в истории героев-змееборцев. Он сам способен убивать змея ради получения эликсира вечной молодости.

Легендарная птица Феникс является лишь отражением реального павлина – нетленной птицы Тулу. Семиотическими дубликатами египетского Феникса выступает иранский Сэнмурв, славянский Семаргл и азербайджанский Симург. Теперь обратим внимание на то, что павлин восстал из останков Аргуса, убитого Гермесом. Эти имена, прочитанные без огласовок, связаны зеркальной симметрией: ГРМС ↔ СМРГ, Гермес ↔ Симург. Очевидно, что этот сюжет означает инициатическую смерть и последующее посвящение павлина Гермесом. Поэтому образ павлина занимает очень важное место в средневековой алхимии. Считалось, что «хвост павлина содержит в себе всю цветовую гамму первоначальной материи. Этот состав следует должным образом очистить, обелить и трансформировать в золото»²⁷. Иными словами, образ павлина содержит в себе тайну смерти и последующего возрождения в результате переплавки, то есть победы над самим собой. Именно поэтому «павлин – символ победы над врагом»²⁸. По этой же причине изображение Симурга и мерцающий за ним образ павлина достоин приобрести статус одного из государственных символов, украсив Штандарт президента Азербайджанской Республики.

Что связывает образ Симурга с архетипами азербайджанской культуры? Азербайджан – это страна огней. Огонь – единственная из природных стихий естественным образом устремленная вверх. Но у огня две ипостаси. Он несет либо разрушение, либо преображение. Огонь – это мгновенная трансформация. Сказочная птица Феникс, птица Симург, сгорая дотла, возрождается вновь.

27 *Баттистини М.* Астрология, магия, алхимия в произведениях изобразительного искусства. М.: Омега, 2007. С. 315.

28 *Левандовский А.П.* В мире геральдики. М.: Вече, 2008. С. 124.

Наиболее известными птицами русской и в целом славянской мифологии являются Гамаюн, Семаргл, Сирин и Алконост. Птица Гамаюн, подобно уже названным своим тюркским собратьям, также выступает в качестве геральдической фигуры. Изображение птицы Гамаюн украшает гербы города Смоленска и Смоленской области, городов Михайловск и Тербуны. В русской геральдике Гамаюн – «мифическая птица счастья. Символизирует также мир, богатство, благополучие, величие»²⁹. Считается, что «первоначально образ пришел из восточной (персидской) мифологии. Изображалась с женской головой и грудью. В мифологии древних иранцев есть аналог – птица радости Хумаюн»³⁰. В целом, в славянской мифологии Гамаюн – это «вещающая птица, поющая людям божественные песни и предвещающая будущее тем, кто умеет слышать тайное. Гамаюн знает все на свете. Когда Гамаюн летит с восхода, приходит смертоносная буря»³¹. Этимологию слова «гамаюн» выводят из «гамаюнить» – баюкать и поясняют, что эти легенды служили также сказками детям на ночь³². Но эта этимологическая интерпретация не выдерживает критики. Очевидно, что русский Гамаюн является родственником тюркского Хумаюна или птицы Хумо, а, возможно, даже богини Хумай-Умай, супруги Всевышнего Тенгри.

Слово «Хумай-Хумаюн» заимствовано у древних тюрков. От этого же теонима происходит, возможно, этноним «кумандинцы» (субэтническая группа северных алтайцев) и кумыки³³. «Производное же от слова “Хумо” прилагательное “хумаюн” (в русском языке «гамаюн») переводится на русский язык как приятный, добрый, хороший, а также как благородный, процветающий, благословенный, высочайший, августейший, благополучный, шахский, императорский. Слово «хумаюн» означает и качество, отличающее птицу Гамаюн от других птиц как самую царственную»³⁴. Крайне любопытно, что слово «Гамаюн» как прилагательное широко применялось для выражения превосходной степени в обращениях к высокопоставленному лицу в дипломатических грамотах. Так, например, Борис Годунов в посольской грамоте Аббас-шаху пишет: «...его царского величества...

29 <http://ru.wikipedia.org/wiki/Гамаюн>

30 Там же.

31 Там же.

32 <http://www.u-skazki.ru/gamaun>

33 Агеева Р.А. Какого мы роду-племени? Народы России: имена и судьбы. Словарь-справочник. М., 2000. С. 186–191.

34 Алиева Д.А. Мне счастье чудо птица несет. <http://yazikilital.narod.ru/lit58.htm>

во царях светлообразнейшему и избранному гамаюну подражателю, славнейшему государю Перситския и Ширванския земли, начальнику Иранскому и Тиранскому Аббасъ-шахову...»³⁵. Кстати, титул «Тиранский», безусловно, означает «Туранский», то есть тюркский.

То, что появление птицы Гамаюн со стороны восхода Солнца приносит смертоносную бурю, находит аналогии не только в соответствующих мифах тюркских народов Центральной Азии, но и в сказке крымских татар, отрывок из которой приводит Н. Дыренкова: «Черный ворон, такой большой, что когда он летает, бывает затмение и чуть ли не землетрясение, женится на младшей дочери царя. Когда ее младшему брату понадобилось отыскать дочь солнца, ворон созвал всех своих подвластных птиц, и одна из них помогла царевичу отыскать дочь солнца»³⁶. Она также приводит комплекс мифов тюркских народов Сибири о получении огня, в которых фигурируют птицы. Согласно якутскому мифу, в древности, когда все люди жили вместе, сильный ветер загасил добытый людьми огонь. «Тогда каждому роду в отдельности стали приносить огонь различные птицы; их-то и начали эти роды считать своими божествами. К числу таких птиц относились: лебедь, ястреб и орел»³⁷.

Тема огня, солнца и природного катаклизма роднит птицу Гамаюн с образом Семаргла (Симаргла). Семаргл – не птица, а птицеподобное существо, иногда это крылатый конь, но чаще всего – крылатый пес. Считается, что в его образе «есть связь с жар-птицей», а «ночью он стоит на страже с огненным мечом»³⁸. Здесь налицо прямая аналогия с атрибутами Симурга и Турула, обладающими пламенным божественным мечом.

Изучение образа Семаргла началось лишь около столетия тому назад и на современном этапе исследователи всячески критикуют и опровергают выдвинутую в свое время К. Тревер гипотезу о происхождении образа Семаргла от Симурга. В качестве альтернативы предлагается концепция о славянской этимологии имени Семаргл, где первый слог будто бы означает числительное «семь», семантически хорошо согласующееся с семибожным пантеоном

35 *Ражнев Г.* Загадки птицы Гамаюн // Наука и жизнь. 1994. № 1. С. 24–25.

36 *Дыренкова Н.* Птица в космогонических представлениях турецких племен Сибири. <http://web1.kunstkamera.ru/siberia/Texts/DyrenkovaPtica.pdf>

37 Там же.

38 *Вишнев В.* Бог Семаргл – собака Христа. <http://artifact.org.ru/kalibrovka-teorii/vladimir-vishnev-bog-semargl-sobaka-hrista.html>

языческих идолов, установленных князем Владимиром в Киеве незадолго до крещения Руси.

В некоторых случаях делается ссылка на старорусское «смага» – огонь, язык пламени. В такой трактовке огненный Семаргл Сварожич – уже не крылатое существо, а «полупес, полужмей»³⁹. В этой точке линия нашего сюжета совершает крутой поворот. Мы уже отмечали, что все священные птицы тюркского мира являются явными антиподами хтонических чудовищ – гидры, змея, дракона. Подобная иконография нашла отражение на гербе Минвод – пяти городов Кавказской группы, где изображен орел, терзающий змея. Но в древности на Руси, вероятно, происходит синкретизация образов птицы и змея, свидетельством чему является Тугарин Змей. Отсюда уже рукой подать до месоамериканского пернатого змея Кетцалькоатля или Кукулькана. Вдобавок, в тюркской традиции волк (пес) семиотически дублирует змея (дракона). В любом случае Семаргл этимологизируется только при условии обращения к тюркской мифологии, но не к иранской.

Есть еще два восхитительных штриха к портрету Семаргла. Во-первых, гипотетически он дарует людям божественный напиток бессмертия сома-хаома (это еще один из вариантов этимологизации первого слога его имени). Во-вторых, на смысловой почве Семаргла в русском язычестве возникает образ богини Зимарглы, которая «означала зиму, мороз и ледяной венец»⁴⁰, а с моей точки зрения, – полярный круг, то есть Гиперборейскую прародину. Эти два штриха адресуют нас к характеристикам павлина, выступившего в качестве своего рода архетипической птицы по отношению ко всем тюркским мифологическим пернатым. Павлин не боится морозов, считается символом бессмертия и, конечно же, без страха нападает на змей и убивает их. Вопрос о змеях был третьим штрихом. Если добавить к этому, что и Гамаюн, и Семаргл спускаются с небес, то выясняется, что они также выполняют функции «вершинников». Наконец, Семаргл тоже вписывается и в пятый критерий общности священных птиц, обозначенный в самом начале. Он изображен на современном гербе Челябинской области.

Одним из Примордиальных, изначальных образов, суммирующих все богатство смыслов иконографии и символики священных птиц Евразии – это, на мой взгляд, изображение на серебряной чаше из Бартыма (Пермский край). Симметричная композиция

39 <http://godsbay.ru/slavs/semargl.html>

40 Вишнев В. Бог Семаргл...

из двух павлинов, предстоящих чаше с эликсиром бессмертия, в точности повторяет изображение на так называемой албанской капители, найденной при раскопках городища Судагылан вблизи Мингечаура на территории Азербайджана в 1949 году. Чашу впервые описал О. Бадер⁴¹, а в 1962 году в посмертной публикации Л. Мацулевича было высказано предположение о закавказском происхождении Бартымской чаши. Бартымские павлины отличаются своей миксоморфностью: изображение как бы составлено из фрагментов различных существ, в том числе человека. Это следы гораздо более древнего синкретического образа священной птицы, общего для народов Евразии.

41 Бадер О.Н. Бартымская чаша // КСИИМК. Вып. XXIX. 1949. С. 84–91.

И. Гаджиев

РОЛЬ ДИЗАЙНА В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

Дизайн, являющийся синкретическим видом творчества, как деятельность по художественно-техническому проектированию, развивается в процессах тесной интеграции не только с другими видами искусства, но и с различными областями науки. Изделие – конечный результат этого творчества, состоит в проектировании образцов нового вида на основе субъективных творческих идей дизайнера, подходов, в том числе существующих прототипов.

Наряду со всем этим, в проектировании важно сохранять в центре внимания стандарты и нормы, принятые на международном уровне.

В нынешних условиях, в соответствии с классификацией, сфера деятельности дизайна развивается, и, превращаясь в глобальную отрасль творчества, активно выступает в данном контексте в решении проблем всемирного значения, в том числе создании мировых ценностей. Конечно же, эти ценности в определенной степени отражают в себе национально-традиционные особенности. В этом случае, результат деятельности дизайна рассматривается также как интеграция ценностей на международном уровне.

Деятельность дизайна как составная часть общественно-культурного развития одновременно совершенствует художественную и техническую культуру. Это развитие, оказывая непосредственное влияние на жизнь общества, становится причиной коренных положительных изменений в социально-культурной сфере, способствуя прогрессу. Таким образом, дизайн обеспечивает создание материальных и моральных ценностей на основе необходимых нужд и требований социально-культурной жизни общества. Другими словами, дизайн наиболее продуктивными способами и методами проектирования реализует создание и организацию систем человек – предмет – машина – среда. Как видно из комментария, ввиду того, что дизайн выступает как в организации пространственной среды, так и в решении проблем предметного творчества, в соответствии с общей классификацией его подразделяют на различные виды. Одним из основных видов дизайна, введенных в общую классификацию и еще более развитых в современных условиях, является промышленный дизайн.

Как видно из названия, промышленный дизайн осуществляет процесс создания многотиражных товаров потребления на основе современных машинных технологий. В процессе проектирования в формообразовании различных видов продукции и оборудования важно учитывать в комплексной

форме международные стандарты и нормы при решении эргоэстетических, утилитарно-функциональных проблем. К этим нормам в основном относится следующее:

- экологическая годность материального состава продукта;
- максимальное учитывание эргоэстетических факторов в формообразовании;
- показатели качества по утилитарно-функциональному назначению;
- антропометрические и биомеханические показатели;
- соответствие признанных форм и измерений по отдельным частям конструкции с системой международных стандартов и т.д.

В нынешних условиях одна из основных целей предприятия, занимающегося какой-либо производственной деятельностью в условиях рыночной экономики, характеризуется как вывоз произведенной продукции на мировой рынок и достижение ее конкурентоспособности. В этом отношении соблюдение вышеуказанных норм приводит к более благоприятному обеспечению вывоза произведенных товаров на мировые рынки.

Как известно, в условиях глобализации географические пространственные возможности реализации продукции достаточно широки. В таком случае, продукт творческой деятельности дизайнера ускоряет информационный взаимообмен между людьми в социально-культурной сфере в глобальном масштабе.

В современный период были определены как статические, так и динамические нормы размеров производственных товаров, которые регулируются международными стандартами. Принадлежности, предназначенные в основном для индивидуального пользования людей, базируются на принципах динамических мер и меняются на большие и малые размеры.

Однако здесь существует проблема, до сих пор не нашедшая своего решения. Известно, что в одежде размеры дополнительно регулируются также специальными показателями роста в соответствии с антропометрическими особенностями человека. Например, размер 58, рост 6; или же размер 62, рост 4 и т.д. Иногда размеры указываются также латинскими буквами. Например: XXL,

XL, L или 2XL, 3XL и т. д. В отличие от размеров в первом случае в показателях с латинскими буквами рост относительно соответствует модели и конкретно не обозначается какой-либо цифрой.

Что касается обуви, то здесь существуют серьезные проблемы в связи с ее размерами. Если у рынка производственных товаров не существует границ, тогда необходимо уделять отдельное внимание нормам размеров, определяемых в продукции, в том числе и для обуви. Рассмотрим эту проблему на основе конкретного примера. Так, например 42-й или 44-й размер обуви в соответствии с национально-антропометрическими особенностями людей (по причине различий в габаритах отдельных групп людей, т.е. их несоответствия) неодинаков для них всех. Несмотря на изготовление здесь относительно широких или же узких моделей, ввиду неизменности анатомически-физиологических данных и формы ноги, это проблему не решает. Отметим, что мы тоже сталкивались с данной проблемой. Поэтому было бы целесообразным указывать в обуви специальный размер, показывающий габарит, точно так же как в одежде указывается рост. В связи с физиологическими особенностями человека в дизайн-проектировании приходится учитывать вышеуказанные точности для индивидуальных систем размеров. Конечно, это может облегчить выбор покупателей.

В продуктах массового производства целесообразно использование отдельных деталей и частей в максимально (конечно, по мере возможности) стандартном размере и форме. Например, в настоящее время стержни обычных шариковых ручек (пусть и с небольшими различиями) производятся разными фирмами в различных размерах и формах. Иногда из-за невозможности найти стержень какой-либо шариковой ручки ее приходится использовать как одноразовую, потому что в нынешнее время производимые стержни бывают не одинаковых размеров. В качестве хорошего показателя можно отметить, что эта проблема пока что не относится к карандашам на основе механического принципа работы. Так, вне зависимости от страны или фирмы производителя, стержни карандашей 0,7; 0,9 и других изготавливаются в соответствии со стандартными принятыми номерами и представляют возможность для длительного и эффективного использования самого карандаша.

Итак, определение стандартных систем мер по отдельным деталям в различных предметах и оборудовании создает возможность их долгосрочного применения с точки зрения замены неисправных частей.

ИНВАРИАНТНОСТЬ И ВАРИАТИВНОСТЬ АСТРАЛЬНЫХ СИМВОЛОВ В ЗНАКОВОЙ КУЛЬТУРЕ ДРЕВНИХ ПРЕДКОВ АЗЕРБАЙДЖАНЦЕВ

Древние азербайджанцы поклонялись небесным светилам, которые изображали с помощью различных знаков на наскальных рисунках изделиях из керамики и металла. Астральные знаки, такие как: круг, розетка, крест, свастика спираль и др. изначально имели магическое значение, позже, они превращаются орнаментальные мотивы, украшающие различные предметы.

Солярные знаки имеют несколько типов и являются самыми распространенными в древний период. Инвариантом одного из этих знаков является простой круг. В качестве его вариантов имеется изображение простого круга, концентрического круга, круга с равносторонним крестом внутри и пять видов круга с отрастающими из него лучами.

Круг – наиболее распространенный геометрический символ, фигура, образуемая правильной кривой линией, без начала и конца. Форма, скорее всего, задается внешним видом солнца и луны.

С кругом связаны такие понятия как вечность и абсолют. Небо представляется круглым куполом, поэтому круг соответствует небесному и духовному.

Розетка, по форме напоминающая цветок также считается символом солнца. Первый ее вид имеет форму круга с отрастающими лепестками. Он встречается на поясе их Мингячевира, керамике тепе-Сиалка, тепе-Гияна, Зивие; серебряном диске из Саккыза; на привеске из Зивие, кубках Марлика и подвеске в виде оленя из Доланлар. На сосуде из Зивие по обе стороны розетки находятся козлы, а на Марликих кубках розетка изображена рядом с газелями.

Следующим символом, значение которого связывают с солнцем, является инвариант знака спираль, которая также имеет несколько вариантов.

У символа спирали имеется несколько значений, в том числе и связь с солнцем. Спираль – символ развития и вечного изменения. Развитие всего в мире совершается по принципу спирали. Каждый виток – конец одного цикла и начало другого. Спираль – символ циклических ритмов: смена времен года, рост и убывание луны, рождение и смерть человека.

Это также вихрь, великая созидательная сила, эманация. Может являться изображением вращающегося небосвода, движения Солнца, вращения земли. В качестве воздушного вихря во время грозы или водоворота, она означает плодородие и динамический аспект бытия.

Символика спирали содержится во всем, что имеет винтообразное строение: раковины улиток, морские раковины, ухо, щупальца осьминога, рога животных, свернувшаяся в кольца змея, растения, которые растут по спирали: плющ, не распутившиеся листья папоротника. Спираль связана также с пупком как центром силы и жизни.

Спираль, связанная с культом плодородия, могла олицетворять солнце, вечное движение. Двойную спираль или очковый орнамент они считают деревом жизни. Двойная спираль, находящаяся на нескольких других спиралях изображает дерево жизни. Спираль является одной из производных от знака солнца с унаследованным от него принципом движения. Можно предполагать, что двойной солярный знак, это условная передача солнечного пути. Знаки, составляющие спиральный орнамент, наделяют его способностью действовать в двух направлениях: выступать и солнечным и водным символом. Магическое значение спирального орнамента в земледельческой тематике огромно, действуя самостоятельно и вкуче с различными знаками и символами, он часто становится декором зооморфных и антропоморфных фигур и определяет функции различных изображений.

Свастика является символом солнца, обозначает четыре стороны света, а также несет идею движения. В древнем Азербайджане инвариант этого символа имеет множество вариантов.

Термин «свастика» происходит от сочетания санскритских слов «су» (добро) и «асти» (быть). Имеются две основные версии происхождения этого символа. По одной из них символ свастика выкристаллизовывается из ромбо-меандрового орнамента, впервые появившегося в верхнем палеолите. По другой, – свастика рассматривается как результат эволюции первоначального солнечного символа – круга в крест с дальнейшим приданием ему динамики путем изображения его вращающимся с целью передачи движения Солнца по небосводу.

Кесаманлы отмечает, знаки свастики, которые встречаются на керамических сосудах, а также бронзовых предметах – символизировали солнце. У свастики как символа много значений,

у большинства народов они были положительны (до гитлеровского фашизма). Свастика у большинства древних народов была символом движения жизни, Солнца, света, благополучия, а также символом плодородия земли. Это один из древних и архаичных солярных знаков – указатель видимого движения Солнца вокруг Земли и деления года на четыре части – четыре сезона. Знак фиксирует два солнцестояния: летнее и зимнее и годовое движение Солнца. Имеет идею четырех сторон света, центрированный вокруг оси.

Символ свастики был очень популярен в древнем Азербайджане, известны его многочисленные изображения на керамических сосудах, Гобустанских наскальных рисунках, в качестве глиняных штампов, а также изделиях из металла.

Можно сказать, что изображения равностороннего креста единичны в культуре древнего Азербайджана. Его варианты имеются на сосудах из курганов и берега долины реки Гянджачай, керамических осколках из тепе-Гиана. Хотя имеет место изображение креста в кругу на керамике Шахтахты, Нахчывана, тепе-Гиана и Сарытепинских печатях; на боках волков с бронзового пояса из Газаха, а на одной пиале крест помещен внутри восьмилепестковой звезды.

Крест – один из самых универсальных символов. Подчеркивает идею центра и основных направлений, ведущих от центра. Часто выступает как модель человека с распростертыми руками. Иногда рассматривается как точка пересечения верха и низа, правого и левого. Крест ассоциируется с осью мира и схематичным вариантом мирового древа. Самые ранние статуэтки, блюда и другие изделия с мотивом креста относятся к верхнему палеолиту, а в неолитических раскопках встречаются повсеместно. Символ креста, также общеизвестен как знак солнца.

Другой астральный символ – это звезда простой формы, она образуется наложением двух или более крестов друг на друга. Звезда с восемью лучами встречается на керамике из Мингячевира рядом с водоплавающими птицами и оленями, с шестью лучами на печати из Мингячевира рядом с мужской фигурой и с пятью лучами на сосуде из тепе-Джемшида.

Звезда более сложной формы имеет форму геометрического цветка с остrokонечными лепестками, внутри нее может находиться равносторонний крест. Этот вид прослеживается в эпоху бронзы. Среди обнаруженных символов звезды наблюдается различное количество лепестков. Шестиконечная звезда в окружении водоплавающих птиц изображена на керамической фляге

из Нахчывана, на Ходжалинской пиале и предмете из Дашкесана. Семиконечная звезда помещена рядом с фигурами быков и других животных на Ходжалинском поясе, а десятиконечная на тарелке из Мингячевира. Звезда, заключенная в круг, часто встречается на медальонах из Мингячевира, Човдара и Доланлара и бронзовых наконечниках также из Мингячевира.

Символ полумесяца встречается открытой частью вниз на сосудах Ялойлутепинской культуры, Мингячевира и подвесках-лунницах. В некоторых случаях на сосуде он повторяется три раза. Лунарные знаки имеются на Культепинской керамике, Гобустане, а в погребальных памятниках Кызылванка обнаружены бронзовые подвески, серьги и браслеты в форме полумесяца.

Символ полумесяца изображался на эламитских цилиндрах из Сусы всегда открытой частью вверх рядом со звездой. В древнем Азербайджане полумесяц чаще изображался открытой частью вниз. Мы видим отдельные изображения знака полумесяца на предметах конца II тысячелетия, но большая их часть имеется на изделиях начала I тысячелетия и первых веках нашей эры.

Огромное количество солярных символов свидетельствует о Солярном культе как доминирующем в древний период истории Азербайджана. По сообщениям Страбона, в Албании почитали Гелиоса (солнце), Зевса (небо) и особенно Селену (луну). Что касается упоминания Страбона о распространении культа луны то оно, по всей видимости, относится к определенному временному промежутку в истории Албании, поскольку сохранилось некоторое количество изображения символа полумесяца на изделиях из керамики и металла.

Некоторые из рассмотренных нами выше символов, являются универсальными и носят разную семантику, как, например, спираль, свастика и крест. Но в рассматриваемый временной период вероятнее всего они являлись солярными символами, хотя как мы считаем, спиральный орнамент в особом контексте мог служить также водным и воздушным знаком.

Изображение свастики и спирали в большом количестве встречаются в качестве штампа. И.Г. Нариманов высказывает предположение: «найденные в Азербайджане штампы связаны с солярным культом и использовались для орнаментации хлебобулочного ритуального значения.

Багдасаров пишет, «в неолите существовал обычай ритуальной татуировки, о чем свидетельствуют сохранившиеся

штампы-пинтадеры со свастика-меандровым орнаментом величиной 3–6 см. ... Ими наносили на себя ритуальную татуировку. Вероятно, татуировкой пользовались преимущественно женщины, т.к. позднее, в энеолите, ромбо-меандровый орнамент покрывает именно фигурки «венер»».

Б.А. Рыбаков также полагает, что штампами должно было татуироваться обнаженное женское тело «венер». На Балканах найдена неолитическая статуэтка в сарафане, покрытом свастическим меандром.

Обнаруженные в большом количестве глиняные штампы-пинтадеры с изображенными символами спирали и свастики следует считать еще одним свидетельством поклонения солнцу.

Таким образом, как показало исследование, из всех астральных знаков наиболее вариативными являются солярные знаки. Этот факт свидетельствует о преобладании веры в солнце над поклонением другим астральными телам в эпоху бронзы и железа, а также, постепенной утраты этой веры в последующие периоды.

В.Г. Алиев и Г.С. Исмаилов, изучавшие эпоху бронзы в Азербайджане, пишут, что в исследуемый период солнце было одним из главных культовых объектов древних племен.

М. Сеидов упоминает, что солнце у тюркских народов считается создателем, а праздник весны назывался праздником солнца и луны. В Огузнаме прародитель тюрков Огуз-каган женится на девушке, вышедшей из солнечного луча.

Обнаруженные в Азербайджане изображения астральных знаков говорят о том, что в почитании солнца особенно отчетливо проявляются две идеи: идея возрождения и идея добра и света, противостоящая всему темному и злому. По представлениям наших древних предков, солнце охраняло от злых духов и опасностей. Древние азербайджанцы, изображая солярные и другие астральные символы, на керамических и металлических изделиях также могли пользоваться ими в качестве оберегов от злых сил. А после смерти человека предметы, которыми он пользовался при жизни, клали ему в могилу, чтобы они оберегали его в ином мире.

У тюркских народов солнце выступает как творец, источник жизни, добра, тепла, света, изгоняющее тьму и охраняющее от зла. Символы солнца служили в качестве оберега, так и привлекали добро и благополучие.

ЖЕНСКАЯ СИМВОЛИКА В ТЕРРАКОТОВОЙ СКУЛЬПТУРЕ ЕВРАЗИИ

На территории Евразии древнего периода (от палеолита до раннего Средневековья) обнаружено огромное количество женских терракотовых фигурок. Предметом нашего исследования также являются эти фигурки. Целью данного исследования является изучение и обновление имеющейся типологии женских фигурок, найденных в Азербайджане (от периода неолита до периода античности), выявление методом сравнительного анализа общности и отличия этих фигурок с подобными фигурками из других стран Евразии, а также попытка выявления их функционального значения.

Изучением терракотовых статуэток из Азербайджана занимались такие археологи как: С.М. Казиев, Г.М. Асланов, Г.И. Ионе, Р.М. Ваидов, К.Х. Кушнарева, Р.М.Мунчаев, Т.Н. Чубинишвили, О.Ш. Исмизаде, Дж.А. Халилов, А.Ш. Оруджев, Г.С. Исмаилов, И.Г. Нариманов и особенно Ф.Л. Османов. Большой вклад в дело изучения терракоты внесли: С.А. Ашурбейли, Н.И. Рзаев, Д. Ахундов и А.Н. Алекперов. На тему изучения терракотовых женских фигурок найденных в пространстве Евразии посвящены труды: Е.В. Антоновой, В.М. Массона, В.И. Сариниди, М. Гимбутас, Т.С. Пассек, С.Н. Бибигов, Т.Г. Мовши и мн. др.

На территории Азербайджана терракотовые женские фигурки найдены в Газахском районе (Шомутепе – 1экз.), Узерликтепе (1), Мингечавири (20), Исмаиллинском районе (поселение Моллаисаклы – около 60, Гялагях – 2), Ахсуинском районе (пос. Гаргалартепеси – 3), Шемахе (пос. Хыныслы – 7 ск.), Габале (3), Гекчае (2), Щеки (2–3), Баку (1), Гусарах (1). Таким образом, во многих районах нашей страны найдено более 100 образцов мелкой пластики, воплощающей женский образ. В 90-х годах А.И. Алекперовым было исследовано более 50-ти женских статуэток¹. Типология фигурок античного периода три раза разрабатывалась Ф. Османовым². Однако на сегодняшний день для полного обзора типологии фигурок ее необходимо расширить по времени и дополнить,

1 Алекперов А.И. Терракота древнего Азербайджана. Баку, 1994. С. 68.

2 Османов Ф.Л. Терракоты Азербайджана античной эпохи и их ближневосточные параллели // Искусство и археология Ирана. М., 1971. С. 237–239. Алиев И.Г., Османов Ф.Л. Древние терракоты Азербайджана Искусство и культура

включив туда фигурки, найденные при последних раскопках. Поэтому, мы предлагаем обновленную типологию терракотовых фигурок, созданную на основании типологии, разработанной Ф. Османовым. Предлагаемая типология базируется, в первую очередь, на форме фигурок, второстепенное внимание уделяется обжигу, покрытию, цвету глины и стилю изображения. Женские фигурки разделяются на три основных типа: тип 1. Бюстообразный; тип 2. Целая фигурка; тип 3. Антропоморфный сосуд.

Тип 1. Бюстообразный тип изображает только верхнюю половину тела до пояса, имеет два вида, различающихся формой основания фигурки и размером.

Вид А. Имеется 5 экземпляров, найденных в поселке Молла-исаклы, у них миниатюрные размеры (3,5–5,9 см). Голова, шея, грудная часть, рук нет, нижняя часть округлая. Толстая у основания шея утончается, переходя в голову с плоским верхом, нос в виде небольшого отростка.

Вид Б. Нижняя часть бюста плоская, руки сломаны, но судя, по остаткам, были направлены вперед. Голова сломана, шея у основания толстая, несколько утончается вверх. Имеется только 1 экземпляр, найденный в кувшинном погребении Мингчавира³.

Тип 2. Сюда мы относим фигурки, изображенные полностью, имеющие три вида: 1 – полулежащие или сидячие, 2 – стоячие, 3 – сломанные части фигурок и фигурки без явных признаков пола. Руки не изображены вовсе, или они имеют разную величину, раскрыты в стороны или перед грудью. Голова изображена в виде отростка, у некоторых имеются глаза и нос.

Вид 1. Фигурки данного вида (полулежащие или сидячие) в Азербайджане обнаружены дважды. Одна обнаружена «в 1974 году на стоянке «Кенизе» в Гобустане, которая в основном использовалась в эпоху мезолита и неолита»⁴. Она сделана из известняка, но мы включили ее в нашу типологию, так как это наиболее ранний образец иконографии женского образа распространенного в эпоху мезолита. Бедрa гипертрофированы, руки отсутствуют, голова изображена в виде отростка, поза сидячая.

Монголии и Центральной Азии. М., 1983. С. 24–25. Османов Ф.Л. История культуры Кавказской Албании. Баку: Тахсил, 2006. С. 150–151.

3 Azərbaycan Antripomorf terrakotlar Kataloq. Bakı Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası Milli Azərbaycan Tarixi Muzeyi, 2010. P. 52.

4 Алиев И.Г., Османов Ф.Л. Древние терракоты Азербайджана // Искусство и культура Монголии и Центральной Азии. М., 1983. С. 20.

«Подобная поза и такая манера передачи женской фигуры были широко распространены среди наскальных изображений Гобустана с VIII–III тыс. до н.э»⁵. В поселении Гаргалар-тепеси эпохи энеолита найдена фигурка полусидящей женщины «с отбитой головой, у нее тонкая талия, ноги соединены, бедра и груди выпуклые»⁶.

Вид 2. Это стоячие фигурки, имеющие две разновидности: 2.А – обнаженные фигурки с явно выделенными ногами и 2.Б – фигурки с коническим основанием, напоминающим платье или юбку.

Вид 2.А. Самая многочисленная группа включает более 52 экземпляров. У большинства голова, руки и ноги сломаны, хотя иногда встречаются и целые. Наиболее древняя фигурка этого вида обнаружена на стоянке «Кениз» в Гобустане (эпоха мезолита и неолита), она сделана из известняка, схематична и нереалистична⁷. Костяная и глиняная статуэтки, найденные на пос. Шомутепе датируются эпохой энеолита (Газахский район)⁸. К эпохе бронзы относят женскую статуэтку из Узерликтепе близ Агдама⁹. Чаще всего эти фигурки относят к античному периоду. Перечень особенностей женских терракотовых фигурок данного вида: стоячие, обнаженные, с украшениями: ожерельями в виде нескольких рядов из жгутиков-налепов, браслетами, поясами, иногда шапочками. На конце длинной и утончающейся вверх шеи находится голова без лица у 4-х экз., нос имеется у 7-и экз., глаза – у 3-х, круглая налепная круглая шапочка – у 2-х, ожерелья – у 25-и (налепные – 20, резные – 4, наколами – 1), пояс – у 9-и, круглые налепы на плечах – у 2-х, браслеты на руках – у 5-и, браслеты на обеих руках встречены на 1-й. Края налепных ожерелий, как правило, сзади утончаются и не соединяются, иногда скреплены круглым налепом. Без какой-либо одежды и украшений обнаружено 14 фигурок из 52. Встречаются разные стили изображения: реалистичный, схематично-условный, смешанный. Некоторые фигурки сформированы грубо, а некоторые прекрасно передают пластику женского тела.

5 Там же. С. 20–21.

6 *Алекперов А.И.* Терракота древнего Азербайджана. Баку, 1994. С. 18–19. Azərbaycan Antripomorf terrakotlar Kataloq... P. 1.

7 *Алиев И.Г., Османов Ф.Л.* Древние терракоты Азербайджана // Искусство и культура Монголии и Центральной Азии... С. 20–21.

8 *Алекперов А.И.* Терракота древнего Азербайджана. Баку, 1994. С. 18–19.

9 Там же. С. 22.

Вид 2.Б. Всего 8 фигурок, ноги не показаны, так как нижняя часть фигуры расширяется книзу, возможно, изображает платье или юбку. Основание фигурки вогнутое вовнутрь или плоское; рук нет – 2 экз., отломаны – 3 экз., рука в виде спирали – 1 экз., руки-налепы, согнутые вперед – 2 экз.; талия выделена у 2-х; голова имеется у 5-и (голова отросток без лица – у 1-й), глаза и нос имеются у 4-х; волосы – у 3-х; украшения на шее – у 4-х, на запястьях – 1 экз.; точечные углубления на теле – у 2-х. Фигурки данного вида обнаружены в местности Хаджи Фируз-тепе в южном Азербайджане (сев.-зап. Иран) – периода неолита¹⁰ и античного периода – в пос. Гырлартепе Ахсуинский р.¹¹; в пос. Нуран¹²; пос. Галагях; 3 – в Шемахе (инв.№72)¹³; Баку¹⁴.

Вид 3. Также мы отделили фигурки, от которых сохранились части тела, разделяемые на фигурки с явными признаками пола (8 экз.), и на те, у которых пол не указан (21 экз.). От 6-и женских обнаженных фигурок сохранилась только шея и грудь, у 2-х имеется голова. Одна фигурка сохранилась полностью; у двух отломаны только ноги; у одной отломаны только руки; голова, руки, ноги отломаны – у 3-х; сохранилась только верхняя часть до талии, руки и голова отломаны у одной; имеется голова, шея, грудная часть до талии, руки отломаны – у одной; сохранилась часть тела ниже талии и обломки ног – у 4-х (у 1-й налепы-кольца на верху ног); 4-е сломанные головы, 1 отдельно вылепленная голова; 1 торс до талии без головы. Особо интересны две фантастические терракотовые фигурки без признаков пола. Одна античного периода найдена в пос. Моллаисаклы – голова с носом, шея переходит в не выделенные бедра, из которых вырастают ноги в виде выступов, которые не соединены, нижняя часть их отломлена¹⁵. Назовем

10 Voigt M. M. Hajji Firuz Tepe. Iran: The Neolithic settlement. The University museum. the university of Pensylvania. 1983. Vol. I. P. 1016.

11 Османов Ф.Л. История культуры Кавказской Албании. Баку: Тахсил, 2006. С. 25.

12 Бадалов А.Б. Гончарное ремесло Азербайджана античного периода. Баку, 2003. С. 82.

13 Azərbaycan Antripomorf terrakotlar Kataloq... P. 53, 60.

14 Рзаев Т. Скульптура Азербайджана языческого периода. Дис.17.00.04 – Изобразительное и декоративное искусство. Баку, 2006. С. I, 1.

15 Османов Ф.Л. Терракоты Азербайджана античной эпохи и их ближневосточные параллели //Искусство и археология Ирана. М., 1971а. С. 238. Алекперов А.И. Терракота древнего Азербайджана. Баку, 1994. С. 55. Azərbaycan Antripomorf terrakotlar Kataloq... P. 64.

ее ногообразная, так именуются аналогичные женские фигурки в других странах. Кроме того, подобная голова обычно имеется у женских фигурок. Другая фигурка также из Исмаиллов того же периода – стоячая, снование круглое вогнуто вовнутрь, ног нет, голова отломлена, руки прижаты к бокам, напоминают крылья, по пропорциям также напоминает птицу¹⁶. Приведем описание другого фантастического существа. В окрестностях Ханларского района найдена «...напоминающая сову бронзовая статуэтка идола, с крыльями, с сильно развитой грудью, но с плавниками на ногах. Она, по-видимому, также служила предметом культа, олицетворяя небо и воду, возможно являясь формой солнечного и водяного божества»¹⁷ Мы хотели бы добавить, что это полусидящая фигурка, на голове которой имеется клюв и круглые глаза, сбоку видно подобие капюшона, внизу переходящее в небольшие раскрытые крылья, с боку также видны согнутые перед грудью в молитвенной позе руки. Капюшон придает ей сходство со змеей.

Тип 3. Антропоморфные сосуды в облике женщины¹⁸. Выделяются сосуды с изображенной головой и без. 3 сосуда данного типа найдены в Шемахе, датируются III веком до н.э. – I веком н.э., один без головы, но с грудями в Мингечавице.

Что объединяет терракотовые фигурки из Азербайджана со статуэтками из других стран Евразии? Ответы на эти вопросы уже имеются.

1. Статуэтки найдены как целые, так и со сломанными головами, руками и ногами; 2. Они небольшого размера между 4–20 см; 3. Встречаются как обнаженные, так и одетые фигурки; 4. Позы: стоячие, сидячие или полулежащие; 5. Иконография женского образа очень разнообразна, варьируется от схематичных бюстов до натуралистично изображенных фигурок; 6. Они найдены в жилых поселениях (у очага и др.) и в могилах; 7. Сообщают о наличии устойчивого культа женского божества, возможно Богини-Матери, и до распространения монотеистических патриархальных религий. Перечислив основную информацию, мы будем

16 Azərbaycan Antripomorf terrakotlar Kataloq... P. 64.

17 Ашурбейли С.Б. Скульптура Азербайджана древнего периода и периода средневековья // Труды музея истории Азербайджана. Баку: Издательство АН Аз., 1956–1961. Вып.1. С. 66. Afşarova İ.N. Xodjalı-Qəədəbəzu tayfaların məədəniyyətində bəədii bürunc. Bakı. P. 4a, 46.1.

18 Azərbaycan Antripomorf terrakotlar Kataloq... P. 69–70.

конкретизировать и уточнять ее. Таким образом, перед нами три основных вида.

Тип I. Бюстообразные фигурки эпохи неолита типа В найдены на Иерихоне (голова, короткая шея и плечи, низ квадратный – 4); эпохи энеолита в Месопотамии (Халафская культура – 4) (голова-отросток, шея, торс, низ округленный); на северном Кавказе рубежа III–II тысячелетия до н.э.¹⁹ и Киклады²⁰ (голова отросток на длинной шее, плечи, квадратное основание – алебастровые статуэтки).

Тип II вид 1. Сидячая или полулежачая поза у нас встречается редко, а для Туркменистана (энеолит) и Анатолии (неолит) типична²¹.

Тип II вид 2А. Хотя большинство фигурок датируется античным периодом, стиль их изображения сложился намного раньше, поэтому мы обратимся к его древним параллелям. Надо также отметить, что он имеет местные корни, так как обнаженные женские образы, изображенные в профиль, стоячие, с большими грудями и бедрами, тонкой талией, без рук и головной-отростком, без лица и волос – характерны для наскальных Гобустанских изображений эпохи мезолита. Этот стиль наблюдается в период эпох неолита и энеолита в Месопотамии и Ирана (4, Халафская культура: голова конусовидная без лица, руки в виде полукруглых выступов; Иран: руки-выступы; Халафская культура – голова конусовидная, руки у груди). У азербайджанских фигурок наблюдается некоторая угловатость в отличие от плавных и текучих линий фигурок Халафской культуры.

Тип II вид 2Б. Встречается среди фигурок из Палестины эпохи неолита (4); в Месопотамии эпохи энеолита (Хассунская культура – 4); в Иране эпохи энеолита (4); Туркменистана эпохи энеолита (Анаусская культура); Микены 1400–1300 тысячелетия до н.э. – 38.

Тип II вид 3. Ногообразная фигурка из пос. Моллаисаклы. Фигурки такого вида встречаются в Геоксюрской (Туркменистан) и Трипольской (Украина) культурах периода энеолита.

19 Нечитайло А.Л. Антропоморфные алебастровые статуэтки в ранних памятниках северокавказской культуры // Советская Археология. 1972. № 2. С. 1.

20 Там же. С. 2, 5, 6.

21 Антонова Е.В. К вопросу о значении поз антропоморфных изображений дописьменной эпохи (Передней и Средней Азии). Древность и средневековые народы Средней Азии. М., 1978. С. 7.

Т.С. Пассек отмечает, что «Фигурки этой серии – сидячие, но совершенно непропорциональные... Голова с вылепленным носом (щипком) посажена на длинной, толстой шее, которая непосредственно переходит в набедренные выступы, и сразу же конические соединенные вместе ноги. Низ живота обычно украшен треугольником. В отдельных случаях ноги разделены углубленной полосой. Таким образом, в этой грубой схеме нет торса и плеч. Подобный тип антропоморфных статуэток встречен впервые среди многочисленных антропоморфных изображений Триполья и других энеолитических культур Балкано-Дунайских стран»²². Описание геоксюрских фигурок, сделанное В.И. Сариниди и приведенное нами ниже, вполне идентичное. У Е.В. Антоновой при описании фигурок из Джармо (Месопотамия, эпоха неолита) используется термин «ногообразные фигурки»²³. Схематичные сидячие «ногообразные» статуэтки встречены на поселениях Западного Ирана²⁴). Эта фигурка античного периода, на наш взгляд, напоминает другие «ногообразные» статуэтки периода неолита (Месопотамия, Иран) и энеолита (Туркменистан, Украина). Отличие нашей фигурки заключается, в том, что ее ноги не соединены.

Тип III. Антропоморфные сосуды, изображающие женщину также найдены в Иране (Амлаш – I тысячелетие до н.э.²⁵; Реши²⁶), в Греции²⁷ и др.). «Мотив груди существовал в древнеевропейском керамическом искусстве на протяжении тысячелетий, снабженные грудью кувшины... первой пол. II тыс. до н.э. и более поздних эпох находят в Западной Турции, на Кикладах... и на Крите. В Центральной Европе он присутствует на протяжении почти всего II тыс. до н.э...»²⁸.

В ходе изучения женских терракотовых фигурок, найденных в Азербайджане, (хранящихся в Национальной музее истории

22 Пассек Т.С. Раннеземледельческие (Трипольские) племена Поднестровья. М.: Изд. АН СССР, 1962. С. 6, 2. Алиев И.Г., Османов Ф.Л. Древние терракоты Азербайджана // Искусство и культура Монголии и Центральной Азии... С. 50.

23 Антонова Е.В. Антропоморфная скульптура древних землевладельцев Передней и Средней Азии. М.: Наука, 1977. С. 36.

24 Там же. С. 37.

25 Gabus J., Junod R.-L. Amlash Art. Hallwag, 1967. P. 1, 3.

26 The Art of Amlash. From the Collection of Galerie Israel. P. 42, 43.

27 Сариниди В.И. Тайны исчезнувшего искусства Каракумов. М.: Наука, 1967. С. 986, 988.

28 Гимбутас М. Цивилизация Великой Богини: Мир Древней Европы. М., 2006.

Азербайджана), мы обнаружили важную особенность этих фигурок. Прежде всего, мы обратили внимание на головы этих фигурок. У нас 30 фигурок, имеющих голову: 3 – у сосуда, 4 – у бюста, 3 обломка головы, 1 обломок до талии, 1 – отдельно изображенная голова, 18 – у целых (почти целых) фигурок. Голова в виде отростка без черт лица характерна для фигурок эпох неолита, энеолита (у нас имеется на 5 фигурках). Глаза имеются у 16-и, рот – у одной, волосы – у 10-и (завивающиеся вовнутрь локоны – у 4-х), головные уборы – у 10-и (круглая шапка – у 6-и, чалма – у 3-х). Нос может быть исполнен в виде крючкообразного налепа, у некоторых он имеет совершенно правильную форму суживающегося вниз птичьего клюва. Сочетание голова птицы и тела женщины, бесспорно, указывает на образ божества женской природы, которое, вероятно, представляет небесную высшую сферу. Это опровергает устоявшееся мнение о том, что женские божества представляют только землю и растительность. Образ богини-птицы наиболее четко определен М. Гимбутас, как существовавший в эпоху неолита в культуре Европы)²⁹. Согласно исследованиям М. Гимбутас: «Богиня-птица появляется в облике птицы: у нее имеются клюв или заостренный нос, длинная шея, большая женская грудь... крылья или крыловидные выступы... У нее часто нет рта...»³⁰ Этот образ, представленный в терракотах обнаружен в Египте, Индии, Сирии-Израиле, Греции, Румынии, Украине, Средней Азии. «Неолит дает много изображений полуженщины-полуптицы; они были распространены от Европы до Индии.»³¹. Так, на клювообразность женских головок указывал В.И. Сарияниди, хотя тут имеются и несколько мужских головок с клювом (воины). Исследуемые женские фигурки датируются эпохой энеолита (1 половина III тысячелетия до н.э.) и относятся к Гексюрской культуре Туркменистана. Это изящные и схематичные статуэтки изображают женщин в сидячей позе, часто без рук и груди, внизу живота прочерчен треугольник, маленькие головки посажены на длинную шею и имеют птицеобразное лицо, на котором выделяется лишь большой нос. Зато головки их увенчаны либо налипными шапочками, либо замысловатыми

29 Там же.

30 Там же. С. 7–13.

31 Антонова Е.В. Очерки культуры древних земледельцев Передней и Средней Азии... С. 173.

прическами в виде буклей или S-образных завитков, обрамляющих лицо³². Кстати, и налепные шапочки и завитки характерны для азербайджанской терракоты.

Известно, что форма керамического сосуда воплощает форму женского тела. «Антропоморфные сосуды, передающие образ богини, видимо, предназначались для совершения ритуалов, в которых находили зримое воплощение ее черты и свойства»³³. Эти сосуды могли использоваться в вызове дождя и других культах плодородия. «Богиня-птица также могла иметь вид сосуда, покрытого орнаментом из шевронов, меандров и других символов; на его горловине изображалось ее лицо или маска. Сосуды с грудью и сопутствующая Богине-птице символика, которая отсылает к воде, к источнику жизни, очевидным образом свидетельствуют о том, что Богиня была Кормилицей, способствовавшей поддержанию жизни и приносившей удачу...». «Богиня-птица двойственна по своей природе. С одной стороны, она – дарительница жизни, благоденствия, пропитания. С другой, – смерть, имеющая вид грифа, совы или другой птицы, хищной или пожирающей падаль»³⁴. «Богиня-птица, очевидно, была богиней неба; и действительно, у народов Древнего Востока женское божество часто характеризовалось эпитетом “госпожа неба”»³⁵.

Надо отметить, что семантика женских терракотовых фигурок на первом этапе связывается с культом богини-Матери. Бесспорно, все эти фигурки являлись предметами культа, используемыми в различных обрядах. Этнографами записаны обряды вызова солнца и дождя в Азербайджане, в которых используется кукла в женском обличье³⁶. В одном из каналов, окружающих Геоксюр (Туркменистан), найдена женская фигурка, что, согласно мнению П.М. Кожина и В.И. Сарианиди, подтверждает связь фигурок изображающих Богиню-мать с водой³⁷.

Кого изображают исследуемые терракотовые фигурки? Н. Рзаев связывал фигурку, найденную в Мингечавире,

32 *Сарианиди В.И.* Тайны исчезнувшего искусства Каракумов. М.: Наука, 1967. С. 48.

33 *Антонова Е.В.* Очерки культуры древних земледельцев Передней и Средней Азии... С. 131.

34 *Гимбутас М.* Цивилизация Великой Богини: Мир Древней Европы...

35 *Голан А.* Миф и символ. Руслит, 1993. С. 173.

36 *Алекперов А.И.* Терракота древнего Азербайджана... С. 75.

37 *Кожин П.М., Сарианиди В.И.* Змея в культовой символике Анауских племен // История Археология и Этнография Средней Азии. М., 1968. С. 39.

с богиней культа плодородия Анахит, предполагая ее использование в культовых обрядах плодородия и использования против злых духов³⁸. По версии К. Алиева, они «изображали различные божества, в том числе богиню Селену»³⁹. По версии Ф.Л. Османова, они предназначались для «ритуальных обрядов жертвоприношения»⁴⁰. Н.С. Рустамова писала, что головы терракотовых статуэток могли отламываться в магических ритуалах. Она также не исключала их использование в качестве жертвы⁴¹. С. Ашурбейли связывала эти фигурки с культом богини плодородия, которые разбивались во время какого-то культового обряда⁴². Н.И. Рзаев считает, что поврежденные албанские статуэтки олицетворяют пластические образы магических существ, отвлекающих на себя злых духов и дурной глаз, которые уничтожались после проведения ритуала. Целые фигурки он рассматривает как образы покровительствующих духов, двойников и рабов мертвых, существа, забавляющие покойника и идолы. Фигурки, посвященные этим случаям, могли оказаться в погребении как случайный инвентарь и как элемент, связанный с жизнью и деятельностью погребенного⁴³. М. Гимбутас относительно роли женских статуэток эпохи палеолита писала, что «они давали жизнь и оберегали ее, приносили смерть и обеспечивали возрождение. Богиня олицетворяла собой все формы и проявления постоянно обновляющегося жизненного цикла»⁴⁴. Мы полагаем, что эта формулировка подходит и для азербайджанских фигурок. О фигурках Европы эпохи неолита (6500–3500 годы до н.э.) она пишет: «Не исключено, что последние имели вотивный характер или же служили амулетами. Статуэтки, как правило, находят в святилищах на алтарях, на платформах у печей, в специальных местах для приношений, а также в пещерах и в могилах»⁴⁵).

38 Рзаев Н.И. Искусство Кавказской Албании. Баку: Элм, 1976. С. 176.

39 Алекперов А.И. Терракота древнего Азербайджана... С. 12.

40 Рзаев Н.И. Искусство Кавказской Албании... С. 176.

41 Рустамова Н.С. О семантике безголовых статуэток древности // Изв. Академии Наук Азербайджана. Серия лит., языка и иск. 1991. № 2. С. 115–120.

42 Ашурбейли С.Б. Скульптура Азербайджана древнего периода и периода средневековья // Труды музея истории Азербайджана... С. 82.

43 Рзаев Н.И. Искусство Кавказской Албании... С. 177–178.

44 Гимбутас М. Цивилизация Великой Богини: Мир Древней Европы...

45 Там же.

Остается неясным вопрос, почему женские фигурки, являющиеся символами женского божества, находили и в поселениях, и их же клали в погребения? Находили ли фигурки в могилах в других странах? На территории Азербайджана женские фигурки находили в разных типах захоронений. В кувшинном погребении Мингечавира в 1950 году была обнаружена женская статуэтка⁴⁶ (инв. №АF24092). Еще в трех могилах были найдены фигурки (2 женские, одна без признаков пола). В сел. Хыныслы Шемахинского района, в каменном ящике в могиле ребенка, датированном IV–VI веками, найден сосуд в облике женщины с клювом⁴⁷). Женскую статуэтку нашли около разрушенных могил... на расстоянии 800 м к северу от села Шамлы Куткашенского р.⁴⁸). В пос. Моллаисаклы «...участок, откуда происходит подавляющее большинство антропоморфных статуэток, и где засвидетельствованы основные находки ванночных погребений...»⁴⁹. «Это дает основание предполагать существование здесь святилища, храма или же какого-нибудь другого культового сооружения»⁵⁰). Эти факты говорят о распространенности обычая класть в могилу женскую фигурку, причем вовсе не обязательно сломанную. На этот факт неоднократно обращал внимание Ф. Османов раскопавший большинство их исследуемых нами фигурок⁵¹). Т.С. Пассек отмечает, что «глиняные антропоморфные стоячие статуэтки позднетрипольского типа и схематизированные усатовского типа были положены также в большинстве случаев в могилах детей»⁵². «Столбообразные статуэтки и скульптуры являлись изображениями могильных божеств. Начиная с V тыс. до н.э. и на протяжении всего IV и III тыс. н.э. они присутствуют в Эгейском и Средизем-

46 *Алекперов А.И.* Терракота древнего Азербайджана... С. 48.

47 *Orucov A.Ş.* Xınıslıdan tapılmış antropomorf gil fiqur haqqında Az.SSR Elmlər Akademiyasının Məruzələri. 1971. Cild XXVII. № 5. S. 83–86.

48 *Исмизаде О.Ш.* Глиняная статуэтка из села Шамлы Куткашенского района. МКА VII, 1973. С. 216.

49 *Алиев И.Г., Османов Ф.Л.* Бассейн рек Геокчай-Гирдиманчай-Ахсучай в античное время // Советская археология. 1975. № 1–2. С. 201.

50 *Османов Ф.Л.* Терракоты Азербайджана античной эпохи и их ближневосточные параллели // Искусство и археология Ирана. М., 1971. С. 239.

51 *Osmanov F.L.* Qavqaz Albaniyanın maddi mədəəniyyəti Bakı: Elm, 1982. S.

94. *Османов Ф.Л.* Терракоты Азербайджана античной эпохи и их ближневосточные параллели в кн. Искусство и археология Ирана. М., 1971. С. 236–240

52 *Пассек Т.С.* Раннеземледельческие (Трипольские) племена Поднестровья. М.: Изд. АН СССР, 1962. С. 171.

номорском регионах в скальных гробницах, гипогеях, коллективных или одиночных захоронениях и могильниках». На Сев. Кавказе в погребениях курганов (рубеж III–II тыс. до н.э.) найдено более 5 сильно абстрагированных женских статуэток из алебаstra⁵³). Все вещи, принадлежавшие умершему, могли класть в погребение, для дальнейшего использования. Хотя, на наш взгляд, целые женские фигурки, обнаруженные в погребениях могли иметь также и другие функции, а именно: 1. Проводить душу умершего человека, в загробный мир. 2. Помочь родиться вновь. Богиня-мать могла иметь совершенно противоположные качества и представлять разные стихии, быть властительницей жизни и смерти. В этом ключе становится понятно, почему и в поселениях и в захоронениях найдены идентичные женские скульптуры. Это объясняется универсальностью ее культа, именно она как дарительница жизни должна возродить умершего к жизни. Эта богиня была призвана охранять человека при его жизни, дарить жизнь, плодородие и возрождать человека после смерти. Поэтому мы считаем, что именно символы богини матери должны сопровождать умершего и позже возродить к жизни. В качестве мифологического образа изображенным богиням можно рассматривать образ Албасты и др. Исследование этого божества, распространенного у народов Средней Азии, Южного Кавказа, показало, что она связана и с солнцем, и с водой, и с растительностью (деревом), плодородием, рождением и смертью⁵⁴. На наш взгляд, она скорее олицетворяет синкретичный единый образ женского божества природы называемой богиней-Матерью, управительницей мира, нежели является богиней с определенной функцией. Если взять этот образ как один из возможных параллелей богини изображаемой в виде скульптур, то выявляется цельный образ богини-Матери – властительницы жизни и смерти, луны и солнца. Традиционно считается, что «земля – существо, наделяемое женскими свойствами»⁵⁵). Тот факт, что голова женского божества соответствует птичьей, говорит о связи с небом. «Женские статуэтки времен палеолита и неолита дают основание полагать, что

53 Нечитайло А.Л. Антропоморфные алебастровые статуэтки в ранних памятниках северокавказской культуры // Советская археология. 1972. № 2. С. 185.

54 33, с.53–80 Мифы и легенды народов мира. М., 1992. Т. I. С. 58. Qam-Şaman vәә onun qaуnaqlarına ümumi baxış. Bakı. Gencilik, 1994. S. 53–80.

55 Алиев И.Г., Османов Ф.Л. Древние терракоты Азербайджана... С. 21.

в те эпохи женское божество считалось главенствующим в пантеоне⁵⁶). «Многочисленные категории, функции и символы, к которым обращался доисторический человек в стремлении выразить Великое Таинство бытия, есть лишь различные проявления одной единой и неделимой Богини, и в конечном счете самой Природы. Поскольку смерть и возрождение неразрывно соединены как части естественного природного цикла, то Богини смерти и возрождения нередко выступают как единое божество, что подчеркивает синхронность и взаимозависимость циклических функций»⁵⁷).

В ходе исследования была обнаружена важная типологическая особенность общеизвестных женских терракотовых фигурок, которая заключается в их птицеобразной голове. Мысль о распространении в древнем Азербайджане культа Богини-Матери, в том числе в античный период, уже не раз описана учеными, но данное открытие привело нас к мысли о существовании в этом культе ее почитания в качестве Богини-Птицы. Культ Богини-Птицы, распространенный в Европе эпохи неолита и в Азии эпохи энеолита, удивительным образом сохранился на территории Азербайджана до античного периода. Таким образом, женская символика в значении Богини-Матери в своей изобразительной манере, функциональном использовании, идеологически имеет параллели в древних культурах Евразии, преимущественно до распространения монотеистических религий, в особенности ислама.

56 Голан А. Миф и символ. Руслит, 1993. С. 169.

57 Гимбутас М. Цивилизация Великой Богини: Мир Древней Европы...

Х. Зейналов

МОНУМЕНТАЛЬНАЯ СКУЛЬПТУРА КАК СИМВОЛ УКРЕПЛЕНИЯ АЗЕРБАЙДЖАНО-РУССКИХ СВЯЗЕЙ В ПЕРИОД НЕЗАВИСИМОСТИ

Первое десятилетие нового тысячелетия и последующее за ним время вошли в новейшую историю Азербайджана как период культурного преобразования и развития всего общества, его серьезной, неуклонной интеграции в мировое сообщество, формирования новых творческих поисков в искусстве, расширения культурных связей с другими странами. В развитии и расширении культурного диалога Азербайджана с другими странами Россия традиционно занимает одну из ведущих позиций. В этом нет ничего удивительного, поскольку Россию и Азербайджан связывают крепкие нити давней дружбы, выдержавшие все испытания времени и трудности нелегких времен.

В наши дни в культурном диалоге между двумя странами монументальное искусство имеет особое значение. Монументальные формы, наделенные элементами традиционной художественной культуры, подчеркивают всю полноту культурного мышления этноса. Установленные, как правило, на видном месте, впечатляя своими размерами, выразительностью художественного почерка, они стоят не только как символы воплощения творческого сотрудничества, но и удачно подчеркивают всю искренность и последовательность межкультурного диалога.

Своеобразен и интересен в этом отношении образ выдающегося сына азербайджанского народа Гейдара Алиева, воплощенный в монументальных формах популярными азербайджанскими и российскими ваятелями современности. Будучи президентом независимого Азербайджана, Гейдар Алиев всячески стремился к укреплению добрососедских взаимосвязей с другими странами, в первую очередь, с Россией, к созданию взаимовыгодных условий для экономического и культурного сотрудничества с этой страной. Его незабвенный монументальный образ, выросший на площадях и в парках

различных городов двух стран, как бы являет собой продолжение этих дальновидных намерений, служа моральным гарантом неразрывности и расширения культурного сотрудничества между нашими странами и народами.

Несомненно, одним из крупных памятников Гейдару Алиеву, олицетворяющим и азербайджанско-русский культурно-политический диалог, является монументальная скульптура, установленная в одном из центральных парков столицы Азербайджана, носящим имя Гейдара Алиева. Этот внушительный памятник, отлитый из бронзы, был изготовлен в Смоленске и доставлен в Баку железной дорогой. Высота памятника (без учета высоты постамента) составляет более пяти метров. Авторами этой массивной композиции являются главный художник города Москвы, академик архитектуры Игорь Воскресенский и заслуженный художник РФ Салават Щербаков. Отметим, что это монументальное произведение, впечатляющее величием образа, является даром правительства РФ азербайджанскому народу. Этот факт еще раз подчеркивает искренность и конструктивность азербайджано-русских связей. Открытие этого памятника состоялось в мае 2005 года в канун проведения празднеств в честь дня рождения Гейдара Алиева.

Твердая, вытянутая осанка изображаемого, его выразительное лицо, ясный взгляд, обращенный вдаль, четкая пластика композиции создают впечатление завершенного образа. Чуть наклонившись вперед, он поднятой правой рукой словно приветствует людей. Авторы умело использовали этот незабвенный жест Гейдара Алиева, характерный для его встреч с народными массами.

Бронзовый памятник, установленный на облицованном светлокоричневым гранитном постаменте, динамически соединенном с ним воедино, расположен в передней части парка, полностью реконструированного и благоустроенного перед открытием монумента. После реконструкции территории и установления на ней памятника доминирующим центром парка стала его восточная сторона, особенно хорошо освещаемая естественным светом в первую половину дня. В эту же сторону обращен и памятник.

Один из наиболее выразительных монументальных памятников Гейдару Алиеву воздвигнут в городе Ульяновске. Надо сказать, что в этом городе и области живет много наших соотечественников. Здесь находится одна из крупных общин азербайджанцев России, действует общество местных азербайджанцев.

Церемония торжественного открытия памятника состоялась в июне 2009 года с участием президентов двух стран – Дмитрия Медведева и Ильхама Алиева.

Автором монумента является известный российский скульптор Сергей Бобраков.

Композиция памятника решена в строго монументальном духе. Автору удалось раскрыть всю полноту идейного замысла, кроющуюся в личности образа. Динамика композиции и поза образа несколько отходят от принятых критериев, создавая тем самым эффект неординарного, можно сказать, смелого решения поставленной задачи. Правая рука, прижатая к груди, спокойные, ясный взор, скромность создают атмосферу торжественности, глубокого внутреннего спокойствия, сосредоточенности и духовного величия.

Высота памятника – пять метров, постамент, облицованный мрамором и гранитом, имеет высоту около четырех метров. Таким образом, общие параметры этого памятника приближаются к показателям памятника, воздвигнутого в Баку. При этом памятник в Ульяновске расположен в центральной части обширной открытой возвышенности, тогда как Бакинский памятник находится в сравнительно небольшом парке, прямоугольник которого со всех сторон «зажат» окружающими улицами и зданиями. Таким образом, памятник в Ульяновске имеет более обширную панораму для восприятия и является доминирующим художественным элементом участка, превосходящего своими размерами Бакинский парк.

Памятник Гейдару Алиеву работы С. Бобракова является одним из лучших монументов в России, воздвигнутых в честь славного сына азербайджанского народа.

Надо сказать, что в просторной аллее, раскинувшейся на высоком берегу Волги, было произведено благоустройство всей территории, разбит красивый парк со всем необходимым для отдыха жителей и гостей Ульяновска. Рядом с парком тянется величественный новый мост, перекинутый через Волгу. Все строительные и инфраструктурные работы были полностью закончены ко времени торжественного открытия парка.

Отрадно, что в России монументов, связанных с азербайджанской тематикой, с каждым годом становится еще больше. Сравнительно недавно в торжественной обстановке, при участии почетного гостя мероприятия – президента Азербайджана Ильхама Алиева – и губернатора Астраханской области был открыт еще один памятник Гейдару Алиеву в Астрахани. По своим идейно-эстетическим особенностям этот монумент также может быть

причислен к числу лучших произведений. В Астрахани, как и в Ульяновске, было произведено благоустройство парка, в котором находится памятник.

В обозримом будущем в РФ намечается открытие еще нескольких памятников славному сыну азербайджанского народа.

Азербайджанская монументальная тематика представлена в России интересными и разнообразными произведениями искусства. Богатый национальный колорит, декоративность, узорчатость придает этим композициям особую изысканность и своеобразность.

Образ Низами – великого поэта-мыслителя Азербайджана, широко распространен в российском обществе. Памятники Низами сегодня можно видеть в различных музеях и коллекциях, государственных и общественных учреждениях страны.

Образ, обычно проникнутый глубоким философским и нравственным содержанием, прост и понятен зрителю, ценящему мудрость и непревзойденную философскую лирику в поэтическом наследии Низами.

Наиболее популярные монументальные памятники Низами в России расположены в Москве (октябрь 2001 года, скульптор Натиг Алиев) и Санкт-Петербурге (июнь 2002 года, скульптор Гёюш Бабаев). Оба эти памятника представляют собой дар правительства Азербайджана россиянам.

В. Керimli

ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА ЭТНИЧЕСКИХ МЕНЬШИНСТВ ЮЖНОГО КАВКАЗА В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

Современное общество стало свидетелем доселе невиданных процессов. Возрастающая взаимосвязь различных народов определяется очень распространившимся за последние годы термином «глобализация». Ее, в первую очередь, нужно понимать как преобразование социального времени и пространства. Точнее, наша жизнь все сильнее испытывает воздействие явлений, которые происходят достаточно далеко от нашей социальной реальности. Необходимо отметить фрагментарность процессов, которые сблизили друг с другом различные страны мира. Процесс глобализации наблюдается во всем, начиная с экономики и заканчивая образованием и искусством. Этот необратимый процесс, как и любое другое явление, обладает положительными и отрицательными сторонами. Очевидно, что в подобных процессах больше позитивного, чем негативного. Они, конечно, способствуют взаимопониманию людей разных традиций, духовно обогащают национальные культуры. Следует отметить, что процесс глобализации в странах, находящихся на различных этапах развития протекает различно.

Благодаря своему выгодному с геополитической и геоэкономической точек зрения положению Кавказ во все времена привлекал к себе внимание. Являясь одним из древнейших очагов человеческой цивилизации и естественным мостом между Востоком и Западом, он всегда играл большую роль в диалоге культур, в сближении и взаимопонимании народов. В начале XXI века, в условиях новых техногенных реалий, угрожающих человечеству катастрофами, роль Кавказского региона в процессе сближения Востока и Запада, как никогда, актуальна.

Кавказ всегда являлся регионом высокоразвитой материальной и духовной культуры и местом взаимодействия многих культур и народов. Этническая психология и самосознание народов Кавказа непрерывно связана с их историей и культурой. Свойственное народам Кавказа уважение к предкам, глубина исторической памяти, зафиксированная не только в хронике, но и в исторических преданиях, генеалогиях, эпосе, особенностях

социально-экономического и культурного развития – все это обусловило формирование менталитета народов Кавказа.

Волею судьбы быть кавказцами довелось многим большим и малым народам. Наряду с автохтонными этносами, на Кавказе с давних пор жили и живут неместные, мигрировавшие этносы, с течением времени превратившиеся в коренных кавказцев. Кавказ является одним из самых полиэтнических регионов мира. На малых территориальных единицах здесь друг с другом соседствуют этносы разного происхождения – большинство из них являются древнейшими коренными жителями Кавказа, некоторые же пришли сюда в разные периоды истории. Многоэтничность Кавказа обуславливалась и обуславливается его географическим положением, природно-климатическими условиями и желанием разных империй захватить этот регион. Если взглянуть на современную этническую карту Кавказа, можно наглядно увидеть, что на этом важнейшем мировом перекрестке бок о бок живут этносы местного кавказского, тюркского, иранского и славянского происхождения.

В настоящее время невозможно найти ни одной этнической общности, которая не испытала на себе воздействие культур других народов. Видимо тенденция культурной глобализации обостряет интерес к культурной самобытности. При этом каждый народ стремится сохранить свою культурную целостность и духовный облик, запечатлеть и сохранить уникальность и неповторимость своей культуры.

Сохранить свою этническую и этнокультурную идентичность народ способен только посредством заботы о сохранении национального языка, традиционных форм быта и культуры. Традиции поддерживают связь между прошлым, настоящим и будущим, формируют бытие истории. В этом стремлении народа существенную помощь способно оказать демократическое, выражающее волю народа государство.

Национальные культуры народов Кавказа находятся в постоянном движении – исчезают красивые обычаи, забываются нормы национального этикета. Такое положение обусловлено многими факторами, основными среди которых являются малочисленность, что делает их легко восприимчивыми к чужой культуре. Утрата традиционных культур грозит дальнейшему существованию самого этноса. У народов Кавказа очень много общего в этногенезе и этнокультуре, что нашло отражение в их обычаях,

и в традициях. В историческом прошлом закладывались основы их материальной и духовной культуры. Накопленные всей историей духовные ценности закреплялись в памяти этноса. Традиции и обычаи в этих обществах имели силу закона. Здесь все принадлежало всем, и все в равной степени были ответственны перед традициями и обычаями.

Для исследования данной проблемы мы ставим перед собой две задачи:

1. Определить источники и пути влияния процессов глобализации на национальную культуру этнических меньшинств Южного Кавказа;

2. Установить место и роль традиций и обычаев, этнических ценностей в период трансформации;

Многовековая история этнических меньшинств Южного Кавказа свидетельствует, что традиции и обычаи всегда играли большую роль в жизни людей. Традиции и обычаи служили основой регулирования общественно-политической жизни кавказского народа¹.

Традиции и обычаи выступают базовыми элементами культуры народов Кавказа. Поэтому разрушение традиций, исчезновение обычаев и обрядов, утрата идеалов в глобализирующемся мире свидетельствует о распаде ценностного пространства, которое составляет своеобразие национальной культуры.

Кавказ представляет собой составную часть свода неписаных законов, обычаев, регулировавших поведение народов во всех областях традиционного образа жизни. Каждый вид отношений регулируется соответствующими нормами, которые передаются из поколения в поколение. Благодаря этикету, многие народы Кавказа, в условиях глобализации изменяясь, в основе своей смогли сохранить традиционную культуру².

В условиях глобализации радикально меняются факторы, определяющие развитие сферы культуры. Происходит доминирование прагматически полезной стороны в социокультурной деятельности, общественном бытии, что ведет к эрозии ценностей, деформации принципа полезности и остро ставит проблему самого существования культуры и общества. Человеку, утратившему

1 Захаров А.В. Традиционная культура в современном обществе // Социс. 2004. № 7. С. 105–106.

2 Кафаров Т.Э. Традиционные этические ценности в современной этносоциальной среде // Научная мысль Кавказа. 2006. № 2. С. 22.

свои культурные корни, грозит психологическая дезориентация, утрата внутренних правил, регулирующих и упорядочивающих его стремления и цели. Но глобализация культуры, ведущая к ее унификации, несет в себе риски не только для отдельной личности, но и для общества в целом³.

Сегодня политическая, экономическая и культурная жизнь цивилизованного мира неполна и несовершенна без Кавказа. Этот регион всегда находился в центре внимания мировой общественности, но в последнее десятилетие интерес к нему особенно возрос, причиной чего стали происходившие здесь политические потрясения. Именно они, вольно или не вольно, превратили Кавказ в так называемую «горячую точку», Кавказ – центральная часть Евразийского материка. Термин «Кавказ» впервые упомянут в VI веке до н.э. древнегреческим драматургом Эсхилом в трагедии «Прикованный Прометей». Как известно, в «Греческой мифологии» Ранке-Гравес говорит, что название «Кавказ», вероятно, происходит от греческих слов «Кау казос», что означает «Трон богов».

Сегодня под термином «Кавказ» понимается территория между Черным, Азовским и Каспийским морями. Современное геополитическое толкование понятия «Кавказ» сформировалось после завоевания Кавказа Россией (XVIII–XIX века). В частности после ее прихода на Кавказ с учетом расположения главного Кавказского хребта, появляются термины «Закавказье», т.е. за Кавказом, за данным хребтом и «Северный Кавказ», т.е. территория к северу от Закавказья, от данного хребта. Вместе с тем следует отметить, что термин «Закавказье» используется не только в географическом, но и, преимущественно, в геополитическом значении. Введение термина «Закавказье» пролиvalo свет на внешнеполитическую концепцию России и ее имперские цели – разделить покоренные кавказские народы. Этот термин (и только этот!) использовался вплоть до распада Советского Союза, т.е. до 90-х годов XX века. В последнее время термин «Закавказье» практически повсеместно был заменен термином «Южный Кавказ», к которому относят Азербайджан, Армению и Грузию⁴. Термин «Южный Кавказ»,

3 Бек У. Что такое глобализация? Ошибки глобализма ответы на глобализацию. М., 2001.

4 Gamkrelidze T. «Transcaucasica» or «South Caucasus»? Towards a more exact geopolitical nomenclature // Marco Polo magazine. 1999. № 4/5. <http://traceaorg.org/rep/Marco/mp40>

фактически, зафиксировал новую геополитическую ситуацию, что само по себе является фактом огромного исторического значения, поскольку здесь заложена основа создания в перспективе единого Кавказа. Здесь же отметим, что в связи с этим было высказано соображение относительно термина «Южный Кавказ», который не совсем адекватно отражает сущность происходящих на Кавказе геополитических процессов. Действительно, механическая замена одного термина («Закавказье») на другой («Южный Кавказ») не может быть оправданной, тем более, что в Кавказ вообще и в Южный Кавказ в частности не включены восточная часть Турции (Карский, Ардаганский, Артвинский, Ванский, Игдырский и Агрынский вилайеты) и часть Иранского государства (останы Восточный Азербайджан и Западный Азербайджан).

Согласно концепции Эльдара Исмаилова, помимо вышеперечисленных регионов, «Кавказ» включает и северо-восточные области Турции (илы Агры, Ардаган, Артвин, Ван, Игдыр и Карс) и северо-западные области Ирана (останы Восточный Азербайджан (Ардебиль, Гилян, Занджан, Казвин и Хамадан) и Западный Азербайджан). Такое переосмысление региона основывается на том обстоятельстве, что в этих областях Турции и Ирана исторически проживают кавказские народы, которые в течение многих веков до завоевания Россией Кавказа находились в том же этнокультурном и социально-экономическом ареале, что и остальные народы Кавказа. Исходя из этого эти области Турции и Ирана так же правомерно считать «кавказскими» областями этих стран, каковым является кавказский регион России, именуемый Северным Кавказом. Следовательно, Кавказский регион состоит не из двух (Северный и Южный Кавказ), а из трех частей: Центрального Кавказа, включающего три независимых государства – Азербайджан, Армению, Грузию; Северного Кавказа, состоящего из приграничных к Кавказу автономных государственных образований Российской Федерации; и Южного Кавказа, включающего илы Турции (Юго-Западный Кавказ) и северо-западные осланы Ирана (Юго-Восточный Кавказ)⁵.

Как мы уже отметили, Кавказ – один из древних центров мировой цивилизации, регион, в котором издревле обитал человек. Здесь возникли древнейшие рабовладельческие государства. На Кавказе, расположенном на перекрестье Азии и Европы тесно переплелись

5 Исмаилов Э., Кенгерли З. Кавказ в глобализирующемся мире: новая модель интеграция //Центральная Азия и Кавказ. 2003. № 2. С. 162–163.

восточная и западная цивилизации, что оказало мощное влияние на культуру, быт, образ жизни, формирование особого менталитета народов регионов. Прошлое народов Кавказа настолько архаично, что почти во всех исторически известных памятниках оно прослеживается. Кавказские народы входили во все государства и союзы, которые когда-либо существовали на территории Кавказа.

Вполне очевидно, что языковые формы автохтонов Кавказа формировались на фоне общей кавказской культурной среды. Однако и у неродственных между собой народов региона в силу сходных условий жизни и многовековых культурных взаимодействий выработался ряд близких, а подчас и тождественных особенностей быта. Общекавказское и моноэтническое изучение семейного быта как феномена автохтонной культуры открывает такие возможности обобщения, которые не всегда дает исследование какого-нибудь отдельно взятого народа. Именно такой подход позволяет выявить не только этнические, но и этнорегиональные особенности и закономерности культуры и тем самым составляет необходимую ступень в установлении общего и национально-особенного в современном образе жизни, как последовательном процессе развития культурных феноменов.

Кавказ интересен и тем, что отличается многообразием наций, национальностей, языков; здесь сложилось несколько языковых семей. На Кавказе проживают более 50 народов, говорящих на языках Кавказской, индоевропейской и алтайской языковых семей.

К семье кавказских языков относятся: адыги, черкесы, кабардинцы, абазы и абхазы; чеченцы и ингуши; дагестанские этносы: аварцы, ахвахцы, андийцы, багулалы, ботлихцы, годоберинцы, каратинцы, тиндинцы, чамалинцы, дидойцы, капучинцы, хваршинцы, гинухцы, гунзибцы, арчинцы, даргинцы, кайтаги, кубачинцы, лакцы, лезгины, агулы, рутульцы, табасаранцы, цахуры, живущие в Шахдагских горах Азербайджана хыналыгцы, крызы, бжедухи, удины и др. Из ираноязычных народов Кавказа следует назвать осетин, татов и талышей.

Кавказ характеризуется как зона столкновения различных религий. Здесь исповедуют ислам, христианство, буддизм, иудаизм и т.д. Он является многонациональной общностью, которая связана между собой генетически, большей частью – контактно, а в целом имеет близость в историко-культурном развитии. В течение многих столетий среди многочисленных племен и народов происходили особенно интенсивные межэтнические

процессы, приводившие к сложным и многообразным культурным взаимовлияниям.

Исследователи отмечают общекавказскую зональную близость. Как пишет В.И. Абаев: «Все народы Кавказа, не только непосредственно соседствующие друг с другом, но и более отдаленные, связаны между собой сложными прихотливыми нитями языковых и культурных связей. Создается впечатление, что при всем непроницаемом многоязычии, на Кавказе складывался единый в существенных чертах культурный мир»⁶. Грузинский фольклорист и ученый М.Я. Чиковани подтверждает подобный вывод: «Многие “вековые образы”, созданные кавказскими народами, давно уже вышли за национальные рамки и стали общим достоянием, несмотря на языковые преграды. Глубоко содержательные сюжеты и образы, с которыми связаны возвышенные эстетические идеалы, нередко развивались коллективными творческими усилиями. Процесс взаимообогащения фольклорных традиций кавказских народов имеет многовековую историю». В последнее десятилетие происходит возрождение традиционных ценностей народов Северного Кавказа, что способствует упрочению и некоторому обособлению регионального и этнического самосознания. Особенности северокавказской культуры не могли не отразиться на ментальных свойствах народов – носителей этой культуры. Сохранение традиционных начал в социокультурной области привело к доминированию в субъективно-мотивационной сфере таких свойств как корпоративизм, подчинение интересов личности интересам группы, более жесткого понимания иерархии, императивов долга и обязанностей. Вместе с тем, современные формы культуры не могли не вызвать определенных изменений в ментальности горцев. Их ментальные свойства проходят испытания такими доминирующими тенденциями мирового развития, как индивидуализация и глобализация. Часть кавказцев, оказавшаяся за пределами своего региона, вынуждена играть по этим диктуемым современностью правилам и сохранять традиционность в основном в сфере семьи и быта.

Сохранение и воспроизводство традиционной культуры в новых социально-экономических условиях потребовали ответа на такой принципиальный вопрос – кто является субъектом воспроизводства традиционной культуры? Таким единственным

6 Абаев В.И. Осетинский язык и фольклор. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1949. С. 89.

субъектом является народ Кавказа. Однако роль различных социальных слоев и институтов в этом процессе неодинакова. Сохранение традиций на Кавказе объясняется многими причинами и, в частности, тем, что здесь многие народы довольно долго развивались в рамках традиционного общества.

Многие известные ученые – С.И. Семенов, К.В. Чистов, И.В. Суханов, Ю.М. Лотман и др. – начали разрабатывать проблемы сущности традиций и традиционности, показали отдельные аспекты социально-культурного наследования, различия между «первичными» и «вторичными» традициями⁷.

С одной стороны, общественные процессы требуют повышения степени рациональности поведения и мышления в ущерб традиционности, но, с другой стороны, разрушение традиционности способно привести к социальной дезинтеграции и утрате самой рациональности. Практика показала, что механическое перенесение западноевропейских и иных культурных образцов не всегда эффективно для специфики кавказской культуры, своеобразия менталитета ее населения.

В нынешних условиях большинство жителей Кавказа стремятся возвратиться к ценностям прошлого, в том числе и к традициям. Такой поворот сознания объясняется тем, что культурная традиция в своей сущности «смыкается» с гуманистическими ценностями и прежде всего, с коллективистской природой человека, которая выражает достоинство и личностную ценность индивида в общности. На мой взгляд, актуален анализ полиэтничных регионов, где резко меняющиеся социальные условия в очередной раз подвергают испытанию на прочность национальные культуры.

Этнические культуры могут содержать нетрадиционно-модернистские элементы. Учитывая это, можно дать такое определение: «Традиционная культура – это тип культуры, для которого характерно такое социальное регулирование, приспособление к среде и развитие человека, в котором главную роль играет традиция, т.е. социально санкционированный стереотип поведения и мышления». Важнейшие отличия традиционной культуры от нетрадиционной видно в относительно низких темпах обновления социальных стереотипов, их степенях автономности и обособленности. Понятие, сущность и типологические отличия традиционной культуры – вот главный предмет анализа. Вместе с этим обратим

7 Захаров А.В. Традиционная культура... С. 105–106.

внимание на социальные аспекты традиционности и, в частности, на особенности положения в ней личности. Выявляется важное отличие традиционной культуры Кавказа от традиционных культур некавказских народов. С моей точки зрения, социальная грань между различными слоями в кавказских традиционных обществах не была столь явной, как это было в некавказских культурах.

Подобное определение параметров Кавказа и такое разделение социально-экономического пространства, полагаем, наиболее адекватно отражают современную геополитическую реальность региона. С точки зрения цивилизационного развития, Средневековье оставило нам великое культурное наследие. Это касается как Европы вообще, так и конкретно Кавказского региона. Именно в средние века сформировалась европейская цивилизация, частичная универсализация которой впоследствии осуществилась во всем мире.

Этнические процессы происходящие на Кавказе, этнические конфликты, напряженность, формирование националистических, религиозных, культурных движений и объединений, как в целом мире, так и, в частности, на Кавказе, убедительно свидетельствуют, что этнокультурные взаимосвязи и взаимоотношения являются весьма важными в жизнедеятельности современных государств и народов, а этнокультурные проблемы не утратили своей значимости и актуальности. Все это находит свое выражение в объединении этнических общностей для борьбы за обладание новыми территориями, природными ресурсами, политическую власть.

Социальные и культурные изменения всегда составляли важнейшую часть человеческой эволюции, и было бы ошибкой рассматривать этносы как некие раз и навсегда сформировавшиеся общности. Любая общность это, прежде всего, результат взаимодействия и развития культур, а новые формы культурных различий, как и новые традиции, имеют самые разные источники, постоянно возникающие в процессе человеческой жизнедеятельности.

Культурогенез не является однократным событием происхождения, это процесс постоянного порождения новых культурных форм и систем. Он как один из видов социальной и исторической динамики культуры, заключен в порождении новых культурных форм и их интеграции в существующие культурные системы, а также в формировании новых культурных систем и конфигураций. Сущность культурогенеза заключается

в процессе постоянного самообновления культуры не только методом трансформационной изменчивости уже существующих форм и систем, но и путем возникновения новых феноменов, не существовавших в культуре ранее.

Этнокультурная проблематика народов Кавказа давно привлекает внимание представителей самых разных наук, однако, несмотря на самые разнообразные, порой противоречивые, воззрения, до сих пор отсутствует общепринятое определение Кавказской культуры. Кавказская культура включает множество феноменов, часто противоположных, относящихся к различным уровням и формам реальности. Поэтому попытки свести все многообразие проявления феноменов кавказской культуры к традиционной парадигме всегда оказывались безуспешными.

Начиная с XIX века, русская этнологическая школа формировалась преимущественно под влиянием европейских научных традиций и занималась описанием «отсталых» народов России и других стран. Естественно, что народы Кавказа были отнесены к той же категории, в основном по причине колониального закабаления. Намного позднее русская этнография обратилась к исследованиям в области теории этногенеза. На наш взгляд, к Кавказу необходимо относиться как к очагу локальной цивилизации. Здесь вполне применима методология, разработанная в рамках соответствующей теории, признающих полицентричность всемирно-исторического процесса. В этом случае под цивилизацией необходимо понимать развивающийся, но устойчивый в своих основных типологических чертах и архетипах духовный, социокультурный и хозяйственный этнорегиональный комплекс. Систематизирующими факторами которого являются религиозно-нравственное мировоззрение, система экзистенциальных ценностей и табуирования, природно-ландшафтные условия и способы хозяйствования, формы государственно-политической организации, самоуправления и правоотношений, которые проявляются в определенных пространственно-временных рамках уникально, разносторонне, получая различную иерархию. Более того, они способны находить выражение в рождении и развитии самобытных региональных цивилизаций, которые индивидуализируются, прежде всего, в особенностях мышления, восприятия окружающей среды, действительности, способах ее отображения, в ценностных приоритетах, характере труда и социальной практики.

Современное изучение этнических культур основывается на методах этнографического и исторического анализа, социологии, достижениях структурной лингвистики. Культура при этом рассматривается как система символов и значений, которая требует своей интерпретации и объяснения. Мы будем исходить из следующего понимания культуры. Культура – это внебиологический выработанный и передаваемый способ человеческой деятельности. Именно такое комплексное понимание культуры на основе деятельностного подхода позволяет найти адекватное определение феномена этнической культуры. Это совокупность присущих этносу способов освоения условий своего существования, направленных на сохранение этноса и воспроизводство условий его жизнедеятельности.

Семейный быт каждого из этих народов, как и культурно-бытовой уклад вообще, обладает национальной спецификой. В недавнем историческом прошлом в культуре и быте коренных народов Кавказа было немало общих черт, обусловленных причинами как этнического, так и исторического порядка. Многие из этих народов близко родственны между собой: ингуши и чеченцы; кабардинцы, черкесы и адыгейцы; карачаевцы и балкарцы, наконец, осетины. Все эти этнические группы некогда составляли в древности недифференцированные или малодифференцированные общности вайнахов, адыгов – черкесов и таулулов.

Однако и у неродственных между собой народов региона в силу сходных условий жизни и многовековых культурных взаимодействий выработался ряд близких, а подчас и тождественных особенностей быта. Общекавказское и моноэтническое изучение семейного быта как феномена автохтонной культуры открывает такие возможности обобщения, которых не всегда дает исследование какого-нибудь отдельно взятого народа. Именно такой подход позволяет выявить не только этнические, но и этнорегиональные особенности и закономерности культуры, и тем самым составляет необходимую ступень в установлении общего и национально-особенного в современном образе жизни, как последовательном процессе развития культурных феноменов.

В древние времена Кавказ проецировал культурные универсалии на окружающие его народы и государства. Девиация, а затем и трансформация Кавказской культуры происходит в средние века под влиянием новых религиозных учений, на кавказские народы и государства. Трансформационные процессы

усиливаются в период Византийского влияния на Кавказ с юго-запада (VI–XII века н.э.) и монгольским нашествием, а затем и влиянием тюркской культуры с юго-востока (XII–XVI века). В дальнейшем этот процесс связан с втягиванием Кавказа в культурно-экономическую зону Российской империи и идейно-политическими приоритетами имперской власти. Исторические катаклизмы на Кавказе способствовали как возникновению новых государственных образований, с новыми политико-религиозными доктринами, так и трансформации мировоззренческих и культурных универсалий. в условиях социально-культурной новации большую роль играют этнокультурные маргиналы, бастарды, пришельцы. На общественном уровне новация культурных феноменов выступает как «мутация» культурных эстафет, традиций, как преобразование через собственный код культуры чужеродных влияний. В дальнейшем в рамках социума вырабатывается механизм трансляции, который формирует мировоззренческую традицию.

Генезис автохтонного кавказского субстрата уходит в далекое историческое прошлое, и популистский тезис об исключительном происхождении отдельных народов, Кавказа, от алан или арабов, не является, достоверным. Любая претензия на место титульного этноса, вдобавок еще и ариинизированного, то есть отнесенного к ариям, благодаря модным теориям, абсурдна с точки зрения, научной обоснованности кавказской этнологии. Генетический кавказский субстрат состоял из многих компонентов, в том числе шумеро-скифско-аланского и т.д. Автохтоны Кавказа на различных этапах исторического развития были, например, в составе скифского союза, позднее в образованном ими же аланском государстве.

Иными словами, с момента перехода к цивилизации Кавказ выступает в качестве контактной зоны нескольких региональных цивилизаций, смешением не только интересов, но и племен и народов, различных культур. Всего двести, триста лет назад к наследникам восточной цивилизации можно было отнести Южный Кавказ, а к части исламской цивилизации – Азербайджан и Дагестан. Некоторые горские народы Кавказа, испытав воздействие различных цивилизаций, религий и культур, оставались в средние века в пределах кавказской горской цивилизации с характерными чертами полиэтничности, религиозного синкретизма, сочетанием высокогорья, предгорий и равнин, которое определяет

взаимосвязь террасного земледелия, альпийского скотоводства и наездничества. Психологическими чертами, закрепленными в своеобразных этических горских кодексах, преобладанием негосударственных форм самоорганизации. Территория Кавказа, включая Предкавказье, была контактной зоной кавказской горской цивилизации с кочевым миром, а также с православной русской культурой.

Надо заметить, что в последнее время наиболее участились случаи искажения истории и этнологии Кавказа, создаются разного рода мифологемы по этому поводу. В этом плане особенно активизировались представители тех этносов, которые сравнительно поздно стали кавказцами. Имеют место факты присвоения пришлыми этносами чужого культурного наследия, истории и достижений некогда живших на Кавказе и исчезнувших коренных этносов.

Важно отметить, что, становясь участниками любого вида межнациональных контактов, люди взаимодействуют с представителями других культур, как правило, существенно отличающихся друг от друга. Отличия в языках, нормах общественного и семейного быта зачастую делают эти контакты трудными и даже невозможными. Главное препятствие, мешающее успешному решению проблемы межэтнического взаимодействия, состоит в том, что человек воспринимает другие культуры через призму своей культуры, поэтому его наблюдения и заключения ограничены ее рамками.

Как же глобализация угрожает традиционным культурам? Она именно угрожает всем традиционным культурам народов Земли: ведь под лозунгом взаимопроникновения культур и традиций фактически происходит наступление одной-единственной – западной культурной модели. Такая односторонность глобализации вполне закономерна.

Складывается парадоксальная ситуация: чем теснее и интенсивнее становятся связи между странами и народами, чем большее значение и масштабы приобретают глобальные процессы и проблемы, тем многообразнее в цивилизационном и культурном отношении и более «мозаичным» становится мир. Глобализация – не автоматический процесс, который завершится бесконфликтным и идеальным миром. Она таит в себе как новые возможности, так и новые риски, последствия которых для нас могут быть весьма значимыми. Но люди не являются пассивными наблюдателями:

они не столько зрители, сколько творцы собственной истории. Поэтому у них есть возможность скорректировать нынешнюю глобализацию – от этих процессов должны выигрывать все народы и все культуры. Стало быть, глобализация может привести не к унификации культур по американскому образцу «общества потребления», а к «мультикультурализму». Иначе говоря, в результате становления общемировой системы каждая национальная культура займет равноправное положение в ряду других культур.

Подытожив, хочу отметить, что перед лицом возможных глобальных катастроф в мире идет напряженный поиск новых путей развития и человеческих ориентиров. Поиск осуществляется в различных областях человеческой культуры – искусстве, религии, этике и т.д. Ставится задача рассмотреть на конкретных примерах из жизни самых различных древних и современных народов общие закономерности, по которым происходит сложение и развитие этнических особенностей культуры, самосознания, языка: как происходит передача отдельных элементов культурного достояния от одних народов к другим; какие культуры характерны для общностей различных эпох и т.д.

В современном мире между собой сталкиваются и вступают в диалог совершенно разные культурные традиции. И человечество осознает, что надо учиться вести этот диалог. Для этого необходимо научиться понимать другого, не считать свои ценности и культуру абсолютными. Поиск стратегии ненасилия, толерантности – не чья-то политическая прихоть, а парадигма выживания в современных условиях.

СОДЕРЖАНИЕ

Введение.....	4
---------------	---

ДИАЛОГ КАК СПОСОБ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ МЕЖДУ ЦИВИЛИЗАЦИЯМИ

<i>Хренов Н.А.</i> (Россия) Культура в начале XXI века и ее роль в становлении межкультурного диалога.....	8
<i>Трубочкин Д.В.</i> (Россия) Диалог культур в мировой истории.....	16
<i>Хренов Н.А.</i> (Россия) От имперского монолога к диалогу в его цивилизационном понимании.....	57
<i>Хренов Н.А.</i> (Россия) Диалог цивилизаций в его реальной форме: цивилизационная идентичность России в ситуации эскалации имперских амбиций Америки.....	72

ЕВРАЗИЙСКАЯ ИДЕЯ В ЭПОХУ СТАНОВЛЕНИЯ ГЛОБАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ

<i>Хренов Н.А.</i> (Россия) Евразийская идея в эпоху становления глобальной культуры.....	165
<i>Соколов К.Б.</i> (Россия) Глобализация культуры – благо или новая проблема?.....	172
<i>Мамедов Ф.</i> (Азербайджан) Культурология и концепция евразийства.....	202
<i>Кондаков И.В.</i> (Россия) Евразийский глобалитет: истоки, состояние и перспективы.....	206
<i>Кондаков И.В.</i> (Россия) «Евразийская Русь». Русская культура в интерпретации Л. Н. Гумилева.....	226
<i>Байрамов Т.</i> (Азербайджан) Диалог культур Евразии в эпоху становления глобальной культуры.....	261
<i>Хренов Н.А.</i> (Россия) Монологизм ориенталистского дискурса: вклад Л.Н. Гумилева в гуманитарную науку.....	265
<i>Бондарев А.В., Панченко А.Б.</i> (Россия) Актуализация евразийских идей Л.Н. Гумилева в контексте интеграционных процессов в Евразии.....	294

<i>Алекперли Ф.</i> (Азербайджан) Славяне и тюрки как этнокультурные доминанты на евразийском пространстве.....	321
<i>Абдуллаева Р.</i> (Азербайджан) Азербайджан в пространстве диалога культур.....	329
<i>Гришин М.В.</i> (Россия) Евразийство в контексте диалога цивилизаций и надломов империй.....	342

ДИАЛОГОВЫЕ ФОРМЫ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ МЕЖДУ ЦИВИЛИЗАЦИЯМИ И ИСКУССТВО

<i>Хренов Н.А.</i> (Россия) Контакты русской культуры с восточным миром сквозь призму искусства: диалог или синтез?.....	372
<i>Мамедова Р.</i> (Азербайджан) Сравнительное искусствознание в контексте концепции евразийства.....	420
<i>Гусейнова Д.А.</i> (Россия) «Восток – Запад» в творчестве алжирского драматурга Катеба Ясина.....	440
<i>Саламзаде Э.</i> (Азербайджан) Священные птицы Евразии: символика и иконография.....	456
<i>Гаджиев И.</i> (Азербайджан) Роль дизайна в условиях глобализации.....	477
<i>Ибрагимов Т.</i> (Азербайджан) Инвариантность и вариантивность астральных символов в знаковой культуре древних предков азербайджанцев.....	480
<i>Рзаева С.</i> (Азербайджан) Женская символика в терракотовой скульптуре Евразии.....	485
<i>Зейналов Х.</i> (Азербайджан) Монументальная скульптура как символ укрепления азербайджано-российских культурных связей в период независимости.....	498
<i>Керимли В.</i> (Азербайджан) Традиционная культура этнических меньшинств Южного Кавказа в условиях глобализации.....	502

Научное издание

**ДИАЛОГ ЦИВИЛИЗАЦИЙ
В ЭПОХУ СТАНОВЛЕНИЯ ГЛОБАЛЬНОЙ
КУЛЬТУРЫ**

Утверждено к печати

Ученым советом

*Государственного института искусствознания
Министерства культуры Российской Федерации*

Художник В.Ю. Яковлев

Технический редактор и корректор Н.Ю. Дмитриева

Компьютерная верстка Ю.И. Духовская

Подписано в печать 03.12.2012

Формат 60×881/16. Гарнитура Таймс

Усл.печ.л. 32,3