ЕВРАЗИЙСКИЙ МИР

ЦЕННОСТИ, КОНСТАНТЫ, САМООРГАНИЗАЦИЯ

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
СИБИРСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ И ПРАВА

ЕВРАЗИЙСКИЙ МИР

ЦЕННОСТИ, КОНСТАНТЫ, САМООРГАНИЗАЦИЯ

Ответственный редактор
доктор философских наук, профессор Ю.В. Попков

Новосибирск
Нонпарель
2010

УДК 316.32(4/5)
ББК 60.59(051)
Е 22

Рецензенты:
доктор философских наук В.П. Фофанов
доктор исторических наук Н.Н. Крадин
кандидат философских наук Е.А. Ерохина

Рекомендовано к печати
Ученым советом Института философии и права СО РАН

Исследование выполнено при финансовой поддержке проектов Международного конкурса РГНФ – МинОКН Монголии № 07-03-92203а/G «Цивилизационные константы Внутренней Евразии: ценностные системы и мировоззренческие ориентиры» и № 10-03-00865а/G «Монгольский мир: между Востоком и Западом»
(Руководитель проектов Ю.В. Попков, соруководители Цоохуу Х., Амарсанаа Ж.)

Е 22 **Евразийский мир:** ценности, константы, самоорганизация / Под ред. Ю.В. Попкова. — Новосибирск: Нонпарель, 2010. — 449 с.
ISBN 978-5-93089-031-0

В монографии на основе переосмысления наследия представителей классического евразийства анализируются ценности, константы и проблемы самоорганизации евразийского мира. Выводы авторов опираются на результаты эмпирических исследований в различных локусах евразийского мира (Южная Сибирь, Казахстан, Монголия, Калмыкия, евразийские сообщества за рубежом). К монографии прилагается словарь концептов классического евразийства.

Книга рассчитана на философов, культурологов, социологов, этнологов, политологов, историков, на всех, кому небезразличны идеи евразийства и судьба евразийского мира.

УДК 316.32(4/5)
ББК 60.59(051)

The Eurasian World: Values, Constants, Self-Organization / Ed. by Yu.V. Popkov. — Novosibirsk: Siberian Research Publishing House, 2010. 449 p.

The authors rethink the heritage of the classical Eurasianism to analyze values, constants and problems of self-organization of the Eurasian world. The conclusions are supported by empirical studies in different loci of the Eurasian world (Southern Siberia, Kazakhstan, Mongolia, Kalmykia, Eurasian communities abroad). The book also contains a dictionary of concepts of the classical Eurasianism.

The book is intended for philosophers, culture studies scholars, ethnologists, political scientists and all those interested in the ideas of Eurasianism and the future of the Eurasian World.

ISBN 978-5-93089-031-0
© Коллектив авторов, 2010
© Институт философии и права СО РАН, 2010

ВВЕДЕНИЕ

Концепция евразийства, относительно недавно вошедшая в научный оборот, стала весьма популярной. В то же время она вызвала немало нареканий. Оппоненты евразийского учения склонны подчеркивать его внутреннюю противоречивость, моменты несоответствия действительности, порой квалифицируя в целом как проявление иллюзорного и мифологического сознания.

Наиболее критично оценивает евразийство В.Л. Каганский. С его точки зрения, евразийское учение есть «поздняя разновидность географического детерминизма, где сплелись просвещение и романтизм, культ почвы и натуры, интеллектуальная вера в объяснительное всемогущество земного места и мистика Земли»[1]. Он выводит его за пределы науки[2]. Вместе с тем признает: «Евразийство все чаще фигурирует как очевидная научная основа политики России, даже в либеральных изданиях»[3].

Популярность евразийства в широких научных кругах, как представляется, опровергает его оценку со стороны В.Л. Каганского как всего лишь мифа. Конечно, даже у великих ученых бывают увлечения и причуды. Но факты таковы, что основателями евразийства является группа широко известных и талантливых исследователей, а современное научное сообщество проявляет заметный интерес к евразийству. Этот интерес В.Л. Каганский объясняет тем, что евразийство было воспринято как источник «культурно значимых вопросов»[4]. Именно в выдвижении многих новых вопросов виделась историческая правда евразийцев. Как писал Г.В. Флоровский, евразийская правда — это «правда вопросов, не правда ответов, правда проблем, а не решений»[5].

Вряд ли на этом основании стоит говорить о духовной неудаче евразийства[6]. Хорошо известно, что, например, философия есть такой тип духовной деятельности, который особенно результативен в постановке вопросов, хотя не может похвастаться общеубедительными ответами на них.

Философский статус евразийства обычно устанавливается его отнесением к предметной области философии истории. Такой категоризации не противоречат оценки евразийства как духовного феномена, сочетающего элементы утопии и мифа, мистики и религии, романтизма и науки. Заметим, что не менее сложную мировоззренческую структуру имеют учения многих всемирно признанных философов. По-видимому, в любом явлении общественного сознания могут быть выделены различные мировоззренческие измерения, актуализируемые в конкретном социально-практическом контексте.

Эвристический потенциал евразийства во многом определяется масштабом мышления его представителей. Континентальный ракурс, очевидно, открыл новые горизонты в осмыслении и систематизации накопленного наукой материала. Не случайно появились научные издания, подчеркнуто рассматривающие самые разные явления и процессы в рамках евразийского континента[7].

Необходимость в континентальной локализации объекта исследования возникла благодаря учению евразийцев о системно-периодической организации евразийского мира. В результате ни один из элементов этой организации, как оказалось, не может быть адекватно понят вне сети трансконтинентальных связей, формировавшихся и трансформировавшихся в обозримый исторический период.

В методологическом плане евразийцы сознательно ориентировались на концепции Д.И. Менделеева, Н.И. Вавилова и других известных российских ученых, фиксировавших системно-периодические закономерности в объектах своих научных дисциплин. В этом отношении евразийцы выступают не только наследниками лучших традиций российской науки, но сама эта наука является евразийской по формату своей мысли (органичный для российской науки формат укоренен в кирилло-мефодиевской традиции).

В последние годы сибирскими исследователями были предприняты попытки эксплицировать научный потенциал евразийства[8]. Органическое приятие евразийской мысли обусловлено, возможно, пограничным расположением ряда сибирских городов на границе между степной и лесной зонами, т. е. на линии перелома или срединной оси России — Евразии[9].

Как представляется, локусом формирования евразийской ментальности является не просто рубеж леса и степи, а узлы пересечения этого широтного рубежа с меридионально ориентированными речными системами. Не только по отношению к Новосибирску, но и Барнаулу справедливыми являются

следующие слова А.В. Никулькова: «Что такое Сибирь? Это сочетание двух великих стихий — степи и тайги. От Омска до Новосибирска на 8000 километров пролегает ровная, плоская степь, хоть втыкай лемех плуга на правом берегу Иртыша и веди борозду до левобережья Оби. А на правом обском берегу начинается тайга, распростертая по горам и долам до самого Тихого океана. Есть в Сибири степные города — Омск, Барабинск, есть таежные города — Томск, Красноярск. И только единственно Новосибирск стоит на границе двух стихий, стянул к себе воедино тайгу и степь»[10].

Сибирские сторонники евразийства основываются на доверии к практическому опыту масс. Субъективно удостоверяемый в научно-популяризаторской и общественно политической деятельности факт приятия евразийского мироощущения широкой общественностью, популярность топонима «Евразия» как распространенного бренда эмпирически верифицирован результатами массовых социологических опросов населения Сибири, Калмыкии, Казахстана, Монголии, проведенных авторами монографии в последние годы.

В предлагаемой вниманию читателя работе на обширном историко-культурном и социологическом материале показано, что евразийство может рассматриваться как социокультурный тип деятельности, включающий различные исторические формы. По нашему убеждению, евразийство — это не только историософская доктрина, но и способ цивилизационной самоорганизации, существующий не одно тысячелетие.

Очаги «евразийскости» генерируются не только в глубинах континента, на российском пограничье европейской и азиатской культур. Классическое евразийство зафиксировало только один из локусов этого мира — Eurasia sensu stricto — срединный мир Старого Света, который составляют области степной и пустынной полос, простирающихся непрерывною линией от Карпат до Хингана. Окраинно-приморские миры также дают множество примеров селективного евразийского синтеза. Другое дело, что окраинные евразийские сообщества остались по преимуществу культурными маргиналиями. Только Eurasia sensu stricto, т. е. Внутренняя Евразия стала месторазвитием исторически значимого культурного мира.

Авторы монографии исходят из представления об евразийском мире как особой социокультурной реальности со своими ценностями, константами, самоорганизацией. Этот мир формировался как целостность — в глубинах Внутренней Евразии, а точечно — на окраинах материка, т. е. во Внешней Евразии. Многочисленные переселения народов интегрировали культурный мир Евразии. Как следствие, многие окраинно-приморские

миры (например, миры индоевропейцев) при всей локальной отчужденности и специфике в определенном смысле являются евразийскими.

Артикуляция евразийской парадигмы обусловлена духовной ситуацией времени. К учению евразийцев можно относиться по-разному, так же как можно осуждать или замалчивать евразийство в идейно-политическом процессе, но при этом активно и настойчиво реализовывать его рецепты на практике. Сотворчество государственного актива и народов России-Евразии снимет доктринальные ограничения классического евразийства и откроет новые формы самоорганизации евразийского процесса.

Авторы не всегда единодушны в оценке принципиальных проблем евразийского способа бытия. Вследствие различий в интеллектуальных традициях они фиксируют и анализируют эти проблемы разными способами. Эффект дополнительности разных подходов реализован в соответствующей дифференциации подразделов теоретической части работы. В то же время все авторы монографии едины в признании высокой ценности многих идей представителей классического евразийства и в своих устремлениях внести посильный вклад в актуализацию их наследия и путей достижения благополучия евразийского мира.

Выражаем искреннюю признательность В.Н. Гришаевой за кодировку массива конкретно-социологической информации, Г.С. Гончаровой — за ее статистическую обработку, а также В.А.Тюгашеву за оригинальный просчет социологических данных и подготовку на этой основе серии графиков к подразделу 4.1.

Авторы отдельных разделов монографии:

А.В. Иванов: раздел VI, подразделы 2.3.1, 3.2.1, 4.3.1, приложение 2.

Ю.В. Попков: введение, раздел IV, подразделы 2.1, 2.4, 2.5, 3.1, 3.2.2, 3.3, заключение, приложение 1.

Е.А. Тюгашев: разделы I, IV, подразделы 2.1, 2.2, 2.4, 2.5, 3.1, 3.2.2, 3.3–3.6, приложение 1.

Л.Б. Четырова: раздел V.

М.Ю. Шишин: раздел VI.

Цоохуу Х. — подразделы 3.1, 4.3–4.5.

Цэдэв Х. — подразделы 4.3, 4.4.

Примечания

[1]*Каганский В.Л.* Евразийская концепция пространства России // Цивилизации. Вып. 6: Россия в цивилизационной структуре Евразийского континента. М., 2004. С. 205.

[2]*Каганский В.Л.* Мнимый путь. Россия = Евразия // Каганский В.Л. Культурный ландшафт и советское обитаемое пространство. М., 2001. С. 416.

[3]Там же. С. 414.

[4]Там же. С. 416.

[5]*Флоровский Г.Н.* Евразийский соблазн // Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. М., 1993. С. 237.

[6]«Ведь сами вопросы — уже некоторое знание» (См.: Каганский В.Л. Кривда и правда евразийства (смысл и статус евразийской концепции пространства России) // Общественные науки и современность. 2003. № 4. [Электронный ресурс]. URL: http://policy.ru/docs/620347.html.

[7]См., например, издаваемый с 2000 г. Институтом археологии и этнографии Сибирского отделения РАН журнал «Археология, этнография и антропология Евразии».

[8]*Пыльцын О.И.* Россия и Евразия. Эволюция цивилизаций. Новосибирск, 2003; Евразийство: теоретический потенциал и практические приложения. Барнаул, 2004 — 2009 (Материалы Международной научно-практической конференции в четырех выпусках); *Иванов А.В.*, *Попков Ю.В.*, *Тюгашев Е.А.*, *Шишин М.Ю.* Евразийство: ключевые идеи, ценности, политические приоритеты. Барнаул, 2007; и др.

[9]См.: *Савицкий П.Н.* Основы геополитики России // Русский узел евразийства. Восток в русской мысли. М., 1997.

[10]*Никульков А.В.* Н.Г. Гарин-Михайловский. Новосибирск, 1989. С. 44–45.

РАЗДЕЛ I
ЕВРАЗИЙСКИЙ МИР

1.1. Евразийство или евразианизм?

Как известно, содержание понятия, зафиксированное в термине, определяется не только признаками денотата, но и языковой формой данного термина. Эта форма, будучи неотъемлемой составляющей самого термина, определяет в некоторой части и его содержание. Следовательно, внутренняя форма, т. е. морфологическая структура существительного «евразийство» значима для раскрытия его содержания. С учетом языковой формы понятие, которое фиксируется в термине «евразийство», должно быть согласовано с той семантической функцией, которая закреплена за существительными, имеющими суффикс *-ство*.

Формант, который использовали евразийцы при словообразовании термина, обозначающего их учение, естественен и органичен для русского языка и ранее использовался в терминах «славянофильство», «народничество», «почвенничество» и т. п. Но нельзя не обратить внимание, что в европейских языках эквивалентами термина «евразийство» выступают термины с суффиксом *-изм* (например: eurasionism (*англ.*), l'eurasisme (*фр.*), l'eurasiatismo (*ит.*)).

Примечательно, что термины «славянофильство», «народничество» и пр. передаются в европейских языках не столь унифицированно. Следовательно, систематическое использование суффикса *-ism* является не случайным и выражает определенное, стереотипное восприятие евразийства за рубежом, ставя его в один ряд с прочими «измами». В свою очередь, в русском языке, где также изобилуют «измы», термин «евразианизм» практически не употребляется, за исключением калькирования при переводах с других языков[1]. По-видимому, избегая термина «евразианизм» и удерживая термин «евразийство», русский язык сохраняет важные оттенки значения последнего термина. Как *византизм* не тождествен византийству, так и евразийство не может быть в полной мере приравненным

к *евразианизму*. Так как за рубежом, в отличие от России, говорят исключительно об евразианизме, то можно предполагать, что различие формантов предопределяет и различие семантики субстантивов. Выяснение природы данного различия является одним из шагов в углублении понимания онтологического статуса евразийства.

Существительные с суффиксом *-изм* обозначают общественно-политические и научные направления, системы, сферы деятельности, качества, склонности и заболевания, связанные с тем, что названо мотивирующим словом[2]. Обобщая, можно предположить, что суффикс *-изм* выражает, очевидно, интенцию движения в ее разных вариациях.

Содержащееся в популярной в США «Энциклопедии философии» определение евразийства включает это значение: «(Классический) Евразианизм (русское: *евразийство*) являлся идеологико-философским движением среди эмигрировавших русских интеллектуалов в 1920-е и 1930-е годы»[3]. В одной из статей П.Н. Савицкого также указывается на онтическую природу евразийства как движения: «Евразийство есть идейное движение, возникшее около 1921 года в среде тогдашнего младшего поколения русской интеллигенции»[4]. В другой публикации он подчеркивал: «Евразийство проникнуто движением. Они все в становлении, в усилии, в творчестве. Диалектика — любимое слово евразийцев. Она является для них символом и путем движения»[5].

Оценивая эти определения евразийства с высоты XXI века, можно, пожалуй, согласиться с тем, что евразийство было движением. Но историческая кратковременность его существования позволяет предполагать, что если оно и было движением, то не содержало в себе достаточного момента устойчивости, присущего многим другим явлениям, обозначаемым терминологически с помощью суффикса «-изм». Это движение в его начале напоминает вспышку-озарение, порыв-конвульсию, или, точнее, телодвижение. Предлагаемое умозрение дает основание усомниться в трактовке евразийства как движения. В связи с этим обращает на себя внимание семантическая функция суффикса *-ство*.

В работах лингвистов отмечается, что славянский суффикс *-ство* исконно выражал: 1) абстрактно-отвлеченные значения качества (бесстыдство, нахальство), состояния (бешенство, блаженство), положения (рабство, соседство), деятельности (писательство, проповедничество) и действия (бегство, вмешательство)»; 2) собирательные имена, отнесенные к объекту или совокупной множественности объектов, объединенных определённой общностью (земство, дворянство)[6]. По-видимому, по своему

употреблению термин «евразийство» относится к первой категории существительных. Как собирательное имя он практически не используется.

Уточняя семантику термина, можно отсеять семы деятельности и действия. Нельзя полностью исключить сему качества, вполне уместны семы состояния и положения. В собственном смысле слова евразийство фиксирует местоположение, определяющее особенные состояние и качество. В порядке метонимии термин мог быть перенесен на учение интеллектуалов, специфицировавших данный объект.

Истолкование «евразийства» прежде всего как положения-состояния, интегрированного в некоторое качество, имеет определенные герменевтические последствия. Так, например, снимается обостренное восприятие евразийства как эксцесса. Точнее, евразийство как учение (и движение) евразийцев начинает восприниматься как движение саморефлексии в рамках евразийства как геокультурного положения-состояния. Изменяется пространственно-временной масштаб демаркации евразийства. Под евразийством теперь может подразумеваться не мимолетное увлечение группы русских эмигрантов, а, скажем, объективно существующий и развивающийся на протяжении многих тысячелетий социокультурный тип[7]. В данном смысле термин «евразийство» является аналогом «иранства» и «кушитства» А.С. Хомякова. Под евразийством может пониматься и некоторое конкретное состояние — души, ландшафта, стиля культуры. Соответственно, быть евразийцем значит принадлежать к обитателям Евразии в ее узком или широком понимании.

Лексико-грамматический потенциал термина «евразийство» предполагает его трактовку не столько как движения, сколько как состояния. В рамках оппозиции «динамика — статика» евразианизм выражает сему движения, динамики, а евразийство — сему состояния, статики. Поскольку выражение движения не относится к семантической функции суффикса *-ство*, то значение термина «евразийство» должно раскрываться в категориях качества, состояния, расположения.

Выбор термина, следовательно, ко многому обязывает. Языковое отражение действительности становится объективной мыслительной формой, допускающей вмещение и способной вместить определенное содержание. В настоящее время мы не можем сказать, что термин «евразийство» сколько-нибудь широко эксплицируется с оттенком значения местоположение-состояние.

В указанном значении термин «евразийство» считает возможным употреблять, например, С.П. Капица: «Евразийство существовало в этом смысле всегда, и об этом свидетельствуют такие вещи, как угрофинские

племена, которые добрели до Венгрии и сохранили с тех пор и язык, и культуру, и традиции. Другие крупные перемещения народов приводят к пестроте языков, религиозных традиций. Россия, конечно, в этом смысле является таким микрокосмосом, отражая в себе субглобальную структуру, географически, по перемешанности культур, цивилизаций, которые характерны для нашей нынешней географии, и тех политических условий, в которых мы сейчас существуем»[8].

Но в широком употреблении этот оттенок скорее подразумевается как периферийный. В перспективе представляется закономерной децентрация значения термина. Периферийный оттенок значения способен стать основным и системообразующим, не ограничиваясь отнесением только к движению евразийцев. Потенциальный семантический сдвиг потребует экспликации содержания термина, адекватного его форме.

Находит объяснение и факт предпочтения в европейских языках термина «евразианизм». Там, на Западе оттенок значения месторасположение-состояние не постигается языковой интуицией, поскольку объективно не дан в языковом мироощущении. На Западе евразийство действительно (и аутентично) воспринимается и не может восприниматься иначе как интеллектуальное движение, направление, склонность. Соответственно, идеи евразийцев представляются дистанцированно от месторазвития, как всего лишь предчувствия и прозрения, но не свершения.

В отличие от этого в России-Евразии аутентичным оказывается термин «евразийство», тогда как термин «евразианизм» воспринимается, по меньшей мере, как неблагозвучный. По-видимому, и чувство русского языка, и языковое бессознательное не содействуют распространению термина «евразианизм». Ведь первична не идея России-Евразии, а действительное, объективно данное антропогеографическое евразийство, концептуально выраженное его идеологами.

1.2. Евразийская проблема

Подобно Н.С. Трубецкому, писавшему о *русской проблеме*, *украинской проблеме*, *индоевропейской проблеме*, представляется возможным говорить об *евразийской проблеме*.

Сегодня «евразийская проблема» — редко встречающийся термин, который используется в двух слабо различающихся значениях. Ш.М. Шукуров и В.Л. Каганский под евразийской проблемой понимают поставленный представителями евразийства вопрос о географической идентичности России[9]. «Евразийская проблема проваливается в пропасть между апологией

почвенников и брезгливым отвержением западников», — констатирует В.Л. Каганский[10]. Для В.А. Кожинова евразийская проблема тождественна проблеме евразийства, т. е. существа и смысла евразийского учения[11]. Термин «евразийская проблема» может употребляться и в значении «проблема, общая для Евразии», т. е. как равнозначный термину «общеевразийская проблема».

Сами евразийцы под проблемой имели в виду задачу, стоящую перед этносом, задачу исторически актуальную и требующую незамедлительного решения. Так, предисловие к первому евразийскому сборнику «Исход к Востоку» завершается строками: «Всякое современное размышление о грядущих судьбах России должно определенным образом ориентироваться относительно уже сложившихся в прошлом способов решения, или, точнее, самой постановки русской проблемы»[12].

Евразийская проблема в ее этнической интерпретации должна также реконструироваться как задача о судьбе Евразии, подлежащая решению общностью евразийцев.

Но существуют ли такие евразийцы? По определению П.Н. Савицкого, «евразийцы — это представители нового начала в мышлении и жизни, это группа деятелей, работающих на основе нового отношения к коренным, определяющим жизнь вопросам, отношения, вытекающего из всего, что пережито за последнее десятилетие, над радикальным преобразованием господствовавших доселе мировоззрения и жизненного строя»[13]. Этимологию термина П.Н. Савицкий объяснил терминотворчеством представителей евразийства: «Имя их — “географического” происхождения. Дело в том, что в основном массиве земель Старого Света, где прежняя география различала два материка: “Европу” и “Азию”, они стали различать третий, срединный материк, “Евразию”, и от последнего обозначения получили свое имя...»[14].

По-видимому, именно таково происхождение русского термина «евразийцы». Вместе с тем, географическое единство Европы и Азии — факт, известный и до появления евразийского учения. Следовательно, он не мог не найти отражения в языковом мышлении ранее.

Действительно, в английском языке мы находим eurasian, в немецком и французском — eurasien, переводимые как «евразиец», «евразийка» (реже: «евразии», «евроазиаты). Но эти слова обозначают не представителей евразийства, а лиц смешанного расового типа, имеющих предков европейского и азиатского происхождения.

Таким образом, в терминологическом отношении мы оказываемся в затруднительной ситуации. В русском языке термин «евразийцы» использу-

ется и как философский термин, и крайне редко — как антропоним. Поскольку в антропологическом дискурсе активно употребляются термины «афроамериканцы», «евроафриканцы», избежать двузначности термина «евразийцы», по-видимому, не удастся. Но указанная двузначность интересна в том отношении, что евразийцы-интеллектуалы могут быть интерпретированы как идеологи массы евразийцев как «нового начала в жизни».

Так, критикуя евразийство, В.Б. Авдеев осуждает прежде всего практику «смешения кровей». О евразийцах он, в частности, пишет: «Они все время вызывают ощущение какой-то непромытости, которая распространяется у них до самых высоких метафизических сфер. Наблюдая за мыслительным процессом евразийца, невольно замечаешь, как он все время перескакивает с одной крови на другую, из числа в нем намешанных, и не умеет толком остановиться ни на одной. В этом его трагедия. Евразиец — это расовик-затейник, культурмичуринец. В неудобоваримой мешанине он чает найти долголетие, плодовитость и выносливость, и чем больше загубленных исходно-чистых биологических культур он обнаруживает, тем более научной считает свою теорию»[15].

В.Б. Авдеев убежден, что расовая чистота общества — это лучший способ достижения индивидуальной свободы для каждого из его членов. Так, в отношении российского общества он пишет: «Те отрицательные черты, которые мы имеем сейчас как национальные, а именно: лень, низкопоклонство, зависть, душевное рабство, анархизм, вызванные в нашем культурном архетипе смешением кровей, — постоянно борются с проявлениями чистой нордической крови, выражающимися в стойкости, героизме, самоотверженности, творческих способностях русского народа. На всех войнах наши мужчины являют чудеса героизма, вызванные недостатком хорошей организации, а наши женщины несут на себе печать подвига как в годы войны, так и во времена мира. Концепция Москвы как Третьего Рима умудрилась не синтезировать в нашей крови преимущества Запада и Востока, а перемешать все недостатки. Западная свобода личности выродилась у нас в низменную и совершенно эгоистически бесполезную анархию, а восточная иерархия общества обратилась в суетное низкопоклонство и неосознанную потребность к сатрапскому самодурству»[16]. Своей миссией В.Б. Авдеев считает противостояние смешению, равенству, хаосу.

Как можно заметить, позиция В.Б. Авдеева примыкает к элитологии Платона, выраженной в его диалоге «Государство». Показательно следующее, сделанное в духе платонизма заявление В.Б. Авдеева: «В условиях всеобщего смешения не может быть выбора между лучшими и худшими, потому что у всех народов и рас свои принципы выработки социальной

иерархии общества и селективного отбора элиты. Выравнивание всех народов в правах, смешение воедино принципов наций производящих и наций торгующих, народов оседлых и кочевых неминуемо ведет к деградации. Аристократизм, элитарность всегда подразумевали закрытость и селективность на протяжении поколений, а не пресловутое объединение народов лесов и степей в единую орду против "нового мирового порядка". Наша концепция — это **русский этноэгоцентризм**»[17].

Не вникая в эволюционно-генетические аспекты расово-антропологических проблем[18], обратим внимание на алогизм взглядов В.Б. Авдеева. Так, он утверждает: «Евразийство же порождает именно мешанину систем ценностей, а этический хаос рождает гниение ума»[19]. Вместе с тем пишет: «Мы не отказываемся от мира западных ценностей в угоду восточным причудам. Мы берем на Западе и Востоке то, что нужно нам — Русским. Судьба всех остальных нас больше не касается. Мы не знаем никаких "общечеловеческих" ценностей, есть только наши — Русские ценности»[20]. Впрочем, собственно русских ценностей (отличных от нордических и каких-либо иных ценностей), В.Б. Авдеев нигде не описывает. В результате оказывается, что проповедуемый им «русский этноэгоцентризм» как раз выражается в тотальном смешении ценностей.

Существование собственно евразийских ценностей, отличных от ценностей Запада и Востока, действительно проблематично. Но не очевидно, что ценностный комплекс евразийской культуры есть результат объединения ценностей западных и восточных культур. «Смешение» как таковое, по-видимому, есть самостоятельная ценность, которую нельзя интерпретировать как смешение каких-либо конкретных ценностей Востока и Запада.

В оценках В.Б. Авдеева примечательно раскрытие — пусть и вызывающее неприятие — сути евразийства. Он интерпретирует евразийство не как выражение разума или воли, а как выражение чувственного вожделения: «Слово "пассионарий", — берет свое происхождение от английского "passion", что означает страсть в ее самом низменном, животно-половом влечении, не отягощенном никакими интеллектуальными, моральными или эстетическими атрибутами»[21]. И далее продолжает: «Присмотритесь внимательнее к евразийским мистериям Л.Н. Гумилева, это царство духа наживы и сексуального бандитизма. Нигде на страницах его многотомных сочинений вы не встретите апологии интеллекта, духовности, творчества. Возникновение всех культур, государств, религий было вызвано, по Гумилеву, революцией пустых желудков и набухших гениталий, а великое Русское государство строили удачливые и предприимчивые метисы. Роль личнос-

ти, с присущими ей духовностью и моральными обязательствами, совершенно выведена за рамки этой убогой историософии»[22].

Доктринально евразийство, по мнению В.Б. Авдеева, это, прежде всего, миф о братстве народов. Истоки политики «всеобщего братства через смешение» он усматривает в античности: «Концепция Москвы как Третьего Рима впитала расовую мешанину и Рима Первого и Рима Второго, то есть Византии»[23].

Таким образом, В.Б. Авдеев неявно признает, что евразийство как явление реальной жизни сформировалось еще в античности, и его сутью является породнение народов, выраженное в виде позитивной ценностной установке на метисацию.

Основоположники евразийства отмечали факт метисации. Так, Н.С. Трубецкой писал: «Связь русских с туранцами закреплена не только этнографически, но и антропологически, ибо в русских жилах, несомненно, течет, кроме славянской и угро-финской, и тюркская кровь»[24].

Поскольку межэтнические браки были обычными еще в Древней Руси, то, по-видимому, в силу «естественности» этого антропологического факта в евразийстве ему не придавалось особого значения. «Евразийскость» усматривалась прежде всего в культурно-географическом аспекте. В то время для Запада «евразийскость» стала главным образом антропологической проблемой.

Появление eurasian как термина естественного языка зафиксировано в 1844 г. в Британской Индии. Термин первоначально использовался в отношении англо-индийцев. Российскому читателю он знаком по рассказам Р. Киплинга. В начале XX в. термин eurasian приобрел современное значение. В антропологической литературе об евразийцах стали говорить с 1960-х гг.[25]

Евразийские межэтнические группы возникли в период колониальной экспансии в Азию европейских государств и частных корпораций. С XVII в. частные корпорации (например, британская Ост-Индская компания) организовывали иммиграцию в метрополии представителей коренных народов Азии для обучения, работы и других целей, а те вступали в межрасовые браки с местным населением метрополии. Аналогичные процессы происходили и в колониях. Во многих регионах евразийцы стремились вступать в браки и социализироваться в своей среде. Так, в результате двустороннего антропотока сформировалось множество евразийских межэтнических групп с собственным механизмом воспроизводства, относительно закрытых и обладающих специфическим социально-экономическим статусом[26].

Евразийские межэтнические группы обычно классифицируются в зависимости от национальности супругов, вступивших в смешанный брак (англо-индийцы, англо-бирманцы, португало-индийцы, голландо-индонезийцы и пр.) Евразийские межэтнические группы могут также категорироваться как этнические группы более высокого порядка, т. е. как евразийцы датские, португальские, голландские, испанские, индонезийские, а также как индоевропейцы[27].

Появилась разнообразная терминология, обозначающая в разных странах потомков межрасовых браков[28]. Родителями европейского происхождения считаются не только европейцы. Отдельную категорию евразийцев составляют австралоазийцы (и австралоевразийцы), канадоазийцы (*Can-Asian*) и амеразийцы, корее-перуанцы (*koruvian*). Встречаются термины, обозначающие три компонента метисации, например: *germericanese* (германо-американо-китайский).

В составных двухкомпонентных терминах терминоэлемент, занимающий первую позицию, фиксирует, как правило, этническое происхождение по отцовской линии, а второй терминоэлемент — этническое происхождение по материнской линии. Так, евразиец имеет отца-европейца, а *asiapean* — отца-азиата. Соответственно, различаются индоевропейцы и евроиндийцы.

Этническая ситуация евразийских групп различна. В целом они характеризуются как этномаргинальные сообщества. В силу языковых, конфессиональных и ряда других причин евразийцы в традиционном обществе испытывали отчуждение и сегрегацию со стороны колонизаторов и местного населения. Но благодаря тесным связям с европейцами и местным населением евразийцы выступали в то же время в роли посредников между разными культурами.

После освобождения народов Азии от колониальной зависимости у евразийских групп сложилась разная судьба. Некоторые из них преследовались и дискриминировались как чужаки и союзники колонизаторов (например, англо-бирманцы и голландо-индонезийцы). Если евразийцы могли получить гражданство метрополии, то они эмигрировали и образовали здесь метрополиях отдельные этнические меньшинства. В ряде случаев евразийцы смогли сохранить свой статус или даже занять место бывших колонизаторов (например, в Филиппинах). Евразийцы активно участвуют в процессах модернизации традиционных обществ и становлении современного сектора экономики[29].

Став этномаргинальными и сегрегированными этническими сообществами, евразийские межэтнические группы сталкивались с серьезными

проблемами. На некоторые из них указала Е.П. Блаватская в своих индийских очерках. Так, в работе «Загадочные племена на Голубых горах» она характеризует *евразиев* следующим образом: «Эта весьма некрасивая раса “креолов” — один из самых объективных и удачных символов нравственности, внесенной расой цивилизованною в расы полудиких рабов их, индусов. Евразии созданы на свете англичанами при помощи голландцев, французов и португальцев. Они — венец и бессмертный памятник деятельности благодушных “отцов” Ост-Индийской Компании. Компанейские “отцы” часто вступали в браки с туземками, законные как и беззаконные (так как разница между теми и другими в Индии весьма небольшая: она основана на веровании супругов в степень святости коровьего хвоста). Но и это последнее звено дружеских отношений между высшею и низшею расами оборвалось. Теперь, к великой радости индусов, англичане стали смотреть на супруг и дочерей с отвращением...»[30]. Ниже она делится впечатлениями об межэтнических отношениях евразиев: «Я не знаю ничего в мире смешнее и отвратительнее евразия в модной жакетке и круглой шляпе на крошечном лбу, кроме разве евразиатки в шляпе с перьями, в которой она походит на лошадь под черною попоной, в страусовых перьях, над траурной колесницей. Ни один англичанин не способен чувствовать и особенно оказывать такого презрения к индусу, как евразиат. Последний ненавидит аборигена ненавистью, пропорциональною количеству заимствованной от туземца крови... Индусы платят евразиатам тою же монетой и еще с прибавкой большего процента. “Кроткий” язычник превращается в свирепого тигра при одном имени евразиата»[31].

Из наблюдений Е.П. Блаватской можно выделить две составляющие проблемной ситуации евразийцев: во-первых, их внешняя непривлекательность, и, во-вторых, локус отчуждения, презрения и ненависти.

Эти оценки не бесспорны. Сегодня в литературе, посвященной проблемам евразийских сообществ, особое внимание уделяется обоснованию внешней привлекательности евразийцев, их более крепкому здоровью, успехам в шоу-бизнесе[32]. Наряду с этим, в многочисленных исторических экскурсах освещается позитивный вклад евразийцев в развитие национальных государств. Таким образом, действительно можно говорить о наличии евразийской проблемы как актуальной исторической задаче, стоящей перед локальными евразийскими сообществами и подлежащей незамедлительному решению[33].

Отметим, что к метисам-евразийцам отрицательно относились и англичане и индусы. Любопытно, что этноцентризм был ярко выражен у чукчей. По наблюдениям В.Г. Богораза, чукчи относились ко всем своим соседям

крайне высокомерно, и ни один народ в чукотском фольклоре, за исключением русских и самих чукчей, не назван собственно людьми[34]. Можно предположить, что расизм и шовинизм играет значительную роль в этноидеологиях народов окраинно-приморских миров Евразии

Евразийская проблема в том виде, как она существует на периферии евразийского материка, была незнакома русским евразийцам.

Например, в 1867 г. А.И. Герцен констатировал: «… Мы выше зоологической щепетильности и весьма безразличны к расовой чистоте; это нисколько не мешает нам быть вполне славянами. Мы довольны тем, что в наших жилах течет финская и монгольская кровь; это ставит нас в родственные, братские отношения с теми расами-париями, о которых человеколюбивая демократия Европы не может упомянуть без презрения и оскорблений. Нам не приходится также жаловаться на туранский элемент»[35].

В 1947 г. Г.П. Федотов также отметил положительное отношение в России к метисации: «И у русских не было того высокомерного сознания высшей расы, которое губило плоды просвещенной и гуманной английской администрации в Индии. Русские не только легко общались, но и сливались кровью со своими подданными, открывая их аристократии доступ к военной и административной карьере»[36].

Сформировавшееся у русского населения положительное отношение к метисации укоренено в культуре народов Севера, проживающих в условиях дисперсного расселения. «Вообще коренные жители Севера не боролись с приходящими поселенцами, ибо борьба с человеком в условиях тундры вообще противоестественна. Самое главное в культуре северных народов — не земля и даже не олени, а люди, — пишет А.В. Беликович. — Поэтому любой пришлый, если он появлялся в тундре, должен был быть использован генетически, обязан был обогатить генотип племени. Это во все времена считалось священным законом любого северного этноса. Действительно, столь малочисленный и живущий замкнутыми поселениями народ мог выжить, лишь постоянно пополняя свое разнообразие за счет пришлых»[37].

Россия в большей своей части является северной страной (и цивилизацией). В России смешение крови не воспринималось как постыдный факт, а, наоборот, было, скорее, предметом гордости — гордости тем, что в личности индивидуализирован «целый интернационал».

Кроме тех аспектов евразийской проблемы, которые выделила Е.П. Блаватская, в современной литературе обсуждается проблема идентичности евразийцев[38]. Смешанная идентичность довольно болезненно переживается на индивидуально-психологическом уровне. Следствием этого является стремление евразийских сообществ к консолидации.

Еще в конце XIX в., рассуждая об исторической юности евразийских сообществ, Т. Эвардс в работе, посвященной одному из евразийских поэтов, с грустью писал: «Они не создали империй, не построили городов, не породили промышленность, не проводили свою политику, нет ничего, чтобы они создали в философии или религии, или школы мысли в литературе, науке или искусстве»[39].

Очевидно, что это наблюдение не относится к народам Северной Евразии. Но и в Южной Евразии евразийские группы формируют сегодня собственные институты, создают языки и литературы, школы, средства массовой информации, общественно-политические организации. Мозаичность межэтнических групп делает актуальными транснациональные объединения в глобальном масштабе.

В связи с этим иногда говорят о космополитизме, глобальной экспансии евразийцев и новом, «евразийском мире»[40]. Конкурентные преимущества евразийцев на мировом рынке определяются интернациональным обликом «глобальной личности», высокоадаптивной в среде транснациональных коммуникаций[41]. Вместе с тем, в эпоху национальных государств смешанная этничность воспринимается как неудобное напоминание о колониальной и неоколониальной зависимости. Во многих странах Азии мода на евразийскость сталкивается с возрождающимся национализмом. Таким образом, в эпоху глобализации евразийская проблема сохраняется, приобретая новый формат[42].

Мультипликация, рост, консолидация и самоорганизация евразийских межэтнических групп формируют массового социального субъекта, положение и интересы которого позволяют по-новому оценить *русское евразийство*. В настоящее время его нельзя уже оценивать как беспочвенную, спекулятивно-умозрительную идеологию группы русских эмигрантов. Когда М. Ларюэль пишет, что «евразийство отражает парадоксы русской идентичности, когда она раскрывается в ее отношении к Востоку-Азии»[43], с ней можно согласиться с одним важным уточнением: в исторической перспективе евразийство может стать идеологией всех евразийцев. Но для этого, наряду с признанием важности географического фактора в единстве Евразии, необходимо обратить внимание и на антропологический аспект евразийской проблемы.

1.3. Евразийские мотивы русской культуры

В литературе, посвященной евразийству, достаточно активно обсуждается вопрос об источниках и истоках евразийства как идейного течения[44]. Высказываемые мнения сходятся к двум полюсам.

С одной стороны, евразийство рассматривается как оригинальное, можно сказать, даже экстравагантное учение, возникшее в среде русской эмиграции. Об этом пишет, например, П. Кузнецов: «Вопреки широко распространенному мнению, у евразийцев в строгом смысле практически не было серьезных предшественников в России. “Исход к Востоку” в национальном сознании восемнадцатого или девятнадцатого столетия так же трудно представим, как, скажем, “исход в Африку”»[45].

Историки общественной мысли едва ли согласятся с данной оценкой. Классический евразийский труд Н.С. Трубецкого «Европа и человечество», изданный в 1920 г., начинается следующим автобиографическим признанием о книге: «Мысли, высказанные в ней, сложились в моем сознании уже более 10 лет тому назад»[46]. Если это правда, то уже на рубеже XIX–XX вв. в российском обществе должна была сложиться духовная атмосфера, естественно сформировавшая идеологию евразийства. В отношении собственного восприятия того исторического времени Н.С. Трубецкой позднее писал: «Мы с самого начала понимали, что наше мироощущение принадлежит не только нам одним, оно носится в воздухе и присуще некоторым представителям известного поколения. И этих-то родственных нам по духу людей мы и стали разыскивать и привлекать. Привлекать именно по признаку общности мироощущения. В однородности мироощущения и была наша сила»[47].

Итак, какими бы оригинальными ни были взгляды основоположников евразийства, они находили сочувственный отклик у современников. Первоначально, как вспоминал Н.С. Трубецкой, он встречал «почти исключительно непонимание». Обратим внимание на оговорку «почти». Для новаторских идей, обсуждаемых в узком интеллигентском кругу, «почти» — это очень много. А после Первой мировой войны такие люди, по оценке Н.С. Трубецкого, стали встречаться все чаще. И более того, как сообщает он, «многие уже пришли к тем же выводам, что и я, совершенно самостоятельно». Очевидно, эти мысли могли у них сложиться и до Первой мировой войны. Таким образом, «исход к востоку» представлял собой довольно массовый процесс, предпосылки которого сформировались гораздо раньше, чем евразийство оформилось организационно.

Поэтому второй полюс в оценках истоков евразийства — т. е. «широко распространенное мнение» — консолидирует позиции, настаивающие на укорененности евразийской идеи в русской культуре, органичности евразийского мышления для российской интеллектуальной традиции. Наибольший экстремизм в этом плане допускал П.М. Бицилли: «Евразийская теория в своих основах не нова. Это — старое заблуждение, существующее с тех самых пор, как существуют Государство и Церковь»[48].

Обычно, следуя заявлениям евразийцам, эти истоки усматривают, по крайней мере, в антизападничестве славянофилов. Безусловно, евразийцы наследуют определенные парадигмальные особенности историософии славянофильства. Вместе с тем, как справедливо указывают критики евразийства, славянофилы считали Россию европейской страной. Поэтому славянофильство было не первоистоком евразийской идеи, а одним из многих ее интеллектуальных ресурсов.

Протекающий на наших глазах процесс легитимации классического евразийства актуализировал остававшиеся ранее в тени идейные поиски российской интеллигенции. В настоящем параграфе будет представлен краткий обзор тех течений русской культуры, которые, на наш взгляд, можно рассматриватьть как протоевразийские. Критерием отнесения тех или иных течений к *протоевразийским* будет признак, зафиксированный в последних строках вступления к сборнику «Исход к Востоку»: «Русские люди и люди народов “Российского мира” не суть ни европейцы, ни азиаты. Сливаясь с родною и окружающей нас стихией культуры и жизни, мы не стыдимся признать себя евразийцами»[49].

Этот признак является слабым критерием. И, возможно, как указывал А.А. Кизеветтер, в положении, что русская жизнь в своем историческом движении есть синтез европейских и азиатских элементов, евразийцы не сказали ничего особенного[50]. Тем не менее, этот признак является необходимым и существенным. Следовательно, он может быть использован для демаркации евразийского дискурса.

Поскольку идея России-Евразии ранее не могла артикулироваться непосредственно, а высказывалась в контексте различных культурных течений, то можно говорить лишь об евразийских мотивах русской культуры. Приводимые ниже материалы хорошо знакомы узким специалистам в соответствующих областях знания, но, к сожалению, малоизвестны среди гуманитариев, интересующихся евразийством. Поэтому предлагаемая систематизация имеет, прежде всего, пропедевтический характер.

Наиболее ранним истоком евразийства Н.И. Толстой предложил считать *сарматизм*[51]. Последний возник как идейное течение в польской культуре XVI–XIX вв., служившее средством самоидентификации шляхты. Сарматизм происхождение шляхты возводил к сарматам, отделяя этим знать от простонародья. Сарматизм сегодня квалифицируется как этногенетический миф, включающий мифологемы рыцарственности польского шляхтича, шляхетского равенства и доблести, жизненной важности польского хлеба для существования Западной Европы, исторического призвания поляков как защитников Европы от «неверных»[52].

Матвей Меховский, основоположник сарматского мифа, в трактате «О двух Сарматиях» (1517) различал Азиатскую Сарматию (или «Скифию»), населенную преимущественно татарами, и Европейскую Сарматию, включающую население Литвы, Руссии (Украины) и Московии[53]. Историю Польши он рассматривал в контексте истории Литвы, что и дало основание для причисления поляков к сарматам.

Сарматизм демонстрировал условно-«восточный» стиль в повседневной жизни манерах, одежде, питании. Вместе с тем сарматская самоидентификация позволяла полякам дистанцироваться от «варварства скифов» и воспринимать себя как пограничный рубеж между Европой и Азией[54].

Благодаря польскому влиянию в XVII–XVIII вв. возник сарматизм украинский, прусский, московский[55]. В трудах российских историков XVIII в сарматский миф оставил след в виде признания названия «сарматы» одним из этнонимов славян[56].

На Украине в XVIII в. сарматизм приходит в упадок, уступая место *хазаризму* — концепции казаков как потомков и наследников хазар[57]. Например, Г. Кониский писал, что хазарами называли не только чинивших набеги на конях и верблюдах, но и славянских воинов, служивших в собственном вооружении. Снаряжение вскладчину этих воинов в походы за пределы отечества называли «данью Козарам»[58]. Хазарский этногенетический миф служил идеологическим обоснованием самостоятельной украинской государственности и противостоял московской доктрине общерусского единения.

На значимость украинского сарматизма и хазаризма как идеологической почвы для евразийства обратил внимание И.Г. Вишневецкий[59]. На его взгляд, евразийство как идеология культурной порубежности и композитности могло зародиться и зацвести только у жителей Украины, в которой переход из европейского пространства в азиатское пространство становится ощутимым. Действительно, ввиду западнорусского происхождения вождей евразийства его украинские истоки необходимо принимать во внимание.

На порубежье родился и Н.М. Карамзин, являвшийся потомком крымско-татарского мурзы Кара-Мурза.

В «Записке о древней и новой России»(1811 г.) он писал о России: «Во глубине Севера, возвысив главу свою между азиатскими и европейскими царствами, она представляла в своем гражданском образе черты сих обеих частей мира: смесь древних восточных нравов, принесенных славянами в Европу и подновленных, так сказать, нашею долговременною связью с монголами, — византийских, заимствованных россиянами вместе с христианскою верою, и некоторых германских, сообщенных им варягами. Сии последние черты, свойственные народу мужественному, вольно-

му, еще были заметны в обыкновении судебных поединков, в утехах рыцарских и в духе местничества, основанного на родовом славолюбии. Заключение женского пола и строгое холопство оставались признаком древних азиатских обычаев... Такая смесь в нравах, произведенная случаями, обстоятельствами, казалась нам природною, и россияне любили оную, как свою народную собственность»[60].

К евразийской характеристике России, данной Н.М. Карамзиным, можно сделать ряд примечаний, существенных для последующего анализа.

Во-первых, он позиционирует Россию как страну, находящуюся между Западом и Востоком, но возвышающуюся над ними со стороны Севера. Евразийскость в этом отношении может рассматриваться как один из способов фиксации северной идентичности России. Кроме того, совпадение евразийскости с северностью позволяет дифференцировать Северную Евразию и Южную Евразию. Отечественный евразийский дискурс ограничен пространством Северной Евразии.

Во-вторых, соединение европейских и азиатских начал фиксируется термином «смесь». Смешение, смесь — это значимые категории в картине мира евразийства.

В-третьих, сам факт такого смешения Н.М. Карамзин рассматривал как весьма значимый. Он обращал внимание и на особую любовь россиян к такому смешению. Это позволяет предполагать, что евразийскость воспринимается как системно новое, эмерджентное качество, обладающее особой ценностью.

В североевразийской интерпретации России Н.М. Карамзину следовал, по-видимому, А.А. Бестужев-Марлинский. «Двуличный Янус — писал он — Русь глядела вдруг на Азию и Европу, быт ее составлял звено между оседлою деятельностью Запада и бродячею ленью Востока. Оттого какое разнообразие влияний и отношений!»[61].

Известный декабрист зафиксировал комплекс специфических качеств, сформированных у русского человека его местообитанием: «Принужденный делать для себя все, начиная от лаптя до шлема, от горшка до колеса, русак становился изобретателен и самонадеян. Оставленный собственным силам в глуши лесов, в болотах, в сугробах снега, он стал отважен и находчив. Не уверенный, что завтра принадлежит ему, он сделался ленив и беззаботен. Но он не был низок, ибо не терпел унижения наравне с вассалами Европы»[62].

Как мы видим, А.А. Бестужев-Марлинский, в отличие от выступившего несколько позже П.Я. Чаадаева, в промежуточном положении России между Европой и Азией усматривал источник положительных качеств личности русского человека.

Просветительскому убеждению в азиатском происхождении славян естественно сопутствовало влечение к Азии. На протяжении XIX в. в России сформировалось умонастроение *восточничества*. У истоков активного изучения Востока и отечественной ориенталистики стоял С.С. Уваров, потомок мурзы Минчака Косаевича, выехавшего из Большой Орды к вел. кн. Василию Дмитриевичу.

В 1810 г. С.С. Уваров выдвинул проект создания Азиатской академии в России. В духе немецкого романтизма он видел в Азии истоки просвещения[63]. Изучение Востока, как он считал, способно было спасти Россию от пресмыкания перед мнимыми европейскими новшествами и оценить открытия древнего Востока.

Последующая научно-организационная и просветительская деятельность С.С. Уварова обеспечивала кадрами восточную политику Российской империи. Уже в середине XIX в. более трети выпускников историко-филологического факультета Петербургского университета были востоковедами[64].

С.С. Уварова можно считать одним из первых восточников в России. Известный русский востоковед В. Григорьев указывал на С.С. Уварова как на человека, который «первый в России понял ее значение в отношении к востоку» и которому в России «одолжены почти всеми успехами нашими на поприще ориентализма»[65].

Сам же В. Григорьев видел в России страну, расположенную на рубеже миров Запада и Востока и призванную сохранить, обустроить, просветить и перевоспитать народы Азии. «Мы передадим Азии только то, что Европа произвела хорошего, — писал он, — переработав прежде Европейскую цивилизацию в самих себе; короче, будем воспитывать Азию как свое родное дитя, вскормим собственною грудью как мать»[66]. Просветительская миссия России органично связывалась с деятельностью министерства народного просвещения.

В современной зарубежной историографии восточниками принято называть сторонников движения России в Азию. Восточничество было окутано аурой азиафильства. Доктринальные истоки азиафильства В.С. Соловьев видел в творчестве славянофилов и почвенников, оппонировавших Западу. В диалоге «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории» содержится следующий пассаж: «*Политик*. Слыхал я про эту варьяцию славянофильства и даже случалось разговаривать с приверженцами этого взгляда. И вот что я заметил, и это, по-моему, решает вопрос. Дело в том, что все эти господа, оперирующие против Европы и нашего европеизма, никак не могут удержаться на точке зрения нашей греко-славян-

ской самобытности, а сейчас же с головой уходят в исповедание и проповедания какого-то китаизма. буддизма, тибетизма и всякой индийско-монгольской азиатчины. Их отчуждению от Европы прямо пропорционально их тяготение к Азии»[67].

Как известно, с призывом идти в Азию тогда выступил Ф.М. Достоевский. В известной дневниковой заметке от 12 января 1881 года «Геок-Тепе. Что такое для нас Азия?» он обозначил исход к Востоку как историческую перспективу России: «Россия не в одной только Европе, но и в Азии; потому что русский не только европеец, но и азиат. Мало того: в Азии, может быть, еще больше наших надежд, чем в Европе. Мало того: в грядущих судьбах наших, может быть, Азия-то и есть наш главный исход!»[68]. Грядущие захваты в Азии Ф.М. Достоевский рассматривал не как колониальную экспансию, а как возможность воскрешении и пересоздания «корня» России. В таком подходе он видел «новый принцип» и «новый взгляд на дело» развития цивилизации в России[69].

Восточники в конце XIX в. составили ближайший круг С.Ю. Витте. В этот круг входили Э.Э. Ухтомский, А.Н. Куропаткин, П.А. Бадмаев, С.Н. Сыромятников, А.В. Амфитеатров. К этому кругу близок был В.С. Соловьев.

Одной из акций восточников стало строительство буддийского храма в Санкт-Петербурге. В комитет по строительству храма вошли В.В.Радлов, С.Ф. Ольденбург, П.А. Бадмаев, Э.Э. Ухтомский, А.Л. Доржиев, Н.К. Рерих, П.К. Козлов и др. Статуя Будды для открытого 21 февраля 1913 храма была подарена королем Сиама Рамой Пятым[70].

К восточникам примыкал Н.К. Рерих[71]. Позднее евразийцы активно контактировали с рериховским движением[72]. В 1930-е гг., как известно, Н.К. Рерих выступил с идей создания монголо-сибирского государства[73].

Мотивация российского восточничества была сложной и противоречивой. Это и колониализм, и жертвенное стремление вновь стать щитом Европы, и тяга к таинственному Востоку, и филопатрия[74].

Э.Э. Ухтомский, например, писал: «Россия державно просыпается в косных областях родной нам Азии и неудержимо втягивает их в сферу своего разностороннего влияния. Миллионы людей всякого звания и с разнороднейшим уровнем развития начинают у нас смутно сознавать, что там — разгадка нашего прошедшего и таится наше будущее»[75].

В работах Э.Э. Ухтомского можно отметить несколько евразийских топосов.

Так, татаро-монгольское иго оценивается как школа, в которой выросло русское государство: «Чингисы и Тамерланы, вожди необозримых

вооруженных масс, создатели непобедимых царств и крепких духом широкодумных правительств, — все это закаливало и оплодотворило государственными замыслами долгополую, по-китайски консервативную, змеемудрую допетровскую Русь, образовавшую обратное переселению восточных народов течение западных элементов в глубь Азии, где мы — дома»[76].

Э.Э. Ухтомский фиксирует также возвратно-поступательные миграции в Евразии, выражающие ритмичность евразийского процесса: «Есть что-то мистическое в отношениях Европы и Азии и наша европейская история есть может быть только переливание волн народных из Европы в Азию и из Азии в Европу. Ксеркс и Александр Македонский, римляне и сарацины, крестоносцы и монголы, русские и грядущий Х., разве вы не видите определенное ритмическое движение психий и людей то на Восток, то на Запад»[77].

Евразийская культура описывается как пестрая, смешанная: «Славянская по языку и религии, но в смысле крови необыкновенно пестрая и смешанная с инородческими элементами Русь, под наплывом западного общечеловеческого просвещения, естественно просыпается и вскоре еще сознательнее проснется в качестве обновленного “восточного” мира, с которым не только у ближайших азиатов, а и у индуса, и у китайца в сущности есть и будет неизмеримо больше общих интересов и симпатий, чем с колонизаторами иного типа, выработанного европейской историей за последние четыре века»[78].

Смешение, неупорядоченность актуализирует образ хаоса как доминанты российской культуры: «В результате, Азия страдает, поняв, что между нею и Европой — глубочайшая бездна, тогда как между нашим полным творчества хаосом и ею (этой Азией) нет препон, ибо ее предопределенный покровитель и главарь — пестротканная Россия...»[79]

Отсутствие препон объясняется пограничностью русской культуры, включенностью в нее элементов восточных культур: «Для того чтобы сознательно действовать в восточно-азиатских пределах, следует уяснить себе наше историческое и, смело скажу, “предвечное” положение на гранях противоположнейших культур. Запад нас умственно дисциплинирует, но в общем лишь тускло отражается на нашей жизненной поверхности. Все под нею и в недрах народного мира проникнуто и дышит глубоко восточными умозрениями и верованиями, овеяно жаждою высших форм бытия и широкими человечными стремлениями совершенно иного вида, чем в корне убиваемое материализмом миросозерцание современных европейцев среднего уровня»[80].

Парадоксально, но пограничность русской культуры находит выражение в ее дроблении, конституирующем непрерывность этнокультурного

континуума в Евразии: «Мы до сих пор не имеем, да и не можем найти за Енисеем, Алтаем и Байкалом ясно очерченного рубежа, естественно точной демаркационной линии, за которой бы кончалось собственно “наше”. Оттенки перехода, особенно от русских владений к китайским, столь неуловимы, что и выразить нельзя»[81].

Неуловимую близость русского народа и коренных народов Азии Э.Э. Ухтомский описывает метафорами родства, братства: «Ничего нет легче для русских людей, как ладить с азиатами. Между ними и нами — такое сочетание единомыслия по существеннейшим жизненным вопросам, что некоторого рода родство душ всегда определяется быстро и самым тесным образом. При глубоком, почти коренном различии национального психофизического облика, японец и простого звания русский все как-то братски ближе друг к другу, чем к европейцам»[82].

И нельзя не отметить клишированное восприятие России как северного колосса, стоящего между Западом и Востоком: «… один Китай ... тоскливо озирается на безмолвный Север … На этом севере тумана, тайги и льдов, — в крайней Восточной Сибири Хабарова и ему подобных удальцов, — еще почти повсеместно царят первозданная тишина, глубочайше покой, неподвижность окоченения»[83].

Высказанные Э.Э. Ухтомским мысли близки евразийскому дискурсу как по пафосу, так и концептуально. Его можно считать одним из предтеч евразийства. Возможно, прав Д. Схиммельпеннинк, утверждающий, что «евразийцы были интеллектуальными наследниками азийства князя Ухтомского»[84].

Но важно отметить, что в своих работах Э.Э. Ухтомский не только подчеркивал евразийскость России, смешение в ней восточных и западных начал, но и пытался формулировать определенные закономерности, позднее еще раз зафиксированные евразийством.

Концептуальность праевразийского мышления присутствует и у В.Ф. Одоевского, которого М. Аптекман предлагает считать первым евразийцем[85]. Действительно, в его философском романе «Русские ночи» (1844) Россия описывается как «чудный мир», поглотивший «племена азийские». Петр I «привил к своему народу те второстепенные западные стихии, которых ему недоставало: он умирил чувство разгульного мужества — строением; народный эгоизм, замкнутый в сфере своих поверий, — расширил зрелищем западной жизни; восприимчивости — дал питательную науку»[86].

Для В.Ф. Одоевского «западные стихии» в составе русской народности являются второстепенными, а «азийские» — первостепенными стихиями.

Впрочем, более интересен, чем эта банальная для российской общественной мысли констатация, тот факт, что В.Ф. Одоевский (как и А.С. Хомяков в «Семирамиде») активно оперирует категорией *стихии*. Эта категория является знаковой для евразийского дискурса. Широко используемый в русской поэзии от М.В. Ломоносова до Серебряного века в творчестве евразийцев концепт стихии приобрел онтологический статус основного способа бытия. Органическая русская мысль мир мыслит не «вещами», а «стихиями», находящимися в основании смешения и смуты, творческого хаоса, перманентного катастрофизма российского бытия.

Отметим, что Н.В. Гоголь также оперировал категорией стихии, обрисовывая евразийский облик украинского казачества: «И вот составился народ, по вере и месту жительства принадлежавший Европе, но между тем по образу жизни, обычаям, костюму совершенно азиатский, — народ, в котором так странно столкнулись две противоположные части света, две разнохарактерные стихии: европейская осторожность и азиатская беспечность, простодушие и хитрость, сильная деятельность и величайшая лень и нега, стремление к развитию и усовершенствованию — и между тем желание казаться пренебрегающим всякое совершенствование»[87].

«Русские ночи» содержат также идею, реализацией которой можно считать «Европу и человечество» Н.С. Трубецкого. Элементы структурного анализа, которые использует Н.С. Трубецкой для описания этнических расстояний и гибридизации культур, представляются воплощением замысла В.Ф. Одоевского, мечтавшего об *аналитической этнографии*. «Почему знать! — писал он, — может быть, историки посредством *аналитической этнографии* дойдут до некоторых из тех же результатов, до которых дошли химики в физическом мире; откроют взаимное сродство некоторых элементов, взаимное противодействие других, способ уничтожать или мирить сие противодействие; откроют ненароком тот чудный химический закон, по которому элементы тел соединяются в определенных пропорциях и в прогрессии простых чисел, как один и один, один и два и так далее; может быть, наткнутся на то, что химики с отчаяния называли каталитическою силою, т. е. превращение одного тела в другое посредством присутствия третьего, без явного химического соединения... Конечною, идеальною целию аналитической этнографии было бы — *восстановить историю*, т. е., открыв анализисом основные элементы народа, по сим элементам систематически построить его историю»[88].

На наш взгляд, в приведенном размышлении намечена целая исследовательская программа, разработка отдельных моментов которой составила славу Н.Я. Данилевского, Н.С. Трубецкого и Л.Н. Гумилева. Маловероят-

но, что они не читали «Русские ночи» — культовую книгу русского романтизма. Но эти идеи буквально витали в воздухе. По признанию В.Ф. Одоевского, в его романе представлены те разговоры, которые постоянно велись в среде образованного общества 1820-х гг.

Признание В.Ф. Одоевского отчасти подтверждается замечанием П.Я. Чаадаева: «Говорят про Россию, что она не принадлежит ни к Европе, ни к Азии, что это особый мир. Пусть будет так. Но надо еще доказать, что человечество, помимо двух своих сторон, определяемых словами — Запад и Восток, обладает еще третьей стороной»[89]. По-видимому, неоднократно повторявшееся евразийцами суждение о России как особом мире уже в первой половине XIX в. воспринималось как набившее оскомину. В отношении же «третьей стороны человечества» следуя Н.М. Карамзину, достаточно указать на Север.

Как представляется, не преувеличив, но *расфокусировав* взгляд, евразийство можно интерпретировать как духовный mainstream российской цивилизации, в рамках которого отдельные оппонирующие друг другу течения оказываются полемическими крайностями.

Пафос евразийства прорывается в следующей иронической реплике Н.Я. Данилевского: «Запад, Европа составляют полюс прогресса, неустанного усовершенствования, непрерывного движения вперед; Восток, Азия — полюс застоя и коснения, столь ненавистных современному человеку... Ибо, если не Запад, так Восток; не Европа, так Азия — средины тут нет; Европо-Азии, Западо-Востока, и если б они и были, то среднее междуумочное положение также невыносимо. Всякая примесь застоя и коснения уже вред и гибель. Итак, как можно громче заявим, что наш край европейский, европейский, европейский — что прогресс нам пуще жизни мил, застой пуще смерти противен, что нет спасения вне прогрессивной, европейской, всечеловеческой цивилизации... Утверждать противное — зловредная ересь, обрекающая еретика если не на сожжение, то, во всяком случае, на отлучение от общества мыслящих...»[90].

Засвидетельствованное Н.Я. Данилевским напряженное восприятие евразийской идеи выражает некую обыденность противостояния евразийской срединной точки зрения надрывно-истеричному западничеству.

О фактическом евразийстве западников можно судить по теории под условным названием «две души». Используя образ из «Фауста» Гете, В.С. Соловьев видит в русской душе две души: «Ведь и Византия не чем-нибудь своим, а тоже лишь примесью азиатского быта оригинальна, ну а у нас изначала, а особенно со времен Батыя, азиатский элемент в природу вошел, второю душою сделался, так что немцы могли бы про нас со вздохом

сказать: "Ах, две души живут в больной душе моей, Друг другу чуждые, — и жаждут разделенья!" Совсем отделаться от своей второй души нам невозможно, да и не нужно, — мы ведь и ей тоже кое-чем обязаны, — но, чтобы в такой коллизии не разорваться нам на части, как говорит генерал, необходимо было, чтобы решительно одолела и возобладала одна душа, и, разумеется, лучшая, то есть умственно более сильная, более способная к дальнейшему прогрессу, более богатая внутренними возможностями. Так оно и вышло при Петре Великом. А неистребимое, хотя окончательно осиленное душевное сродство наше с Азией и после того вводило некоторые умы в бессмысленные мечтания о каком-то химерическом перерешении бесповоротно решенного исторического вопроса. Отсюда славянофильство, теория самобытного культурно-исторического типа и все такое. На самом же деле мы *бесповоротные европейцы*, только с азиатским осадком на дне души»[91].

В приведенной реплике политика весьма противоречиво фиксируется, что «азиатский элемент» присутствует в русской душе то ли *изначала*, то ли как *осадок*.

Высказываясь же от своего имени, В.С. Соловьев историческую роль России усматривал в разрешении мирового спора между Западом и Востоком путем их примирения: «Россия достаточно показала и Востоку и Западу свои физические силы в борьбе с ними — теперь предстоит ей показать им свою духовную силу в примирении»[92]. Это примирение, на его взгляд, становится тем более желательным, что «басурманство» и «латинство» стали составляющими культурной жизни многонациональной имперской России.

Тема «две души» в 1915 г. была затронута А.М. Горьким в статье с одноименным названием. Призывая к активности и оптимизму, борьбе с «азиатскими наслоениями» в психике русских людей, он писал: «У нас, русских, две души: одна — от кочевника-монгола, мечтателя, мистика, лентяя … а рядом с этой бессильной душою живет душа славянина, она может вспыхнуть красиво и ярко, но недолго горит, быстро угасая, и мало способна к самозащите от ядов, привитых ей, отравляющих ее силы. Это слабосилие, эта способность легко разочаровываться, быстро уставать, объясняется, вероятно, нашим близким соседством с Азией, игом монголов, организацией Московского государства по типу азиатских деспотий и целым рядом подобных влияний, которые не могли не привить нам основных начал восточной психики»[93].

Данная А.М. Горьким оценка русской души вызвала эмоциональные отклики современников. Критикуя поверхностное западничество писателя, Н.А. Бердяев, в частности заявил: «Именно крайнее русское западни-

чество и есть явление азиатской души. ... Для русского западника-азиата Запад — обетованная земля, манящий образ совершенной жизни»[94].

Именно в рамках данной логики он определял большевиков как восточников. «Русская социал-демократия — писал Н.А. Бердяев, — хотя и сложилась теоретически под влиянием германской и находится у нее в рабстве, но носит на себе специфически русские, совершенно восточные черты. В ней очень сильны элементы восточно-русского утопического народничества и анархического бунтарства. И это особенно ярко отразилось у так называемых “большевиков”, которые никак не могут быть названы марксистами и которые в сущности типичные восточники. Русский большевизм и максимализм есть порождение азиатской души, отвращающейся от западных путей культурного развития и культурного творчества»[95].

Не отрицая царящей в России темной, азийской стихии, Н.А. Бердяев выражал надежду на проявление по-европейски культурной творческой самобытности. Здесь он близок Н.С. Трубецкому с его призывом «Будь самим собой!».

Спокойное, сбалансированное отношение к западно-восточной цивилизационной дилемме выражено в «Заветных мыслях» (1905) Д.И. Менделеева[96].

Свою мировоззренческую позицию великий русский химик называет реализмом. Он рассматривает его как снятие европейского материализма и восточного идеализма[97]. Примечательно, что Н.Н. Алексеев также предпринимал попытку снять противоположность идеализма и материализма: «Для евразийства всякая идеальность неотделима от некоторой связанной с нею реальности, даже “материальности”. Идеальность и материальность суть диалектические моменты целостного бытия, так же как форма и содержание, непрерывность и прерывность, единство и множество, сила и масса. Оттого в целостности евразийской культуры, в относительном преломлении ее земного бытия материальный момент является вечным спутником идеального, который от этого не только не теряет своей ценности, но приобретает плоть и энергию, необходимую для реальной жизни и для реального исторического действия»[98].

Носителем реализма Д.И. Менделеев считал русский народ: «И я полагаю, что наш 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 себе, а более всего в том, что вся наша история представляет пример сочетания понятий азиатских с западноевропейскими»[99].

Итак, уже только вводя читателя в свои *заветные мысли*, Д.И. Менделеев указывает на их этногеографическое основание. Он говорит о евразийской природе русской истории и обитании русского народа в срединном мире Евразии. Попутно он также формулирует принцип равенства всех народов, пусть даже находящихся на различных ступенях эволюционной лестницы. «Для идеализма греческого или китайского пошиба, — пишет он, — варварами считаются все те, которые не носят данного рода идеала. Для материализма новейшей эпохи, выражающегося ярче всего в англосаксонской расе, люди других цветов — индейцы, негры, китайцы, красного, черного, желтого цветов — варвары по существу, а также по бедности, господствующей в среднем у этих народов. Для реализма все народы одинаковы, только находятся в разных эпохах эволюционного изменения»[100]. Таким образом формулируемый принцип отчасти совпадает с выдвигаемым Н.С. Трубецким принципом равноценности народов и культур.

Еще раз возвращаясь к факту соединения в русской культуре европейских и азиатских начал, Д.И. Менделеев видит в этом благоприятную возможность для реализации исторической миссии России — синтеза Запада и Востока: «...Мы географически занимаем середину между настоящим Западом и Востоком и ... сравнительно молодое русское царство еще легко может одолеть труд объединения двух важнейших частей человечества»[101].

Географическое представление о срединности положения России в Евразии естественным образом вызывало ассоциацию России с Евразией. В 1917 г. В.П. Семенов-Тян-Шанский в рамках одного географического целого, состоящего из Европы и Азии, предложил выделить «на пространстве между Волгой и Енисеем от Ледовитого океана до самых южных граней государства, особую культурно-экономическую единицу в виде Русской Евразии»[102].

Понятно, что формально-географически вся Россия входит в состав Большой Евразии. Выделение же собственно «евразийской полосы» между Европой и Азией напоминает локализацию Евразии, производимую П.Н. Савицким.

Следует заметить, что многие географические экскурсы П.Н. Савицкого уже проговорены С.М. Соловьевым и В.О. Ключевским. Так, начиная свой курс истории России, С.М. Соловьев обращает внимание на обширность и однообразие равнинных пространств России, отсутствие резких переходов, что обусловливает, на его взгляд, однообразие жизни народов и неизбежность образования единого государства[103].

В.О. Ключевский указывает на геоморфологическое разнообразие Европы, мозаично-дробные очертания ее берегов. Так же, как и позднее

П.Н. Савицкий, русский историк указывает на параллелизм ландшафтных зон, правда, не раскрывая его значения.

В отличие от степных симпатий П.Н. Савицкого, В.О. Ключевский основу русской государственности видит в гидрографической сети. «Государственная сила, — писал он, — основавшись в области истоков главных рек равнины, естественно стремилась расширить сферу своего владычества до их устьев, по направлению главных речных бассейнов двигая и население, необходимое для их защиты. Так центр государственной территории определился верховьями рек, окружность — их устьями, дальнейшее расселение — направлением речных бассейнов. На этот раз наша история пошла в достаточном согласии с естественными условиями: реки во многом начертали ее программу»[104].

В.О. Ключевский дает наглядную и эвристичную картину роли треугольников междуречий в генезисе русской государственности. Подобно Н.С. Трубецкому, говорившему об очагах *литературно-языковой радиации*, представляется возможным говорить и об очаге национально-государственной радиации.

«Лес, степь и река — это, можно сказать, основные стихии русской природы по своему историческому значению»[105], — писал В.О. Ключевский. Как мы видим, мышление излюбленной евразийцами категорией стихии вполне органично для него.

В его лекциях по русской истории мы находим тезис о срединности России-Евразии: «Исторически Россия, конечно, не Азия, но географически она не совсем и Европа. Это переходная страна, посредница между двумя мирами. Культура неразрывно связала ее с Европой; но природа положила на нее особенности и влияния, которые всегда влекли ее к Азии или в нее влекли Азию»[106].

Примечательно, что азийство, взаимное влечение России и Азии (наводящее на мысль об адюльтере) объясняется как ландшафтная предрасположенность.

Используемая В.О. Ключевским характеристика «не совсем» выделяет наряду с переходностью и посредничеством еще одно системообразующее качество евразийского бытия. Это качество удачно раскрывается через описание мировосприятия русского человека: «Все, что он видит вокруг себя на Западе, настойчиво навязывает ему впечатление границы, предела, точной определенности, строгой отчетливости и ежеминутного, повсеместного присутствия человека с внушительными признаками его упорного и продолжительного труда. Внимание путника непрерывно занято, крайне возбуждено. Он припоминает однообразие родного тульского или

орловского вида ранней весной: он видит ровные пустынные поля, которые как будто горбятся на горизонте, подобно морю, с редкими перелесками и черной дорогой по окраине — и эта картина провожает его с севера на юг из губернии в губернию, точно одно и то же место движется вместе с ним сотни верст. Все отличается мягкостью, неуловимостью очертаний, нечувствительностью переходов, скромностью, даже робостью тонов и красок, все оставляет неопределенное, спокойно-неясное впечатление. Жилья не видно на обширных пространствах, никакого звука не слышно кругом — и наблюдателем овладевает жуткое чувство невозмутимого покоя, беспробудного сна и пустынности, одиночества, располагающее к беспредметному унылому раздумью без ясной, отчетливой мысли»[107].

Действительно, русский ландшафт в его метафизическом измерении резко контрастирует с ландшафтами окраинно-приморских миров евразийского материка.

В характеристике, данной В.О. Ключевским, мы встречаемся с цивилизационно значимыми атрибутами русского ландшафта, отмеченными позже евразийцами (и Н.А. Бердяевым), — это однообразие и равнинность, безграничность и отсутствие ярко выраженных переходов, обширность больших пространств, неоформленность и пустотность бытия и мышления. При сравнении текстов В.О. Ключевского и текстов евразийцев остается «неопределенное, спокойно-неясное впечатление» преемственности, нарушаемое, правда, некоторыми политически звучными эскападами евразийцев.

Переход от праевразийского дискурса русской культуры к его концептуализации в евразийстве состоялся на фоне Первой мировой войны и трех русских революций в форме так называемого «евразийского поворота»[108]. В целом он может быть соотнесен с устремлениями различных течений «Серебряного века» русской культуры.

Манифестом «эстетического евразийства» Б. Межуев называет написанный А. Лурье вместе с Б. Лившицем и Г. Якуловым манифест «Мы и Запад», составленный в связи с приездом в 1914 году Петербург итальянского футуриста Маринетти. Впрочем, призывая сбросить ярмо Запада, футуристы выступали как восточники[109].

Азийский тренд символизирует заявление одного из мэтров «Серебряного века» русской культуры Д.С. Мережковского: «Лица у нас еще белые; но под белою кожей уже течет не прежняя густая, алая, арийская, а все более жидкая, “желтая” кровь, похожая на монгольскую сукровицу, разрез наших глаз прямой, но взор начинает косить, суживаться»[110]. Заявлению Д.С. Мережковского созвучны строки А. Блока, записанные в его дневнике

11 января 1918 г. Обращаясь к Европе, он писал: «Мы на вас смотрели глазами арийцев, пока у вас было лицо. А на морду вашу мы взглянем нашим *косящим*, лукавым, быстрым взглядом; мы *скинемся азиатами*, и на вас прольется Восток … Мы — варвары? Хорошо же. Мы и покажем вам, что такое варвары. И наш жестокий ответ, страшный ответ — будет единственно достойным *человека*»[111].

В.В. Мароши выделяет бытовавший не только в русском символизме, но и в отечественной художественной литературе в целом «монгольский миф». На его взгляд, его герои в своих рассуждениях о России предвосхищали русских «евразийцев» 1920-х гг.[112] В восприятии современников *новые люди* России своей активной жизненной позицией демонстрировали черты характера людей «длинной воли», а потому ассоциировались с монголизмом.

Наиболее ярким выражением проевразийских настроений среди деятелей культуры стало *скифство*. Тема скифства звучала на всем протяжении XIX в., когда посредством образа варвара-скифа конструировалась русская идентичность.

Любопытна в этом плане поэма А.М. Майкова «Две судьбы» (1844). В отношении одного из персонажей, стремящегося вернуться из-за границы в Россию («Я рад, что я чужбину посетил, А край родной, как худ ни будь, все мил»), возникает обмен репликами: «*Граф*. Ну, вот, пошли... Чуть выехав из варварской земли, Оплакивают скифы с ней разлуку! О, скифство! *Владимир*. Да, мы скифы. Много в нас Есть, точно, скифских свойств. *Граф*. Гиперборейцы! С любовию к лесам, к степям, для вас, Ей-ей, ввек будут чужды европейцы. Нет, истинно разумный человек — Космополит. В нем душу восторгает Развитие, успех; он наблюдает, Как все вперед, вперед стремится век, И где успех, он там отчизну видит. Отсталое одно он ненавидит»[113].

Выраженный в приведенных репликах уровень евразийской рефлексии выглядит достаточно зрелым.

В эпоху «Серебряного века» о скифах писали Вяч. Иванов («Скиф пляшет», 1891), К. Бальмонт («Скифы», 1893), В. Брюсов («Скифы», 1899), В. Хлебников («Скифское», 1908), («Древние скифы», 1916), Ф. Сологуб («Скифские суровые дали», 1908–1920), А. Блок («Скифы», 1918), М. Волошин («Дикое поле», 1920), М. Цветаева («Скифские», 1923) и др.

Скифству было присуще воспевание варварства, разгула стихий (вихря, бури, грозы), революционного катастрофизма: «Да, на Руси крутит огненный вихрь. В вихре сор, в вихре пыль, в вихре смрад. Вихрь несет

весенние семена. Вихрь на Запад летит. Старый Запад закрутит, завьет наш скифский вихрь. Перевернется весь мир»[114].

Автор этих строк Р.В. Иванов-Разумник ещё в 1912 г. взял себе литературный псевдоним «Скиф». «Да будет воля моя!» — провозглашал Иванов-Разумник принцип скифства.

Первый литературный сборник «Скифы» вышел в августе 1917 г., второй сборник — в январе 1918 г. К литературному кругу «скифов» относят Н. Асеева, А. Белого, А. Блока, В. Брюсова, М. Волошина, С. Есенина, Е. Замятина, Вяч. Иванова, Н. Клюева, Вл. Лидина, Е. Лундберга, О. Мандельштама, П. Орешина, Б. Пастернака, М. Пришвина, А. Ремизова, О. Форш, В. Хлебникова, А. Чапыгина, А. Штейнберга, К. Эрберга[115]. В живописи «скифом» был К.С. Петров-Водкин. В музыке пафос скифства воплощали произведения композиторов В. Дукельского, И. Вышнеградского, А. Лурье, И. Маркевича, С. Прокофьева, А. Скрябина, И. Стравинского, А. Черепнина[116].

Масштаб скифства как культурного движения таков, что на его фоне евразийство выглядит незначительным экскурсом в области философии истории. Вместе с тем, будучи равнозначным по порыву и пафосу евразийству, скифство в творчестве своих представителей органично вошло в советскую, российскую и мировую культуру.

Благодаря скифству евразийство оказалось созвучным мировосприятию массового сознания, уже индоктринированного в процессе школьного образования, и приобрело популярность в российском обществе. С точки зрения социокультурной нормы евразийскому мышлению в России альтернативы нет. Но становление евразийства в качестве нормы общежития деактуализирует его, погружает в основание общественной жизни. Вместе с тем, выступая в роли объективной мыслительной формы, евразийство должно постоянно рефлексироваться, актуализироваться и развиваться в качестве идеологической платформы взаимодействия евразийских этнических групп и народов Евразии.

Примечания

[1]*Милюков П.Н.* Евразианизм и европеизм в русской истории // Европейский альманах. История. Традиции. Культура. М., 1994. Пер. с: *Miliukov P.* Eurasianism and Europeanism in Russian History // Festschrift Th. G. Masaryk zum 80. Geburtstag. Bonn, 1930, V. 1.

Впрочем, в тексте публикации переводчик предпочел использовать термин «евразийство».

Редкий пример использования термина: *Тимонин А.Н.* Норманизм или евразианизм? Краткий очерк современной историографии начала Руси // Межкультурный диалог на евразийском пространстве: Материалы международной научной конференции (30 сентября–2 октября 2002 г., г. Уфа) [Электронный ресурс]. Режим доступа: URL: http://www.bashedu.ru/evrazia/i_s/ h2_Timonin.rtf.

[2]*Русская* грамматика. М., 1980. Т. 1. С. 115.

[3]*Weststeijn W.G.* Eurasianism // Encyclopedia of Philosophy / Donald M. Borchert, editor in chief. 2nd ed. Detroit, 2005. V. 3. P. 453.

[4]*Савицкий П.Н.* Евразийская концепция русской истории // Савицкий П.Н. Континент Евразия. М., 1997. С. 124.

[5]*Савицкий П.Н.* Евразийство как исторический замысел // Савицкий П.Н. Континент Евразия. М., 1997. С. 99.

[6]Обзор см. в: *Калинина Л.В.* Лексико-грамматический потенциал имён существительных с суффиксом -ств(о) // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. 2009. № 1.

[7]*Попков Ю.В., Тюгашев Е.А.* Евразийство как социокультурный тип // Гуманитарные науки в Сибири. Новосибирск, 2003. № 3. С. 28.

[8]Стенограмма дискуссии на круглом столе «Современные версии и интерпретации евразийства» (г. Москва, 26 февраля 2001 года) [Электронный ресурс]. URL: http://kvplan.org/Rus/archive/russtate/2.htm.

[9]*Шукуров Ш.М.* Евразийская проблема в свете некоторых рассуждений Л.Н.Гумилева // Евразийская перспектива. М., 1994; *Каганский В.Л.* Мнимый путь. Россия = Евразия // Неприкосновенный запас. 2000. № 5.

[10]*Каганский В.Л.* Мнимый путь. Россия = Евразия // Каганский В.Л. Культурный ландшафт и советское обитаемое пространство. М., 2001. С. 414.

[11]*Кожинов В.А.* О евразийской концепции русского пути // Евразийская идея и современность. М., 2002. С. 205.

[12]*Предчувствия* и свершения // Мир России — Евразия. М., 1995. С .23.

[13]*Савицкий П.Н.* Евразийство // Савицкий П.Н. Континент Евразия. М., 1997. С. 81.

[14]Там же.

[15] *Авдеев В.Б.* Сначала Евразия, теперь Азиопа (из наблюдений над жизнью сборщиков милостыни) // Авдеев В.Б. Метафизическая антропология. М., 2002. [Электронный ресурс]. URL: http://www.xpomo.com/ ruskolan.

[16]Там же.

[17]*Авдеев В.Б.* Детская болезнь евразийства в русском национализме // Авдеев В.Б. Метафизическая антропология. М., 2002. [Электронный ресурс]. URL: http://www. xpomo.com/ruskolan/avdeev/bolezn.htm.

[18]Опровержению антропологических взглядов В.Б. Авдеева посвящен сборник: Критика расизма в современной России и научный взгляд на проблему этнокультурного многообразия. М., 2008.

[19]*Авдеев В.Б.* Сначала Евразия, теперь Азиопа ...

[20]*Авдеев В.Б.* Детская болезнь евразийства в русском национализме.

[21]*Авдеев В.Б.* Сначала Евразия, теперь Азиопа ...

[22]Там же.

[23]Там же.

[24]*Трубецкой Н.С.* К проблеме русского самопознания // Трубецкой Н.С. История. Культура. Язык. М., 1995. С. 138.

[25]Пожалуй, единственная отечественная публикация по данной теме: *Кочнев В.И., Седловская А.Н.* Европейцы в Южной Азии и образование «евразийских» групп. М., 1992.

[26]См., например: *Hawes C.J.* Poor Relations: the Making of a Eurasian Community in British India, 1773–1833, L., 1996.

[27]*Taylor J.G., Sutton R.A.* The Social World of Batavia: European and Eurasian in Dutch Asia. Madison, 1984; *Paul W.* The Eurasians of Indonesia: A Problem and Challenge in Colonial History // Journal of Southeast Asian History. 1968. N. 2; *Wagner T.S.* Eurasians in Singapore and Malaysia http://www.iias.nl/iiasn/30/IIASNL30_16.pdf; *Chan Kok Eng.* The Eurasians of Malacca // Kernial S.S., Wheatley P. The Transformation of Malay Capital, Vol. I, Kuala Lumpur, 1983 и др.

[28]Eurasian (mixed ancestry) [Электронный ресурс]. URL: http://en.wikipedia.org/wiki/Eurasian_%28mixed_ancestry%29.

[29]*Anglo-Indians* Pioneers and Prodigies [Электронный ресурс]. URL: http://www.indiaprofile.com/lifestyle/angloindians.htm.

[30]*Блаватская Е.П.* Загадочные племена на голубых горах [Электронный ресурс]. URL: http://www.magister.msk.ru/library/blavatsk/India/blvplemn.htm.

[31]Там же.

[32]*Beech H.* Eurasian Invasion // Time. 2001. Apr. 16. [Электронный ресурс]. URL: http://www.time.com/time/magazine/article/0,9171,106427,00.html; *Bloomfield S.* The face of the future: Why Eurasians are changing the rules of attraction // The Independent. 2006. 15 Jan. [Электронный ресурс]. URL: http://www.independent.co.uk/news/science/the-face-of-the-future-why-eurasians-are-changing-the-rules-of-attraction-523076.html.

[33]Перечень диссертационных исследований по социальным проблемам евразийских сообществ приводится на электронном ресурсе по адресу: http://www.anglo-indians.com/main.asp?menuID=2&submenuID=26&mymode=.

[34]*Богораз В.Г.* Материалы по изучению чукотского языка и фольклора. СПб., 1900. С. 160.

[35]См.: *Герцен А.И.* Prolegomena // Герцен А.И. Сочинения в 2-х т. М., 1986. Т. 2. С. 503.

[36]*Федотов Г.П.* Судьба империй // Федотов Г.П. Судьба и грехи России. СПб, 1992. Т. 2. С. 320.

[37]*Беликович А.В.* Арктика: земля и люди. Анализ национальной земельной политики северных федераций. Магадан, 1995. С. 81.

[38]*Barth J.I.* A Context to Take For Granted: Literary Negotiations of Eurasian Identity. Perth, 1995; *Pereira A.* The Revitalization of Eurasian Identity in Singapore // Asian Journal of Social Science. 1997. N. 2; *Fernandis G.* The Portuguese Eurasians in Malaysia: A Search for Self Identity [Электронный ресурс]. URL: http://www.lusotopie.sciencespobordeaux.fr/fernandis.rtf.

[39]*Edwards T.* Henry Derozio, the eurasian poet, teacher, and journalist. Calcutta, 1884. P. I.

[40]*Mijares L.* «You are an Anglo-Indian?» Eurasians and Hybridity and Cosmopolitanism... // The Journal of Commonwealth Literature. 2003. N 38. [Электронный ресурс]. URL: http://jcl.sagepub.com/cgi/pdf_extract/38/2/125.

[41]*Beech H.* Eurasian Invasion.

[42]*Caplan L.* Children of Colonialism: Anglo-Indians in a Postcolonial World. Oxford, 2001.

[43]*Ларюэль М.* Переосмысление империи в постсоветском пространстве: новая евразийская идеология // Вестник Евразии. 2000. № 1. [Электронный ресурс]. URL: http://www1.ku-eichstaett.de/ZIMOS/forum/docs/ forumruss11/4Laruelle.pdf.

[44]См.: *Толстой Н.* Истоки евразийства // Евразийская перспектива. М., 1994; *Шиловский М.В.* Сибирские корни евразийства // Евразия: культурное наследие древних цивилизаций. Вып. 1. Культурный космос Евразии. Новосибирск, 1999; *Жданова Г.В.* Современная литература о предпосылках евразийства // Евразийская идея и современность. М., 2002; *Хачатурян В.М.* Истоки и рождение евразийской идеи // Искусство и цивилизационная идентичность. М., 2007; *Вахитов Р.* Евразийцы и «Вехи». О либеральном истоке классического евразийства // Сборник «Вехи» в контексте русской культуры. М., 2007.

[45] *Кузнецов П.* Евразийская мистерия // Новый мир. 1996. № 2 [Электронный ресурс]. URL: http://magazines.russ.ru/novyi_mi/1996/2/ kuzn.html.

[46]*Трубецкой Н.С.* Европа и человечество // Трубецкой Н.С. История. Культура. Язык. М., 1995. С. 55.

[47]*Письмо* Н.С. Трубецкого П.П. Сувчинскому и П.Н. Савицкому от 9 сентября 1925 г. // Евразия. Исторические взгляды русских эмигрантов. М., 1992. С. 152.

[48]*Бицилли П.М.* Два лика евразийства // Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. М., 1993. С. 290.

[49]*Предчувствия* и свершения // Мир России — Евразия. М., 1995. С. 26.

[50]*Кизеветтер А.А.* Евразийство // Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. Антология. М., 1993. С. 268.

[51]*Толстой Н.* Истоки евразийства // Евразийская перспектива. М., 1994.

[52]*Лескинен М.В.* Мифы и образы сарматизма. Истоки национальной идеологии Речи Посполитой. М., 2002.

[53]*Матвей Меховский.* Трактат о двух Сарматиях. М.; Л., 1936. С. 47.

[54]Оценка Н.В. Гоголя: «Появление иностранных графов и баронов было в Польше довольно обыкновенно: они часто были завлекаемы единственно любопытством посмотреть этот почти полуазиатский угол Европы: Московию и Украйну они почитали уже находящимися в Азии» («Тарас Бульба», XI).

[55]*Радишевский Р., Свербигуз В.* Иван Мазепа в сарматско-роксоланском измерении высокого барокко. Киев, 2006.

[56]*Ломоносов М.В.* Древняя российская история. СПб., 1776. С. 10; *Кониский Г.* История русов, или Малой России. М., 1946. С. 2.

[57]*Кресин А.* Украинский сарматизм [Электронный ресурс]. URL: http://zarusskiy.org/history/2008/07/07/sarmatizm; Кресин А. Украинский хазаризм [Электронный ресурс]. URL: http://www.zarusskiy.org/history/ 2008/07/07/xazarizm.

[58]*Кониский Г.* История русов, или Малой России. М., 1846. С. 2.

[59]*Вишневецкий И.Г.* «Евразийское уклонение» в музыке 1920–1930-х годов: История вопроса. М., 2005.

[60]*Карамзин Н.М.* Записка о древней и новой России в ее политическом и гражданском отношениях. М., 1991. С. 24.

[61]*Бестужев-Марлинский А.А.* «Клятва при гробе господнем. Русская быль XV века». Сочинения Н. Полевого. М., 1832 // Литературно-критические работы декабристов. М., 1978. С. 123.

[62]Там же. С. 125.

[63][*Уваров*] Мысли о заведении в России Академии Азиатской // Вестник Европы. 1811. № 1.

[64]*Виттекер Ц.Х.* Граф Сергей Семенович Уваров и его время. СПб., 1999. С. 238.

[65]*Григорьев В.* Об отношении России к Востоку. Одесса, 1840. С. 18.

[66]Там же. С. 9.

[67]*Соловьев В.С.* Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 695.

[68]*Достоевский Ф.М.* Собрание сочинений в 15 томах. СПб., 1995. Т. 14. С. 504.

[69]Там же. С. 508.

[70]*Голенищева-Кутузова В.Е.* Русская интеллигенция и Восток // Дельфис. 2002. № 1. С. 97.

[71]*Остерридер М.* Свет с Востока? Россия как евразийская империя и царство Шамбалы // Антропософия в современном мире. 2004. № 13. [Электронный ресурс]. URL: http://anthroposophy.ru/index.php?go=Pages&in= view&id=316.

[72]*Ключников С.Ю.* Философское наследие Рерихов и евразийство // Ю.Н. Рерих: Материалы конференции. М., 1994.

[73]*Росов В.А.* Маньчжурская экспедиция Н.К.Рериха 1934–1936 годов // Новая и новейшая история. 2005. № 4.

[74]*Абашин С.Н., Бобровников В.О., Никитин М.Д., Ремнев А.В.* Российский имперский ориентализм второй половины XIX–начала XX в. [Электронный ресурс]. URL: http://www.iriss.ru/ attach_download?object_id= 000150071344&attach_id=000486; *Лукоянов И.В.* Восточная политика России и П.А.Бадмаев //Вопросы истории. 2001. № 4; *Межуев Б.* Моделирование понятия «национальный интерес». На примере дальневосточной политики России конца XIX–начала XX века // Политические исследования. 1999. № 1; *Улунян А.А.* Русская геополитика: внутрь или вовне? (Российская научная элита между Западом и Востоком в начале XX века) // Общественные науки и современность. 2000. № 2.

[75]*Ухтомский Э.Э.* Что предвещает настоящая беда // Гражданин. 1894, 8 окт. Цит. по: *Межуев Б.* Забытый спор: о некоторых возможных источниках «Скифов» Блока // История мысли. Русская мыслительная традиция. Вып. 2. М., 2003. [Электронный ресурс]. URL: http://www.archipelag.ru/authors/ mezhuev/?library=1919&version=forprint.

[76]*Ухтомский Э.Э.* Перед грозным будущим. К русско-японскому столкновению. СПб., 1904. С. 6–7.

[77] *Сигма.* Русская философия // Новое время. 1900. 5 марта. Цит. по: Межуев Б. Забытый спор…

[78] *Ухтомский Э.Э.* К событиям в Китае. Об отношении Запада к Востоку. СПб., 1900. С. 9.

[79] Там же. С. 78.

[80] Там же. С. 49.

[81] Там же. С. 49.

[82] Там же. С. 82–83.

[83] Там же. С. 42.

[84]*Схиммельпеннинк Д.* Азиатский соблазн России // Космополис. № 2. Зима 2002/2003 [Электронный ресурс]. URL: http://www.archipelag.ru/ geopolitics/nasledie/ east/temptation.

[85]*Аптекман М.* Магическая наука и ее роль в поиске русской мистической самоидентификации: Владимир Одоевский как первый евразиец // Toronto Slavic Quarterly: Academic Electronic Journal in Slavic Studies. 2007. № 19. [Электронный ресурс]. URL: http://www.utoronto.ca/tsq/19 /aptekman19.shtml.

[86]*Одоевский В.Ф.* Русские ночи. М., 1975. С. 180.

[87]*Гоголь Н.В.* Взгляд на составление Малороссии. // Гоголь Н.В. Собр. соч. М., 1950. Т. 6. С. 24.

[88]*Одоевский В.Ф.* Русские ночи. М., 1975. С. 175

[89]*Чаадаев П.Я.* Отрывки и разные мысли // Чаадаев П.Я. Полное собрание сочинений и избранные письма. М., 1989. С. 470.

[90]*Данилевский Н.Я.* Россия и Европа. М., 1991. С. 71.

[91]*Соловьев В.С.* Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории. С. 695–696.

[92]*Соловьев В.С.* Три речи в память Достоевского // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 316.

[93]*Горький М.* Две души // Горький М. Статьи 1905–1916. Пг., 1918. С. 184.

[94]*Бердяев Н.А.* Азиатская и европейская душа // Бердяев Н.А. Судьба России. М., 1995. С. 57.

[95]*Бердяев Н.А.* Интернационал и единство человечества // Русская свобода. 1917. 22 апр.

[96]*Менделеев Д.И.* Заветные мысли. М, 1995.

[97]Там же. С. 6–7.

[98]*Алексеев Н.Н.* Духовные предпосылки евразийской культуры [Электронный ресурс]. URL: http://www.patriotica.ru/religion/alex_euras_ cult.html.

[99]*Менделеев Д.И.* Заветные мысли. С. 7.

[100]Там же. С. 6–7.

[101]Там же. С. 233.

[102]*Семенов-Тян-Шанский В.П.* О могущественном территориальном владении применительно к России: Очерк по политической географии. Пг., 1917. [Электронный ресурс]. URL: http://air-spb.ucoz.ru/publ/13-1-0-8.htm.

[103]*Соловьев С.М.*Сочинения. В 18 кн. Кн. I. Т. 1–2. М., 1988. С. 57.

[104]*Ключевский* В.*О.* Русская история. Полный курс лекций в трех книгах. Кн. 1. М., 1995. С. 52.

[105]Там же. С. 52.

[106]Там же. С. 35.

[107]Там же. С. 56–57.

[108]Символичной для эпохи является повесть Н. Огнева (М.Г. Розанова) «Евразия», написанная в 1922 г.

[109]См. воспоминания: *Лившиц Б.* Полутораглазый стрелец. Л., 1989.

[110]*Мережковский Д.С.* Грядущий Хам // Мережковский Д.С. Поли. собр. соч. М., 1914. Т. XIV. С. 8.

[111]*Блок А.А.* Собрание сочинений в восьми томах. М.; Л., 1963, Т. 7. С. 317.

[112]*Мароши В.В.* «Приближение к Монголии» в русской литературе XX века: от мифа к реальности // Россия в Монголии: история и современность. Улан-Батор, 2008. С. 438. См. также: *Мароши В.В.* «Монгольский миф» в русской литературе XX века // Вестник ТГПУ. 2003. Вып.1; *Мароши В.В.* «Монгольский миф» в новейшей русской литературе [Электронный ресурс]. URL: http://ns.pspu.ac.ru/sci_liter2005_maroshi.shtml.

[113]*Майков А.М.* Две судьбы. Быль // Майков А.Н. Сочинения в двух томах. М., 1984. Т. 2. [Электронный ресурс]. URL: http://az.lib.ru/m/majkow_a_n/ text_0170.shtml.

[114]*Иванов-Разумник.* Две России // Скифы: Сб. 2-й. Пг., 1918. С. 231.

[115]*Леонтьев Я.В.* «Скифы» русской революции. Партия левых эсеров и ее литературные попутчики. М., 2007.

[116]*Курченко А.П.* Скифство в русской музыке на рубеже XX века // Из истории русской и советской музыки. М., 1976; *Вишневецкий И.Г.* «Евразийское уклонение» в музыке 1920–1930-х годов: История вопроса. М., 2005.

РАЗДЕЛ II
ЦЕННОСТИ ЕВРАЗИЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ

2.1. Ценности, которые создали Евразию

Для объяснения социальности всемирной истории важное методологическое значение имеет представление о взаимодействии социокультурных субъектов (этносов, государств, наций, цивилизаций). Социальное взаимодействие конституирует для отдельных социальных организмов иное (по сравнению с природно-климатическими условиями) основание общественного развития, смена которого формирует исторический процесс как таковой. Благодаря конкретным исторически значимым взаимодействиям социальный организм приобретает самодостаточность, относительную независимость от окружающей природной среды.

Социокультурные субъекты взаимодействуют, полагая и отрицая друг друга, т. е. представляя друг для друга как положительную, так и отрицательную ценность. Итоговая историческая оценка конкретного социокультурного субъекта, как правило, неоднозначна, амбивалентна, но в горизонте актуально значимых критериев и норм могут абсолютизироваться те или иные системно значимые эффекты его исторической деятельности. Со временем происходит переоценка ценностей, и оценки изменяются.

Так, например, Н.Я. Данилевский дифференцировал «положительных деятелей» и «отрицательных деятелей» в истории человечества. К первым он относил культурно-исторические типы, составившие «самобытные цивилизации», а ко вторым — «временно появляющиеся феномены» (германцы, гунны, арабы, монголы, турки), которые, «совершив свой разрушительный подвиг, помогши испустить дух борющимся со смертью цивилизациям и разнеся их остатки, скрываются в прежнее ничтожество»[1].

На наш взгляд, эвристический потенциал философско-исторической позиции Н.Я. Данилевского не ограничивается только теорией культурно-исторических типов. Более того, интерпретация всемирной истории

только как взаимодействия цивилизаций (или культурно-исторических типов) с позиций его историософии является существенным упрощением. Положительные «деятели» исторически несамодостаточны и с необходимостью должны быть соотнесены, по крайней мере, с отрицательными «деятелями». Только при этом условии взгляд на всемирную историю будет модельно сбалансированным. Соответственно, в рамках историософии Н.Я. Данилевского концептуально возможной представляется и теория «бичей Божиих», т. е. отрицательных исторических «деятелей».

С точки зрения современности не вполне точной представляется оценка этносов, отнесенных Н.Я. Данилевским к категории «отрицательных деятелей». Как известно, германцы стали субъектами романо-германского социокультурного синтеза, конституировавшего европейскую цивилизацию. Арабы сохранили многие ценности античной культуры и цивилизовали средневековую Европу. И действительно, Н.Я. Данилевский оговаривался: «… Зиждительная и разрушительная роль достается тому же племени, как это было с германцами и аравитянами»[2].

Сегодня модно говорить о том, что Турция играет важную роль в интеграции тюркоязычных народов и в строительстве туранского мира. Как показала евразийская исследовательская традиция, империя древних монголов, будучи первым трансконтинентальным образованием, на века объединила в монголосфере центральные и окраинные регионы Евразии. Таким образом, народы, отнесенные Н.Я. Данилевским к «отрицательным деятелям» человечества, вполне обоснованно могут оцениваться как субъекты исторически позитивной деятельности. С этой точки зрения, по историческому вкладу в мировую цивилизацию монголы могут быть сопоставимы с германцами.

Что же общего и различного между древней Монголией и далекой Германией, между государством из Центральной Азии и государством из Центральной Европы? Как и во всех философских дисциплинах, в цивилизационной компаративистике способ постановки вопроса определяет ответ — это государства Центра, а не континентальной периферии. Общность геополитической позиции определяет общность меры свободы и меры ответственности, общность подходов, диспозиций и установок по отношению к окружающему миру. Социокультурные различия в параметрах цивилизационных полей Европы и Азии определяют диаметральную противоположность центрируемых характеристик.

Остановимся подробнее на сопоставлении цивилизационных полей Европы и Азии. Как показал Е.Г. Рабинович, первоначальная Европа — это «пифийская» Европа[3]. Для древних греков Европа ассоциировалась с куль-

турной зоной, прилегавшей к местонахождению оракула в Дельфах. В дельфийском храме регулярно собирался Совет амфиктионов, представлявший все народы Греции и решавший важнейшие вопросы культа. Аполлон Пифийский — бог гармонии, равновесия и красоты — формировал вокруг себя упорядоченное пространство. Азия же воспринималась как периферия, окраина упорядоченного мира, а, точнее, антимир по отношению к Европе.

Таким образом, у истоков европейской цивилизации была отчетливо выраженная аксиологическая позиция, фиксирующая положительную ценность Европы как социокультурного субъекта и отрицательную ценность Азии.

Из базисного аксиологического противопоставления Европы и Азии вытекали другие, производные аксиологические диспозиции. Вот, например, что писал по этому поводу известный евразиец П.М. Бицилли: «Противоположность Востока и Запада — ходячая формула со времени еще Геродота. Под Востоком подразумевается Азия, под Западом — Европа, — две “части света”, два “материка”, как уверяют гимназические учебники; два “культурных мира”, как выражаются “философы истории”: “антагонизм” их раскрывается как борьба “начал” свободы и деспотизма, стремления вперед (“прогресса”) и косности и т.д. В разнообразных формах длится их вечный конфликт, прообраз которого дан в столкновении Царя Царей с демократиями Эллады»[4]. П.М. Бицилли далее соглашается с известной справедливостью этих формул, представляющимися особенно правильными с европейской точки зрения. Но высказывает сомнение, что получающаяся при таком угле зрения историческая перспектива является «единственно правильной» и исчерпывает все содержание исторической действительности.

В связи с этим П.М. Бицилли выдвигает три следующих антитезиса, релятивизирующих противоположность Запада и Востока:

«1. Антагонизм Востока и Запада в Старом Свете может значить не только антагонизм Европы и Азии. У самого Запада имеются “свой Восток” и “свой Запад” (романо-германская Европа и Византия, потом Русь) и это же применимо и к Востоку: противоположности Рима и Царьграда здесь до некоторой степени соответствует противоположность “Ирана” и “Турана”, ислама и буддизма; наконец, намечающейся в западной половине Старого Света противоположности средиземноморской области и степного мира соответствует на Дальнем Востоке соотношение Китая и того же степного мира в центре Евразийского материка. Только в последнем случае Восток и Запад меняются ролями: Китай, являющийся в отношении Монголии географически “Востоком”, в культурном отношении является для нее Западом.

2. Борьбой двух начал история Старого Света, понимаемая как история взаимоотношений Запада и Востока, не исчерпывается: слишком уж много в нашем распоряжении фактов, говорящих о развитии и на Западе и на Востоке также и общих, а не борющихся, начал.

3. Наряду с картиной истории Старого Света, получающейся тогда, когда мы смотрим "с Запада", может быть построена и другая, не менее "законная" и "правильная". По мере того, как наблюдатель будет передвигаться с Запада к Востоку, образ Старого Света будет перед ним изменяться: если остановиться в России, явственнее станут вырисовываться все очертания Старого континента: Европа предстанет как часть континента, правда, часть очень обособленная, имеющая свою индивидуальность, но не более, нежели Иран, Индостан и Китай. Если Индостан естественно отделен от главной массы материка стеной Гималаев, то обособленность Европы, Ирана и Китая вытекает из их ориентации: они обращены "главным фасом" к морям. По отношению к центру, Европа и Китай держатся преимущественно оборонительно. "Китайская стена" стала символом косности и вовсе не премудрого "незнания иноземцев", хотя на самом деле ее смысл был совершенно иной: Китай заслонял свою культуру от варваров; таким образом, эта стена вполне соответствует римскому "рубежу", которым средиземье старалось отстоять себя от варварства, давившего с Севера и Востока. Монголы явили пример гениальной дивинации, когда в Риме, Римской Империи, увидели "великий Китай", Та-Тзин»[5].

Как видим, вопрос о соотношении Европы и Азии в аксиологическом измерении П.М. Бицилли склонен ставить более широко и детализированно, не отвергая базисной противоположности, но рассматривая ее многократно опосредованной и рефлексированной в себя. Тогда как в упоминаемом «Та-Тзин» соотношение Инь и Ян предстает не простой черно-белой дихотомией, а достаточно пестрой, но закономерно дифференцированной мозаикой («шахматкой») оттенков различной интенсивности.

Такой социокультурный ракурс сопоставления Европы и Азии был задан еще Н.Я. Данилевским. «Запад и Восток, Европа и Азия представляются нашему уму какими-то противоположностями, полярностями, — писал он. — Запад, Европа составляют полюс прогресса, неустанного усовершенствования, непрерывного движения вперед; Восток, Азия — полюс застоя и коснения, столь ненавистных современному человеку. Это историко-географические аксиомы, в которых никто не сомневается, и всякого русского правоверного последователя современной науки дрожь пробирает при мысли о возможности быть причисленну к сфере застоя и коснения. Ибо, если не Запад, так Восток; не Европа, так Азия — средины тут нет; нет

Европо-Азии, Западо-Востока, и если б они и были, то среднее междуумочное положение также невыносимо. Всякая примесь застоя и коснения уже вред и гибель»[6].

Аксиологический пуризм, кастовая нетерпимость к инородному органичны для культуры той части европейской элиты, позиция которой репрезентирована в традиции платонизма. Традиция, восходящая к Аристотелю, наоборот, не видит в «примесях» и «смешениях» чего-либо недостойного и пагубного. Деятельность его ученика Александра Македонского положила начало политике цивилизационной интеграции.

Традиция открытости была удержана Европой, всегда стремившейся к освоению достижений других обществ. В начале XX века этот факт еще раз зафиксировал Н.А. Бердяев, отмечавший: «Ныне кончаются времена замкнутых национальных существований. Все национальные организмы ввергнуты в мировой круговорот и в мировую ширь. Происходит взаимопроникновение культурных типов Востока и Запада. Прекращается автаркия Запада, как и прекращается автаркия Востока». И далее подчеркивает: «Эллинистическая эпоха действительно была эпохой “евразийской” культуры, но в том смысле, что в ней соединились Восток и Запад, Азия и Европа»[7].

С точки зрения интеллектуальной традиции евразийства разность Европы и Азии как культурных миров не исключает, а, наоборот, допускает и предполагает их взаимопроникновение, рефлексию друг в друга. Поэтому в отдельных регионах Европы и Азии могут быть обнаружены признаки противоположных миров.

Действительно, противоположность Европы и Азии, будучи динамической и развивающейся на протяжении ряда исторических эпох, необходимо предполагает дифференциацию этих культурных миров на внутренние противоположности, контрарные по отношению к внешней, базисной противоположности.

Европа в рамках своей социокультурной определенности, во-первых, снимает внешнюю противоположность, т. е. ассимилируемую внешнюю по отношению к себе (впрочем, и не раз поглощавшую ее) азиатскую периферию, и, во-вторых, формирует внутреннюю, опосредствующую собственное развитие контркультурную противоположность, так сказать, имманентную «Азию-с». Невозможно, таким образом, быть Европой, не отдавая себе отчет в собственных ценностях и не воспроизводя их регулярно путем отрицания собственной контръевропейской культуры. Не случайно, протекавшие в Европе революционные и контрреволюционные процессы апеллировали к подлинной европейской идентичности, усматривая в своем историческом

оппоненте воплощение самой вопиющей «азиатчины»[8]. Именно в этом ключе может быть интерпретирован популярный концепт Азиопы.

Соответственно, в рамках общей идентичности страны Азии необходимо субординированы в иерархии субцивилизационных противоречий, в рамках которых тождество и относительная противоположность сторон противоречий разного порядка соотносимы с европейской идентичностью как внешним основанием развития.

Поэтому более конкретный анализ в Азии может обнаружить народы, исконно разделяющие некоторые из тех ценностей, которые принято считать европейскими. Традиционно, например, сближали Великобританию и Японию. Так же, несомненно, и европейская цивилизация включает народы, приверженные тем или иным типично «азиатским» ценностям (например, Албания).

Дифференциация ценностных систем Европы и Азии является продуктом абстракции определенного уровня. Конкретизация цивилизационного анализа применительно к уровню отдельных народов неизбежно зафиксирует сложный, смешанный состав этнических ценностных систем, включающих и европейские, и азиатские ценности.

Одной из эмпирических предпосылок цивилизационной идентификации ценностных систем народов Евразии является кодификация состава входящих в них элементов. Н.Я. Данилевский и П.М. Бицилли в приведенных выше замечаниях указали на некоторые важные аксиологические оппозиции, но исчерпывающая стандартная номенклатура цивилизационных ценностей пока, к сожалению, не сформулирована.

Один из наиболее развернутых перечней ценностей, маркирующих европейскую цивилизацию, предложил Ж. Коттье[9]. В кратком изложении эти ценности можно определить следующим образом:

- Европа — это идея;
- консенсус в отношении прошлого Европы, обусловленный современной европейской идентичностью;
- открытость в отношении будущего;
- критический здравый смысл в восприятии исторического наследия;
- сократическая парадигма разума;
- поиск истины;
- справедливость законов;
- филология как любовь и уважение к языку и литературе;
- осознание человека как личности;
- этически ответственная свобода;
- солидарность;

- мессианство и надежда (как плодотворное беспокойство);
- разделение духовной и светской власти;
- симбиоз культур (в противоположность синкретизму или конфликту);
- конфликт интерпретаций;
- умение учиться на ошибках прошлого;
- прогресс;
- права человека;
- духовный плюрализм.

Перечисленные фундаментальные ценности, как полагает Ж. Коттье, составляют общий фонд европейской культуры. Они могут оспариваться, по-разному интерпретироваться, но это решающие темы, важность которых, на его взгляд, общепризнанна[10].

Разделяют ли эти ценности европейской культуры народы Азии? Ответ на этот вопрос может быть дан только после конкретного этнокультурного анализа. На материале работ авторов, принадлежащих к евразийской традиции, попытаемся охарактеризовать фундаментальные ценности, персонифицированные личностью Чингисхана[11].

Согласно Н.С. Трубецкому, Чингисхан был великим организатором и во всей своей деятельности — человеком стройной, логичной, иерархичной системы. По содержанию эта система была нравственной: «Добродетели, которые он больше всего ценил и поощрял, были верность, преданность и стойкость; пороки, которые он больше всего презирал и ненавидел, были измена, предательство и трусость»[12].

Люди презираемого Чингисханом типа — это те, для которых важнее всего материальное благополучие и безопасность. Настоящий господин этих людей с рабской психологией — страх. Люди ценимого Чингисханом психологического типа ставят свою честь и достоинство выше своей безопасности и материального благополучия. «В сознании их всегда живет особый кодекс, — пишет Н.С. Трубецкой, — устав допустимых и недопустимых для честного и уважающего себя человека поступков; этим уставом они и дорожат более всего, относясь к нему религиозно, как к божественно установленному, и нарушение его допустить не могут, ибо при нарушении его стали бы презирать себя, что для них страшнее смерти. Уважая самих себя, они уважают и других, хранящих тот же внутренний устав, особенно тех, кто свою стойкую преданность этому уставу уже показал на деле»[13]. Это люди долга, обязанности служения Богу, чувства «своей естественной и неупразднимой подзаконности» и фатализма. Поэтому Чингисхан придавал особое значение искренней, внутренней религиозности, безотносительно к конкретной конфессии.

Согласно Н.С. Трубецкому, ценимые Чингисханом нравственные качества были обусловлены кочевым образом жизни. Кочевник, как утверждает Н.С. Трубецкой, питает органическое отвращение к упорному физическому труду, мало дорожит комфортом, привык ограничивать свои потребности, смотрит на свое благосостояние фаталистически. Богатство кочевника состоит в скоте. Кочевник особенно ценит в мужчине военную доблесть, верность данному слову и договору, чувство порядочности и чести, сознание ответственности перед предками и потомками. В оседлых азиатских монархиях того времени, как замечает Н.С. Трубецкой, действительно снизу доверху господствовали рабский дух, алчная приверженность к материальному богатству, высокомерное и оскорбительное обращение с низшими и униженное пресмыкание перед высшими.

Некоторые сходные суждения в отношении этоса древних монголов высказал Л.Н. Гумилев. Императивами этого этоса он считал законность, порядок и взаимовыручку[14]. Л.Н. Гумилев неоднократно подчеркивал, что монголы идентифицировали себя как «людей длинной воли».

Один из представителей неоевразийства А. Дугин также оценивал Чингисхана как педантически строгого приверженца законности, жесткой этизации на основе «Ясы». По его мнению, суровый климат евразийского Севера делает необходимыми солидарность, бесконечное мужество и высшую трезвость. Этика Чингисхана, как полагает он, это этика постоянного неусыпного доказательства верности, смелости, жестокости жизнью и опытом, конкретными делами. Отсюда, как заключает А. Дугин, экспансивный характер империи Темучина. «Каждый член туранской иерархии, — пишет он, — должен иметь пространство для личной и коллективной реализации. Чтобы не обращать дух агрессивный активности вовнутрь (в склоки, интриги, междуусобицы), самое органичное и естественное проявление — вовне. Поэтому царство Ха-хана подобно ядерному взрыву — туранская пассионарность свободно движется по континенту, сметая раздробленные, потонувшие в неге, усобицах и роскоши цивилизованные центры»[15].

Любопытно, что в сходной тональности А.Вебер описывал динамику европейской культуры. Он подчеркивает: «На Земле нет другого такого исторического образования, хотя бы отдаленно сходного с Европой по излучаемой энергии и уровню мирового влияния, которое в той же степени способствовало бы перерастанию единого как по своему характеру, так и в своих частных проявлениях процесса развития человеческой цивилизации в действительно объемлющую весь мир общность людей; образования, которое, взрывая собственные географические рамки, изменило бы

облик земного шара с помощью созданных им социальных, экономических и политических институтов, чья культура обладала бы той же силой преодоления всего чуждого, — не говоря уже о берущих здесь начало людских потоках, захлестнувших в новейшее время все необжитые пространства Земли»[16]. Европейская культура, согласно А. Веберу, не в состоянии добиться внутренней гармонии, и ее внешний экспансионизм временно снимает внутренние противоречия. Поэтому как актуальную задачу он рассматривал необходимость «преобразовать наружное стремление к бесконечности во внутреннее свойство»[17].

Сравнение ценностей монголов, персонифицированных в личности Чингисхана, с европейскими ценностями позволяет зафиксировать совпадающие ценности, а именно:

- этически ответственная свобода;
- солидарность;
- разделение духовной и светской власти;
- справедливость законов;
- духовный плюрализм;
- симбиоз культур (в противоположность синкретизму или конфликту).

Безусловно общими являются также ценности:

- порядка и системы;
- логики;
- критического здравого смысла.

По ряду позиций ценности альтернативны:

- вместо примата идеи — примат дела;
- вместо парадигмы разума — парадигма воли;
- вместо мессианства и надежды — фатализм;
- вместо прав человека — его обязанности.

Традиционно ведущей ценностью в европейской культуре считается изменение (движение, развитие, прогресс). Культуры Азии ассоциируются с покоем (неподвижностью, застойностью). На уровне этих фундаментальных противоположностей культура монголов ближе к моменту движения, динамики. Так, еще Гегель утверждал, что для монголов характерной является «беспокойная, ни к какому прочному результату не приводящая подвижность, побуждающая их, подобно огромным роям саранчи, распространяться по территориям других наций, — подвижность, снова уступающая у них затем место бездумному равнодушию и тупому покою, который предшествовал вспышке»[18].

Разумеется, это не тот тип движения, который определяет как прогресс, но это и не застой, неподвижность. Любопытно, с этой точки зрения,

что публикация Т. Нагуслаева, в которой описывается вдумчивость, неспешность (и, вместе с тем, радушность и предприимчивость монголов) называется «Монголия от нас может “убежать”»[19].

Таким образом, в трансъевразийской перспективе обнаруживается значительное совпадение ценностных систем народов Европы и Азии.

2.2. Воля

Евразийство пронизано аксиологическим пафосом. Этот пафос проявляется в переоценке европейских ценностей, в выделении системы собственно евразийских ценностей, в декларировании принципа равноценности различных культур. Ценностная определенность евразийства как духовно-практической деятельности позволяет идентифицировать его как культуру.

Задача дальнейшего анализа в рамках настоящего раздела состоит в том, чтобы выделить основополагающие собственно евразийские ценности. Среди них важное место занимает, на наш взгляд, воля. Раскрытие содержания этой ценности и характера ее восприятия в евразийской культуре предполагает в качестве предпосылки исследование системогенеза евразийства как особого типа духовно-практической деятельности во взаимодействии его с контрарным социокультурным субъектом. Однако первоначально остановимся на значении аксиологического подхода в исследовательской программе евразийцев.

Н.С. Трубецкой непосредственно связывал ценности и культуру: «Жизнь и развитие всякой культуры состоит из непрерывного возникновения новых культурных ценностей»[20]. Л.П. Карсавин органическое единство ценностей также определял как культуру[21]. Не удивительно, что евразийство отождествляло себя с евразийской культурой, а евразийцы видели себя «осознавателями» этого типа культуры как некоторого объективного факта[22].

Духовно-практическое бытие евразийства в реальности евразийской культуры не ограничивает его функционирование мировоззренческим, идейно-теоретическим уровнем. Евразийская культура есть объективный геосоциальный процесс, специфику которого попытались зафиксировать и выразить евразийцы. Поэтому при анализе сущности евразийства нельзя ограничиваться рассмотрением лишь воззрений евразийцев. В оценке нуждается действительность евразийской культуры, ее историческая роль и перспективы развития.

Разумеется, отрицание евразийства в его целостном духовно-практическом измерении обусловливает и отрицание существования евразийской

культуры. Но именно в утверждении бытия евразийской культуры евразийцы совершенно правы. Они апеллировали к устоявшимся представлениям о фундаментальных различиях западной и восточной цивилизации, к европейскому образу России как «Татарии», не так давно «прорубившей окно» в Европу. Гибридный характер российской цивилизации есть бесспорный исторический факт, который фиксировали и интерпретировали евразийцы.

Крупномасштабное, целостное видение евразийства как евразийской культуры дает основания утверждать, что П.Н. Савицкий был излишне категоричен, когда охарактеризовал евразийство как «новое начало». В качестве евразийской культуры евразийство далеко не ново.

Как евразийские культуры (наряду с русской культурой) П.Н. Савицкий определяет эллинистическую и византийскую культуры: «Из культур прошлого подлинно “евразийскими” были две из числа величайших и многостороннейших известных нам культур, а именно культура эллинистическая, сочетавшая в себе элементы эллинского “Запада” и древнего “Востока”, и продолжавшая ее культура византийская... В высокой степени примечательна историческая связь, сопрягающая культуру русскую с культурой византийской. Третья великая “евразийская” культура вышла в определенной мере из исторического преемства двух предшествующих...»[23].

Неновизна евразийской культуры обусловливает и относительную неновизну идеологии евразийства. «Евразийская теория в своих основах не нова — замечал П.М. Бицилли. — Это — старое заблуждение, существующее с тех самых пор, как существуют Государство и Церковь»[24].

Не вдаваясь в генеалогию теории и практики евразийской культуры, констатируем, во-первых, практически не оспариваемый факт ее существования, во-вторых, то обстоятельство, что практика евразийской культуры необходимо формирует опосредствующее ее сознание и самосознание, в-третьих, что рефлексия евразийской культуры, как и любое отражение действительности, содержит моменты истины и заблуждения.

Трудности демаркации евразийства в конечном счете могут быть разрешены только в ходе процесса его поступательного развития. Здесь представляется возможным сделать только первый шаг на этом пути, а именно: определить ту тенденцию во всемирно-историческом процессе, которой оппонирует евразийство. Необходимо эмпирически выявить альтернативу евразийству — конкретный тип духовно-практической деятельности, ценностно ориентированный иначе, нежели евразийство.

Искомый тип духовно-практической деятельности находится практически без труда — это атлантизм (или атлантицизм).

Идеологическое противопоставление евразийства и атлантизма является продуктом относительно недавней геополитической рефлексии[25]. Завораживающие строки А.Г. Дугина из его программной работы «Великая война континентов» следующим образом изображают противостояние между «Орденом Атлантики» и «Орденом Евразии»: «Это борьба двух противоположных типов мировоззрения, двух метафизических картин Бытия, двух путей по космосу и сквозь космос, двух великих Начал, не только противостоящих друг другу, но и необходимых друг другу, так как на этой паре основан весь космогонический и космологический процесс, весь циклический ход человеческой истории. Орден Евразии, Орден Мужского Начала, Солнца, Иерархии — это проекция Гора, Аполлона, Ормузда, Солнечного Христа-во-Славе, Спаса-Вседержителя. Евразия как Земля Востока — это Земля Света, Земля Рая, Земля Империи. Земля Надежды. Земля Полюса. Орден Атлантики, Орден Женского Начала, Луны, Оргиастического Равенства — это проекция египетского Сета, Пифона, Ахримана, Христа Страдающего, Человеческого, погруженного в метафизическое отчаяние одинокой Гефсиманской молитвы. Атлантика, Атлантида как Земля Запада — это Земля Ночи, Земля “колодцев изгнания” (как говорили исламские суфии), Центр Планетарного Скепсиса, Земля Великого Метафизического Сплина»[26].

Поскольку противостояние Евразии и Атлантики выражает, согласно А. Дугину, борьбу двух начал мироздания, то, естественно, нельзя утверждать, что «Евразия — это хорошо, а Атлантика — плохо, что Рим — это благо, а Карфаген — это зло, и наоборот»[27]. Он считает предопределенным принадлежность каждого к противоборствующим орденам и настраивает на упоительную и вечную космологическую войну Суши и Моря, Аполлона и Змея Пифона.

Производимая А. Дугиным мифологизация евразийской культуры не предосудительна, но во многих отношениях не удовлетворительна. Достаточно указать, что Аполлон окончательно поверг Пифона. Поэтому отдавая должное А.Г. Дугину в актуализации евразийской темы, но лишь отчасти соглашаясь с ним в способе ее концептуализации, рассмотрим идейные истоки концепции, фиксирующей ценностные основания «борьбы континентов». В конечном счете, интерес представляет аксиологическая специфика евразийской культуры в ее сравнении с обозначенной контркультурой.

Так, отметим, что на противоположность атлантизма и евразийства было указано более полувека назад. Г.П. Федотов в качестве реальной альтернативы «мировой империи Москвы» рассматривал Pax Atlantica (или,

точнее, Pax Americana). «В случае победы Америки, Англии и их союзников, — писал Г.П. Федотов в 1947 г. — единство мира должно отлиться в форме действительной а не мнимой федерации. Такова сама структура и Соединенных Штатов, и Британского Commonwealth»[28].

Следуя Г.П. Федотову, конструкцию А.Г. Дугина, ассоциирующую Евразию с империей, можно было бы дополнить ассоциацией атлантизма и федерализма, релевантной известным государственно-правовым реалиям.

Если сегодня евразийство часто воспринимается как миф, то атлантизм уже давно рассматривается как бесспорная реалия международных отношений[29]. Под атлантизмом понимается западный сектор человеческой цивилизации, представленный военно-стратегическим союзом западных стран, в которых главенствует либерально-демократическая идеология, социальная ориентация на торговый строй и рыночные ценности[30]. В атлантизме также видят философию сотрудничества между европейскими и североамериканскими нациями по политическим, экономическим и оборонным вопросам[31].

Атлантизм есть философия и, что еще более важно, практика сотрудничества «атлантического сообщества наций», прежде всего, в рамках Североатлантического блока (НАТО). Истоки атлантизма восходят к концепции «атлантической цивилизации», сформулированной в начале XIX в. французским историком А. Токвилем и госсекретарем США Д. Хеем[32]. В настоящее время декларируется необходимость нового атлантицизма для XXI века[33].

Генеральный секретарь НАТО Дж.Х. Шеффер подчеркивает, что атлантицизм — это удивительный феномен «двух континентов — Европы и Северной Америки», основанный на общности ценностей, мышления, взаимном доверии и уважении, выражающийся во всем многообразии трансатлантических отношений[34]. Примечательно, что Дж.Х. Шеффер рассматривает Европу как континент.

Представляет интерес, что в публикациях об атлантизме последний сопоставляется, как правило, с европеизмом[35]. Если атлантизм выражает единство Северной Америки и Европы, то европеизм акцентирует особые интересы усиливающейся объединенной Европы. Дистанцирование Европы от США иногда оценивается как конец атлантизма[36], хотя в действительности обсуждается перспектива перестройки трансатлантических отношений[37].

Противоречие между атлантизмом и европеизмом есть противоречие между целым и его своим иным. Это внутреннее противоречие с необходимостью перерастает во внешнее противоречие. Дистанцирование Европы от США сближает ее с Россией, формируя тенденцию к «евразианизму»[38] уже не только со стороны России, но и со стороны Европы. Таким образом,

европеизм сближается с евразийством, а последний необходимо включает сам европеизм как частную аксиологическую ориентацию, конкурирующую с «азианизмом» в рамках евразийской позиции в целом.

Европеизм евразийства выражается в негативной форме, т. е. проявляется в негативной оценке европейской культуры. Негативная фиксация евразийства на Европе выглядит не вполне оправданной, так как США уже в начале XX в. стали объективно более значимым геополитическим субъектом, чем Европа. Вместе с тем негативный европоцентризм евразийцев исторически объясним, так как США воспринимались как «Новая Европа», а их общая западная («атлантическая») идентичность позволила неоевразийцам распространить оценки европейской культуры на западную цивилизацию в целом.

В XX веке для евразийства подлинным контрагентом в цивилизационном диалоге стал атлантизм. Соответственно для атлантизма в лице США как гегемона атлантической цивилизации глобальным контрагентом стала Евразия. Даже присутствие концепта Евразии в современном научном дискурсе во многом обусловлено не столько становящимся самосознанием евразийской культуры, сколько внешней рефлексией со стороны многочисленных центров евразийских исследований в США. С внешней геополитической позиции Евразия воспринимается как культурная целостность[39], в рамках которой Европа — один из многих окраинных миров, с которыми США работают в соответствии с «принципом анаконды»[40].

Идеология атлантизма фиксирует привязанность США к Евразии в одном из ее периферийных районов — по «европейской линии». Поэтому американизм и панамериканизм в доктрине атлантизма получают конкретную геополитическую ориентацию. Обширность побережья Евразия формально предопределяет историческую вариабельность геополитических ориентаций «американизма».

Так, У. Буллит в 1946 г. писал: «У нас, американцев, также есть жизненные интересы… Их можно суммировать в три простые доктрины: 1) *Доктрина Монро*, которая гласит, что любая попытка со стороны европейской (или) азиатской державы распространить свою политическую систему в пределы американского полушария представляла бы угрозу для мира и безопасности Соединенных Штатов; 2) *Атлантическая доктрина*, устанавливающая, что контроль над атлантическими побережьями Европы и Африки и островами в Атлантическом океане, а также над водными воротами в Атлантику — над Северным морем, Ламаншем и Гибралтаром со стороны любой державы, которая могла бы оказаться враждебной Соединенным Штатам, представлял бы угрозу для мира и безопасности Сое-

диненных Штатов; 3) Доктрина «открытых дверей», согласно которой попытки со стороны любой державы уничтожить независимость Китая и установить контроль над будущим развитием и действиями Китая угрожала бы миру и безопасности США»[41].

Получается, что привязанность США к Европе не исключает привязанности к другим окраинно-приморским мирам Евразии. Смена приоритетов вполне может подтолкнуть к «пацифизму», стимулируемому экономическим ростом прибрежных территорий Азиатско-Тихоокеанского региона.

Привязанность американизма к различным частям Евразии выражает несамодостаточность, зависимость американской культуры. Евразийство с этой точки зрения выглядит самодостаточным, хотя также ценностно ориентированным на Европу как локус прогресса.

Оппозиция евразийства и атлантизма есть не только борьба, но и единство противоположностей. Это подметил В.Б. Авдеев, который полагает: «Атлантизм и евразийство — это две стороны одной медали, это смешение благородной крови с нежелательными примесями, только различными способами. В обоих случаях торжествует не разум и чувствительность белого европейца, но инстинкт торгаша в первом случае и диктат кочевника во втором»[42].

В.Б. Авдеев придерживается принципа расовой и этнической чистоты. Любопытно, что тождество атлантизма и евразийства он усматривает как раз в нарушении этого принципа — в расовой и этнической метисации. На наш взгляд, В.Б. Авдеев здесь не вполне точен. Атлантизм не подразумевает этнической миксации[43]. Расово-антропологическая ситуация в Северной и Южной Америках также различна. Модель «плавильного котла» реализовалась в какой-то степени только в Южной Америке, тогда как Северная Америка и Европа в большей степени представляют мозаику этнокультур.

Интересным является проводимое В.Б. Авдеевым противопоставление атлантизма и евразийства по характеру хозяйственной культуры. Оппозиция торговли и кочевничества является первым и крайне грубым приближением, так как морская торговля неоднократно описывалась как морское кочевничество. Но в целом оно не противоречит кредо евразийцев и позволяет обсудить вопрос о различии атлантизма и евразийства не только как доктрин, но и как социокультурных типов деятельности.

Представление о характерном для отдельной цивилизации конкретном социокультурном типе деятельности, включающем взаимодействие взаимодополнительных субъектов в исторически данных, сформированных этим взаимодействием условиях, имеет важное методологическое значение для объяснения всемирно-исторического процесса. Конституирующее

единый социокультурный тип взаимодействие субъектов рассматривается в качестве генетической единицы, которая развертывается, во-первых, на собственном основании, т. е. «из себя», а, во-вторых, через взаимодействие с другими социокультурными типами.

Напомним, что истоки евразийского социокультурного типа возводятся, по крайней мере, к эпохе эллинизма. Атлантизм же преимущественно описывается как теория и практика трансатлантических отношений второй половины XX в. Контрарность евразийства и атлантизма предполагает, что атлантизм также является социокультурным типом, равномощным по своей всемирно-исторической роли евразийству. Истоки атлантической культуры должны находиться, по крайней мере, в эпохе эллинизма. Сопоставление евразийства и эллинизма в масштабе тысячелетий позволит точнее охарактеризовать существенные параметры обоих типов.

Термин «атлантизм» связан не только с Атлантическим океаном, но и с Атлантидой. Д.С. Мережковский одним из первых попытался показать, что миф об Атлантиде является архетипическим для Запада.

«Атлантида — семя Европы»[44], — утверждал он. Атлантическую судьбу Европы он видел в ее истории как истории «катастрофического прогресса», в переходе от одной Атлантиды к другой, в постоянной угрозе гибели цивилизаций[45]. Атлантида, согласно Д.С. Мережковскому, символизирует судьбу Европы, ее прошлое и будущее.

Суждения данного автора привлекают внимание архетипическим фундированием жизненного сценария Европы. Вместе с тем опыт «катастрофического прогресса» знаком многим цивилизациям. Поэтому предложенный Д.С. Мережковским анализ культурной преемственности Атлантиды и Европы представляется абстрактно-общим.

Ряд интересных мыслей о специфике атлантической культуры высказал Г. Джемаль[46]. В Атлантиде он видит центр сакральной традиции, «крайне жесткой, беспощадной». Отголоском этой традиции он считает «финикийскую религию золота». Восходящий к Атлантиде[47] финикийский культ золота Г. Джемаль определяет как «торговую религию», порождающую «торгашескую концепцию ценностей» и «торгашескую цивилизацию». На его взгляд, по цивилизационно-культурной эстафете культ золота перешел к Англия, по отношению к которой, в свою очередь, Новой Атлантидой стали Соединенные Штаты[48].

Россия оказалась в сфере влияния атлантизма, по его мнению, со времени Ивана Грозного. «Иван Грозный был целиком атлантист. Он был в тесных отношениях с английским троном. Он очень много сделал своими законами, в частности, открытием беспошлинной торговли через Ар-

хангельск английским купцам, для того, чтобы Британия создала первоначальный капитал для строительства собственной колониальной империи»[49], — пишет Г. Джемаль. В 1917 г., по его оценке, в России произошла революция евразийская, направленная против атлантической верхушки, правившей страной.

Не обсуждая корректность тех конкретно-исторических оценок, которые делает Г. Джемаль (например, забвение роли варягов в становлении древнерусской государственности), согласимся с тем, что культ золота, денег характерен для западной цивилизации. Но это мнение кажется противоречащим тому наиболее существенному признаку европейской культуры, который евразийцы определяют как насильственность.

На этот признак указывал еще Н.Я. Данилевский: «Одна из таких черт, общих всем народам романо-германского типа, есть насильственность. Насильственность, в свою очередь, есть не что иное, как чрезмерно развитое чувство личности, индивидуальности, по которому человек, им обладающий, ставит свой образ мыслей, свой интерес так высоко, что всякий иной образ мыслей, всякий иной интерес необходимо должен ему уступить, волею или неволею, как неравноправный ему. Такое навязывание своего образа мыслей другим, такое подчинение всего — своему интересу даже не кажется с точки зрения чрезмерно развитого индивидуализма, чрезмерного чувства собственного достоинства чем-либо несправедливым. Оно представляется как естественное подчинение низшего высшему, в некотором смысле даже как благодеяние этому низшему. Такой склад ума, чувства и воли ведет в политике и общественной жизни, смотря по обстоятельствам, к аристократизму, к угнетению народностей или к безграничной, ничем не умеряемой свободе, к крайнему политическому дроблению; в религии — к нетерпимости или к отвержению всякого авторитета. Конечно, он имеет и хорошие стороны, составляет основу настойчивого образа действия, крепкой защиты своих прав и т. д.»[50].

В данной характеристике Н.Я. Данилевский описывает множество проявлений насильственности как общей черты романо-германских народов. Это и индивидуализм, и нетерпимость, и политическое дробление, и установка на защиту своих прав. Н.С. Трубецкой, характеризуя европейскую культуру, также предложил оценки, не противоречащие тем, которые дал Н.Я. Данилевский.

Например, он писал: «Когда европейцы встречаются с каким-нибудь не-романогерманским народом, они подвозят к нему свои товары и пушки»[51]. Н.С. Трубецкой также говорил о «ненасытной алчности, заложенной

в самой природе международных хищников — романогерманцев», и об «эгоцентризме, проникающем всю их пресловутую “цивилизацию”»[52].

Таким образом, с точки зрения представителей евразийства культ денег сопутствует насилию, а склонность к последнему выражается, среди прочего, в индивидуализме и эгоцентризме. Возникает вопрос, есть ли какая-либо внутренняя связь между культом денег и «насильственностью»?

Некоторые рассуждения на эту тему проводит французский психолог С. Московичи в эссе «Деньги — родина безродных».

Логика его размышлений такова: «Если ментальная тенденция трансформировать деньги в их собственную цель укореняется в обществе, необходимо предположить, что какая-то особая социальная категория более, чем другие, способна ее реализовать. При каких условиях? Прежде всего, эта категория должна находиться на некоторой дистанции по отношению к ценностям и благам коллектива, проявлять безразличие по отношению к его судьбе. Далее, ей должно быть отмерено время, и она должна жить под угрозой постоянного ультиматума. Лишь такие люди вынуждены укоротить телеологическую цепь и цепляться за настоящее. Понятие опасности влечет за собой понятие срочности и акцентирует необходимость относиться к каждому средству как к цели, ибо эта цепь может в любой момент быть разорвана несчастьем, идущим извне — войной, преследованием. Если эти люди стремятся затратить как можно меньше усилий, то это происходит не от лени и не из соображений экономии, но потому что сроки их действия ограничены и ненадежны. Для них больше, чем для какой-либо иной категории, деньги представляют упущенное или выигранное время»[53].

Искомую социальную категорию, следуя Г. Зиммелю, С. Московичи обнаруживает в инородцах, еретиках, обездоленных, преследуемых — в людях, которые представляют опасность для общества и исключены из него. Он цитирует А. Коэна («Solal»): «Деньги — это крепость для нас, бедных изгнанников, бедных скитальцев». Римские вольноотпущенники, французские гугеноты, турецкие армяне, английские квакеры, парсы в Индии, голландские протестанты, многие американские иммигранты культивировали свою способность к торговле и манипулированию деньгами, поставили свою изобретательность на службу финансам и возглавили капиталистические предприятия.

Человек, воспринимавшийся как источник общественно опасного насилия, становился изгоем. Сообщества изгоев основывали свое благополучие на насилии или деньгах. Поэтому насилие и деньги тесно связаны в культуре, хотя функции по их «производству» могут быть распределены. Так в традиционных обществах образовывались «торговые меньшин-

ства» и «торговые народы», к которым причисляли карфагенян, евреев, ломбардийцев, коми-зырян, персов, мальтийцев, ливанцев, сирийцев, индийцев, китайцев, арабов и т. п.

Торговые меньшинства утрачивали, как правило, потенциал насилия[54]. А торговые народы, наоборот, силовой потенциал стремились наращивать. Европейская культура как раз характеризуется симбиозом, непосредственным единством торговли и насилия. Не случайно, по-видимому, одну из стадий развития капитализма было предложено называть империализмом.

Непосредственное, конкретное тождество насилия и торговли в европейской культуре обнаруживается в фигуре пирата. Идею ведущей роли пиратского архетипа в становлении античной цивилизации и цивилизации западного типа активно развивал и обосновал отечественный культуролог М.К. Петров[55].

Опираясь на концепцию М.К. Петрова, а также на геополитическую доктрину конфликта Суши и Моря, А.С. Панарин рассматривает атлантизм как персонаж почти трехтысячелетней драмы. Западный социум, с его точки зрения, это социум хищника-отщепенца, атомистически раскованного, эгоцентричного джентльмена удачи. «Свое происхождение этот “великий комбинатор” — маргинал ведет от морских пиратов»[56], — пишет он. «Сегодня, — также замечает А.С. Панарин, — мы имеем дело с глобальным пиратством морской цивилизации, с одной стороны обкладывающей растущей данью все окружающее мировое пространство посредством новых механизмов “штабной” банковской экономики, от которой невозможно защититься привычными процедурами государственного протекционизма и самозащиты, а с другой — раскалывающей твердыни былых континентальных монолитов, способствуя выделению родственной себе океанской кромки — римленда {“Rem” (англ.) — “кромка”, “край”, “зона морских побережий”}»[57].

Нельзя не признать, что архетип пирата был достаточно значимым для европейской культуры. Прогресс европейской цивилизации можно представить как социокультурную эстафету, передающую лидерство от одного «морского народа» к другому. Галерея этих народов включает финикийцев, карфагенян, греков, норманнов, венецианцев и генуэзцев, португальцев и испанцев, голландцев, англичан… Атлантический океан с его морями стал месторазвитием европейской цивилизации.

Роль моря в социокультурной динамике европейской цивилизации на конкретно-историческом материале раскрыл французский историк Ф. Бродель[58]. Средиземноморье, с его точки зрения, это — полуострова, горы, свобода, ограниченность ресурсов и избыток населения, метропо-

лии и колонии, морские коммуникации и морской разбой. Атлантический океан — это то же Средиземноморье, только если последнее стало внутренним морем Европы, то первый — внутренним морем западной цивилизации.

О геокультурной преемственности Средиземного моря и Атлантического океана пишет также В.Л. Каганский. «Античная Европа была прибрежной, кругоморской…» — констатирует он. И далее продолжает: «“Евро-Атлантическая цивилизация” попытается превратить Северную Атлантику в новое средиземноморье, но — не успеет»[59]. Правда, почему не успеет, он далее не поясняет.

В своем этюде В.Л. Каганский сравнивает и находит геополитическое сходство между Францией и Россией. К выводу о том, что Франция (а также Германия) не всегда занимали проатлантистские позиции, приходят и другие исследователи. Наиболее детально вопрос о континентальном характере французской модели политической культуры и ее специфике по сравнению с англо-американской («атлантистской») моделью обсуждает А.С. Панарин[60] (см. табл. 2.2.1).

Не обсуждая состоятельность зафиксированной А.С. Панариным дифференциации признаков рассматриваемых политических культур, согласимся, что доктрина евразийства действительно акцентировала примат государства над обществом, хотя, безусловно, оговаривала подчиненность «демотического государства» ценностям евразийской культуры[61].

Соотносительность атлантической и евразийской культур определяет исторически вариабельный, относительный характер включения конкретных государств в поле влияния этих культур. Атлантическую и евразийскую культуру следует рассматривать как доминанты, аксиологические модели, превалирующие в социокультурной динамике государств и эпох.

В связи с релятивностью рассматриваемых культур представляет интерес обсуждение историософских перспектив «римской идеи». Завершая анализ влияния пиратского архетипа на становление античной культуры, М.К. Петров сделал следующее заключение: «Пират водрузил в землю весло, чтобы начать новую жизнь частью на небе, частью в голове человека, которая погонит его еще на край света за америками и на край естественного формализма за элементарными частицами. Но это уже другое и далекое будущее. Пока же на подходе Рим — сухопутная критика морской античности»[62].

Культуру Рима как культуру континентальную М.К. Петров противопоставляет древнегреческой культуре как культуре морской. Думается, это

Таблица 2.2.1

Модели политической культуры А.С. Панарина

«Континентальная» модель	«Атлантическая» модель
Примат государства над правом	Примат права над государством
Политический абсолютизм	Самодеятельное гражданское общество
Авторитарно-патерналистские отношения	Свободные контрактные отношения между лицами и группами
Поляризация и цикличность политического процесса	Центрированность и стабильность политического процесса
Последовательное делегирование функций от государства к гражданам	Последовательная централизация общественных функций в руках государства
Усиление бюрократического централизма	Плюрализация центров принятия решений
Уния бюрократии и технократии	Уния юридического истеблишмента и гражданских движений
Манифестации, марши протеста и иные формы давления граждан на власть как реакция на уже принятые решения	Лоббизм или референдумы

противопоставление обоснованно. Авторитетным в этом вопросе является мнение Цицерона. Рассказывая в диалоге «О государстве» о выборе при основании Рима, Цицерон говорит, что Ромул, собиравшийся создать прочное и долговечное государство, выбрал не приморское положение, поскольку приморским городам угрожают опасности не только многочисленные, но и скрытые[63].

К недостаткам приморского расположения городов Цицерон относил: а) возможность внезапного нападения врагов; б) порчу и изменение нравов, обусловленные соприкосновением с чужим языком, чужими порядками, товарами, нравами; в) странствия и рассеяние граждан; г) страсть к торговле и мореплаванию и забвение землепашества и военного дела; д) пагубную роскошь[64]. В приморском расположении Цицерон видит причину бедствий и переворотов в городах Греции и ее колониях.

Поскольку с недостатками приморского расположения городов сочетаются и явные преимущества, связанные с торговлей, то Ромул, на взгляд Цицерона, успешно разрешил дилемму использования этих преимуществ и предотвращения многочисленных опасностей, заложив город

на берегу судоходной реки, впадающей в море. Таким образом, в зародыше Рим дистанцировался от морской культуры, приближаясь к речной цивилизации.

Замечание о «сухопутности» римской культуры позволяет взглянуть немного в ином ракурсе на доктрину «Москвы — Третьего Рима». Да, географически это западничество. Но геополитически — это не атлантизм, а следовательно — евразийство. Не следует забывать, что Римская империя — континентальное, евразийское образование, опосредствующее историческое движение от раннего эллинизма к Византийской империи. С евразийской культурой Рим роднит значение сухопутных дорог, абсорбция в состав государственности завоеванных территорий и пр.

Поэтому следует прислушаться к словам А.С. Панарина, который писал: «Таким образом, “римская идея” вовсе не является химерой в современном мире. Она выступает как альтернатива и догматическому экономико-центризму левых, и прекраснодушному утопизму либералов, верящих в окончательное воцарение “нового мирового порядка”. Тем более не является она такой химерой на Востоке, в евразийском пространстве. Когда мы вспоминаем сегодня об амбициозной формуле старца Филофея (“Яко два Рима падоша, а третий стоит, а четвертому не бытии”), не надо спешить с опровержениями. Старец не прав, если понимать под третьим Римом прообраз моноцентричного мира, объединяющегося вокруг Москвы — такая модель неосуществима в принципе, и любая попытка осуществления ее, откуда бы она ни исходила, чревата концом мира, которому положено быть разнообразным. Но если иметь в виду миссию России в геополитическом пространстве Евразии, то идея “Третьего Рима” не содержит в себе ничего противоестественного. Вчерашний опыт, как и сегодняшний, показывает, что без гарантий, даваемых Россией, пространство Евразии моментально превращается в войну всех против всех. Россия по-своему осуществляла римскую идею единого пространства и единых прав человека в Евразии. Эти права были несравненно суженными по сравнению с европейскими, но это были, бесспорно, единые права, не меняющиеся в зависимости от национальной и конфессиональной принадлежности»[65].

Под «римской идеей» А.С. Панарин понимает идею единого цивилизованного пространства, истоки которой идут от созданной Римской империей единой инфраструктуры. В такой интерпретации Россия, бесспорно, является наследником Римской империи, ибо в нашей стране, в отличие, например, от США, нет законности рязанской, тамбовской… Распорядок и образ жизни в общем-то едины от Калининграда до Чукотки.

Сравнение атлантической и евразийской культур будет неполным, если не удастся выделить конкретного социокультурного субъекта, модель поведения которого является архетипической. Для античной и западной культуры в целом таким субъектом, как показал М.К. Петров, является пират. Для российской культуры столь же знаковой фигурой выступает казак[66].

Одним из первых на данную детерминацию обратил внимание Н.В. Гоголь. В отношении роли казачества в генезисе российской государственности он писал следующее: «Это общество сохраняло все те черты, которыми рисуют шайку разбойников; но, бросивши взгляд глубже, можно было увидеть в нем зародыш политического тела, основание характерного народа, уже вначале имевшего одну главную цель — воевать с неверными и сохранять чистоту религии своей»[67].

Во второй редакции своей повести «Тарас Бульба» он дал такую характеристику типа личности казака: «Это был один из тех характеров, которые могли возникнуть только в тяжелый XV век на полукочующем углу Европы, когда вся южная первобытная Россия, оставленная своими князьями, была опустошена, выжжена дотла неукротимыми набегами монгольских хищников; когда, лишившись дома и кровли, стал здесь отважен человек; когда на пожарищах, в виду грозных соседей и вечной опасности, селился он и привыкал глядеть им прямо в очи, разучившись знать, существует ли какая боязнь на свете; когда бранным пламенем объялся древле мирный славянский дух и завелось козачество — широкая, разгульная замашка русской природы, — и когда все поречья, перевозы, прибрежные пологие и удобные места усеялись козаками, которым и счету никто не ведал, и смелые товарищи их были вправе отвечать султану, пожелавшему знать о числе их: “Кто их знает! у нас их раскидано по всему степу: что байрак, то козак” (что маленький пригорок, там уж и козак). Это было, точно, необыкновенное явленье русской силы: его вышибло из народной груди огниво бед. Вместо прежних уделов, мелких городков, наполненных псарями и ловчими, вместо враждующих и торгующих городами мелких князей возникли грозные селения, курени и околицы, связанные общей опасностью и ненавистью против нехристианских хищников»[68].

Характеризуя фигуру античного пирата, М.К. Петров указывал на разносторонность его умений. Сходную характеристику дает казацкому типу и Н.В. Гоголь: «Кончился поход — воин уходил в луга и пашни, на днепровские перевозы, ловил рыбу, торговал, варил пиво и был вольный козак. Современные иноземцы дивились тогда справедливо необыкновенным способностям его. Не было ремесла, которого бы не знал козак: накурить

вина, снарядить телегу, намолоть пороху, справить кузнецкую, слесарную работу и, в прибавку к тому, гулять напропалую, пить и бражничать, как только может один русский, — все это было ему по плечу»[69].

Лаконично и емко значение казачества для русской культуры охарактеризовал Л.Н. Толстой в дневниковой записи за 2 апреля 1870 г.: «Вся история России сделана казаками. Недаром нас зовут европейцы казаками. Народ казаками желает быть».

Из евразийцев на казачий архетип русской культуры обращал внимание Н.Н. Алексеев. «Изучая былинные представления нашего народа о государстве и князе, — писал он, — можно с полным правом говорить о казацком политическом идеале, который жил в душе нашего народа, представлялся стихией воли, свободы, известной реализацией народной мечты. Самое замечательное и заключается в том, что, когда народ наш закован был уже в железо и сталь империи, когда "на дыбы" вздернул Россию стальными удилами Великий Петр, казацкий идеал продолжал жить в русских лесах и степях, составляя стихию неопознанных нами до сих пор, но проявляющихся там и здесь настроений. Это, пожалуй, и была основная "философия государства" русского народа, понятная каждому крестьянину и ему близкая»[70]. В Октябрьской революции 1917 г., как полагал Н.Н. Алексеев, в России, бесспорно, победил казацкий идеал.

При всей периферийности казачества для социальной организации российского общества нельзя отрицать того факта, что казаки действительно оказались влиятельной исторической силой. Довольно патетически об этом заявляют представители Евразийского Союза Молодежи: «Это казаки дали России пространство — Сибирь и Кавказ, казаки сделали нашу страну Сердцевинной Землей, казаки превратили Московскую Русь в Евразию»[71].

Как известно, западные исследователи тоже высоко оценивают роль казачества в истории России. Один из основоположников геополитики Х.Дж. Маккиндер, в частности, писал: «Пока "морские" народы Западной Европы заполняли поверхность океана своими судами, направлявшимися в отдаленные земли, и тем или иным образом облагали данью жителей океанического побережья Азии, Россия организовала казаков и, выйдя из своих северных лесов, взяла под контроль степь, выставив собственных кочевников против кочевников-татар. ... Вслед за казаками на сцене появилась Россия, спокойно расставшаяся со своим одиночеством, в котором она пребывала в лесах Севера»[72]. Далее Маккиндер оценивает Россию как цивилизационный субститут (заместитель-эквивалент) Монгольской империи.

А.Дж. Тойнби видел в России первое в истории цивилизаций оседлое общество, которое на вызовы кочевников сумело дать достойный ответ,

поскольку смогло одержать над ними не только военную победу, «но и достичь действительной победы, завоевав номадические земли, изменив лицо ландшафта и преобразовав в конце концов кочевые пастбища в крестьянские поля, а стойбища — в оседлые деревни»[73]. Далее он отмечает особую роль казачества: «Казаки, одержавшие эту беспрецедентную победу, были пограничниками русского православия, противостоящими евразийским кочевникам»[74].

А.Дж. Тойнби усматривает сходные черты, с одной стороны, между казачеством, а с другой — с полумонашескими военными братствами, рыцарскими орденами крестоносцев, колониальными властями западного мира. Своеобразие казачества английский историк видит в навыках использования речных магистралей, унаследованными от варягов: «Именно с помощью ладьи, а не коня проложили путь в Евразию. Казаки использовали реку как транспортную артерию для связи с Россией. Они осуществляли контроль по всему течению, не позволяя кочевникам даже пересекать реку. Многочисленные притоки давали казакам возможность строить удобные порты и переходить из бассейна одной реки в бассейн другой»[75].

По своему происхождению казаки — типично евразийский тип. Неоспоримо, что во многом благодаря казачеству Россия стала устойчиво евразийской страной. И, при внимательном рассмотрении, казачий архетип поведения реализуется не только в действиях народной вольницы, но и в поступках представителей других слоев общества в той мере, в какой они позволяли себе проявить известные черты русского характера. Парадигму «казакования» не всем и не всегда удавалось реализовывать в рутине повседневной жизни, но она репрезентировала ценностную матрицу цивилизационного образа жизни.

Культурообразующую роль фигуры пирата для античной цивилизации М.К. Петров усматривал в серии процессов, в том числе в процессах:

— автономизации и атомизации индивида;

— установления договорных, гражданско-правовых отношений;

— растущего значения законодательной деятельности;

— отделения «слова» от «дела» и возрастании роли логического формализма;

— формирования дуальной оппозиции свободы и рабства как социально-практического дуализма духа и материи;

— конституирования философской мысли в формате «гносеологического космоса» и др.[76]

Сходные культурообразующие процессы отмечаются и у пиратов Карибского моря. «Наполненная событиями, бурная жизнь, импровизаторство

и свобода превращали пиратский экипаж в сгусток творческой силы, — пишет Д. Копелев. — В этой атмосфере постоянного брожения идей рождались новаторские проекты организации своего микромира и переустройства общества в целом»[77]. Д. Копелев фактически интерпретирует пиратское сообщество как микрокосм новоевропейской культуры с ценностями свободы, равенства, братства.

Феноменологически достоверным представляется утверждение, что ценности казацкой культуры несколько отличались от ценностей пиратской культуры, а, соответственно, определили другой, отличный от западноевропейского, вектор динамики социокультурных процессов в России.

Объективно положение казацких сообществ отличалось от положения пиратов тем, что в силу своей сухопутности казаки были зажаты между региональными державами — между Московским царством, Польшей, Персией, Сибирским и Крымским ханствами, Османской империей. В силу этого они вынуждены были становиться сателлитами той или иной державы, которая, в свою очередь, пыталась взять казаков под контроль, снабжая их припасами (прежде всего, хлебными). Казацкая воля оборачивалась вольностями, неизбежно связанными с зависимостями.

В дополнительности государственности и института казачества О.И. Пыльцын видит эффективный принцип соединения усилий правительства и вольной организованности энтузиастов. На его взгляд принцип вольной самоорганизации был реализован при освоении Сибири, проведении успешных государственных реформ, строительстве Транссиба, осуществлении космической программы, строительстве Новосибирского Академгородка. «Что привело эти проекты к успеху? — ставит вопрос О.И. Пыльцын. — Понимание правительством значимости проектов и его готовность предоставлять ресурсы для осуществления этих проектов — первый фактор. Второй фактор заключает в наличии группы энтузиастов, для которых реализация проекта становится делом жизни. Такую соорганизованность можно признать чисто русским социокультурным институтом, который породила русская цивилизация»[78]. Таким образом, Московское правительство сумело использовать умение казаков действовать на пограничье, сначала земельном, а потом и космическом[79].

Думается, О.И. Пыльцын сформулировал перспективную идею, выражающую казацкий архетип организации культуры России-Евразии. Его социокультурным эквивалентом в западной (атлантической цивилизации) можно считать «гонку за лидером»[80]. Марксизм-ленинизм описывал этот принцип как закон неравномерности исторического развития, а в последнее время была выдвинута концепция смены «центра-лидера» на «противоцентр»[81].

Возвращаясь к сравнению пиратских и казацких сообществ, можно отметить, что социокультурной альтернативой договорных, гражданско-правовых отношений были отношения товарищества. Законодательная деятельность большого значения не имела. Юридический формализм вызывал раздражение. Логос был не в чести. При всем положении казаков как речных пиратов социокультурная ситуация, в которой они находились, формировала комплекс ценностей, не совпадающий с пиратским.

Если следовать М.К. Петрову, то отправным пунктом, в котором конституируется различие между пиратской и казацкой культурами, является дифференциация слова и дела. Для казачества не палуба корабля была моделью мира. Поэтому не было нужды и в абстрактно-обобщенном формализме «умного слова». Наоборот, непреходящей ценностью русской культуры стало неразрывное единство слова и дела.

Если логос не отдифференцирован ни в культуре казачества, ни в русской культуре, означает ли это, что никакой дифференциации, подобно выделенной М.К. Петровым в культурогенезе пиратства, в России не наблюдалось? На наш взгляд, социокультурным эквивалентом *логоса* в евразийской культуре стала *воля*.

Для казачества воля всегда была базисной ценностью. От людей «длинной воли» до «Земли и воли» народников и волюнтаризма Н.С. Хрущева приверженность воле составляет краеугольный камень евразийской культуры.

Соотнесение воли с логосом (словом, разумом) означает интерпретацию ее не в контексте детерминизма и в сопоставлении со свободой (отождествление воли и свободы — довольно позднее языковое явление[82]). Русскую волю более правильно рассматривать как способность личности к самоопределению. Развитие такой способности в бескрайних русских просторах было более важным, чем развитие умения разумно, расчетливо и коммуникативно устраиваться в ограниченном и замкнутом европейском космосе.

Рискнем предположить, что примат воли в казацкой культуре был генетически связан с речными волоками: воля и есть способность волочить. Примечательно, что в западноевропейских языках этимологически воля и глаголы «волочить», «тащить» не связаны, тогда как в русском языке эта связь просматривается.

Поскольку носителем воли является личность, то в универсуме евразийства мир есть мир личностей, а не вещей. «Вещают вещи», т. е. «глаголят» и «говорят» — в универсуме западной культуры. Поэтому весь мир на Западе традиционно представлялся миром вещей телесных и бестелесных.

Историки российской философии согласны, что для нее определяющей была ценность личности, не отождествлявшейся с индивидом или

человеком. Понятие личности является основополагающим для евразийского учения. «Идея личности... — писал Н.С. Трубецкой, — становится исходной точкой для системы философии»[83].

Безвольная личность — для русского человека это нонсенс. Атрибутами личности являются не столько разум и свобода, сколько воля. Эта воля, будучи индивидуацией всеединой личности, чувствует в себе силу творить мир из ничего, силу что-нибудь сотворить или натворить. Творческая (во всех смыслах слова) личность обнаруживает волю как основную ценность собственно евразийской культуры.

2.3. Пограничность

2.3.1. Бытие-на-границе

Прежде чем перейти к содержательному рассмотрению феномена евразийской границы, введу некоторые исходные теоретические постулаты во избежание недоразумений. Во-первых, в соответствии с классическими евразийскими представлениями, я буду понимать под Евразией внутреннее континентальное пространство Старого Света (евроазиатского материка), которое в целом совпадает с границами бывшего СССР и характеризуется ландшафтно-географическим, историческим и культурным единством. Это позволяет квалифицировать Евразию как особый культурно-географический мир (или цивилизацию, или социокультурный тип), отличный и от Западного, и от Восточного культурно-географического миров. Во-вторых, осевыми этносами Евразии являются не только славянский, но и тюркский, монгольский, угро-финский этносы, а также палеоазиатские народы Севера. В-третьих, у всех этих народов наличествуют общие мифологические сюжеты и образы, ценности, культурные архетипы и социальные константы. Выявление подобных идейных, ценностных и социально-политических инвариантов — важнейшая задача ученых, стоящих на евразийских позициях. Настоящий материал — одна из попыток движения в указанном направлении.

Начну с того, что понятия «граница», «порубежье» — важнейшие для осмысления существенных характеристик евразийской культуры и, соответственно, для проникновения в базовые структуры коллективной психологии евразийских народов. И здесь мы сразу же наталкиваемся на фундаментальную трудность: феномен евразийской границы глубоко противо-

речив, даже антиномичен, причем это касается и реальной, и субъективно переживаемой границы.

С одной стороны, вся история евразийских народов — это непрерывная военная оборона своей земли от внешних врагов-супостатов, идущих то с Юга (дикое поле), то с Востока, то с Запада. «История России, — справедливо писал И.А. Ильин, — есть история муки и борьбы: от печенегов и хазар — до великой войны двадцатого века. Отовсюду доступные, ни откуда не защищенные — мы веками оставались приманкой для оседлого запада и вожделенной добычей для кочевого востока и юга. Нам как будто на роду было написано — всю жизнь ждать к себе лихих гостей, ... жить в вечной опасности; расти в страданиях и зреть в беде»[84]. Неслучайно, на заставе несут свою нелегкую службу русские богатыри во главе с легендарным Ильей Муромцем. На границе живут в режиме непрерывной полувойны-полумира казачьи станицы от Днепра до Амура, причем в состав казачьих войск постепенно входят и буряты, и калмыки, и представители других этносов многонациональной Евразии. Пограничник — одна из самых почетных военных профессий в России XX–начала XXI вв., учитывая огромную протяженность ее рубежей. Словом, из-за границы исходит постоянная военная и идейная угроза, требующая бдительности и готовности отразить нападение. Военное сохранение границ родной Земли — непременное условие сохранения национальной идентичности в целом. Недаром земля в евразийских мифах и героическом эпосе всегда наделяется материнскими чертами, которую ни в коем случае нельзя отдавать на поругание врагу.

С другой стороны, пространственные границы для евразийских народов словно и существуют только для того, чтобы их постоянно переступать и устремляться за горизонт. Дух монгольских завоеваний — желание пройти через границы всех земель и народов, дабы увидеть «последнее море» и напоить из него своих коней. Один из лейтмотивов всей русской истории — «искание землицы вольной», пространственное движение на Юг и на Восток, к неизведанным далям и землям. Так, беглые крестьяне будут на свой страх и риск осваивать черноземы Дикого поля, равно умело владея сохой и саблей, ремесленными, крестьянскими и военными навыками. Казаки Ермака покорят Сибирь. Искатели легендарного Беловодья дойдут до Тибета. Русские купцы доведут караваны до Индии и срединного Китая, а монахи заложат скиты в самых глухих таежных заимках от Архангельска до Иркутска. Преодоление земных пределов и границ, духовное пересиливание притяжения родных очагов и бытовой неподвижности — важнейшие атрибуты русской воли и русской правды.

Дух странничества и «охоты к перемене мест» живет в России испокон веков, и вовсе не случайно ее территория охватывает такие огромные пространства. Это — следствие общей подвижности и открытости русского духа ветру дальних странствий и правде иных культурных общностей[85]. Да и все евразийские этносы (те же угро-финны и тюрки), быть может, в силу их кочевой исторической закваски, исключительно подвижны и открыты; готовы не только к военному отражению агрессора, но и к побратимству, к мирному сотрудничеству и культурному единению с другими народами. Известно, что русские казаки с Дикого поля часто брали себе в жены черкешенок; казаки на пограничной алтайской реке Бухтарме — казашек и алтаек. Двигаясь на Восток, русские люди активно перенимали не только хозяйственные и бытовые навыки, но высокие культурные формы и даже отдельные религиозные представления от тех народов, с которыми сходились их пути.

Словом, военное стояние на границе всегда удивительным образом соседствует у евразийских этносов (в дальнейшем я буду преимущественно говорить о русском этносе) с переступанием не только пространственных, но, что особенно важно, бытовых, этнических и отчасти религиозных границ, со вступлением в отношения и *кровного*, *и*, *самое главное*, *духовного родства с другими этносами*. Н.С. Трубецкой писал в этой связи, что «народная русская стихия ... охотно заимствовала от покоренных разные черты их быта; в новоприсоединенных областях сами собой вырабатывались особые смешанные бытовые типы»[86]. Да и сегодня доля межнациональных браков в России — одна из самых высоких в мире, равно как и число некоренных государственных управленцев, бизнесменов и деятелей культуры.

Как же примирить подобные крайности? Как преодолеть этот видимый антиномизм евразийского бытия-на-границе? На самом деле, никого антиномизма тут нет, и противоположности вполне совместимы. Дело в том, что внутри самого евразийского культурно-географического мира, раскинувшегося от Балтики и Карпат до Тихого Океана и Великой китайской стены, нет непроходимых внутренних границ — ни природных, ни этнических, ни религиозных. Евразия географически, исторически и культурно является единой, а живущие на ней этносы, как убедительно доказывал Л.Н. Гумилев, при всем своем разнообразии и уникальности образуют единый евразийский суперэтнос. Поэтому и границы между евразийскими народами не сплошные, а прозрачные; потому и движение русских на восток, а монголов на запад при всех своих издержках и трагических моментах — было все же движением по не чуждому им природному и культурному ландшафту. Потому

после распада СССР и живет в душах его бывших народов ностальгия по единому прошлому и надежда на слом искусственно разделивших народы государственных пограничных столбов. Нынешняя не угасшая воля народов к преодолению внутренних границ Евразии (свидетельство тому — создание ЕвразЭС, ШОС) — это закономерное следствие объективного отсутствия у ней подобных границ, их несубстанциальности.

Но здесь возникает принципиальный вопрос: в чем же причина того, что внешние государственные границы, призванные быть политически, военно и духовно прочными, оказались на пространстве Евразии разрушенными, и геополитические противники сумели покорить ее без единого выстрела в конце 1980-х — начале 1990-х; а жесткие внутренние границы, которых не должно было бы быть, напротив, мгновенно возникли на ее геополитическом пространстве и укрепляются по сию пору? Что же явилось главным фактором распада Евразии, ее ложной (или превращенной) внешней открытости и ее ложного (превращенного) внутреннего государственного размежевания?

В принципе, этот вопрос оказывается достаточно простым, а ответ на него можно считать уже полученным: причиной подобной трагической «горизонтальной» инверсии оппозиции «внешний заслон — внутренняя открытость» стал слом жестких «вертикальных» ценностных границ, которые искони задавали силовой каркас совместного полнокровного бытия евразийских народов. Что я имею в виду? Дело в том, что в культурных константах Евразии (или прасимволических матрицах культуры, или культурных архетипах, — терминология здесь не принципиальна!) всегда существовала жесткая оппозиция ценностного «верха» и ценностного «низа», духовного «неба» и антидуховного «дна», вечного и бренного, достойного человеческого поклонения и заслуживающего решительного осуждения. Размывание этих жестких вертикальных границ, переступание через них расценивались нашими предками как богоборческий акт, как провоцирование мирового хаоса и распада.

Символом этой жесткой границы, этой культурной константы, которую нельзя нарушать, выступал в старообрядческих деревнях нательный пояс, который повязывался человеку после рождения и который не снимался до самой смерти, даже в бане. На орнаменте пояса отчетливо просматривалась граница между солнечным верхом и темным низом — граница, которую ни в коем случае нельзя было переступать, а тем более — переворачивать полярные полюса мирового и человеческого бытия, зло выдавая за добро, а добро подвергая кощунственному осмеянию. Когда же это происходило, тогда и говорили, что человек «распоясался»: впал

в насилие, блуд и богохульство, утратив представление об иерархическом устройстве бытия. Напомню, что по христианским представлениям главная задача дьявола в мире — выворачивание его наизнанку, насильственная инверсия его объективных ценностных полюсов.

Если же подобное «распоясывание» и «выворачивание мира наизнанку» происходит в массовом масштабе, если народ дозволяет издеваться над своей историей, осквернять национальные святыни и поносить высокие идеалы; если предатель, кощунник и циник начинают его учить, как и во что он должен веровать; если разрушается незыблемая граница между добром и злом, прекрасным и безобразным — тогда народ лишается не только исторических целей и истинных ценностей своего существования, но начинают разрушаться дольние границы вверенного ему социального пространства и возникать ложные экзистенциальные, социальные, национальные и религиозные межи.

Это очень тонко чувствовали русские философы и социологи, предостерегавшие от утраты ценностных абсолютов. Так, В.С. Соловьев писал: «Человек, который довольствуется своей человеческой ограниченностью и не стремится выше, неизбежно тяготеет и ниспадает до уровня животности. Точно так же и исторический народ»[87]. Ему вторит Питирим Сорокин, непосредственно переживший революционное «распоясывание» России в эпоху гражданской войны: «Когда общество освобождается от Бога и от Абсолюта и отрицает все связующие его моральные императивы, то единственной действенной силой остается сама физическая сила»[88].

Именно с помощью грубого политического и идеологического насилия в конце 1980-х — начале 1990-х годов отечественные западники разваливали Советский Союз, пользуясь массовым попустительством морально дезориентированного и социально дезорганизованного народа. Народ, позволивший глумиться над подвигом своих отцов в годы Великой Отечественной войны, молча стерпел беловежский сговор и разгул националистической клеветы против нашего общего евразийского прошлого. Народ, без возмущения внимавший откровенным предателям, типа генерала Калугина, никак не возроптал против нашей капитуляции перед НАТО. Народ, скинувший с нравственного пьедестала гайдаровского мальчиша Кибальчиша и возведший вместо него мальчиша Плохиша, который, как мы помним, продался «буржуинам за бочку варенья и за корзину печенья», — такой народ и получил в итоге преступную приватизацию и массовое обнищание.

Словом, слом вертикальной ценностной границы и замена принципа братского бескорыстия сплошным материальным расчетом; общего блага — сугубо личными, семейными и клановыми интересами; нравствен-

ных устоев жизни — моральным релятивизмом и приспособленчеством, все это сделало нас беззащитными перед идеологической агрессией извне и перед внутренним сепаратизмом. Фактически в единочасье исторического времени были преданы вековые духовные скрепы и магниты, которыми в течение столетий удерживались внешние и с помощью которых преодолевались внутренние межплеменные межрелигиозные границы Евразии.

В результате Россия лишилась старых союзников, а записала в новые «друзья» своих геополитических противников. Так, внешняя псевдооткрытость и духовная неразборчивость отдалила нас, русских, от испытанных историей внешних друзей, типа сербов, монголов, кубинцев, арабов и индийцев, а сблизила с весьма сомнительными попутчиками типа американцев. Внутри же евразийского геополитического пространства сразу вспомнились национальные обиды и давние территориальные претензии, казалось бы, навеки отошедшие в наше общее евразийское прошлое. В отсутствие ценностного света изо всех темных социальных щелей мгновенно понавыползала всякая человеческая нечисть: космополиты и националисты, карьеристы и себялюбцы и просто откровенные маргиналы с психическими девиациями.

Взрыв единого евразийского геокультурного и геополитического пространства был, правда, в известной мере подготовлен исторически, когда денационализирующий пролетарский интернационализм советского периода (с его лозунгом о формировании новой исторической общности людей — «советского народа») сочетался с достаточно искусственным, а иногда и откровенно волюнтаристским размежеванием территории СССР на федерации, края и автономии. Но без нарушения ценностных границ и абсолютов превращение этих формальных межей в реальные не произошло бы никогда. Впрочем, история не знает сослагательного наклонения, а потому гораздо интереснее и полезней постараться промыслить перспективы возвращения к исконным и подлинным, а не превращенным и иллюзорным формам евразийского бытия-на-границе.

В этом плане весьма полезно сравнить евразийское и европейское отношение к границе. Они весьма различны. Дух Европы — это прежде всего дух разграничения, индивидуации и автономии. Отсюда культ народа-суверена, государства-суверена и суверенной и автономной личности. Отсюда же локковское разграничение властей — исполнительной, законодательной и судебной. Европейский культ права — это вообще желание уложить жизнь в прокрустово ложе внешних границ и норм, за которым, прямо скажем, не очень просматривается новозаветный идеал свободной нравственной жертвы и подвига, зато зримо проступает ветхозавет-

ное законничество и бережение собственного бренного эго. Философские корни европейской идеи автономии можно усмотреть, кроме Локка, в декартовском культе мыслящего Я, а свою четкую формулировку она получает у Канта: «Автономия есть … основание достоинства человека и всякого разумного существа»[89].

Всему этому есть определенное чисто пространственное объяснение: большая человеческая скученность в маленькой Европе требует четкого распределения жизненного пространства, а также государственно-правовых гарантий, что с твоим уникальным человеческим «я» и с местом, которое ты занимаешь, другие будут реально считаться. Европейская страсть к последовательному национальному, социальному и экзистенциальному размежеванию, а также общему упорядочиванию пространства быть может, наиболее характерна для немцев.

Это подметил еще Н.А. Бердяев, писавший, что немец «чувствует себя со всех сторон сдавленным, как в мышеловке. Шири нет ни вокруг него, ни в нем самом. Он ищет спасения в своей собственной организованной энергии, в напряженной активности. Все должно быть у немца на месте, все распределено. Без самодисциплины и ответственности немец не может существовать. Всюду он видит границы и всюду ставит границы. Немец не может существовать в безграничности, ему чужда и противна славянская безбрежность»[90].

Любопытно, что даже внешне активно объединяющаяся сегодня Европа, на самом деле, ни на йоту не забывает о своем главном принципе: максимально жестком очерчивании и гарантировании индивидуальных, национальных и религиозных границ, где правовые условия дополняются этическим принципом толерантности, т. е. фактически разрешением другим жить, как угодно, и делать все, что угодно, лишь бы это не касалось твоей частной жизни.

Короче говоря, дух Европы — дух монадного, а не соборного бытия; опосредованных (юридических, экономических, этнорелигиозных), а не непосредственных жизненных связей между людьми и народами; духовной автономии, а не духовного родства; социальных и экзистенциальных границ, а не открытости. Здесь нет интенции на переступание собственных культурных и экзистенциальных пределов, обогащения «своим иным», как сказал бы Гегель. Нет у Европы и любви к напряженному бытию-на-границе, когда надо диалектически сопрягать сохранение собственной культурной идентичности с постоянным творческим диалогом с другими национальными «я» и готовностью осваивать чужой позитивный хозяйственный и культурный опыт.

Напротив, у европейских народов есть весьма стойкое желание включить чужие культуры и души в орбиту своего внутреннего культурного и государственного пространства, т. е. *расширить вовне собственные границы*. Применительно к германской культуре это вплоть до Второй мировой войны выражалось в духе милитаризма и жажде военного расширения жизненного пространства; у англичан — преимущественно в экономической и политико-дипломатической, а у французов — в культурной экспансии. В целом же, это сознательное или бессознательное стремление европейцев к внешнему раздвиганию собственных границ порождает идеологию европоцентризма и культуртрегерства, чему можно найти массу подтверждений и в истории, и в сегодняшней практике международных отношений.

Раздражающий Европу фактор — это как раз противодействие ее культурной и политической экспансии, встреча с не похожими на нее и самобытными культурными Я, требующими признать себя за равных ей. Отсюда — столь подозрительное отношение Запада к России, в течение многих веков вынужденной оберегать свою культурную самобытность, и резко отрицательные характеристики Западом своих восточных alter ego, типа арабов, османов или монголов, посмевших вторгнуться в священные европейские пределы. Здесь везде действует краеугольный европейский культурный принцип жесткой охраны и максимально активного раздвижения вовне собственных границ.

Вершина и квинтэссенция подобной позиции — желание современных США расширить «зону своих жизненных интересов» фактически до размеров земного шара, но при этом поразительное неумение налаживать живые контакты с народами, уже включенными во внутренний круг. Ситуация в Ираке и Афганистане — лучшее тому подтверждение. Не забудем, что Запад пуще всего боится партизанской войны и чаще всего ее проигрывает, ибо воевать здесь приходится в парадоксальных для него условиях, когда «чужие внутри». Чаще всего у народов Запада находится единственный и провальный ответ на этот вызов — безграничное насилие.

Справедливости ради отметим, что наличие жестких правовых, социальных и этнических «горизонтальных» границ и культурных табу внутри Западного мира до поры до времени обеспечивает ему устойчивость и стабильность даже при забвении духовной вертикали бытия. Однако эта устойчивость быстро утрачивается в ситуации политических, экологических или социальных потрясений, в чем мир недавно убедился на примере трагедии Нового Орлеана. В ситуации катаклизма благополучная Америка быстро скатилась к гоббсовской вражде всех против всех и н*еспособности*

переступать через самые гибельные для любого социума границы — границы собственной человеческой самости.

Западный культурно-географический мир имеет собственные неповторимые черты лица, свои социокультурные константы, одной из которых как раз и является бытие-внутри-границ, т. е. автономность и самодостаточность. Свою позитивную роль в истории человеческой цивилизации они уже сыграли и вряд ли могут быть механически отброшенными в будущем. Те же достижения европейской демократии нельзя не признать. Другое дело, что необходимо видеть их ограниченность и относительность, ибо упорное и надменное бытие-внутри-границ собственного индивидуального и социального Эго — главная опасность, которая угрожает человеческой цивилизации. Прав Э. Фромм: не может общество состоять из одних эгоистов, даже самых добропорядочных, ибо это рано или поздно заканчивается катастрофой[91].

В этом плане обращение к историческому, культурному и экзистенциальному опыту евразийских народов является, на мой взгляд, и своевременным, и очень поучительным. Им свойственно, помимо постоянного переступания культурных и политических межей внутри Евразии, как раз *органичное диалектическое бытие-на-границе между Востоком и Западом*. Когда нет забвения духовной вертикали бытия и отвергаются попытки инверсии ценностных полюсов, тогда у евразийских народов мы наблюдаем гармоничное совмещение противоположностей: твердой охраны своих государственных границ и национальной идентичности с открытостью чужим культурным ветрам и готовностью к мудрому ученичеству.

Так, Россия продуктивно училась у Европы на протяжении XV и XVIII вв., пока хранила дух русских нестяжателей и когда вновь вспомнила про их заветы. Она страдала от культурной и религиозной изоляции в XVII в. и от ложной открытости в веке XIX, когда в ней торжествовали иосифлянские религиозные идеи, обслуживающие «демона великодержавной государственности»[92]. Она делает мощный цивилизационный рывок в середине XVI в., в первый период правления Ивана Грозного и неуклонно движется по евразийскому пространству на Восток, успешно перепахивая порочные государственные межи, типа Казанского и Сибирского ханств, и восстанавливая единство Евразии. В 1560-е гг. Иван IV утрачивает всякие моральные регулятивы, становится патологическим деспотом и каким-то ярым англофилом вплоть до прошения у Англии политического убежища. В это время Русь утрачивает внутреннее социальное единство и теряет в Ливонской войне все, что отвоевала до этого на Западе. Будущая

Великая смута — прямое следствие утраты духовных устоев во времена опричнины и царского кровавого самодурства.

Монгольская держава достигает вершин своего расцвета в XIII в., пока ее верховные правители являют образец религиозной терпимости и, как могут, сознательно препятствуют внутреннему политическому и религиозному дроблению Евразии; пока мудро культурно учатся у покоренных неевразийских народов (особенно у китайцев). Но монгольская империя начинает стремительно деградировать, начиная с XIV в., когда борьба за власть над ее улусами приобретает кровавый характер, а внутреннее религиозное и этническое размежевание становится необратимым. В этот период та же Русь из покоренного и строптивого, но все же союзника Золотой орды превратилась в чужака-вассала, из которого надо любыми средствами выколачивать как можно больше денег. Показательно, что на Куликовом поле сотник Мамай действует как прямой сателлит Запада, а головной отряд его войска составляет тяжелая генуэзская пехота[93]. С другой стороны, в рядах войск Дмитрия Донского героически действуют монгольские подразделения, чувствуя праведность и силу политической позиции русского великого князя. С этого момента Русь перехватывает у монголов инициативу объединения народов Евразии.

Словом, когда «вертикальная» духовная ось бытия евразийских народов незыблема и ее непримиримые ценностные полюса отчетливо осознаются, тогда не страшны никакие внешние и внутренние супостаты; границы прочны, но при этом открыты; а в процессе межкультурной коммуникации естественно отфильтровывается все низкое и мерзкое, а заимствуется, наоборот, преимущественно все созидательное и благотворное. Отсюда и чрезвычайно простой вывод: *для успешного евразийского бытия-на-границе надо быть крепким в духе и избегать дьявольских прельщений (славой, удовольствием, властью и деньгами)*. Недаром русский народ испокон веков справедливо утверждал, что «не в силе Бог, а в правде». Именно этих дьявольских прельщений, ведущих к смертельной безмерности и хаосу, мы, увы, не смогли избежать в 90-е гг. XX в.

Возвращаясь к теме границы, отмечу, что между европейским и евразийским отношением к ней есть еще одно существенное расхождение. Оно касается самой приграничной полосы, непосредственного физического и культурного порубежья между странами и народами.

В отличие от европейской трактовки границы как средства автономизации и сохранения своего суверенитета, как инструмента в первую очередь экзистенциального, государственно-политического и культурного размежевания, а уж только во вторую очередь — как формы наведе-

ния межличностных и межкультурных мостов, евразийский человек тяготеет, как я уже отмечал выше, к пространственному и этнокультурному переступанию границ[94], а если дальше пространственно двигаться невозможно, когда пройден путь до самых границ Евразии, — то к напряженному бытию-на-самой-границе. При этом сама непосредственная граница и ее субъективное восприятие лишь в более явной и жесткой форме воспроизводят общую евразийскую диалектику границы.

С одной стороны, пограничная полоса — место предельно опасное, чреватое в любой момент военными столкновениями и вражескими нашествиями. Граница — грань, разделяющая своих и чужих, мировой порядок и хаос, закон и беззаконие, свет и тьму. Человек границы, символом которого в отечественной культуре является казак, постоянно находится в предельном напряжении сил, ощущает себя форпостом национальной культуры и религии. Потому и молится он с особым сердечным усердием или православному Богу (как основная масса русского казачества) или Будде (как казаки-буряты), но при этом оба ощущают, что за их спинами находится целый особый мир, где и православный, и иноверец являются твоими согражданами, требующими защиты. На границе особо чтут национальные традиции и берегут реликвии. Эта вертикальная ценностная опора позволяет устоять и не дрогнуть в годину лихолетья. Неслучайно в старых казачьих сундуках и потайных схронах (святыни не должны доставаться врагу!) вплоть до XX в. находились редкие образцы церковных книг, древние иконы, ладанки и нательные кресты.

При этом граница — это не только грань, межа, но и место, где *ограничивается*, *подобно бриллианту*, *человеческая душа*, стягивающая в атмосфере постоянного военного напряжения такие бесценные человеческие качества, как мужество и братская готовность положить «жизнь за други своя»; бдительность и стойкость в преодолении жизненных трудностей; верность присяге и смекалка; выносливость и спокойствие. Поэтому совершенно неслучайно русские богатыри во главе с тем же Ильей Муромцем, Добрыней Никитичем и Алешей Поповичем[95] совершают свои основные подвиги именно на самой границе и в течение столетий воплощают идеал русского человека. В их лице русский православный идеал святости («земной ангел и небесный человек» по удачной формулировке Г.П. Федотова[96]) восполнялся идеалом воинской чести и доблести, своеобразной евразийской рыцарской святости. Жизнь на границе — это в высшей степени достойное житие, отчего образ казака навсегда свяжется в сознании русского народа даже не столько со свободой (волей)[97], сколько с высоким социальным служением, с сознательным исполнением ратного долга.

Думается, что казацкое ратное бытие-на-самой-границе — наглядное опровержение совершенно неверных истолкований слов Христа о необходимости подставить левую щеку, если тебя бьют по правой. Если их трактовать буквально и непротивленчески, как у Л.Н. Толстого, то получается явный абсурд, типичное формально-логическое противоречие с другими общеизвестными евангельскими высказываниями Христа, типа того, что он «не мир принес, но меч», а также с его собственным поведением, где он непримиримо противостоит злу, прогоняя тех же торговцев из Храма.

Совершенно точную нравственную интерпретацию евангельского образа подставления щек дает, на наш взгляд, выдающийся отечественный мыслитель Елена Ивановна Рерих, зачисленная невежественными православными «апологетами» чуть ли не в сатанистки[98]. Ее мысль заключается в том, что здесь Христос призывает достойно, без негодования и жалоб, встречать обрушивающиеся на тебя испытания и удары судьбы, ибо в их основе — не случайное стечение обстоятельств, а наша собственная вина в прошлом. Но готовность подставить злой судьбе другую щеку — это вовсе не покорность вражьей воле, ибо нигде Христос не призывает мириться с агрессивным злом, за которым всегда стоит дьявол. Кстати, и русские святые никогда не подставляют щек, а ведут брань с внешним злом, как например, Стефан Пермский с язычником Памом. Преподобный Сергий — тот и вовсе напутствует русских воинов на смертельную брань с полчищами Мамая и отправляет на праведный бой своих любимых учеников Пересвета и Ослябю. Им на роду написано пасть на поле Куликовом, на краеугольном рубеже обороны России, и — в этом смысле — они безропотно подставляют судьбе щеку, но ведь смерть их самая благородная и достойная — смерть в противостоянии злу лицом к лицу. Так мечтает встретить смерть любой настоящий казак и любой настоящий евразийский воин, ибо нет лучшей доли, чем переступить границу между жизнью и смертью, сражаясь под знаменем высших и незыблемых ценностей.

Этот евразийский дух героического полагания границ злу через стояние в Вечном Свете Правды помогал евразийским народам оборотъ и ливонцев на льду Чудского озера, и Мамая на поле Куликовом, и французов на Бородинском поле, и немцев на поле под Прохоровкой. Когда земная граница смыкается с надземной — тогда свершается вечная победная богатырская мистерия Евразии поверх всех земных пространственных и временных пределов. И тогда рождаются новые богатыри-герои, и рассказываются новые эпические сказания, типа Песни о Евпатии Коловрате, «За-

донщины», легенд об обороне Брестской крепости или героической гибели в Чечне псковских десантников. Обратите внимание: основные подвиги русские совершают, обороняя исконные рубежи от внешнего агрессора, а не раздвигая свои границы вовне, типа героя главной песни нацистского вермахта Хорста Весселя.

Впрочем, есть не менее важная — противоположная — ипостась бытия-на-самой-границе. Она связана с установлением дружеских, неформальных контактов с инородцами, у которых всегда есть чему поучиться и с которыми многие вопросы можно решить не кровью, а миром. *Отсюда пограничье — это всегда активное совмещение граней различных культур.* Известно, что в местах интенсивного пространственного взаимодействия тех же евразийских культур (славянской и тюркской, тюркской и угрофинской, монгольской и русской) наблюдается появление не только многочисленных языковых и бытовых заимствований, но и новых культурных форм: мифологических и литературных сюжетов, хозяйственных технологий, религиозных верований и обрядов, философских идей. На самой границе обнаруживается своеобразный мультипликативный эффект культур, когда, соприкасаясь, они дают резонансный всплеск. Так, русские, приходя на Алтай, не только активно вступали в межэтнические браки; но осваивали новые хозяйственные навыки, например, мараловодство и сезонное отгонное скотоводство. Старообрядцы активно использовали в народном творчестве элементы алтайского орнамента, крестили детей в Катуни и поклонялись, как и коренные жители, Святой горе Белухе. Алтайцы, в свою очередь, от русских получили свою письменность, усвоили навыки огородничества, домостроительства, многих ремесел.

Пограничные районы интенсивного межэтнического взаимодействия, как тот же регион Большого Алтая, характеризуются особо плотной концентрацией археологических памятников, образцов древней письменности и наскальных рисунков. Здесь часто возникают традиции поклонения общим природным святыням, как, например, плоскогорью Укок и горному массиву Табын-Богдо-Ула, лежащему на самой границе четырех государств: России, Китая, Казахстана и Монголии. Они являются святынями и для монголов, и для казахов, и для алтайцев, и для тувинцев. В таких местах связи между народами и культурами, уходящие в глубокую древность, позволяют и сегодня разрушать ложные границы и разоблачать иллюзорные предлоги для хозяйственного и этнокультурного обособления. В этом плане действующий на Алтае Международный координационный Совет «Наш общий дом — Алтай!» — это форма трансграничного общения и сотрудничества различных алтайских народов, опирающаяся на многовеко-

вые традиции и опыт. *Иными словами, через приграничье различные страны и народы должны не столько друг от друга отмежевываться, сколько друг в друга взаимно прорастать, вовсе не утрачивая при этом свою религиозную или этническую идентичность, а по-новому огранивая кристалл собственной культуры.*

Ну и, быть может, самый важный культурно-экзистенциальный момент, связанный с самим пространством границы, который необходимо отметить. Дело в том, что бытие-на-самой-границе предъявляет к человеку ряд еще очень важных требований, помимо храбрости, верности, стойкости, воли и мужества. Требования эти, правда, всегда были подчиненными и второстепенными в предыдущие века истории, и их являли преимущественно гении народов. Но они особенно востребованными оказываются именно сегодня, в условиях нарастающего «конфликта цивилизаций» и вопреки поверхностной журналистской болтовне о глобальном объединении всех со всеми. Именно на границе, находясь в постоянном не только военном, но и хозяйственно-бытовом, культурном и личностном взаимодействии с представителями других народов, было особенно важно проявлять этническую и религиозную терпимость, открытость, любознательность, духовную подвижность и навыки межкультурной коммуникации.

Среди тех же казаков встречались удивительные типажи синтетического человеческого склада, сполна владевшие этими качествами и только благодаря им доходившие до Китая и Тибета в поисках легендарного Беловодья. Тот же Ермак никогда не завоевал бы Сибири и не сокрушил Кучума, если бы его казаки были только отличными воинами. Нет, они смогли найти союзников среди сибирских аборигенов, и кроме языка пищалей и сабель, отлично выучили язык торговли и искреннего дружелюбия.

И все же именно язык высокой культуры, прежде всего искусства, оказывается самым эффективным для налаживания межкультурной коммуникации, и во многом именно граница стимулирует и вдохновляет творчество многих культурных гениев евразийских народов. Если опять-таки обратиться к Алтаю, одному из узловых пограничных районов Евразии, то здесь творил гениальный ойратский просветитель и мыслитель XVII в. Зая пандита, странствовавший по всему региону от Кобдо до Усть-Каменгорска и закладывавший по всему региону буддийские монастыри — центры тогдашней учености. Восточный Казахстан дал миру двух великих казахов — Ч.Ч. Валиханова и Абая Кунанбаева. Валиханов первым из ученых прошел и описал Кашгарию и Джунгарию — территории нынешнего Синьцзян-Уйгурского автономного райо-

на Китая. Абай же первым познакомил своих соплеменников с творчеством А.С. Пушкина и другими шедеврами мировой литературы. Великий алтайский художник, писатель и общественный деятель Г.И. Чорос-Гуркин был единственным и любимым учеником И.И. Шишкина, а в годы своих странствий по Алтаю посетил и Западную Монголию, и Туву, оставив их прекрасные художественные образы на своих полотнах. Другом Чорос-Гуркина был выдающийся русский алтайский писатель Г.Д. Гребенщиков, посвятивший Алтаю прекрасные художественные и публицистические строки. Его роман «Чураевы» в свое время имел широчайшую известность и даже номинировался на Нобелевскую премию. Гребенщиков многое сделал в плане пропаганды Сибири и Алтая в Америке. Здесь вновь проявляется важнейшая закономерность: кто идет и творит под лучом высших ценностей — тому суждено преодолевать границы земных пространств и времен, связывать народы поверх узкоэкономических и политических интересов и ценностей.

Дух межкультурного взаимодействия и взаимного духовного обогащения народов в разное время впитали в себя и такие гении, как А. Гумбольдт и Ф.М. Достоевский, Н.К. Рерих и В.И. Вернадский. Их научным предсказаниям и художественным пророчествам суждено лечь в основу какого-то нового объединения, когда истают ложные границы, изрезавшие единое евразийское геокультурное пространство. Новое же объединение Евразии на основе твердой «вертикальной» иерархии ценностей станет, я уверен, и ядром какого-то нового общемирового объединения, переступающего узкие границы культурно-географических миров, наций, религий и, конечно, эгоистических человеческих предрассудков. И одним из самых наглядных и прекрасных природных символов этого будущего единения культур станет, без сомнения, священный горный массив Табын-Богдо-Ола на самой границе четырех великих государств Евразии — Монголии, Казахстана, Китая и России. Уберечь его и окружающие земли (то же плоскогорье Укок) от поругания распоясавшейся технократией — насущнейшая задача ныне живущего поколения людей.

2.3.2. Пограничное состояние

Геополитические и геоэкономические сдвиги последней трети XX в. привлекли внимание к пограничному фактору в генезисе и взаимодействии локальных цивилизаций. Присущая традиционной историософии антиномия «варварство — цивилизация» фокусировала внимание на дистанцированной инаковости, постепенно преодолеваемой распространяю-

щимися из Центра волнами цивилизаторства. Так формировался универсалистский идеал общемировой цивилизации (Pax Romana, Pax Americana...), рассеивающей тьму варварства и безграничной в своей трансгрессии. Пограничный фактор в рамках универсалистского идеала цивилизации был несущественным.

Замеченное С. Хантингтоном «столкновение цивилизаций» обозначило линии межцивилизационных разломов. Реальность разломов сфокусировала внимание на территориальности локальных цивилизаций, взаимоограничивающих экспансию друг друга. Смежные цивилизации стали восприниматься как цивилизационное пограничье, захватываемое в процессе экспансии. Интеграция цивилизацией «варварской» периферии и обрастание ядра цивилизации «защитными слоями» ведут к переосмыслению универсалистского идела. Прирастая периферией, цивилизация идентифицирует себя как пограничную цивилизацию. Ее пограничность выражается в обращенности вовне, в фиксации пограничья как зоны ближайшего развития.

Перманентная интеграция цивилизацией своей периферии интериоризирует пограничные территории, превращая внешние границы во внутренние. Результат этого процесса иллюстрирует титулование глав государств из грамоты царя Алексея Михайловича королю Филиппу IV от 31 мая (11 июня) 1667 года: «Мы, великий государь, царь и великий князь Алексей Михайлович, всея Великий и Малыя и Белыя Росии самодержец Московский, Киевский, Владимирский, Новгородский, царь Казанский, царь Астраханский, царь Сибирский, государь Псковский и великий князь Смоленский, Тверский, Югорский, Пермский, Вятцкий, Болгарский и иных, государь и великий князь Нова Города, Низовские земли, Черниговский, Резанский, Ростовский, Ярославский, Белоозерский, Удорский, Обдорский, Кондинский, и всея Северныя страны повелитель и государь, Иверские земли карталинских и грузинских царей и Кабардинские земли и Черкесских и Горских князей и иных многих государств и земель восточных и западных и северных отчичь и дедичь, и наследник, и государь и обладатель. Пресветлейшему и велеможнейшему великому государю, брату нашему дону Филиппу, Божиею милостию королю Кастильлинскому, Леонскому, Арагонскому, обеих Сыцылий, Еросолимскому, Португальскому, Наварскому, Гранатцкому, Телецкому, Валенскому, Галицынскому, Маллорцкому, Севиллинскому, Серденскому, Кордовскому, Корсетацкому, Мурцыйскому, Хаэнскому, Алгарвскому, Алгецирскому, Гибралтарскому и островов Канарских, и Индей Восточной и Западной, и острова тара Фирьма, и окияна моря, арцы арцуху Австрийскому, арцуху Бурганскому,

Брабанскому и Милянскому, графу Апспурскому, Фландерскому, Тирольскому и Барселонскому, государю Бицкайскому и Малинскому...»[99].

Прежде независимые государственные образования, входя в состав сложного государства, трансформируются в административные единицы, сохраняющие свои границы. В данном отношении Испания обладает давно отмечавшимся известным сходством с Россией. Л. Сеа в связи с этим определил иберийцев и русских как пограничные народы: «Иберийские народы по ту сторону Пиренеев, как и русские за далекими степями, будучи отделены этими естественными барьерами от центра Европы, в то же время находились в постоянном непосредственном контакте с неевропейскими народами, живущими к востоку и к югу от Европы. Так, Россия была самым тесным образом связана с такими народами, как монголы и тюрки; Иберия — с арабами Северной Африки. В зонах контакта имела место расовая и культурная метисация. Испанцы и португальцы, так же как и русские, являлись пограничными народами как по отношению к их азиатским и африканским соседям, так и по отношению к Европе»[100].

Согласно Л. Сеа, контактность и метисация сформировали историко-культурную амальгаму и стали предпосылками успешной территориальной экспансии. Действительно, в Московии (при ее напряженном отношении к католическим государствам) и в Испании (заметно дистанцировавшейся от Европы) отсутствовала ксенофобия в отношении афроазиатского мира. Интенсивное противоборство с последним сближало культуры и содействовало близкому знакомству и интеграции.

Вместе с тем, для Испании и Московии Запад оказался значимым другим. Центральной проблемой Испании, Ибероамерики и России, по мнению Л. Сеа, стала идентичность: «Проблема идентичности не стоит перед людьми Запада... Она стоит перед испанцем, который мечтает быть принятым Европой в качестве европейца; точно таким же образом она стоит перед русским, который настойчиво стремился прорубить окно в Европу в прошлом и стремится пробиться на Запад сегодня»[101].

Л. Сеа фиксирует любопытный парадокс формирования цивилизационной идентичности, нуждающийся в более основательном психоаналитическом комментарии. Стремясь к самоопределению и отделению, Испания и Московия дистанцируются от Европы. Успешно решая свои проблемы в Америке и Азии соответственно, они, тем не менее, рвутся в Европу, где их не ждут. Застряв в Европе, Испания теряет американские колонии. Россия терпит такое же фиаско в конце XX в.

Но вернемся к интерпретациям культур пограничных народов. Обсуждая ибероамериканскую и евразийскую проблематику, С.И. Семенов пред-

ложил подобные социокультурные общности определять как пограничные культуры. Он характеризует их как общности целостные, полиэтничные, сформировавшиеся в результате симбиоза-синтеза на рубежах религиозных миров (и потому поликонфессиональные), а также как гетерогенные, полиморфные, толерантные, лабильные, предрасположенные к восприятию «чужих» культурных ценностей и к готовности поделиться «своими». Это — открытые культуры, играющие роль своеобразных мостов между Западом и Востоком, Севером и Югом[102]. Классической моделью пограничной культуры, согласно С.И. Семенову, была Византия, затем — Австро-Венгрия. Соответствующие государственные образования обладали многоуровневой асимметричностью. Причины последующего распада пограничных цивилизаций он усматривает в возобладании политики унификации и гомогенизации.

Концепция пограничных культур (цивилизаций) включила фактор пограничности в число наиболее значимых при описании локальных цивилизаций. Метафора пограничности оказалась в определенной мере эвристичной в описании социокультурной динамики и взаимодействия цивилизаций. Поэтому она стала предметом обсуждения в отечественной историософской литературе и получила дальнейшее развитие.

Сравнивая Россию и Латинскую Америку, Я.Г. Шемякин выделил такие особенности пограничных цивилизаций: существенная значимость природного фактора в цивилизационной системе, слабая способность к формообразованию, противостояние стихии алогона (иррационального), примат пространства над временем, постоянный переход через грань меры, преобладание начала многообразия над началом единства[103].

Анализируя специфику формообразования в российской цивилизации, он обращает внимание на преобладание интерпретационного типа формообразования над новаторским, периодическую инверсию формообразования, постоянную смену стилевой доминанты при переходе от одного этапа цивилизационного развития к другому[104]. В целом пограничную цивилизацию Я.Г. Шемякин оценивает как относительно устойчивое состояние, способное трансформироваться либо в классическую цивилизацию, либо в субойкумену одной из них. Классические цивилизации, по его мнению, органичны и синтетичны, а пограничные цивилизации — симбиотичны и расколоты.

Оценивая выдвигавшиеся разными авторами концепции пограничных цивилизаций, В.Б. Земсков обращает внимание на ряд неудовлетворительных моментов[105]. В частности, он отмечает историческую относительность противопоставления цивилизаций классических и цивилизаций пограничных.

Практически все классические цивилизации, как показывает он, на этапе становления были периферийны, лиминальны и пограничны, а также характеризовались расколотой идентичностью, фрагментарностью системы культурных ценностей, инверсионной цикличностью развития, напряжением бинарных оппозиций, внутренними конфликтами, неоднородностью цивилизационной основы, повышенной ролью симбиоза как культурообразующего механизма. Историческая относительность рассматриваемого противопоставления проявляется и в том, что пограничные цивилизации в своей экспансии обращаются от периферии по направлению к цивилизационному центру, трансформируя классические цивилизации в пограничные. Таким образом, пограничность оказывается временным, транзитивным состоянием любой цивилизации, а не ее имманентным свойством.

Поскольку для любой цивилизации пограничность есть всего лишь момент, эпизод в развитии, то эта пограничность не воспринимается как необходимый и существенный признак. Соответственно, в гносеологическом отношении маркер «пограничности» оказывается не понятием, а, как считает И.Н. Ионов, оригинальной «живой» метафорой, преодолеваемой в ближайшей перспективе[106].

На наш взгляд, применительно к ряду цивилизаций характеристика их как пограничных действительно выглядит метафоричной. Как указывалось, образ пограничности может быть порожден не объективными свойствами конкретных цивилизаций, а спецификой когнитивной карты, гештальта, т. е. избранной структуры восприятия-интерпретации[107]. По крайней мере, очевидно, что в получивших распространение описаниях пограничных цивилизаций устойчиво повторяются темы промежуточности, бытия-между, межэтничности и межконфессиональности, смешения культур и т. п. В дискурсе пограничности понятие границы в политико-юридическом значении практически не употребляется. Даже о присутствии общенаучного или философского понимания границы можно говорить только предположительно.

Наряду с перспективой исчезающей метафоризации тема пограничности разрабатывается в рамках уточнения и конкретизации специфики ее проявления в отдельных цивилизациях.

Характеризуя пограничные культуры, М.Ю. Опенков указывает на следующие особенности проявлений пограничности:

1) иберо-американский мир: микст как связь разнородных элементов, вступивших между собой в необратимое взаимодействие; эклектизм как философски отрефлектированный принцип; заполнение «пустоты» за счет присвоения чужого; продуктивное смешение «своего» и «чужого»;

2) северо-американский мир: фронтир как граница, отодвигаемая в бесконечность; завоевание новых земель в поисках «страны обетованной»; ни к чему не привязанные личности; провинциализм как способ самореализации; «линия ускользания» как творение жизни; нахождение адекватного оружия; чужое как территория хаоса и полного беззакония, которая должна быть поглощена; овнутрение чужого, поглощение его, превращение «чужого» в собственный «жизненный мир»;

3) северо-русский мир: экстремальные климатические условия; синергия как «умное общение»; радикальная асимметрия как направленность на иное; личностная природа общения; толерантность и способность к диалогу; диалог, который суть мы сами; диалог разворачивается из дали чужого, чей призыв дать ответ, самоопределиться, предшествует всякому партнерству; присутствие в диалоге взаимной направленности внутреннего действия; в диалоге ответ — не обязанность, а возможность; соединение воедино смыслов субстанциально разделенных субъектов; взаимное и сознательное, намеренное сочувствие; многополярная симфоническая личность[108].

Как можно заметить, в данных характеристиках цивилизационных миров граница представлена только в одном случае — как фронтир. Но как зона освоения новых земель в Северной Америке — это не граница в собственном смысле слова.

Наблюдаемое отсутствие конкретно-пограничной тематики в рефлексии цивилизационной пограничности объясняется, на наш взгляд, одним простым обстоятельством — полигосударственностью классических цивилизаций. Для них, как правило, внутрицивилизационные (т. е. межгосударственные границы) значили гораздо больше, чем границы цивилизации как таковой. Соответственно, пограничность скорее атрибутировалось отдельным нациям-государствам, нежели цивилизации в целом.

Так, говоря о Европе, Х. Ортега-и-Гассет писал: «Стремление разрешить насущные вопросы сильно как никогда, но оно сразу упирается в тесные перегородки, в те мелкие национальные устройства, на которые до сих пор раздроблена Европа. Угнетенный и подавленный, западный дух сегодня похож на ту ширококрылую птицу, что, силясь расправить маховые перья, обламывает их о прутья клетки»[109]. Констатируя, что Европа утвердилась в форме маленьких наций, он сетовал: «При большей, чем когда-либо, жизненной свободе особенно ощутимо, как удушлив воздух внутри каждой нации, ибо это воздух тюрьмы»[110].

В стремящейся к объединению Европе наличие границ воспринималось как отрицательная ценность, подлежащая упразднению в цивилиза-

ционном процессе. Выявляемая аксиологическая интерпретация границы позволяет предположить и возможность ее позитивной оценки.

В ценностном ракурсе А. Левинтов рассмотрел соотношение пограничности и городов[111]. В качестве городов с негативной пограничностью он выделил города «контрастные», «фронтовые (конфликтные)», «тупиковые»; в качестве городов с позитивной пограничностью — города «контактные (коммуникационные)», «вестибюльные», «форпостные».

Практически все российские города (кроме ряда городов-форпостов) А. Левинтов определил как города с негативной пограничностью. В его интерпретации позитивность границы выражается в ее медиативной функции, тогда как негативность — в разделении инаковости.

Если согласиться с А. Левинтовым, то, во-первых, придется признать фундаментальное значение пограничности для российской цивилизации, и, во-вторых, негативную пограничность российской цивилизации.

Вглядываясь в географию и историю городов России с точки зрения реализации миссии пограничности, с удивлением признаешь по существу пограничный характер российской цивилизации. В географическом аспекте большинство субъектов Российской Федерации являются пограничными регионами. На 2009 г. из 83 субъектов Российской Федерации 45 представляют приграничные регионы государства. Они занимают около 80 % территории страны. В них проживает около трети населения России.

В историческом аспекте очень многие российские города возникали как пограничные поселения. Это, прежде всего, относится к городам-столицам. О «строгой пограничности» Киева писал П.Н. Савицкий[112]. Ссылаясь на топонимы, М. Аджи пишет о пограничном положении Москвы: «Граница Дешт-и-Кипчака на севере проходила по Москве-реке — северный берег принадлежал финнам и уграм, а южный — тюркам»[113].

Как пограничный город-форпост был основан Санкт-Петербург. На одном из блогов Интернета пограничность Петербурга получила метафизическую характеристику: «Традиция Петербурга — это пограничность. Город на границе. (Исторически, впрочем, — вообще за таковой, Петр начал строить Питер еще на шведской территории.) Пограничность эта — во всем. Ландшафт и климат, о которых я говорила вначале, — ни то ни се, ни Русский Север с его честной суровостью, ни чухонская сонная Лапландия, ни морозная бодрая Скандинавия — а вот ни то ни се, вымороченное место между югом, севером и востоком — и морем, которое тоже ни то ни се, и морем-то назвать неудобно. И эта изначальная вымороченность, незаконченность, неопределенность климата, ландшафта и юрисдикции — она стала началом питер-

ской Традиции. Или Питер, как Носитель Традиции Пограничности, просто не мог возникнуть ни в каком другом месте… но это уже опять другой вопрос. Все в Питере — это так или иначе состояние перехода, маргинальность, незаконченное превращение, пограничность. Сумерки»[114].

Столь многообразное выражение пограничности органично не только для Петербурга, но и для России в целом. Пограничность конституирует не только питерскую традицию, но и российскую традицию в целом.

Отметим в этой связи, что на государственном уровне до завершения инициированных М.В. Ломоносовым картографических работ не по всем направлениям можно было определенно сказать, где заканчивается Россия, где ее четкие границы. Современный спор о границах в Арктике свидетельствует и о формальной незавершенности этого процесса.

В русской ментальности незнание границ себя стало своеобразной нормой. «Россия своих границ и пределов никогда не знает, и хоть увидишь их на карте, но в ощущении — нет, — констатирует Г.Д. Гачев. — Связано это с соседством с Арктикой, Севером, с просторами, лесами и тайгой Сибири... — и в общем: если, с одной стороны, русские ощущают плечо соседа и предел, то с другой — границ нет, и своя земля прямо переходит во Вселенную»[115].

На размытость границ России-Евразии П.Н. Савицкий указывал при раскрытии закономерности периодической ритмики ее укрепленных восточных границ[116]. Эта закономерность выражается в существовании/несуществовании укрепленных внутриевразийских пограничных линий, сменяющих друг друга в перемежающейся ритмике. Во Внутренней Евразии пограничное разъединение сменялось объединительным процессом и сопутствующим исчезновением укрепленных линий.

Из-за большой протяженности восточных и южных границ и малонаселенности территории охрана этих рубежей страны носила очаговый характер. На Урале такими очагами были градообразующие крепости-заводы[117]. Но западная русская граница (в отличие от восточной границы) всегда оставалась укрепленной и детально маркированной[118].

Историко-географические изыскания позволяют в России-Евразии дифференцировать несколько типов пограничности: 1) постоянство западной границы, 2) подвижность кусочно-линейных юго-восточных границ, 3) исчезающая неопределенность северо-восточных границ. Такая дифференциация в истории России-Евразии никогда не исчезала.

Например, с точки зрения Д.Н. Замятина, азиатская граница России в 1880-е гг. в Туркмении — это: «...сравнительно большая барьерная территория, полоса между различными государствами или полугосударственными образованиями, политический режим существования которой

хотя и может быть оформлен де-юре соответствующими политическими соглашениями, однако де-факто представляет собой переплетение разнородных, осколочных местных и региональных властных структур; буферность такой территории несомненна...»[119].

Отмечаемая далее Д.Н. Замятиным тенденция уплотнения рыхлых азиатских границ, очевидно, сменяется более влиятельной контртенденцией. Так, в 2002 г. С. Королев писал: «Отчасти это связано со своеобразным раздвоением российской границы в Центрально-Азиатском регионе. Наряду с укрепленной государственной границей, оставшейся на рубежах бывшего СССР (переставшей формально быть границей России, но, тем не менее, охраняемой российскими пограничниками), появились весьма условные и проницаемые границы России со странами СНГ. Граница в военно-техническом смысле выступает здесь не как ограничитель пространства власти, а как своеобразный анклав власти, поскольку севернее этих пограничных рубежей находится не российская территория, а иначе организованное и конкурирующее с российским властное пространство, контролируемое возникшими после распада СССР авторитарными режимами (Таджикистан, Казахстан, Киргизия и т. д.)»[120].

Современная геополитическая обстановка такова, что российские пограничники обеспечивают охрану не только российских границ. Недавнее разрушение укрепрайонов на границе с КНР можно рассматривать как проявление исчезающего характера восточных границ. Таким образом, пограничный синдром России сохраняется.

«Акты самоповреждения» России наиболее очевидным образом проявляются в территориальных уступках при уточнении государственных границ. Погранолог А.Ю. Плотников с горечью констатирует как уникальное явление в международной практике удивительное «бескорыстие» России в отношениях с иностранными государствами[121].

Это явление и уникально, и традиционно. М. Филин приводит слова фрейлины А.Ф. Тютчевой: «От царствования Александра I ведет начало эта странная и унизительная политика, приносящая в жертву интересы своей страны ради интересов Европы, отказывающаяся от всего нашего ради того, чтобы успокоить мнительность Европы по отношению к нам. Мы бы хотели совсем не иметь тела, чтобы не смущать Европу даже тенью, от него падающей»[122]. Справедливости ради (кроме знаменитой «Кемской волости»), можно припомнить немало более ранних эпизодов подобной политики, практиковавшейся до Александра I.

Особенности пограничного состояния проявляются и на уровне личности. Так, пограничной личности присуща изменчивость настроения.

Периоды подавленности и разочарования сменяются либо эйфорией, либо раздражительностью и импульсивными вспышками гнева. Дурное настроение и неадекватное поведение периодически искупаются раскаянием и самоуничижением.

К сожалению, так и принято было вести себя в России. Увлеченно грешили, еще более увлеченно каялись. «Каялись в России много, очень много, слишком даже много и обильно, — писал Г.В. Флоровский. — И покаяние успело настолько стать привычным, чтобы сделаться позой, карикатурой, превратиться в горделивое самоуничижение, в эту самую изысканную и утонченную форму прелести духовной. Не тяжелым подвигом благодатного перерождения, а стилизованным настроением стало для нас подсчитывание и всенародное исповедывание своих, — а заодно и чужих, — грехов; а добрые дела, достойные покаяния, заменялись перенапряжением самобичующего и самообличающего голоса»[123].

На наш взгляд, этот симптом пограничности В. Розанов зафиксировал как «колеблющуюся психологию» окраинного жителя (т. е. жителя Бессарабии, Прибалтийского края, Финляндии, Кавказа). Он пишет: «— Здесь все самочувствие другое, чем в России, — говорили мне тамошние старожилы. — Что такое Бессарабия? Ведь она всего десятки лет отошла от Румынии и перешла к России. Кто же мы? От Румынии отошли, а к России еще не приросли. *Сейчас-то* мы приросли: но я помню родительский дом и всю судьбу мою, выросшую из этого дома. То была дичь, какую невозможно себе представить. И не то чтобы было дико образование, — этого не было, потому что у нас семья была образованная. Но дичь именно *положения*. Тянет — к Румынии, тянет — к России: и мы остановились между этими двумя притяжениями, как лодка, застрявшая среди камышей на реке. Ни назад двинуться, ни вперед продвинуться, *ничего не можем*; и не по своему бессилию, а потому, что все вокруг бессильно, смутно, темно, не утверждено, не решено. В зависимости от случайного и нерешенного положения страны складывалась нелепо и случайно судьба семей»[124].

В. Розанов не описывает амплитудно-частотные характеристики колебаний в психике. Но, очевидно, что промежуточность бытия такие колебания неизбежно порождала.

На ином, геоклиматическом, основании евразийцы формулировали «закон колебаний» как закон истории русского народа и каждой его личности. Согласно П.П. Сувчинскому, русская личность «колеблется, шатается между подвигом и падением, между взлетом и срывом»[125]. П.Н. Савицкий широкую амплитуду колебаний российско-евразийской души объяснял широкой амплитудой термических колебаний в климате России-Евразии: «Европе не-

известны ни столь высокие, ни столь низкие температуры, какие являются общим правилом в климате России-Евразии. Нельзя ли констатировать в духовной жизни последней известного параллелизма этой широте амплитуд термических колебаний? Не является ли характерным для российско-евразийской культуры, не служит ли отличием российско-евразийской души некоторое сочетание такой душевной темноты и низости с такой напряженностью просветления и порыва, которое недоступно европейской душе и неизвестно в европейской культуре, уравновешенной и законченной в своей, относительно узкой, духовной амплитуде?»[126]

Нельзя утверждать, что это свойство психики присуще всем народам Евразии. Описываемый Н.С. Трубецким туранский психологический тип с его уравновешенностью и спокойствием не ассоциируется с «пограничниками». Вместе с тем не исключено, что психика отдельных евразийских народов (народы финно-угорской группы, монголы) характеризуется пограничной симптоматикой.

Обратим внимание на отмеченную В. Розановым нелепость и случайность судьбы людей. Это один из признаков пограничных личностей, которые имеют изменчивую, пеструю биографию[127].

В. Розанов далее пишет: «Мы живем внутри России “как у Христа за пазухой” ... и для нас “уже при Ярославе Мудром” было все “решено и ясно”, — даже до отвращения»[128]. Заметим, что «до отвращения» — это оценка, которая могла быть дана только пограничной личностью.

Но различия в мировосприятии жителей глубинки и жителей периферии, возможно, все же имеются и, казалось бы, со временем должны преодолеваться. Однако в России, в условиях незавершенной внутренней колонизации и редицивирующей модернизации пограничное состояние не преодолевается, а, наоборот, универсализируется. Пограничное состояние русской культуры, генерируемое на периферии, вместе с тем имеет тенденцию к интериоризации.

Не обсуждаемым, но совсем не случайным является использование термина «пограничный» для обозначения выделенных состояний. Психология пограничника — военнослужащего пограничных войск — имеет характерные особенности, соотносимые с симптомами пограничных состояний*. Специфика служебной деятельности в зоне высокого риска неизбежно ведет к определенным психологическим деформациям.

Прежде всего, следует отметить высокую тревожность (особенно за семью). Постоянно психологическое напряжение требует эпизодической

*Здесь мы используем ценные наблюдения над психологией пограничников, сформулированные в беседе с полковником в отставке Ю.В. Савровым.

разрядки, проявляющейся в актах самоповреждения. Импульсивность проявляется в различных «ЧП», частота которых высока в силу постоянного наличия боевого оружия. Взаимоотношения с местным населением объективно оказываются интенсивными, но напряженными и нестабильными, в силу чего характеризуются чередованием идеализации и обесценивания. Недокомплект кадрового состава, тяжелые условия быта реально обрекают многих офицеров пограничных войск на участь быть покинутыми. Пограничные войска не оснащены современной боевой техникой, что ведет к расстройству профессиональной идентичности. Чувство опустошенности испытывается из-за проблем, связанных с результативностью служебной деятельности и карьерой.

Любопытно, что черты пограничной личности усматриваются в поведении первого русского пограничника — былинного Ильи Муромца. Любимая приговорка его была: «Всяк человек заповедь кладывает, да не всяк ее исполняет». Эта приговорка старого казака стала жизненным правилом казачества.

В данном Н.В. Гоголем описании поведения казаков определенно просматриваются симптомы пограничности: «Все было у них общее — вино, цехины, жилища. Вечный страх, вечная опасность внушали им какое-то презрение к жизни. Козак больше заботился о доброй мере вина, нежели о своей участи. Но в нападениях видна была вся гибкость, вся сметливость ума, все уменье пользоваться обстоятельствами. Нужно было видеть этого обитателя порогов в полутатарском, полупольском костюме, на котором так резко отпечаталась пограничность земли, азиатски мчавшегося на коне, пропадавшего в густой траве, бросавшегося с быстротою тигра из неприметных тайников своих или вылезавшего внезапно из реки или болота, обвешанного тиною и грязью, казавшегося страшилищем бегущему татарину. Этот же самый козак, после набега, когда гулял и бражничал с своими товарищами, сорил и разбрасывал награбленные сокровища, был бессмысленно пьян и беспечен до нового набега, если только не предупреждали их татары, не разгоняли их пьяных и беспечных и не разрывали до основания городка их, который, как будто чудом, строился вновь, и опустошительный, ужасный набег был отмщением. После чего снова та же беспечность, та же разгульная жизнь»[129].

Если дополнить описание Н.В. Гоголя известными фактами из истории и быта казачества, то интерпретация казака как «пограничника» станет практически несомненной.

Этиогенез пограничных состояний является многофакторным. В их генезисе большую роль играют социальные и экологические стрессы, катас-

трофы и стихийные бедствия. В психоаналитическом плане исток пограничности усматривают в нарушениях в рамках процесса сепарации ребенка от матери (с последующим возникновением патологии идентичности у ребенка). Незрелое «Я» мешает переносить и интегрировать амбивалентные чувства, что приводит к дихотомическому мышлению. Пограничные личности не в состоянии извлекать уроки из прошлого неудачного опыта и продолжают попадать в те же самые сложные ситуации и затруднительные положения. Немногим удается достижение взрослых целей[130].

Оценивая релевантность концепта пограничной цивилизации, нельзя не отметить, что в отношении России-Евразии этот концепт может быть терминологизирован и конкретизирован в научном понятии, тогда в отношении других цивилизаций его употребление может так и остаться метафоричным. Иные цивилизации более точно следовало бы определять как гибридные цивилизации. Объективная оправданность характеристики России-Евразии как пограничной цивилизации определяется: во-первых, практически полным совпадением границ российской цивилизации и Российского государства, во-вторых, пограничным происхождением ее городов; в-третьих, пограничным положением многих субъектов Российской Федерации. Все это позволяет рассматривать пограничный фактор как один из системообразующих в конституции российской цивилизации.

В целом возникает вопрос о ценностной определенности пограничного фактора в судьбе российской цивилизации. Выше уже приводилось мнение о негативной пограничности российских городов и России в целом. Исследователи часто отмечают, что евразийские рубежи России выполняли охранительную миссию, вследствие чего ее продвижение в Азию было во многом вынужденным. Вместе с тем указывается, что пограничные укрепленные линии становились элементами градообразования и коммуникации пограничных этнокультур. В этой составляющей — например, в виде образования городов-форпостов, — пограничный фактор играл положительную роль. Но в силу подвижности границы эта положительная роль оказывалась неустойчивой. Можно предположить, что разные типы границ дифференцируют и разные типы пограничности в российской культуре и в русской душе.

Психологический дискурс пограничности в данном отношении можно связать с социологическим дискурсом маргинальности. Приграничные регионы стимулируют формирование маргинальной личности, склонной к полиморфности, толерантности, открытости и лабильности[131]. Д.С. Лихачев также подчеркивал, что на границах культур воспитывается их само-

сознание[132]. На границе как зоне общения совершается культурное творчество. Разделяющая граница консервирует культуру, придает ей жесткие и упрощенные формы, позволяющие ей легче обороняться.

Таким образом, и пограничность, и маргинальность в целом функциональны, так как сохраняют цивилизационную перспективу. Реализация этой перспективы во многом определяется готовностью столкнуться с пограничной ситуацией и принять ее.

2.4. Миксис

Суть евразийской проблемы, как было показано в первом разделе, исходно состоит в отрицательной оценке представителями окраинно-приморских миров Евразии практики заключения межэтнических браков и метисации. Евразийцы — потомки смешанных браков — вынуждены доказывать свою полноценность и успешность в современном мире. В то же время не менее значимым является социокультурное содержание евразийской проблемы.

Неприятие смешения восходит к мифологеме чистоты, к требованию предпочтения чистоты перед скверной, порядка — перед беспорядком, космоса — перед хаосом. Архаическое сознание воспринимает смешение как нечистоту и осквернение, подлежащие преодолению в ритуалах очищения[133].

В античной философии совершается реабилитация смешения, разрабатываются разнообразные концепции миксиса. Уже Фалес утверждал, что между жизнью и смертью нет разницы, и потому он живет.

Если Платон только смирялся с реальностью нежелательного всесмешения, то в «Политике» Аристотеля встречаем такое суждение: «...смешение прекрасно; а такое смешение заключается именно в середине, так как в ней находят место обе противоположности»[134]. И еще: «И чем государственное устройство будет лучше смешано, тем оно окажется устойчивее»[135]. Относительно демократии и олигархии он утверждает: «В прекрасно смешанном государственном устройстве были представлены как бы оба начала вместе, но ни одно из них в отдельности»[136].

В метафизике Аристотеля любое отдельное сущее является сложным, многосоставным, комбинируемым из разных видов целым. Все — не просто, а сложно и смешано.

Удачное сочетание свойств души, присущих разным этносам, Аристотель видел в характере эллинов: «Племена, обитающие в странах с холодным климатом, притом в Европе, преисполнены мужества, но недостаточно

наделены умом и способностями к ремеслам. Поэтому они дольше сохраняют свою свободу, но не способны к государственной жизни и не могут господствовать над своими соседями. Населяющие же Азию в духовном отношении обладают умом и отличаются способностью к ремеслам, но им не хватает мужества; поэтому они живут в подчинении и рабском состоянии. Эллинский же род, занимая как бы срединное место, объединяет в себе те и другие свойства: он обладает и мужественным характером, и умственными способностями; поэтому он сохраняет свою свободу, пользуется наилучшим государственным устройством и способен властвовать над всеми, если бы он только был объединен одним государственным строем»[137].

В деятельности Александра Македонского, воспитанника Аристотеля, «смешивание» закрытых, этноконфессионально чистых сообществ приобрело масштабы социокультурной революции. «Видя в себе поставленного богами всеобщего устроителя и примирителя, — замечал Плутарх, — он применял силу оружия к тем, на кого не удавалось воздействовать словом, и сводил воедино различные племена, смешивая, как бы в некоем сосуде дружбы, жизненные уклады, обычаи, брачные отношения и, заставляя всех считать родиной вселенную, крепостью — лагерь, единоплеменными — добрых, иноплеменными — злых; различать между греком и варваром не по щиту, мечу и одежде, а видеть признак грека в доблести и признак варвара — в порочности; считать общими одежду, стол, брачные обычаи, все, получившее смешение в крови и потомстве»[138].

Поворот в сторону Востока, признание разных народов как равноценных были явлениями новыми для того времени, ломавшими традиционные представления о культурной полноценности народов, и воспринимались неоднозначно. Когда Александр принял титул сына бога Амона, греки расценили это как кощунство. Заговорили о «варваризации» царя, о «порочном Востоке», испортившем царя и его соратников. И хотя держава Александра Македонского, по существу так и не начала функционировать как единый государственный организм, она распалась на мелкие, но жизнеспособные эллинистические царства, придавшие новый импульс всемирно-историческому процессу[139].

Время от времени происходившая в истории Европы, как и в истории других окраинно-приморских миров Евразии, миксация не приобрела характера устойчивого процесса. Мозаично-дробное сложение окраин Евразии вкупе с профессионально-корпоративной дифференциацией обусловливали изолированность этнических групп.

Приведем любопытное наблюдение в отношении межэтнической интеграции в Европе. Комментируя события революции 1848 г. в Трансиль-

вании, В.Н. Виноградов отмечает, что она (Трансильвания) не стала плавильным тиглем различных этносов, которые разделяли история, обычаи, религия, разное место в государственной, социальной и политической структуре. Отчужденность мадьяр, саксов (немцев из Саксонии), румын и секеев (этническая группа венгров) поразила офицеров армии И.Ф. Паскевича в 1849 г. Один из них писал: «Четыре описанные племени, столь разнородные, жили на таком тесном участке земли, чураясь друг друга. Несколько сот лет не могли их сблизить: сосед не узнал языка соседа, ни разу не породнился; один и тот же город называется каждым племенем по-своему. Такие отношения, естественно, породили недоверчивость, вражду, презрение или ненависть одного народа к другому»[140].

Это наблюдение позволяет обратить внимание на дискуссию о состоятельности некогда популярной концепции «плавильного котла»[141]. К настоящему времени признано, что в США и Европе этносоциальные процессы протекают преимущественно в мультикультуральном формате salad bowl («миска с салатом»). Вот, что, в частности, пишет об этом В. Галецкий: «В течение долгого времени западное интеллектуальное сообщество гипнотизировало себя теорией “плавильного котла”. Согласно ей, в Соединенных Штатах действовал этнокультурный механизм, перерабатывавший разнообразные миграционные потоки в единое целое. Долгое время эта теория считалась безоговорочно адекватной. Но парадокс в том, что ее многочисленные разработчики и адепты — социологи, политологи, культурологи, историки — по всей видимости, не утруждали себя знанием демографии и не догадывались изучить статистику межэтнических браков. Достаточно было внимательно ее проанализировать, чтобы понять: “плавильный котел” — миф. Да, что касается браков между выходцами из разных германских народов, тут “плавильный котел” худо-бедно работал. Но остальные этнические группы сохранили свою обособленность вплоть до настоящего времени — особенно американцы итальянского, ирландского, греческого, восточноевропейского, латиноамериканского, еврейского, арабского, индийского и китайского происхождения. В так называемом “плавильном котле” не столько варилось нечто принципиально новое, сколько шла попытка всеобщей англосаксонизации. От теории “плавильного котла” ввиду ее чудовищной неадекватности отказались в начале 1960-х, заменив ее теорией “миски с салатом”: представление о формировании некой единой этнокультурной общности было замещено идеей автономных этнических групп и мультикультурализма»[142].

Тогда как в Северной Америке и Европе сегодня принято говорить о мозаичной культуре[143], в России все чаще высказывается мысль

о действительности метафоры плавильного котла применительно к евразийской цивилизационной общности народов. Это положение четко формулирует, например, Г.Х. Попов: «Дело в том, что в России всегда был плавильный котел»[144].

С ростом иммиграции из стран СНГ участились межнациональные браки. Вот что говорит об этом ведущий научный сотрудник Института общей генетики РАН О. Курбатова: «Обобщенный тезис “Русская женщина — оплот интернационализма” получает весьма определенное звучание в Москве, главном плавильном котле России. Русские москвички все чаще вступают в брак с приезжими, в том числе с мужчинами других национальностей. Проведенный генетиками анализ данных московских загсов показал, что в середине 1990-х годов доля межэтнических браков в столице составляла 22 процента. Сейчас же, если судить по динамике, можно предположить, что в Москве к межнациональным относится каждый четвертый брак. Мы вступаем в эру аутбридинга, если говорить языком генетики, или плавильного котла, если употреблять более популярный американский термин. Впрочем, в США никакого плавильного котла не получилось — как в СССР не получилось единого советского народа. Однако у нас тенденция к аутбридингу все еще выражена более ярко, чем во многих странах, за исключением Центральной и Южной Америки, по аутбридингу, пожалуй, превзошедшей всех: население этих стран сочетает в себе гены и европеоидов, и монголоидов, и негроидов. Современная генетика доказала, что человечество генетически едино: об этом говорит и тот факт, что браки со смешением генов не сказываются на плодовитости»[145].

Метафора плавильного котла в отношении описания этносоциальных процессов в России находит у исследователей отражение в выделении различных типов «котлов». «Петербург был плавильным котлом, в котором талантливейшие европейцы становились русскими, приобретая неповторимую самобытность и придавая русскость своим творениям (будь то “Медный всадник” Фальконе или “Спящая красавица” Петипа), — пишет Ю. Магаршак. — Москва — тоже плавильный котел, но выплавляет он совершенно других людей: удалых и сверхпроходимых, выходящих из любых рамок и соединяющих все со всем, которым по колено не только море, но и освоение космоса»[146]. Обратим также внимание, что применительно к территории России выделяется множество региональных плавильных котлов, продуктом работы которых стали казачество, сибиряки и другие субэтносы[147].

Применимость к России метафоры плавильного котла признается многими, хотя и далеко не всеми современными исследователями. На наш

взгляд, процесс этот сложнее. Несомненно, имеет место взаимообогащение, взаимопроникновение культур, но при этом сохраняются и этнические особенности. Достаточно устойчивой является также этническая идентичность людей. В целом культура народов России — это есть единство разнообразного при выраженной тенденции сближения культур.

В то же время в отношении Европы отмечается сохранение этнической дистанции, мозаичность, плюрализм вкупе с атомизированным отчужденным существованием. Интеграция была и остается для Европы серьезной проблемой и задачей[148].

Резюмируя свой обзор трактовок понятия «Европа», Х. Мюнклер приходит к выводу, что одной из определяющих ценностей Европы (на фоне ее неустанного стремления к объединению) являются устойчивые различия: «Характерным для Европа является то, что в своей истории она — чему определенно благоприятствовала ее специфическая география — отдала предпочтение не единству, а многообразию… Таким образом, развитие различных наций может рассматриваться именно как сущностная черта Европы и ее истории — как в хороших, так и в дурных ее проявлениях. Отличие Европы основано не на единстве и единообразии, а на многообразии и множественности. … Все попытки создания империй, построения гегемонии заканчивались в Европе провалом, и вновь и вновь заново складывался плюрализм политических устройств … Если свести обобщения к коротким тезисам, то существование глубокой укорененности представлений о плюралистичности европейского сознания доказывают следующие наблюдения: византийский цезарепапизм всегда считался чем-то неевропейским, вплоть до времен восстания неортодоксальных марксистов против монополии на истину коммунистических партий в странах реально существовавшего социализма, которая часто сравнивалась с цезарепапизмом Восточного Рима; возникновение капитализма в Европе может быть объяснено именно преобладавшим здесь политическим плюрализмом, который ставил границы насильственной экспроприации прибавочной стоимости господствующими силами; наконец, и “восточная деспотия”, в понимании Виттфогеля, в социогеографическом отношении привязана к обществу гидравлического типа больших речных долин, почему ее создание было исключено уже благодаря геологической формации Европы»[149]. В заключение Х. Мюнклер именно особенности геологической формации Европы рассматривает в качестве основания раздробленности этносоциального ландшафта.

В отличие от мозаично-дробной организации окраинно-приморских миров Внутренняя Евразия своей равнинностью и флагоподобным расположением ландшафтных зон делала неизбежной миксацию и интеграцию культур.

О Малой Евразии, т. е. о пространстве стыка Балкан, Северной Африки, Ближнего и Среднего Востока, побережья Черного и Средиземного морей Ю.М. Лотман писал: «котел постоянного смешения этносов, непрерывного перемещения, столкновения разных культурно-семиотических структур»[150]. По этим чертам Ю.М. Лотман противопоставлял Малую Евразию ландшафтам Перу, где в долинах и междугорьях Анд и на узкой полосе перуанского побережья царили вековая изоляция, предельная ограниченность торгово-военных контактов с внешними культурами.

Мозаичность социокультурной организации О.И. Пыльцын соотносит с эпохами «темных веков». «Мозаичный мир древнегреческой цивилизации обусловлен крайней изрезанностью южной морской части Балканского полуострова, где не было значительных монолитных сухопутных территорий. Здесь куски суши постоянно соседствуют с заливами, проливами. Суша не имеет равнинного характера, основу ее структуры составляют горы. В таком географическом рельефе возникает большое количество небольших сухопутных ячеек, отделенных друг от друга либо горами, либо морем. Это-то и создает почву для автономного развития этих ячеек, по крайней мере, в начальный период существования цивилизации … “Темные века” и позволяют возникнуть мозаичному миру, в котором каждая из ячеек этого мира благодаря автономному развитию в этот период формирует свою собственную, отличную от соседей структуру политико-культурных институтов»[151].

По оценке О.И. Пыльцына, в процессе эволюции европейской цивилизации ее мозаичность возрастала. Наряду с этой тенденцией эпизодически действовала и контртенденция. Одним из ее проявлений стала деятельность Александра Македонского. Вслед за ним миссию интеграции подхватил Рим. «Рим презрел племенную замкнутость, характерную для всех античных полисов, — пишет О.И. Пыльцын. — Он открыл свои ворота для представителей любых племен, лишь бы их деятельность была полезна Риму. И этим оказался обязан своему успеху. Точно так же двумя тысячелетиями спустя великорусские князья смогли преодолеть свою племенную замкнутость и начали приглашать на свою службу татар, белорусских князей, а потом и представителей западноевропейской цивилизации…»[152].

Миксацию вынужденно и в то же время сознательно практиковал Чингисхан. Об этом пишет, например, Т. Холл: «Чингис поднялся из маргинального состояния и часто сталкивался с оппозицией в лице собственных сородичей. Поэтому он не полагался на родство для организации своих последователей, но опирался на преданность и автократический контроль. Он создал разноплеменную элиту из своих друзей и приближенных»[153].

Екатерина II отмечала смешение как характерную черту российского государства. «Перемены, которые в России предпринял Петр Великий, — писала она, — тем удобнее успех получили, что нравы, бывшие в то время, совсем не сходствовали со климатом и принесены были к нам смешением разных народов и завоеваниями чуждых областей»[154].

На уровне метафизики смешение как способ бытия было концептуализировано М.В. Ломоносовым. Ключевым представляется следующее его положение: «Все доступные наблюдению тела — смешанные»[155].

Ломоносовская идея смешения обобщала его личный опыт профессионального химика. В трактате «Элементы математической химии» он дает следующее ее определение: «Химия — наука об изменениях, происходящих в смешанном теле, поскольку оно смешанное»[156]. М.В. Ломоносов отказывается обсуждать как не разрешимый в его время вопрос о простейших элементах, составляющих корпускулы. Обращаясь к смешанным телам как к первичной реальности, мыслитель тем самым выбирает не спекулятивно-умозрительный путь философствования о гипотетических первоначалах бытия, а занимает эмпирико-феноменологическую позицию, исходящую из некоторой очевидности. В этом пункте он радикально отличается от Фалеса (и восходящей к нему традиции западной метафизики).

Смешение оценивалось и отрицательно, хотя признавалось как объективно существующий факт. К.Н. Леонтьев с горечью писал: «…имеем только одно, почти механическое (македонское) призвание очень большой и неотразимой метлы всесмешения от Великого Океана до Атлантического…»[157].

В. Розанов рассматривал смешение как один из элементов целого комплекса негативных ценностей. «Русские в странном обольщении утверждали, что они “и восточный, и западный народ”, — соединяют “и Европу, и Азию в себе”, не замечая вовсе того, что скорее они и не западный, и не восточный народ…. — писал он. — Между Европой и Азией мы явились именно “межеумками”, т. е. именно нигилистами, не понимая ни Европы, ни Азии. Только пьянство, муть и грязь внесли»[158].

Следует также отметить, что с грязью ассоциируется образ жизни не только народов России, но и ряда других (особенно, кочевых) народов Северной Евразии. Но здесь важна интерпретация. Применительно к России Г.Д. Гачев объяснял этот феномен специфическим сочетанием стихий в Северной Евразии — космосом «водо-земли».

С его точки зрения, смешение на Севере — объективная реальность: «А на севере? На полюсе там вообще смешаны и отменены восход и заход: или свет есть все время = полярный день, или его нет все время — полярная

ночь, и сутки не выражены, неотчетливы. А в России, стране полнощной, “одна заря сменить другую спешит, дав ночи полчаса”. Так что космос белых ночей — космос невыраженного востока—запада, правого—левого (правого—виноватого), мужского—женского, света и тьмы — недаром здесь цвет рассеянного бытия — серый — основной: небо серенькое, земля — серозем, одежды серого цвета предпочитают, а лошади: Серый, Сивый мерин»[159].

Комментируя записки «Хождение за три моря Афанасия Никитина», Г.Д. Гачев еще раз подчеркивает предпочтение в России *неразличенности*: «… в России — какая разница, что право, что лево, “правая, левая где сторона — улица, улица, ты, брат, пьяна”: дорога, братство-соборность и религия выпивки отменяют направления и страны света. Очень много в России левшей — работяг-мастеровых. ... Неразличение правого и левого — в смешении мужского и женского в России, в том, что они нечетко оформлены и разграничены: мужик здесь очень часто — баба, а женщина отличается мужеством, коня на скаку остановит и сейчас трудится наравне с мужчиной и больше...»[160].

Поддерживая мысли Г.Д. Гачева, можно даже сказать, что подобная неразличенность является в России предметом своеобразной национальной гордости, поскольку в этой неразличенности (и безразличии — «а нам все равно…») обнаруживаются скрытые социокультурные ресурсы.

Интересно, что излюбленной тактикой ведения боя у казачества было «смешение» воинского строя противника. Характерно в этом отношении описание Н.В. Гоголем боя казаков с поляками в повести «Тарас Бульба»: «Ворота отворились, и выступило войско. Впереди выехали ровным конным строем шитые гусары. За ними кольчужники, потом латники с копьями, потом все в медных шапках, потом ехали особняком лучшие шляхтичи, каждый одетый по-своему. Не хотели гордые шляхтичи смешаться в ряды с другими, и у которого не было команды, тот ехал один с своими слугами. Потом опять ряды, и за ними выехал хорунжий; за ним опять ряды, и выехал дюжий полковник; а позади всего уже войска выехал последним низенький полковник.

— Не давать им, не давать им строиться и становиться в ряды! — кричал кошевой. — Разом напирайте на них все курени! Оставляйте прочие ворота! Тытаревский курень, нападай сбоку! Дядькивский курень, нападай с другого! Напирайте на тыл, Кукубенко и Палывода! Мешайте, мешайте и розните их!

И ударили со всех сторон козаки, сбили и смешали их, и сами смешались. Не дали даже и стрельбы произвести; пошло дело на мечи да на копья. Все сбились в кучу, и каждому привел случай показать себя»[161].

Установка на миксис реализуется и в нравственной сфере. В европейской этике, отождествляющей бытие с благом, а небытие — со злом, последнее пребывает в небытии. Евразийский этос не исключает сочетания добра и зла.

Так, Н.М. Карамзин писал: «Мало ангелов на свете, не так много и злодеев, гораздо более смеси, т.е. добрых и худых вместе. Мудрое правление находит способ усиливать в чиновниках побуждение добра или обуздывает стремление ко злу. Для первого есть награды, отличия, для второго — боязнь наказаний»[162].

Похожую мысль высказывал В.С. Соловьев: «Много странного и диковинного приходилось мне видать, но двух предметов не встречал я в природе: достоверно-законченного праведника, достоверно-законченного злодея»[163].

Д.Н. Овсянникову-Куликовскому моральная неустойчивость русского человека дала основание определить его как *рецидивиста*: «Наша беда и отсталость — помимо всего прочего — выражается в том, что русский человек, даже при лучших задатках, слишком опошливается, примиряется с действительностью, становится с годами рецидивистом, теряя благоприобретенные в юности идеалы мысли, чести и совести. Тина вялой жизни засасывает нас, мы утрачиваем “добра и зла различье”, братаемся с представителями мрака, обскурантизма и нравственного сна, забываем о призвании мыслящего человека — помнить, хранить и разрабатывать усвоенные понятия о человеческом достоинстве, о том, что поверх и вопреки мерзости запустения, нас окружающей и завещанной затхлым прошлым, есть светлый мир общечеловеческих идеалов, чистый и прекрасный, и вовсе не заоблачный, а земной, созидающийся повсюду в лучших умах и уже являющийся силою творческою в тех общественных движениях и организациях, которые образуют прямой переход к лучшему будущему. Одна из причин нашей неустойчивости, нашего рецидивизма — слабость, шаткость нашей психической организации. Мы душевно расплывчаты, слабы мыслью, нравственным сознанием, волею. У нас мало душевной уравновешенности и крепости»[164].

Судя по размышлениям политического лидера ненцев, а также всех коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока С.Н. Харючи, терпимость ко злу является одной из евразийских мудростей. «А живешь-то ты на земле, среди людей, — говорит С.Н. Харючи. — Кто знает, как завтра все повернется?.. Что бы ни было, нам жить все равно вместе. Поэтому я стараюсь по работе особенно не отвечать злом на зло. Всякие люди встречаются — кто-то пакостит, подставляет, но я стараюсь

терпеть, философски к таким моментам относиться. Люди идеальные, без страха и упрека, наверное, только в раю бывают. Порой сам себя спрашиваю: почему люди разные? Думаю, что и в этом есть прелесть и интерес Жизни. Люди не должны одинаково ни думать, ни делать, иначе все было бы слишком скучным. Кто-то с хитрецой, кто-то с гнильцой, кто-то слишком уж прост, как портянка рыбацкая... но люди всякие нужны»[165].

Терпимость к злу в России настолько велика, что В.С. Соловьев счел необходимым написать трактат с немыслимым для европейской культуры названием «Оправдание добра». В какой же этической ситуации приходится оправдывать добро? Тогда, по-видимому, когда за доброту, возможно, чрезмерную, осуждают. Припоминается бытующее выражение «слишком добренькие», а также часто сопутствующие ему «зла не хватает», «зло берет».

Здесь опять-таки мы не утверждаем, что русские люди злы. Наоборот, они исключительно добры, но в то же время имеет место демонстрация злости, бравирование ею. Приведем еще одно наблюдение Г.Д. Гачева: «Доброе, человеческое отношение к животным здесь — событие, исключение и, как таковое, становится сюжетом художественной литературы, индивидуального творчества: Муму, Каштанка, Холстомер, Есенин, Маяковский о лошадях и суках, — тогда как в Индии братское отношение к животным само собой разумеется и относится не к сфере личной особенности, гуманного характера вот этого человека, но есть общезначимая народная субстанция»[166].

Указывая на присутствие эффекта озлобленности полемики в России, Г.Д. Гачев замечает: «...Все средства хороши — в том числе и разогрев злости. Да и работяга русский когда хорошо работает? Когда разозлится, раззадорится...»[167]. Тема зла в русской культуре является предметом ряда специальных исследований[168].

П.Н. Савицкий фиксировал проблему зла применительно к евразийству. «Евразийцы в предельной степени ощущают реальность зла в мире — в себе, в других, в частной и социальной жизни, — писал он. — И в сознании греховной поврежденности и проистекающего отсюда эмпирического несовершенства человеческой природы они ни в коем случае не согласны строить свои расчеты на посылке “доброты” человеческой природы»[169]. Поскольку «мир во зле лежит», действие «в миру» — задача, трагизм которой неизбывен. Природа русского национального характера, по убеждению П.Н. Савицкого, исключают возможность сентиментального отношения к миру. В ряде случаев он считал необходимым «брать на себя его бремя, ибо бездейственная “святость” была бы еще большим грехом...»[170].

Ценность миксиса вписывается в *стихийное миропонимание* евразийцев. Стихия — категория евразийства, возрождающая, согласно Г.В. Флоровскому, «запоздалый романтический пафос стихии, ярой, властной, многоцветной»[171]. Он справедливо констатирует, что «евразийцы всюду видят стихию, — любят ее, и веруют в нее»[172]. В пафосе стихии, как указывает Г.В. Флоровский, стирается как какая-то моралистическая условность грань между добром и злом. Соответственно, достоинство людей и событий определяется и оценивается по потенциалу заряжающей их и в них воплощающейся стихийной энергии и мощи.

Принимая во внимание данную Г.В. Флоровским оценку евразийства, нельзя согласиться, что пафос стихии является запоздалым романтизмом. Стихийное мышление органично для североевразийской ментальности, для которой движение — это жизнь.

Достаточно обратить внимание на частое употребление образа стихии в творчестве М.В. Ломоносова. М. Эпштейн так резюмирует мировосприятие М.В. Ломоносова: «Создатель величественного пейзажа, Ломоносов раскрывает природу в ее бесконечной мощи, неисчерпаемом разнообразии, в яростном круговращении всех стихий; вводит образы распахнутых пространств, волнующихся зыбей, создает грандиозную картину вечно подвижного космоса: “вод громады”, “огненны валы”, “горящий вечно Океан”. Открывается мир световых, небесных явлений — пламенные вихри солнца, звездные бездны ночи»[173].

Творчество М.В. Ломоносова стало, по-видимому, одним из источников *стихийного* миропонимания в отечественной художественной и философской литературе. Вслед за ним отечественная мысль структурировала систему мира не на элементы, а на стихии. Но наиболее активно категорией стихии оперировали евразийцы.

2.5. Родство

Евразийский тип социокультурного синтеза имеет длительную историю и множество конкретных вариантов. Учение евразийцев стало рефлексией только одной из форм состоявшейся социокультурной практики. На наш взгляд, зарождение евразийского социокультурного типа следует отнести к эпохе формирования индоевропейской культуры, поскольку индоевропейцы стали первыми евразийцами.

Индоевропейская культура представляет собой первую фазу становления евразийского социокультурного типа, который маркируется отношениями породнения «открытых» и «закрытых» обществ. Введя кастовую

систему, индоевропейцы совершили социокультурную революцию, которая позволяла не истреблять, а инкорпорировать покоренные этносы, включая их в систему родственных отношений в статусе низших каст.

В этой точке отсчета бытие евразийского типа было антиномичным: родственные отношения между этническими кастами, с одной стороны, не могли возникать, а, с другой стороны, все же возникали. Родство, таким образом, стало фундаментальной ценностью в системе евразийского социокультурного синтеза[174]. Исторические формации евразийского синтеза символически конституируются различными формами родства.

В эпоху эллинизма единство Европы и Азии символизировали брачные союзы. Александр Македонский впервые стал сознательно и последовательно проводить политику интеграции различных культур, мечтая о едином народе «персоэллинов». Сам Македонский, его друзья и соратники заключили браки с персиянками и мидийками по местным обычаям. Впоследствии большинство этих браков распалось, но инициированный процесс рефлексивного смешения культур приобрел стихийный и необратимый характер. Даже в Афинах во II в. до н. э. были разрешены межэтнические браки. «Сладостно было бы мне сказать: о неразумный варвар Ксеркс, тщетно трудившийся над сооружением моста через Геллеспонт, вот как соединяют Азию с Европой мудрые цари — не бревнами, не плотами, не бездушными и бесчувственными связями, а связывающими племена узами честной любви, законных браков и общностью потомства»[175], — подвел Плутарх итоги политики Александра Македонского.

На примере эллинизма можно видеть, что евразийский социокультурный тип конституируется отношениями родства. Размышляя о ценностях евразийства, В.И. Марков указывал как на базисную ценность «природного, естественного родства людей и народов»[176]. Но в историческом процессе кровное родство постепенно становится менее значимым, чем родство по договору (или, точнее, свойство)[177]. Из форм родства по договору на первый план вышли, прежде всего, брачные отношения.

В целом круг отношений «искусственного» породнения более широк.

В Византийской империи, например, практиковалось усыновление по оружию. Так, Иордан сообщает: «Когда император Зинон услышал, что Теодорих поставлен королем своего племени, он воспринял это благосклонно и направил к нему пригласительное послание, повелевая явиться в столицу. Там он принял его с подобающим почетом и посадил между знатнейшими придворными. Через некоторое время, чтобы умножить почести, ему оказываемые, он усыновил его по оружию и на государственные средства устроил ему триумф в столице, а также сделал его ординарным консу-

лом, что считается высшим благом и первым в мире украшением. Этим он не ограничился, но во славу столь великого мужа поставил еще и конную статую перед императорским дворцом[178].

Предполагалось, что «сын по оружию» («filius in arma») не пойдет войной на своего «отца по оружию». Отношения породнения сохранялись в последующих поколениях. Аталарих, преемник Теодориха считал себя, соответственно, «внуком» императора.

На базе и посредством брачных союзов неизбежно формировались другие формы родственных отношений. В евразийской культуре особое значение приобрело побратимство. Этому способствовали разноверие и разноплеменность. Как отмечает Л.Х. Танкиева, известные своей силой и многочисленностью фамилии не нуждались в побратимстве. Но одинокому человеку без рода-племени были необходимы квазиродственные отношения, обеспечивающие его защиту посредством института кровной мести[179]. В условиях перманентной миксации евразийского сообщества родоплеменные группы дробились и рассыпались, что стимулировало установление побратимства.

Во внешнеполитической практике Древнего Китая использовался институт союзов старших и младших братьев, породнившихся через брак[180]. Принцессы царствующих домов выдавались замуж, а правители становились назваными старшим и младшим братьями. Породнившиеся правители становились союзниками и представляли собой грозную политическую и военную силу. Коалиции «старших и младших братьев» диктовали свою волю другим, добивались от них территориальных уступок, а иногда ходили в совместные походы или оказывали «братскому» государству военную помощь, если оно подверглось нападению. Породнение было не только путем сближения в мирных целях, но могло также предшествовать или сопутствовать договору в военных целях, как наступательных, так и оборонительных.

Практика заключения союзов-породнений распространялась в периоды государственной раздробленности. Считается, что партнеры по таким союзам были государствами равного статуса. Вместе с тем обсуждается вопрос, что асимметрия братских отношений необходимо фиксировала неравенство партнеров. Такое неравенство Ю.Л. Кроль считает нехарактерным и усматривает его в отдельных случаях зависимости-подданства[181].

Расширению практики использования тактики породнения содействовала монгольская концепция родства, которая определяется как «побратимство-свойство»[182]. Насколько можно судить по известным материалам, побратимство у монголов по своему механизму несколько отличалось от побратимства в Китае. В монгольской концепции названные братья «спасают

друг друга в смертельной опасности»[183]. Защита обиженного и взятие его под свое покровительство также могло вести к побратимству[184]. Заключенное побратимство подкреплялось последующей женитьбой детей и родственников[185].

Как указывает П.О. Рыкин, человек, получавший в жены монголку, и его коллектив классифицировались как «младшие родственники». Это обеспечивало трансформацию «чужаков» («мятежников, существ хаотической природы») в просто «людей», которые подчиняются по статусу младших родственников и больше «не устраивают смуту». Вассальные правители становились «людьми» и тогда, когда сами посылали к ханскому двору своих дочерей или родственниц.

Институты искусственного родства активно использовались во внешнеполитической деятельности древнерусских государств. Брачные союзы заключались между семьями половецких ханов и русскими княжескими родами. Традиция в более позднюю эпоху продолжилась, так что, в конечном счете, к XVIII в. третья часть русских аристократических семейств имела фамилии тюркского происхождения[186].

Отношения естественного и искусственного родства, не следует, конечно, идеализировать. Достаточно напомнить о конфликте ханов-побратимов Темучжина и Чжамухи. «Не было недостатка и в братоубийцах, — указывает А.В. Головнев, — особенно в многолюдных гаремных семьях ханов, где ожесточенное соперничество начиналось с младенчества и разгоралось в детских состязаниях, материнских склоках, наушничестве слуг, раздорах при дележе добычи и наследства»[187]. А.В. Головнев фиксирует парадоксальную ситуацию «опрокидывания родства» в каждом поколении: отцы насаждали родство, а сыновья его подрывали.

Паллиативами были символическое родство по предку-хану и побратимство. Противоречие между искусственным и естественным родством, по-видимому, неотъемлемо от родоплеменных отношений. Но можно предположить, что если в западноевропейской культуре преодоление родовых отношений осуществлялось через свойство как родство по договору, то в евразийской культуре более значимым стало искусственное (фиктивное) породнение в форме отношений побратимства[188]. Дальнейшие метаморфозы постродовых отношений проявляются в институтах службы, сюзеренитета-вассалитета, которые отчасти сохраняли форму квазисемейных отношений.

Несомненно, вектор эволюции постродовых отношений определялся культурной спецификой родовых отношений. Формулируя законы родства, К. Леви-Строс обратил внимание на существование различных моде-

лей родственных отношений в разных культурах[189]. В указанном источнике он не характеризует отношения между сиблингами. Но известные материалы дают основание полагать, что и на этом уровне родственных отношений реализовывались разные культурные модели.

Так, в традиционном Китае, судя по одному из источников[190], конфуцианская модель идеальных родственных отношений характеризовалась: 1) центрацией на почтении, оказываемом невесткой свекрови; 2) большей ценностью племянников, чем собственных детей; 3) приматом отношений между братьями и сестрами над отношениями с супругами.

В одной из записей из указанного источника содержится следующее рассуждение: «Все братья и сестры семьи — самые близкие люди, у них желудок общий и дыхание одно. Они печалятся и радуются по одному и тому же поводу. Они отличаются от других людей тем, что с детства едят одну и ту же пищу и одеваются одинаково. Они не могут не любить друг друга. Но когда они вырастают, каждый из них заботится о своих детях и своей жене. Их взаимная любовь хотя и становится сильнее, но постепенно возникает зло. Для братьев жены — посторонние люди. Когда у братьев появляется намерение жениться, то только в том случае, если взаимная любовь братьев глубока и сильна, зла можно избежать. Поэтому если братья не в согласии, то сыновья и племянники не дорожат друг другом. Если сыновья и племянники не дорожат друг другом, то твое окружение отдалится от тебя. Если окружение отдалится, то все слуги станут враждебными. А если так случится, то кто же поможет нам?»[191].

Модель родственных отношений в русской культуре существенно отличается от конфуцианской модели. Так, в русской семье отношения между братьями и сестрами часто отличаются конфликтностью. В отношении междоусобных войн русских князей XIII в. Н.В. Гоголь писал: «Это были не споры королей с вассалами или вассалов с вассалами — нет! это были брани между родственниками, между родными братьями, между отцом и детьми. Не ненависть, не сильная страсть воздымала их, — нет! брат брата резал за клочок земли или просто чтобы показать удальство. Пример ужасный для народа! Родство рушилось, потому что жители двух соседних уделов, родственники между собою, готовы были каждую минуту восстать друг против друга с яростью полков. Их не подвигала на это наследственная вражда, потому что кто был сегодня друг, тот завтра делался неприятелем»[192].

Поэтому ценность института родства для межэтнической интеграции этнических элит в истории России оценивается и отрицательно. И. Муромцев полагает, что смешанные русско-половецкие браки давали потомство, которое воспитывалось половецкими матерями и бабками. Если отечеством

для такого потомства была Русь, то родиной оставалась степь. Князья-полукровки нередко призывали своих половецких родственников дядек для содействия в междуусобицах[193].

В социально-психологическом плане родственные отношения характеризуются общностью мировосприятия и сходными целями. Взаимность в родственных отношениях определяется одинаковостью чувств по отношению к кому-нибудь третьему. Поэтому родственники, как известно, легко находят общий язык, но редко проявляют глубокую заинтересованность в проблемах друг друга. Эти отношения не отличаются особой теплотой, а действия друг друга не всегда понятны. В родственных отношениях часто возникает впечатление, что партнер берется за решение проблемы не с того конца или не в той последовательности и не желает встать на точку зрения другого. Любое событие оценивается партнерами так, как если бы это давало выгоду другому и приносило ущерб себе. Поэтому в совместных делах наблюдается взаимное и довольно однообразное, утомляющее вмешательство, приводящее к ссорам и размолвкам. В целом родственные отношения утомляют темпераментным однообразием, требуют большой коммуникативной дистанции и новых знакомств. Чем разнообразнее, любопытнее окружающая их среда, тем лучше взаимопонимание в родственной структуре. Отсюда известная экстравертность, открытость евразийского социокультурного типа, являющаяся условием его устойчивости.

Из форм искусственного родства в русском фольклоре описывается в основном крестовое побратимство. Согласно обычаю, каждый побратим должен был положить за своего крестного брата жизнь, если это понадобится. Специфика былинной концепции побратимства выражается в том, что богатыри, как правило, обменивались крестами после поединка, «попробовав силу» друг у друга и завершая поединок миром.

Хорошо известно, что Александр Невский и племянник великого хана Батыя Сартак стали назваными братьями. Смешанные браки с монгольской знатью практиковали ростовские князья, которые обязывались поддерживать мир в своем улусе, участвовать в военных походах монголов, хранить покорность и платить в знак признания старшинства дань.

Фактам побратимства (а также усыновления и заключения брачных союзов) в отношениях между русскими князьями и монгольской знатью евразийцы придавали парадигмальное значение. Как «органическое братание» отношения тюрок и славян характеризовал П.Н. Савицкий. Он считал, что над Евразией веет дух своеобразного «братства народов». «Это “братство народов” выражается в том, что здесь нет противоположения “высших” и “низших” рас, что взаимные притяжения здесь сильнее, чем

отталкивания, что здесь легко просыпается "воля к общему делу", — писал он. — История Евразии, от первых своих глав до последних, есть сплошное тому доказательство. Эти традиции и восприняла Россия в своем историческом деле»[194].

Действительно в XVII–XVIII вв. государевы люди Московского царства и калмыцкие ханы после заключения соглашений братались, а затем устанавливали и матримониальные связи[195].

Н.С. Трубецкой также выделял специфически организованное «евразийское братство народов»: «Между народами Евразии постоянно существовали и легко устанавливаются отношения некоторого братания... Нужно, чтобы братство народов Евразии стало фактом сознания, и притом существенным фактом. Нужно, чтобы каждый из народов Евразии, сознавая самого себя, сознавал себя именно и прежде всего как члена этого братства, занимающего в этом братстве определенное место. И нужно, чтобы это сознание своей принадлежности именно к евразийскому братству народов стало для каждого из этих народов сильнее и ярче, чем сознание его принадлежности к какой бы то ни было другой группе народов»[196].

По его мнению, братание играло определенную роль в этногенезе русского населения. «Русское племя, — писал он, — создавалось не путем насильственной русификации инородцев, а путем братания русских с инородцами. И всюду, где русский народ в этом отношении был предоставлен самому себе, он продолжал эту национальную традицию братания даже и в императорский период»[197]. И если народные массы легко шли на братание, то «верхи» русской культуры не стремились к реализации этой тактики: «И несмотря на то, что правительство, стремясь во всем подражать "великим европейским державам", готово было всюду проводить насильственную ассимиляцию и культурно обезличивать вновь присоединенные области (как это делают подлинные европейцы в своих колониях), народная русская стихия, инстинктивно ощущавшая подлинную задачу России, усваивала по отношению к туземному населению тактику братания, охотно заимствовала от покоренных разные черты их быта; в новоприсоединенных областях сами собой вырабатывались особые смешанные бытовые типы, которые со временем могли бы послужить основанием для целой радуги евразийских культур, разновидностей одной, общеевразийской: мешало только стремление русских верхов (как образованного общества, так и правительства) иметь культуру непременно европейскую»[198].

Евразийская идея братства народов не совсем беспочвенна, как это может показаться на первый взгляд. Так, Советский Союз осознавался как союз братских республик. Провести референдум и заключить трехсторонний

нерасторжимый договор «О побратимстве народов и государств Беларуси, России и Украины» предлагали участники 9-го Всеславянского собора, прошедшего 8–9 мая 2002 г. в Ужгороде. В проекте договора «О побратимстве» Беларусь, Россия и Украина объявлялись государствами-побратимами навечно.

Братство народов действительно остается одной из значимых ценностей для российской цивилизации. Так, согласно результатам проведенного Фондом «Общественное мнение» Всероссийского опроса городского и сельского населения (10.03.2001 г.) на вопросы о значении термина «интернационализм» были получены следующие ответы. Это слово оказалось знакомо подавляющему числу россиян (81 %). Объяснить его смысл взялись 59 % опрошенных. Поясняя слово «интернационализм», 46 % респондентов выбрали такие определения как «все народы дружны», «все вместе, единство народов», «один за всех, все за одного», «братские отношения народов». Некоторые ссылались на СССР как пример такого интернационализма (12 %)[199].

Обычай братания хорошо известен в европейской культуре. Он был возрожден в период Первой мировой войны в кампаниях братания солдат[200]. На западном фронте первые братания между англичанами и немцами начались в 1914 г. на Рождество. На Восточном фронте братания активизировались на Пасху, поскольку на Руси обряд побратимства чаще всего совершался на второй день Пасхи и считался братством во Христе[201].

Вместе с тем русское побратимство отлично от аналогичного европейского института. О братании русских с представителями народов Азии лорд Д.Н. Керзон писал следующее: «Русский братается в полном смысле слова. Он совершенно свободен от того преднамеренного вида превосходства и мрачного высокомерия, который в большей степени напоминает злобу, чем сама жестокость. Он не уклоняется от социального и семейного общения с чуждыми и низшими расами. Его непобедимая беззаботность делает для него легкой позицию невмешательства в чужие дела; и терпимость, с которой он смотрит на религиозные обряды, общественные обычаи и местные предрассудки своих азиатских собратьев, в меньшей степени итог дипломатического расчета, нежели плод беспечности»[202].

Европейская концепция братства также имеет собственную специфику. У кельтов, например, побратимство устанавливалось на почве общих юношеских подвигов. Задачей побратимов в германских племенах было осуществление кровной мести. Традиционная французская концепция братства предполагала «мужское единение, основанное на насильственном овладении существом женского пола»[203]. Синкрезис насилия и секса был не единственным, но определяющим в западной концепции братства.

Напомним, что традиционные для Китая братства формировались на основе сотрудничества в рамках коллективных сельскохозяйственных работах и коллективного участия в танцевальных турнирах. Былинные русских богатыри братались после поединка. Наличие общей женщины при этом исключалось (как в случаях с женами Святогора и Добрыни).

Асексуальность русского крестового побратимства, восходящего к церковному чину братотворения, акцентирована в учении Н.Ф. Федорова о небратстве и утверждении вселенского братства в сыновстве через воскрешение отцов. Предпосылкой чаемого воскрешения он полагает достижение полного целомудрия.

Центрацию на деторождении и сексуальности, вопросах пола Н.Ф. Федоров считает атавистической тенденцией в эволюционном процессе. Усматривая эту тенденцию у индусов и западных народов, он соотносит ее с забвением отцов и презрением ко всему иноплеменному[204]. «Напротив, славяне... — пишет он, — не чуждались общения даже и с не принадлежащими к арийскому племени народами, они роднились со всеми инородцами. В континентальной глуши совершалось великое явление сближения двух отдаленных по генеалогической таблице племен, арийского и чудского, за что мы и получили кличку “туранцев” ... У нас чувство родства со всеми составляет отличительную черту народного характера...»[205].

Задачу России Н.Ф. Федоров видел в примирении Европы и Азии, Запада и Востока, что необходимым ему казалось для признания общего отцовства.

Следует отметить, что в решении этой задачи В.С. Соловьев усматривал даже содержание русской идеи: «Истинная будущность человечества, над которой нам надлежит потрудиться, есть вселенское братство, исходящее из вселенского отчества через непрестанное моральное и социальное сыновство»[206].

Инициатива в этом процессе, на взгляд Н.Ф. Федорова, должна принадлежать дочерям человеческим, остро переживающим утрату матерей. Дочери призваны вступать в международные, междурасовые, междусословные браки и для предупреждения вырождения, и для предупреждения войн. В таких браках партнеры «наиболее пробуждают деятельность друг в друге», а «половой инстинкт превращается в героизм, в подвиг, не как порыв, а как возвышенное продолжительное действие»[207]. Достигнутое свойство станет первой ступенью восстановления вселенского родства.

Указываемая Н.Ф. Федоровым роль дочерей человеческих позволяет обратить внимание на обычай посестримства. Корреспондируя побратимству, посестримство имело разные формы. Названными сестрами могли стать жены побратимов. Посестримство устанавливалось также в кумлении,

совершаемом в составе обрядовых действий весенне-летнего цикла[208]. Основа кумления — клятвенное обещание дружбы и взаимопомощи, подкрепленное обменом поцелуями, подарками, личными вещами.

Обычай посестримства существенно отличался от обычая побратимства. Если побратимство было нерушимо (его нарушение оценивалось как измена), то сестринские отношения в большинстве случаев оканчивались при первой ссоре или после обряда раскумления. Покумившиеся один раз должны были подтверждать свои отношения через год, совершая обряд кумления заново. Очевидно, что по сравнению с побратимством посестримство формировало лабильную, изменчивую и более адаптивную сеть отношений искусственного родства.

Практика сестримства получила развитие в христианских общинах-сестерствах, а также в движении сестер милосердия. Феминизм второй волны выдвинул идею сестринства как взаимосвязи женщин между собой, основанной на любви, солидарности и осознании собственного угнетения[209]. Эта идея стала протестной реакцией на патриархальный предрассудок, что женщины воспитаны в духе недоверия, соперничества и предательства по отношению друг к другу в борьбе за мужчин. Были выдвинуты лозунги «В сестринстве сила!» («Sisterhood is powerful!») и «Все люди сестры».

Подобные движения не всегда оценивалась однозначно позитивно. Так, иронизируя над проявлениями в них факта феминизма, Л.П. Лобанова пишет: «И наряду с братством народов пришлось бы также завести сестринство народов. Или лучше заменить их сразу родственничеством народов, чтобы не почувствовали себя ущемленными в правах племянницы и племянники, внучки и внуки, девери, шурины, золовки, невестки и т. д.?»[210].

Метафору сестерства использовал И.В. Киреевский, который писал: «...Наша образованность рождалась, когда другие государства уже доканчивали круг своего умственного развития, и где они остановились, там мы начинаем. Как младшая сестра в большой дружной семье, Россия прежде вступления в свет богата опытностью старших»[211]. С учетом женской идентичности как России, так и многих государств Европы, интеграцию России в европейский дом следует признать включением в круг сестер.

Об этом писал в своем дневнике И.С. Гагарин, современник И.В. Киреевского: «Тебе, отчизна, посвящаю я мою мысль, мою жизнь. Россия, младшая сестра семьи европейских народов, твое будущее прекрасно, велико, оно способно заставить биться благородные сердца. Ты сильна и могуча извне, враги боятся тебя, друзья надеются на тебя; но среди твоих сестер ты еще молода и неопытна. Пора перестать быть малолетнею в семье, пора сравняться с сестрами, пора быть просвещенною, свободною, счастливою.

Положение спеленатого ребенка не к лицу уже тебе: твой зрелый ум требует уже серьезного дела. Ты прожила уже много веков, но у тебя впереди более длинный путь, и твои верные сыны должны расчистить тебе дорогу, устраняя препятствия, которые могли бы замедлить твой путь»[212].

Примечательно, что И.С. Гагарин идею сестерства объединяет с идеей родины-матери и сыновства.

Думается, миротворческий потенциал побратимства, как и любой другой формы естественного или искусственного родства исторически ситуативен и конкретен. Так, по мнению Л.Х. Танкиевой, институт побратимства теряет свой прежний смысл после появления государственных органов, обеспечивающих правозащиту[213]. Становление государственного социального попечения над сиротами также снижало актуальность института побратимства.

Если побратимство играло положительную роль в международных отношениях, то потенциал и других форм породнения не следует недооценивать. Не случайно, в 1941 г. И.В. Сталин обратился к советскому народу со словами: «Братья и сестры!». Г.Д. Гачев как-то заметил: « И Сталин возопил: “Братья и сестры!” — недаром этими словами...» [214]. По Г.Д. Гачеву, Сталин и другие государи евразийских империй — «отцы народов». Правда, отцы эти, по его оценке, никакие: «Но отец здесь — далек и высок, а в общем народ и человек здесь чувствует себя, растет — как безотцовщина... Как сирота. Ведь и матери в раннем детстве обычно лишаются»[215].

Супружеские и детско-родительские отношения в просторах Евразии неустойчивы. Из всех семейно-родственных отношений именно братство поэтому, на его взгляд, особенно ценно: «равные друг за дружку держатся». И братство осознает себя «родней», «родством»[216].

Братство (и побратимство) ценны, следовательно, в том числе по причине наличия безотцовщины и безматеринщины (в прямом и переносном смысле). Недоросли русской культуры, многие отцы и матери, устремившиеся в даль за полнотой самореализации, оказываются далеко (в том числе душевно) от своих детей, брошенных на прародителей, государство, ясли — детский сад — школу, на произвол судьбы даже при внешнем благополучии и бытовом комфорте[217]. Забота о детях часто воспринимается как пустая трата времени, отнимающая возможность состояться как личности. Дети, лишенные родительской внимательности и заботливости, чувствуют, в свою очередь, что им что-то недодали, испытывают свою ущербность и неполноценность. В этом случае из поколения в поколение воспроизводится феномен социального сиротства.

Не случайно, проповедуя братство, русские мыслители искали материнства и отцовства. Нет братьев и сестер без отца и матери. Нет братства и сестринства без отцовства и материнства. Побратимство — относительная и преходящая ценность, которая, должна быть снята в грядущих исторических формациях евразийской культуры.

Историческая смена доминант в отношениях родства открывает перспективу последующих сдвигов. Глобализация, формирование мирового сообщества и развитие коммуникаций приводят к тому, что мир становится тесен. Разбросанность, вынужденный универсализм русского человека все-таки уходят в прошлое. Соответственно, возрастают шансы самореализации личности, что создает предпосылки для ее стабилизации и развития ответственного родительского отношения к миру.

Примечания

[1] *Данилевский Н.Я.* Россия и Европа. М., 1991. С. 90.

[2] Там же.

[3] *Рабинович Е.Г.* От Атлантики до Урала (к предыстории вопроса) // Новое литературное обозрение. 2001. № 52 (d).

[4] *Бицилли П.М.* «Восток» и «Запад» в истории Старого Света // Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. М., 1993. С. 24.

[5] Там же.

[6] *Данилевский Н.Я.* Россия и Европа. С. 71.

[7] *Бердяев Н.А.* Евразийцы // Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. М., 1993. С. 294.

[8] Любопытны заметки С.С. Аверинцева о том, где в Европе усматривают начало Азии: «Старые города Европы прямо-таки переполнены шуточками насчет того, где именно начинается не-Европа. В Вене я слыхал, что, то ли Азия, то ли Балканы начинаются сразу, как пройти Шварценбергплатц (площадь, вплотную прилегающая к старому городу с юга и чуть-чуть с востока). В Кельне меня научили тезису куда более радикальному — что “Сибирь” начинается сразу за Рейном» (см.: Аверинцев С.С. Несколько мыслей о «евразийстве» Н.С. Трубецкого: Опыт беспристрастного взгляда // Новый мир. 2003. № 2).

[9] *Коттье Ж.* Эти ценности создали Европу // Европейский альманах. История. Традиция. Культура. М., 1991.

[10] Там же. С. 42.

[11] *Трубецкой Н.С.* Наследие Чингисхана. Взгляд на русскую историю не с Запада, а с Востока // Трубецкой Н.С. История. Культура. Язык. М., 1995.

[12] Там же. С. 217.

[13] Там же. С. 218.

[14] *Гумилев Л.Н.* Древняя Русь и Великая степь. М., 1989. С. 128–132.

[15] *Дугин А.* Чингис-хан и монголосфера (по мотивам книги калмыцкого евразийца Хара-Давана) [Электронный ресурс]. URL: http:// arctogaia.org.ru.

[16] *Вебер А.* Германия и кризис европейской культуры // Вебер А. Избранное: Кризис европейской культуры. СПб., 1998. С. 170–171.

[17] Там же. С. 180.

[18] *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Ч. 3. Философия духа. М., 1956. С. 72.

[19] *Нагуслаева Т.* Монголия от нас может «убежать» [Электронный ресурс]. URL: http://www.infpol.ru/15062005.

[20] *Трубецкой Н.С.* Европа и человечество // Трубецкой Н.С. История. Культура. Язык. М., 1995. С. 83.

[21] *Карсавин Л.П.* Основы политики // Мир России — Евразия. М., 1995. С. 111.

[22] *Савицкий П.Н.* Утверждение евразийцев. С. 102.

[23] Там же. С. 102.

[24] *Бицилли П.М.* Два лика евразийства // Россия между Европой и Азией... С. 290.

[25] См., например: *Панарин А.С.* Россия в цивилизационном процессе (между атлантизмом и евразийством). М., 1994.

[26] *Дугин А.* Великая война континентов. М., 1996.

[27] Там же.

[28] *Федотов Г.П.* Судьба империй // Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. М., 1993. С. 335

[29] См.: *Иванова И.М.* Концепция «Атлантического сообщества» во внешней политике США. М., 1973; *Уткин А.И.* Доктрины атлантизма и европейская интеграция. М., 1979.

[30] *Atlanticism* [Электронный ресурс]. URL: http://www.ecsocman. edu.ru/db/ dict/ 4693/dict.html?wd=12219.

[31] *Atlanticism* // From Wikipedia, the free encyclopedia [Электронный ресурс]. URL: http://en.wikipedia.org/wiki/Atlanticism.

[32] *Зобнин А.В.* Истоки концепций «атлантизма» и «европеизма» в США и странах Западной Европы [Электронный ресурс]. URL: http://historical1.narod.ru.

[33] *Drath V.H.* Toward a New Atlanticism // American Foreign Policy Interests. 2006. V. 28. Iss. 6.

[34] *Scheffer J.H.* The Relevance of Atlanticism [Электронный ресурс]. URL: http:// www.nato.int/docu/speech/2004/s040627a.htm.

[35] *Давыдов Ю.П.* Новый «атлантизм» против старого «европеизма» // Европейская безопасность: события, оценки, прогнозы. 2004. № 8; *Давыдов Ю.П.* «Старый» европеизм против «нового» атлантизма? // США и Канада: экономика, политика, культура. 2004. № 9; *Игумнова Л.О.* Внешняя политика Европейского Союза между европеизмом и атлантизмом [Электронный ресурс]. URL: http://www.tempus.isu.ru/publ_01.doc; *Vershbow A.* Russia: Between Europeanism and Atlanticism? [Электронный ресурс]. URL: http://www.moscow.usembassy.gov/links/stetement.php? record_id=79.

[36] *Лукша Н.* Фактор атлантизма в международных отношениях: связующее или разделяющее звено; *Daalder I.H.* The End of Atlanticism [Электронный ресурс]. URL: http://www.brookings.edu/dybdocroot/views/articles/ daalder/20030601.pdf.

[37] *Miskimmon A.J.* Recasting the security bargains: Germany, European security policy and the transatlantic relationship [Электронный ресурс]. URL: http:// www.rhul.ac.uk/Politics-and-IR/About Us/Miskimmon/pdf/Miskimmon_ Recasting_

the_Security_Bargains.pdf; Vaisse J. From Transatlanticism to Post-Atlanticism [Электронный ресурс]. URL: http://www.inthenationalinterest. com/Articles/Vol2Issue26/ Vol2Issue27 Vaisse.html).

[38] Евразийство («eurasianism») сопоставляют с атлантизмом пока только российские исследователи. См., например: *Torbakov I.* Russia's eastern offensive: eurasianism versus atlanticism // Jamestown Foundation Eurasia Daily Monitor. 2004. 24 June.

[39] Показателен в этом отношении образ Евразии, представленный в работе: *Бжезинский З.* Великая шахматная доска (Господство Америки и его геостратегические императивы). М., 1998.

[40] Anaconda principle — принцип геополитической тактики атлантизма, направленный на отторжение от Евразии максимально большого объема береговых территорий для сдерживания ее геополитической экспансии.

[41] *Bullitt W.* The Great Globe Itself. A Preface to World Affairs. N.Y., 1946. P. 136. Цит. по: *США*: политическая мысль и история. М., 1976. С. 201.

[42] *Авдеев В.Б.* Детская болезнь евразийства в русском национализме // Авдеев В.Б. Метафизическая антропология. М., 2002. [Электронный ресурс]. URL: http:// www.xpomo.com/rusograd/avd_metaph/avd_bolezn_ evras.html.

[43] В контексте мифа об Атлантиде расово-этническая политика выглядит амбивалентной. Согласно Платону, именно миксация сформировала ту модель поведения, которая ассоциируется теперь с атлантизмом: «Но когда унаследованная от бога доля ослабела, многократно растворяясь в смертной примеси, и возобладал человеческий нрав, тогда они оказались не в состоянии долее выносить свое богатство и утратили благопристойность. Для того, кто умеет видеть, они являли собой постыдное зрелище, ибо промотали самую прекрасную из своих ценностей; но неспособным усмотреть, в чем состоит истинно счастливая жизнь, они казались прекраснее и счастливее всего как раз тогда, когда в них кипела безудержная жадность и сила» (См.: *Платон.* Критий // Платон. Филеб, Государство, Тимей, Критий. М., 1999. 121b.)

[44] *Мережковский Д.С.* Атлантида-Европа. Тайна Запада. М., 1992. С. 39.

[45] *Покачалов М.В.* Пророчество и предостережение позднего Мережковского («Атлантида-Европа: Тайна Запада») // Вопросы культурологии: Сборник аспирантских работ. М., 1999.

[46] *Джемаль Г.* Неоленинизм в XXI веке [Электронный ресурс]. URL: http:// www.varvar.ru/arhiv/texts/jemal2.html.

[47] Платон в «Критии» рассказывает об Атлантиде: «Обиталище царей внутри акрополя было устроено следующим образом. В самом средоточии стоял недоступный святой храм Клейто и Посейдона, обнесенный золотой стеной, и это было то самое место, где они некогда зачали и породили поколение десяти царевичей; в честь этого ежегодно каждому из них изо всех десяти уделов доставляли сюда жертвенные начатки. Был и храм, посвященный одному Посейдону, который имел стадий в длину, три плетра в ширину и соответственную этому высоту; в облике же постройки было нечто варварское. Всю внешнюю поверхность храма, кроме акротериев, они выложили серебром, акротерии же — золотом; внутри взгляду являлся потолок из слоновой кости, весь изукрашенный золотом, серебром и орихалком, а стены, столпы и полы сплошь были выложены орихалком. Поставили там и золотые изваяния: сам бог на колеснице, правящий шестью крылатыми конями и головой достающий до потолка, вокруг

него — сто Нереид на дельфинах (ибо люди в те времена представляли себе их число таким), а также и много статуй, пожертвованных частными лицами. Снаружи вокруг храма стояли золотые изображения жен и всех тех, кто произошел от десяти царей, а также множество прочих дорогих приношений от царей и от частных лиц этого города и тех городов, которые были ему подвластны» (См.: Платон. Указ. соч. 116с–117а).

[48] Персонаж «Новой Атлантиды» Ф. Бэкона утверждал, что в платоновском мифе об Атлантиде речь идет об Америке.

[49] *Джемаль Г.* Неоленинизм в XXI веке.

[50] *Данилевский Н.Я.* Россия и Европа. М., 1991. С. 179–180.

[51] *Трубецкой Н.С.* Европа и человечество. С. 98.

[52] Там же. С. 100.

[53] *Московичи С.* Машина, творящая богов. М., 1998. С. 413–414.

[54] См.: *Дятлов В.И.* Предпринимательские меньшинства: торгаши, чужаки или посланные богом? (Симбиоз, конфликт, интеграция в странах Арабского Востока и Тропической Африки). М., 1996; *Дятлов В.И.* Современные торговые меньшинства: фактор стабильности или конфликта? (Китайцы и кавказцы в Иркутске). М., 2000.

[55] См.: *Петров М.К.* Искусство и наука. Пираты Эгейского моря и личность. М., 1995.

[56] *Панарин А.С.* Глобальное политическое прогнозирование в условиях стратегической нестабильности. М. 1999. Гл. 6. [Электронный ресурс]. URL: http://www.patriotica.ru/authors/panarin.html.

[57] *Панарин А.С.* Глобальное политическое прогнозирование… Гл. 4.

[58] *Бродель Ф.* Средиземное море и средиземноморский мир в эпоху Филиппа II: В 3 ч. Ч. 1: Роль среды. М., 2002.

[59] *Каганский В.Л.* Теоретико-географические этюды. Россия–Франция [Электронный ресурс]. URL: http://www.archipelag.ru/ru_mir/ostrov-rus/kaganskiy/study.

[60] *Панарин А.С.* Россия в цивилизационном процессе (между атлантизмом и евразийством). М., 1994. С. 92–114.

[61] «Итак, государство по отношению к культуре вторично и является только формой ее личного бытия. Оно не должно стеснять свободного саморазвития культурно-народной или культурно-многонародной, как Россия-Евразия, личности, в себе и через себя открывая ей путь для свободного выражения и осуществления ее воли» (См.: Карсавин Л.П. Основы политики. С. 128.)

[62] *Петров М.К.* Античная культура. М., 1997. С. 351.

[63] *Цицерон* Марк Туллий. Диалоги: О государстве; О законах. М., 1994. С. 35.

[64] Там же. С. 35–36.

[65] *Панарин А.С.* Россия в цивилизационном процессе... С. 152–153.

[66] Об архетипе казака см.: *Kornblatt J.D.* The Cossack hero in Russian literature: a study in cultural mythology. Madison, 1992.

[67] *Гоголь Н.В.* Взгляд на составление Малороссии // Гоголь Н.В. Собр. соч. Т. 4: Избр. статьи. М., 1952. С. 22–23.

[68] *Гоголь Н.В.* Тарас Бульба. М., 1980. С. 9—10.

[69] Там же. С. 10.

[70] *Алексеев Н.Н.* Русский народ и государство. М., 1998. С. 102.

[71] *Россию* создали казаки и опричники // Евразия: Информационно-аналитический портал [Электронный ресурс]. URL: http://www.evrazia.org/modules.php?name =News&file=print&sid=2513.

[72] *Маккиндер Х.Дж.* Географическая ось истории // Полис. 1995. № 4. Цит. по: Политология: Хрестоматия. М., 2000. С. 734.

[73] *Тойнби А.Дж.* Постижение истории. М., 1991. С. 140.

[74] Там же. С. 141.

[75] Там же.

[76] См.: *Петров М.К.* Античная культура. С. 47–189.

[77] *Копелев Д.* Золотая эпоха морского разбоя. М., 1997. С. 315.

[78] *Пыльцын О.И.* Россия и Евразия (Эволюция цивилизаций). Новосибирск, 2003. С. 421.

[79] Там же. С. 684.

Н.Ф. Федоров полагал, что пассионарный потенциал казачества может быть реализован в форме «крейсерства»: «Волга и вся удивительная сеть наших рек, воспитавшая удаль ушкуйников, разинцев, всех этих богатырей, дух которых не умер еще, конечно, в миллионе людей, работающих на 150 тысячах судов и плотов по всем нашим рекам и озерам, но способен преобразиться и, оставаясь бесстрашным, удалым, не быть жестоким, каким он был тогда; — вся эта речная сеть, можно сказать, создает на континенте силы, которые найдут свой исход и приложение только на океане, с которого в настоящее время мы совершенно вытеснены» (См.: *Федоров Н.Ф.* Сочинения. М., 1984. С. 46.)

[80] *Пыльцын О.И.* Россия и Евразия. С. 221.

[81] *Лапкин В.В., Пантин В.И.* Феномен «противоцентра» глобальной политической истории нового времени // Цивилизации. Вып. 5: Проблемы глобалистики и глобальной истории. М., 2002.

[82] *Петровых Н.М.* Концепты воля и свобода в русском языковом сознании // Известия Уральского государственного университета. 2002. № 24.

[83] *Трубецкой Н.С.* К проблеме русского самопознания // Трубецкой Н.С. История. Культура. Язык. М., 1995. С. 107.

[84] *Ильин И.А.* О России. М., 1991. С. 14.

[85] См. об этом духе странничества у Н.А. Бердяева: *Бердяев Н.А.* Судьба России. М., 1990. С. 20–21.

[86] *Трубецкой Н.С.* Наследие Чингисхана. М., 1999. С. 287.

[87] *Соловьев В.С.* Соч. В 2-х т. М., 1989, Т. 2. С. 604.

[88] *Сорокин П.А.* Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992. С. 503.

[89] *Кант И.* Основы метафизики нравственности // Кант И. Соч. В 6 т. М., 1965. Т. 4. Ч. 1. С. 278.

[90] *Бердяев Н.А.* Судьба России. С. 68.

[91] См.: *Фромм Э.* Иметь или быть. М., 1990.

[92] Удачное, на мой взгляд, выражение Д.Н. Андреева из его «Розы мира». Что касается взглядов автора на роковой для России 16-й век, то с ними можно познакомиться в книге: *Иванов А.В., Фотиева И.В., Шишин М.Ю.* Скрижали метаистории: творцы и ступени духовно-экологической цивилизации. Барнаул, 2006.

[93] *Кожинов В.В.* О русском национальном сознании. М., 2002. С. 174–175.

[94] Это, к сожалению, очень часто ведет к жизненной и политической безмерности, к хаосу и произволу, к тому самому беспределу, с которым мы очень часто сталкиваемся в русской истории.

[95] Кстати, представляющих все основные сословия русского общества — крестьян (Илья Муромец), бояр (Добрыня) и духовное сословие (Алеша Попович). Показательно, что Илья — крестьянский сын из села Карачарово — является главным действующим лицом русских былин за исключением, быть может, Микулы Селяниновича. Но так тот в суме носит «тягу земную», являющуюся источником жизненных сил для силушки богатырской. Любопытно и очень показательно, что само название села «Карачарово» — совершенно тюркское, да и в образе «калик перехожих» вычитываются переклички с образом библейских волхвов с Востока, некогда удостоверивших факт прихода в мир Божественного Мессии. Как и премудрые волхвы, калики, странствующие по лику Земли, свидетельствуют о приходе славного защитника русской земли и лишь пробуждают в нем исконно таящиеся богатырские силы.

[96] *Федотов Г.П.* Святые древней Руси. М., 1990.

[97] Эта воля как раз постоянно рискует обернуться разгульным своеволием, куражом и разбоем, а изредка — и откровенным предательством, вроде тех распоясавшихся казаков, что вместе с католиками-поляками осаждают Троице-Сергиеву Лавру в годы Великой смуты.

[98] Блестящий и очень точный ответ подобным доброхотам русского православия в лице дьякона Андрея Кураева можно найти в книге глубокого православного мыслителя Ксении Мяло. См.: *Ксения Мяло.* Звезда волхвов, или Христос в Гималаях. М., 1999.

[99] *Россия* и Испания. Документы и материалы. 1667–1917. М., 1991. Т. 1. С. 11–12.

[100] *Сеа Л.* Дискурс с позиции маргинальности и варварства // Ерасов Б.С. Сравнительное изучение цивилизаций: Хрестоматия. М. 1999. С. 449–450.

[101] Там же. С. 451.

[102] *Семенов С.* Ибероамериканская и восточноевразийская общности как пограничные культуры // Общественные науки и современность. 1994. № 2. С. 159, 160. См. также: *Семенов С.И.* Традиции и новации в развитии современных пограничных цивилизаций. М., 2005.

[103] *Шемякин Я.Г.* Отличительные особенности «пограничных» цивилизаций (Латинская Америка и Россия в сравнительно-историческом освещении) // Общественные науки и современность. 2000. № 3.

[104] *Шемякин Я.Г, Шемякина О.Д.* Россия-Евразия: специфика формообразования в условиях цивилизационного пограничья. Статья 2 // Общественные науки и современность. 2004. № 5.

[105] *Земсков В.Б.* Латинская Америка и Россия (Проблема культурного синтеза в пограничных цивилизациях) // Общественные науки и современность. 2000. № 5.

[106] *Ионов И.Н.* Цивилизационное сознание и историческое знание. М., 2007. С. 496.

[107] Там же. С. 459–460.

[108] *Опенков М. Ю.* Библиотека как модель культуры // Библиотечный мир. 2005. № 1.

[109] *Ортега-и-Гассет Х.* Восстание масс // Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды. М., 1997. С. 131.

[110] Там же. С. 158.

[111] *Левинтов А.* Пограничные города. Город в пограничной ситуации. Пограничность города // Кентавр. 2004. № 33. http://v2.circleplus.ru/ kentavr/n/33/9/text.

[112] *Савицкий П.Н.* Основы геополитики России // Русский узел евразийства. Восток в русской мысли. М., 1997. С. 410.

[113] *Аджи М.* Азиатская Европа. М., 2006. С. 41.

[114] Выбранные места из переписки с друзьями. Города. 11 июня 2007 г. [Электронный ресурс]. URL: http://www.liveinternet.ru/users/52603/ post41786622.

[115] *Гачев Г.Д.* Русский Эрос («роман» Мысли с Жизнью). М., 2004. С. 34.

[116] *Савицкий П.Н.* Геополитические заметки по русской истории // Савицкий П.Н. Континент Евразия. М., 1997. С. 312—322.

[117] *Новенькова Т.В.* Граница как объект архитектуры и градостроительного искусства // Архитектон: Известия вузов. 2006. № 16.

[118] О разных принципах оформления западных и восточных границ России см.: *Система* охраны границ. [Электронный ресурс]. URL: http://pvrf.narod.ru/1613-1725/ sist.htm.

[119] *Замятин Д.Н.* Метагеография: Пространство образов и образы пространства. М., 2004. С. 177.

[120] *Королев С.* Края пространства // Отечественные записки. 2002. № 6 [Электронный ресурс]. URL: http://www.strana-oz.ru/?numid=7&article =306.

[121] *Плотников А.Ю.* Формирование дальневосточной границы России в XVIII — первой половине XX вв. Автореф. ... д. и. н. М., 2009. С. 32.

[122] *Филин М.* 1831 год // Наш современник. 2005. № 1. [Электронный ресурс]. URL: http://nashsovr.aihs.net/p.php?y=2005&n=1&id=11. Сожаления об этом также см. в: *Авксентьев Н.* Patriotica // Comment;Русская идея: В кругу писателей и мыслителей Русского Зарубежья: В 2-х томах. Т. 1. М., 1994.

[123] *Флоровский Г. В.* Разрывы и связи // Исход к Востоку. София. 1921. С. 13.

[124] *Розанов В.* Уголок Бессарабии // Империя пространства: Хрестоматия по геополитике и геокультуре России. М., 2003. С. 417.

[125] *Сувчинский П.П.* Сила слабых [Электронный ресурс]. URL: http://nevmenandr.net/ eurasia/1921-isxod-PPS-sila.php.

[126] *Савицкий П.Н.* Европа и Евразия // Савицкий П.Н. Континент Евразия. М., 1997. С. 156.

[127] Топос пестроты часто встречается в описаниях российского миксиса. Например, В.Г. Белинский о Москве: «Вследствие неизбежного вторжения в нее европеизма, — с одной стороны, и в целости сохранившегося элемента старинной неподвижности, с другой стороны, она вышла каким-то причудливым городом, в котором пестреют и мечутся в глаза перемешанные черты европеизма и азиатизма. Раскинулась и растянулась она на огромное пространство: кажется, куда огромный город!» (*Белинский В.Г.* Петербург и Москва // Физиология Петербурга. М., 1984. С. 46.

[128] *Розанов В.* Уголок Бессарабии. С. 417.

[129] *Гоголь Н.В.* Взгляд на составление Малороссии // Гоголь Н.В. Собр. соч. М., 1950. Т. 6. С. 23.

[130] *Васильева А.В., Колотильщикова Е.А.* К вопросу о психодинамической диагностике пограничного личностного расстройства // Психологический журнал. 2006. № 1.

[131] *Емченко Д.Г.* Маргинальный тип личности как феномен культуры трансграничного региона // Мир науки, культуры, образования. 2008. № 4. С. 83.

[132] *Лихачев Д.С.* Два типа границ между культурами // Лихачев Д.С. Очерки философии художественного творчества. СПб., 1996. С. 104.

[133] *Дуглас М.* Чистота и опасность. М., 1980.

[134] *Аристотель.* Политика // Аристотель. Сочинения в 4-х т. М., 1976. Т. 4. С. 504–505.

[135] Там же. С. 511–512.

[136] Там же. С. 505.

[137] Там же. С. 601.

[138] Там же. С. 601.

[139] *Гафуров Б.Г., Цибукидис Д.И.* Александр Македонский и Восток. М., 1980. С. 335.

[140] *Дараган.* Записки о войне в Трансильвании в 1849 г. СПб., 1859. С. 5. Цит. по: *Виноградов В.Н.* Дунайские княжества и Трансильвания: национальный вопрос и задачи освобождения и объединения (1848—1849 гг.) // Европейские революции 1848 года: «Принцип национальности» в идеологии и политике. М., 2001. С. 395–396.

[141] *Чертина З.С.* Плавильный котел?: Парадигмы этнического развития США. М., 2000.

[142] *Галецкий В.* Критическая апология мультикультурализма // Дружба народов. 2006. № 2. [Электронный ресурс]. URL: http://magazines.russ.ru/druzhba/2006/2/ga14.html.

Еще несколько оценок:

«Это иллюзия. Американцы думали, что их “плавильный котел” все переплавит. Но оказалось, что они варили суп, а получился салат. Не работает “котел” и в Западной Европе. Арабы остаются арабами, турки — турками». (См.: *Паин Э.И.* Ресурс ненависти // Аргументы и факты. 2004. 12 мая.)

«Я был в Америке. Я готовился к тому, что ехал в “плавильный котел”. И я был в полном восторге в Беркли, когда я увидел это “плавильный котел”. Но за пределами Беркли мы никакого плавильного котла не видим. Мы видим стратификацию Америки по расовому, по национальному признаку, рост самоидентичности по корням: поляки больше вспоминают о том, что они поляки, китайцы, что они китайцы, японцы — что японцы». (См.: *Игрунов В.* Современный российский национализм и к чему он может привести [Электронный ресурс]. URL: www.igrunov.ru/vin/vchk-vin-civil/nacio/1144519167.html).

«В Германии турок даже в пятом поколении не становится немцем». (См.: *Абаринов В.* Пороховая бочка и плавильный котел [Электронный ресурс]. URL: http://www.grani.ru/opinion/abarinov/m.97853.html).

[143] *Вивер Г.* Мозаика американской культуры [Электронный ресурс]. URL: http://usinfo.state.gov/journals/itsv/0606/ijsr/weaver.htm.

[144] Национальный вопрос в России // Программа «Времена». 2004. 29 февр. [Электронный ресурс]. URL: http://www.kirimtatar.com/Press/ sudak2004/20040307.html.

[145] *Курбатова О.* Шесть поколений до других русских [Электронный ресурс]. URL: http://http://www.ogoniok.com/4974/2.

[146] *Магаршак Ю.* Москва — Петербург: два сердца России. Соперничество столиц должно смениться их сотрудничеством // Время новостей. 2007. 8 июня.

[147] См., например: *Сибирский* плавильный котел: социально-демографические процессы в Северной Азии XVI — начала XX века. Новосибирск, 2004.

[148] Еще одна цитата: «При этом европейский плавильный тигель перестал работать вопреки пышной фразеологии слепых поклонников западноевропейской интеграции. Даже суверенные государства с тысячелетней историей подверглись сокрушительному удару. Не плюрализм, пишет знаток западной культуры Ж. Борзун, а сепаратизм стал сильнейшей тенденцией рубежа тысячелетий. Идеал плюрализма дезинтегрирован и сепаратизм занял его место; возобладала идея, что "салат лучше, чем плавильный тигель"». (*Уткин А.* Падение Европы [Электронный ресурс]. URL: http://journal.prognosis.ru/a/2006/08/10/93.html).

[149] *Мюнклер Х.* Европа как политическая идея // Неприкосновенный запас. 2003. № 4 [Электронный ресурс]. URL: http://magazines.russ.ru/nz/ 2003/4/munk.html.

[150] *Лотман Ю.М.* Несколько мыслей о типологии культур Избранные статьи в трех томах. Т. 1. Статьи по семиотике и топологии культуры. Таллин, 1992. С. 109.

[151] *Пыльцын О.И.* Россия и Евразия (эволюция цивилизаций). С. 225.

[152] Там же. С. 364.

[153] *Холл Т.* Монголы в мир-системной истории // Монгольская империя и кочевой мир. Улан-Удэ, 2004. С. 152.

[154] *Наказ* Екатерины II Комиссии о составлении проекта нового Уложения. 1767 // Екатерина II, имп. О величии России. М., 2003. С. 72–73.

[155] *Ломоносов М.В.* Избранные философские произведения. М., 1950. С. 70.

[156] Там же. С. 84.

[157] *Леонтьев К.* Записки отшельника. Владимир Соловьев против Данилевского // Леонтьев К. Восток, Россия и Славянство. М., 1996. С. 483.

[158] *Розанов В.* Апокалипсис нашего времени // Империя пространства. М., 2003. С. 326.

[159] *Гачев Г.Д.* Образы Индии (Опыт экзистенциальной культурологии). М., 1993. С. 99.

[160] Там же.

[161] *Гоголь Н.В.* Тарас Бульба. М., 1980. С. 82.

[162] *Карамзин Н.М.* Записка о древней и новой России в ее политическом и гражданском отношениях. М., 1991. С. 101.

[163] *Соловьев В.С.* Оправдание добра // Соловьев В.С. Собрание сочинения. СПб., Т. 7. С. 2.

[164] *Овсянников-Куликовский Д.Н.* Из истории русской интеллигенции // Овсянников-Куликовский Д.Н. Литературно-критические работы. В 2-х т. Т. 2. М.: Художественная литература. 1989. С. 145.

[165] *Харючи С.Н.* За фасадом должности: «Стараюсь объединять людей» // Харючи С.Н. Во имя Севера (Статьи, доклады, выступления, интервью). Салехард, 2005. С. 25.

[166] *Гачев Г.Д.* Образы Индии … С. 99.

[167] *Гачев Г.Д.* Национальные образы мира. М., 1989. С. 243.

[168] См.: *Слободнюк С.Л.* Идущие путями зла…: Древний гностицизм и русская литература 1880–1930-х гг. СПб., 1998; *Матвеев П.Е.* Проблема зла в русской культуре // Матвеев П.Е. Моральные ценности. Владимир, 2004. Гл. II. § 3. С. 79–84.

[169] *Савицкий П.Н.* Утверждение евразийцев // Савицкий П.Н. Континент-океан. М., 1997. С. 94 –95.

[170] Там же. С. 95.

[171] *Флоровский Г.Ф.* Евразийский соблазн // Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. М., 1993. С. 241.

[172] Там же.

[173] *Эпштейн М.* Природа, мир, тайник вселенной... М., 1990 [Электронный ресурс]. URL: http://www.litera.ru/stixiya/articles/91.html.

[174] Велик соблазн процитировать В.Г. Белинского: «Характер семейственности лежит на всем и во всем московском! Родство даже до сих пор играет великую роль в Москве. Там никто не живет без родни. Если вы родились бобылем и приехали жить в Москву, — вас сейчас женят, и у вас будет огромное родство до семьдесят седьмого колена. Не любить и не уважать родни в Москве считается хуже, чем вольнодумством. Вы обязаны будете знать день рождения и именин по крайней мере полутораста человек, и горе вам, если вы забудете поздравить хоть одного из них. Это немножко хлопотно и скучно, но ведь зато родство — священная вещь. Где развита в такой степени семейственность, там родство не может не быть в великом почете» (См.: *Белинский В.Г.* Петербург и Москва. С. 49–50).

[175] *Плутарх.* О судьбе и доблести Александра. Речь первая // Плутарх. Моралии: Сочинения. М. — Харьков, 1999. С. 587.

[176] *Марков В.И.* Евразийство как система ценностей // Гуманитарные науки в Сибири. 2003. № 3. С. 27.

[177] *Вестергорд* Э. Родство против договора. Германский героический эпос глазами исторического антрополога // Другие средние века. К 75-летию А.Я. Гуревича. М. — СПб., 1999.

[178] *Иордан.* О происхождении и деяниях гетов. СПб., 1997. С. 117–118.

[179] *Танкиева Л.Х.* Генезис, специфика и типология ингушских сказок: Автореф. дис. д-ра филол. наук. Махачкала, 2009. С. 30.

[180] *Кроль Ю.Л.* Отношение империи и сюнну глазами Бань Гу // Страны и народы Востока. М., 2005. Вып. XXXII: Дальний Восток. Кн. 4. Проблемы географии и внешней политики в «Истории Хань» Бань Гу: Исследования и переводы. С. 141–167.

[181] Там же. С. 166

[182] *Рыкин П.О.* Монгольская концепция родства как фактор отношений с русскими князьями: социальные практики и культурный контекст / Mongolica-VI. СПб., 2003. [Электронный ресурс]. URL: http:// hamagmongol.narod.ru/library/rykin_r.htm.

[183] *Козин С.А.* Сокровенное сказание. М.; Л., 1941. Т. 1. С. 105.

[184] Там же. С. 63.

[185] *Митиров А.Г.* Договоры, присяги и баранта // Обычаи и обряды монгольских народов. Элиста, 1989. С. 63.

[186] *Мурзабулатов А.* Тюрко-русское братство Казахстан Интернет-газета. 2003. 29 сент. [Электронный ресурс]. URL: http://zonakz.net/ articles/?artid=4530.

[187] *Головнев А.В.* Антропология движения. С. 386.

[188] Вестергорд Э. Родство против договора...

[189] *Леви-Строс К.* Структурная антропология. М., 2001. С. 49–53.

[190] *Вновь* собранные записи о любви к младшим и почтении к старшим. М., 1990.

[191] Там же. С. 29–30.

[192] *Гоголь Н.В.* Взгляд на составление Малороссии // Гоголь Н.В. Собр. соч. Т. 4: Избр. статьи. М., 1952. С. 17.

[193] *Муромцев И.* Решение этнических проблем в средневековой Руси [Электронный ресурс]. URL: http://www.zlev.ru/17_5.

[194] *Савицкий П.Н.* Географические и геополитические основы евразийства // Савицкий П.Н. Континент Евразия. М., 1997. С. 302.

[195] *Митиров А.Г.* Договоры, присяги и баранта. С. 63–66.

[196] *Трубецкой Н.С.* Общеевразийский национализм // Трубецкой Н.С. История. Культура. Язык. М., 1995. С. 425.

[197] *Трубецкой Н.С.* Наследие Чингисхана. С. 248.

[198] Там же. С. 262

[199] *Петрова А.С.* Интернационализм — это братство народов. [Электронный ресурс]. URL: http://bd.fom.ru/report/cat/nation/of010907.

[200] См.: *Ткачук А.Г.* Братание на фронтах в 1917 г. (по материалам Юго-Западного и Румынского фронтов) // Участие трудящихся зарубежных стран в Октябрьской революции. М., 1967; *Кутузов В.В.* Документы о братании // Советские архивы. 1968. № 4. *Базанов С.Н.*, *Пронин А.В.* Бумеранг братания // Военно-исторический журнал. 1997. № 1, 3; *Базанов С.Н.* «Немецкие солдаты стали… переползать к русским “товарищам” и брататься с ними» // Военно-исторический журнал. 2002. № 6.

[201] *Китов М.* Братания 1914: шнапс и штык // Чайка. 2002. 1 февр. [Электронный ресурс]. URL: http://www.seagullmag.com/oarticle.php?id =398.

[202] Цит. по: *Нестеров Ф.Ф.* Связь времен. М., 1987. С. 108.

[203] *Дарнтон Р.* Братство: взгляд еретика // Одиссей. Человек в истории. 1994. М., 1994. С. 233, 236.

[204] *Федоров Н.Ф.* Вопрос о братстве, или родстве… // Федоров Н.Ф. Сочинения. М., 1994. С. 34, 102.

[205] Там же. С. 34.

[206] *Соловьев В.С.* Русская идея // Соловьев В.С. Соч. в 2-х т. Т. 2. Чтения о богочеловечестве. Философская публицистика. М., 1989. С. 242.

[207] *Федоров Н.Ф.* Вопрос о братстве, или родстве… С. 111.

[208] *Зимина Т.А.* Кумление. [Электронный ресурс]. URL: http://www.ethnomuseum.ru/section62/2092/4147.htm.

[209] *Липовская О.Г.* Сестринство // Словарь гендерных терминов. М., 2002. [Электронный ресурс]. URL: http://www.owl.ru/gender/154.htm.

[210] *Лобанова Л.П.* Феминизм: от дела к слову! // Виноград: православный педагогический журнал. 2007. № 3. [Электронный ресурс]. URL: http://genhis.philol.msu.ru/printer_265.html.

[211] *Киреевский И.В.* Обозрение русской словесности 1829 года // Киреевский И.В. Критика и эстетика. М., 1979. С. 78.

[212] *Герштейн Э.Г.* Судьба Лермонтова. М., 1986 [Электронный ресурс]. URL: http://lermontov.niv.ru/lermontov/kritika/gershtejn/sudba-lermontova-5-2.htm.

[213] *Танкиева Л.Х.* Генезис, специфика и типология ингушских сказок. С. 31.

[214] *Гачев Г.Д.* Национальные образы мира. Америка в сравнении с Россией и Славянством. М., 1997. С. 123.

[215] Там же.

[216] Там же. С. 123–124.

[217] Одна из жизнемыслей Г.Д. Гачева: «Если в Европе — Эдипов комплекс (Сын убивает Отца и женится на матери), в Азии и России — Рустамов (Отец убивает Сына...), то в Америке — Орестов: матереубийство» (*Гачев Г.* Ментальности народов мира. М., 2003. С. 287). Более подробно: «В Европе — Эдипов комплекс типичен: Сын убивает Отца и женится на Матери. Отсюда динамизм молодости в почете, культ НОВОГО, "новостей", роман-novel, ПРО-гресс в истории. Для Азии и России типично обратное: Отец убивает Сына — старое сильнее, традиция, былина. Это я называю РУСТАМОВ КОМПЛЕКС по имени героя поэмы Фирдоуси "Шах-Наме" Рустама, кто в поединке убивает своего сына — Сохраба. То же Илья Муромец — Сокольника. Иван Грозный и Петр Великий убивают своих сынов, Тарас Бульба…». (См.: *Гачев Г.Д.* Ментальности народов мира. М., 2003. С. 179–180.)

Впрочем, более древним архетипом является Уранов комплекс.

Упоминая далее снохачество, Г.Д. Гачев приходит к неожиданному, архетипическому заключению: «Тогда рядом с кощеевым царством развилось бабье царство: социально активная женщина везде…» (Там же. С. 180).

РАЗДЕЛ III
КОНСТАНТЫ ЕВРАЗИЙСКОГО МИРА

3.1. Понятие константы

Рассматривая Евразию как переходную зону между Европой и Азией, евразийцы оказались в сложной аксиологической ситуации, ибо описывали Евразию как маргинальную зону контакта разных культурных миров. Периферийность таким образом трактуемой Евразии относительно центров локальных цивилизаций Запада и Востока стала основанием для ее восприятия как эфемерного в масштабе всемирной истории явления. Соответственно, в среде историков сформировался определенный скепсис в отношении учения евразийства, подкрепляемый проблематичностью выделения собственно евразийских ценностей, константных и устойчивых признаков евразийской цивилизации.

Вместе с тем показательно, что современные академические исследования цивилизационных процессов в Евразии характеризуются эмпирическим сдвигом в регионы Центральной Азии, Сибири и Северной Евразии в целом. Результатами социогуманитарных исследований, проводившихся под руководством сначала академика А.П. Окладникова, потом академика А.П. Деревянко, стало признание, во-первых, единства и непрерывности этнокультурного массива Евразии и, во-вторых, относительной устойчивости культур Евразии на протяжении тысячелетий. Тем самым в качестве основного объекта, репрезентирующего ойкумену Евразии, стали рассматриваться ландшафты, составляющие регион Внутренней Евразии. Эта тенденция была закреплена результатами фронтальных академических исследований в рамках Программы фундаментальных исследований Президиума Российской академии наук «Этнокультурное взаимодействие в Евразии» (2003–2005 гг.)[1]. С учетом достигнутых результатов представляются необходимыми децентрация и пересмотр всей евразийской проблематики.

Огромный массив конкретного эмпирического материала об этнокультурных взаимодействиях в Евразии, накопленный к настоящему времени

социогуманитарными науками, позволяет утверждать о существовании евразийской цивилизационной общности народов. Эта континентальная общность выступает как мегацивилизация, дифференцированная на Внутреннюю Евразию и Внешнюю Евразию.

Локусом Внутренней Евразии является Саяно-Алтайский горный регион с прилегающими к нему равнинами. Действующие здесь «очаги» этногенеза стимулируют этносоциальные процессы Внутренней Евразии, которые находят внешнее выражение в миграциях на периферию Евразии, т. е. во Внешнюю Евразию, где народы, вышедшие из евразийского «этнодемографического реактора», вступают в контакты с окраинными цивилизациями материка.

Европейская, китайская, индийская, мусульманская и другие цивилизации составляют внешний, периферийный пояс евразийской мегацивилизации, черпающей жизненные ресурсы из Внутренней Евразии. Внутренняя Евразия есть ядро евразийской ойкумены, определяющее стабильность параметров и динамику евразийской мегацивилизации как целого.

Исследовательская традиция изначально выделяла цивилизации по некоторым устойчивым, константным характеристикам, неизменным на всем протяжении локального цивилизационного процесса.

Так, еще П.А. Сорокин писал: «Каждая из больших культурных систем и суперсистем зиждется на какой-то основной предпосылке, получившей выражение в философском принципе, прасимволе или конечной ценности, который цивилизация порождает, развивает и реализует на протяжении своего жизненного пути во всех своих основных компонентах или подсистемах»[2].

Не возражая против аксиологического подхода к идентификации цивилизаций, С. Хантингтон также уточнял: «Если люди в течение истории разделяли некоторые фундаментальные ценности и институты, это можно определить определенные константы в человеческом поведении...»[3].

Как можно заметить, С. Хантингтон определяет в качестве констант фундаментальные ценности и институты. Но не вполне ясно, что же следует понимать под константами цивилизации. Если их трактовать широко, то любой необходимый и существенный момент развития цивилизационной системы можно признать константой. Соответственно, исторические случайные и вариабельные моменты следует интерпретировать как переменные. Но насколько эвристично столь широкое понимание константы цивилизации?

Желательно, чтобы социальные константы, как и константы математические, физические, астрономические и другие, имели числовое выражение[4]. Но возможно ли применение числового представления константы к описанию цивилизации?

На наш взгляд, каждая цивилизация обладает не только качественной, но и количественной определенностью. Для множества локальных цивилизаций постоянство ойкумены (при ее естественной лабильности) выступает основной объективной предпосылкой их существования. При качественной определенности цивилизационного типа мера его существования в стихийно протекающем естественно-историческом процессе изменяется. Естественной поэтому представляется необходимость различения ценностей цивилизации и ее констант.

Но, во-первых, следует принять в качестве непосредственной теоретической предпосылки необходимость определения констант цивилизации во взаимосвязи с ее ценностями. Именно таким представляется результат наличной исследовательской традиции.

В частности, применительно к этническим константам С.В. Лурье замечает: «Общим принципом исследования этнических констант может являться изучение того, как та или иная ценностная система представлена в сознании народа, адаптирована народом, какой подвергнута коррекции, чтобы стать совместимой с этническими константами данного народа»[5]. Согласно С.В. Лурье, константы при конкретизации получают ценностную интерпретацию. Например, этнические константы, по ее мнению, включают в себя парадигмы локализации источника зла, локализации источника добра, представление о способе действия, при котором добро побеждает зло[6].

Но С.В. Лурье не склонна отождествлять ценности и константы. На ее взгляд, «этнические константы нейтральны по отношению к той или иной ценностной направленности. Этнический образ мира — это производная от этнических констант, с одной стороны, и ценностной ориентации с другой. Этнические константы являются парадигматическими формами, которые получают конкретное наполнение посредством процесса трансфера, направленность которого определяется ценностной ориентацией. Этнические константы и ценностная ориентация соотносятся как условия действия и цель действия»[7].

Таким образом, С.В. Лурье рассматривает константы как организующие парадигматические формы, а ценности — как материал для их содержательного наполнения. Заметим, что если константа — форма, а ценность — это содержание, то необходимой является и зависимость формы от содержания, и ее относительная независимость. Абстрактное противопоставление некоторой формы некоторому содержанию не исключает генезиса конкретной формы (например, этнической константы) как формы определенного содержания (например, ценности). Принцип генетического

единства формы и содержания важен для понимания возникновения конкретных констант в обусловленности определенными ценностями.

Во-вторых, эмпирически является существенным, что цивилизация репрезентируется множеством ценностей, предполагающим корреспондирующее множество констант. Так, например, Ж. Коттье перечисляет два десятка ценностей, входящих в общий фонд европейской культуры и маркирующих европейскую цивилизацию[8]. Множественность констант цивилизации, детерминированных множеством ценностей, с одной стороны, позволяет описывать цивилизацию как многомерное явление, но с другой — ставит проблему выявления единства указанных множеств, выраженного в единстве отдельной цивилизации.

Как следствие, в-третьих, с методологической точки зрения речь должна идти о системах ценностей и констант, т. е. об определенном их порядке и субординации. Система есть единство многого, тождественного в функционально важных, стабилизирующих измерениях и различного в ретроспективе и перспективе генезиса системы, ее устойчивого адаптивного развития в изменяющейся среде. В системе, следовательно, имеется соразмерность составляющих ее элементов, конкретное их соотношение, обеспечивающее гомеостаз в количественно определенных границах системной нормы, сохраняющей ее форму и образ.

Применительно к системе ценностей цивилизации (а ценности есть функционально необходимые ее элементы) можно утверждать, что они не рядоположены, а находятся в определенных соотношениях, соразмерны и пропорциональны. Они составляют гармонию в пифагорейско-математическом смысле, т. е. некоторое число или гармонический ряд. Как именно измеряется конкретная цивилизация, определяется выбором ее меры, т. е. базовой ценности. Она выступает эталоном, а константа — внутренним соотношением системы в заданном измерении.

Таким образом, различие между ценностью и константой основывается на различии между качеством и количеством.

Напомним, что в общенаучном смысле константа — это конкретная величина. А ценность как элемент системы, положительно или отрицательно влияющий на ее развитие, необходимо имеет количественное измерение, в связи с чем говорят о ценностях положительных и отрицательных, о большей или меньшей ценности отдельного элемента. Константы цивилизации следует поэтому фиксировать количественно, в математическом образе как своего рода «пифагорейское число» цивилизации.

Учение Пифагора замечательно тем, что его числа непосредственно тождественны конкретным ценностям или соотношению. Так, четные числа

в силу их делимости определяются как женские, а нечетные — как мужские. Соответственно, четно-нечетные (10) или нечетно-четные (12) числа фиксируют промежуточные состояния на шкале женственности/мужественности. Принимая во внимание интересные попытки характеристики гендерной идентичности локальных цивилизаций, представляется правомерным ставить вопрос и об их математической идентичности.

Каким же образом представляется возможным выявлять константы в их обусловленности базисными ценностями цивилизаций? На наш взгляд, определяющим здесь является обобщенное понимание константы не столько как конкретного числа (рационального или иррационального), а как некоторой математической формы системы цивилизации.

3.2. Срединность

Евразийцы описывали Россию-Евразию как срединный мир. Вместе с тем известно, что Россия всегда испытывала нехватку срединной культуры, среднего класса, «золотой середины» в принятии управленческих решений и т. д. Но крайности, полярности и инверсии русского духа реально сосуществовали, соединялись, опосредствовались в повседневной жизни. Следовательно, можно предположить, что в русской культуре срединность (которая изначально представляет собой математическую характеристику), так или иначе, присутствовала как некоторая константа культуры. Таким образом, срединность евразийского мира является некоторой проблемой, которая требует обсуждения с разных точек зрения.

3.2.1. Полярности и инверсии русского духа

Русский народ, по единодушному мнению всех евразийцев, является системообразующим этносом многонациональной Евразии как по своей численности, так и по той роли, которую он играл в ее политической, социальной и этнической консолидации в последние пять веков. «Русский народ, — писал один из классиков евразийства Г.В. Вернадский, — есть основная сила Евразийского государства; русский язык есть основная стихия евразийской культуры. Но сила русской стихии в евразийском мире не может держаться на внешнем принуждении и регламентации внешних рамок. Сила эта — в свободном культурном творчестве. Русский народ создал Евразию как историческое месторазвитие напряжением всех своих сил. Русский народ должен неослабно проявлять и в дальнейшем то же

творческое напряжение, чтобы удержать место Евразии на земле и свое собственное лицо в Евразии»[9].

К сожалению, русский народ вместе с другими народами Евразии не сумел в конце XX в. сохранить целостность евразийского государства, каким являлся Советский Союз; оказался не способным сохранить достаточный уровень творческого напряжения и в значительной степени потерял собственное культурное лицо, поддавшись разрушительному соблазну вестернизации, о чем единодушно предупреждали все евразийцы. Геополитическая, культурная и хозяйственная катастрофа, которую пережила Евразия и ценностные системы ее народов в последние двадцать лет, требует обстоятельного анализа. Он в значительной степени уже проведен представителями отечественной социогуманитарной науки[10], однако вряд ли может считаться исчерпывающим, учитывая ситуацию катастрофически углубляющегося общецивилизационного и общероссийского кризиса. То, что я буду писать ниже, будет касаться ценностных ориентиров и качеств русского народа, но в той или иной степени выводы могут быть спроецированы и на другие народы евразийского геокультурного пространства. Я сознательно не буду избегать и некоторых ноток публицистичности, ибо обсуждаемая проблема исключает ценностно нейтральное отношение автора по определению.

Ключевой мой тезис состоит в следующем: если в истории страны с каким-то роковым постоянством воспроизводятся одни и те же разрушительные процессы (можно сказать и проще — беды), то это — не столько действие объективных исторических причин, не субъективные ошибки или злоумышления вождей, а в первую очередь — устойчивые изъяны национального характера. Если люди несколько раз наступают на одни и те же грабли, то виноваты не грабли, а сами люди. Мужественный и разумный человек, склонный к трезвому самоанализу, вину за поражения возлагает в первую очередь на самого себя. Точно так же должен поступать и исторический народ, желающий добиться побед и иметь будущее. Это — важнейшее условие его самопознания, на чем справедливо настаивал Н.С. Трубецкой.

Изъяны русского национального характера — и это хорошо известно — в большинстве случаев являются оборотной стороной его достоинств, причем последние незаметно переходят в свое отрицательное качество, если переступается некая разумная мера. Неслучайно едва ли не главный недостаток русского национального характера многие мыслители, те же Н.А. Бердяев[11], Н.О. Лосский[12], С.Л. Франк[13], усматривали в *избыточной страстности*, *в безмерности* русской души, ее готовности переступить любые пределы, всюду дойти до крайности, до последней черты.

Еще Достоевский отмечал, что русский — «человек крайностей». Недаром европейский социализм именно у нас принял самую радикальную — революционную форму. Заметим, что именно у нас столь же радикальную форму принял в 1990-е гг. и «рыночный капитализм», когда в единочасье исторического времени либералы-реформаторы ухитрились попрать и осмеять тысячелетние ценности России. Именно у нас в последнее время какую-то безмерную иррациональную форму принял и госкапитализм, когда вся страна работает на процветание какого-нибудь Газпрома или Внешторгбанка.

Нельзя в этом плане не согласиться с А.И. Солженицыным, который писал, что «труднее всего прочерчивать среднюю линию общественного развития: не помогает, как на краях, горло, бомба, решетка. Средняя линия требует самого большого самообладания, самого твердого мужества, самого расчетливого терпения, самого точного знания»[14]. Увы, мы каждый раз, впав в одну тупиковую крайность и испив горькую чашу поражения, бездумно разворачиваемся на сто восемьдесят градусов и бросаемся в крайность прямо противоположную, но не менее тупиковую. Это и есть наша главная российская Голгофа — кровавое хождение по одним и тем же историческим кругам.

Задача гармонизации, творческого опосредствования противоположностей — личности и общества; общегосударственных и региональных интересов; западных и восточных, религиозных и светских начал общественной и духовной жизни; хозяйственного центра и периферии; власти и общественности; плана и рынка, частной и государственной форм собственности; города и деревни, — все это испокон веков является краеугольной цивилизационной задачей России, которую мы до сих пор так и не сумели решить, причем даже не столько на уровне теории (здесь-то как раз все более или менее понятно)[15], сколько практики государственного управления.

У нас почему-то у руля властной машины удерживаются не разумные политики, склонные к целостному видению и системному реформированию страны, типа Андрея Курбского, Сперанского, Чаянова или Косыгина, а рассудочно зашоренные радикалы типа Ивана Грозного, Никона, Троцкого или Егора Гайдара. И слушают власти не духовных подвижников типа Нила Сорского, Максима Грека, Достоевского или Рериха, а изуверов типа Иосифа Волоцкого, Феофана Прокоповича или Емельяна Ярославского. Но зато наша держава преуспевала, когда во власти были Ярослав Мудрый, Дмитрий Донской и Иван III, а духовно окормляли светскую власть митрополит Иларион Киевский, Сергий Радонежский и Вассиан Рыло.

Синтетический разум и любящее сердце, неотрывные друг от друга, — вот лучшие лекарства от искуса впадения в крайности, искони живущего в русской душе. Недаром ведь «Метафизика сердца» — своеобразнейшая и коренная тема русской философской и богословской мысли. Прав был И.А. Ильин: бессердечие — главный источник современного глобального кризиса и культуры, и человека; но в первую очередь — русской культуры и русского человека. Живя без сердца, русский человек не то что превращается в животное; он становится много хуже животного. Прежде всего бессердечными были провальные «реформы» 1990-х гг. Бессердечно финансовое спасение банков-спекулянтов за счет миллионов честно работающих тружеников страны, отчисляющих в бюджет государства огромные налоги, но не могущих получить дешевый и долгосрочный кредит на то же жилье.

Соблазн переступания границ и мер[16] переводит еще целый ряд наших положительных национальных качеств и ценностных установок в свою полную противоположность, причем подмены происходят зачастую совершенно незаметно. Я позволю себе напомнить лишь о некоторых роковых инверсиях отечественного национального характера.

Так, всемирная отзывчивость русского народа, о которой так проникновенно говорил в своей знаменитой речи на пушкинском юбилее Ф.М. Достоевский, часто оборачивается *безмерной доверчивостью ко всему иностранному*, как к чему-то исключительно хорошему и передовому. В результате мертво-механические заимствования чужого опыта приводят к тому, что получаемые результаты резко расходятся с ожиданиями; и что было хорошо на Западе, то оказывается безусловно плохим для России.

Эта тема «рабского, слепого подражанья» Западу проходит через всю классическую русскую литературу[17], и остается только удивляться, как после всего сказанного мы раз за разом впадаем в этот роковой порок. Разве еще Д.И. Менделеев и вслед за ним евразийцы[18] не указывали, что наш ландшафт и климат исключают механический перенос на русскую почву форм экономической жизни Германии и Англии? Однако все «рыночные реформы» 1990-х гг. — как раз абсолютное нежелание тогдашних демократов во главе с Ельциным хоть как-то учитывать своеобразие родной страны.

Разве ранние славянофилы, Н.Я. Данилевский, Ф.И. Тютчев, К.Н. Леонтьев, Ф.М. Достоевский и те же евразийцы, особенно Н.С. Трубецкой, дружно не предупреждали об агрессивном характере западной политической ментальности с ее беспощадной готовностью додавливать любого геополитического конкурента, сколь бы искренне он ни заявлял о своей лояльности? И все равно — нужно было пойти на максимальные военные и геополитические «перестроечные» уступки Западу, чтобы рано или поздно

убедиться: при любом политическом режиме (как коммунистическом, так и капиталистическом) он будет рассматривать Россию как своего стратегического конкурента.

Разве извечная онтологическая подозрительность русского человека к банкирам-ростовщикам не имеет под собой совершенно рациональных оснований с естественным вопросом, «стоило ли нам входить в такую мировую цивилизацию?», если от махинаций кучки американских финансовых дельцов сотрясается весь мир? Пресмыкаясь перед Западом и предаваясь слепому копированию, мы ухитрились сохранить все самое плохое от социализма и позаимствовать все самое плохое от капитализма, выбросив за борт их цивилизационные преимущества.

Мой общий вывод прост: наша способность творчески заимствовать и перерабатывать культурные достижения других народов не будет оборачиваться разрушительным дублированием иноземных образцов только в том случае, если основывается на чувстве национального достоинства и собственном положительном историческом опыте.

Напомню еще об одной инверсии качеств национального характера. Светлая русская жажда воли и дух евразийского странничества[19], которые влекли крестьян на освоение Дикого поля и в Сибирь; казаков — на поиски острова Буяна; путешественников, купцов и промышленников — на освоение Севера, Центральной Азии и Мирового океана, — имеют своей темной изнанкой *бегство от жизни*. Бегут от тягот жизни в леса и в горы раскольники-старообрядцы (есть даже отдельная секта бегунов). Бегут на Запад от ужасов «советского тоталитаризма» диссиденты во времена застоя, а в постсоветскую эпоху — возжаждавшие райской жизни в иноземье. Впрочем, бежать можно и не перемещаясь пространственно, а духовно отгораживаясь от жизни раковиной семьи, узкой компанией друзей или религиозной секты, эмигрируя в какое-нибудь современное хобби или в Интернет.

Конечно, «духовная эмиграция» всегда личностно детерминирована. Главная же социальная причина мутации светлого странничества и подвижничества в бегство и духовную самоизоляцию коренится в отчуждении власти от народа и в реакции нравственно слабого духа на произвол правящих верхов. Любопытно, что при определенных обстоятельствах социальная пассивность, эскапизм и эгоизм очень легко и быстро трансформируются в социальную анархию толпы, взбесившейся от ужасов государственного произвола. Таковы казацкая вольница периода Великой Смуты и пугачевщина. Таковы большевистский произвол в 20-х и демократический произвол в 90-х гг. прошлого века. Россия, подчеркну еще раз, словно ходит по бесконечным историческим кругам, когда деспотическая верховная

власть рано или поздно провоцирует деспотию толпы, а на последнюю обязательно находится новый умелый пастух-диктатор, при котором масса опять впадает в социальное безгласие и расползается по замкнутым жизненным раковинам.

Дабы не ворошить темное дно русской души, государственная власть в России, да и в Евразии в целом, должна быть выстроена, с одной стороны, антидеспотично, а, с другой, антипопулистски, т. е. подлинно иерархично: снизу вверх и от периферии к центру, как была она хотя бы отчасти выстроена в системе Земских Соборов XVII в. и при Советской власти, пока последнюю не уничтожили демократы, хотя перестройка, как известно, начиналась под совершенно правильным лозунгом «Вся власть — Советам!». В России в силу специфики ее географического и духовного ландшафта не столько общество должно быть гражданским[20], сколько власть — народной, когда из российской глубинки — ступень за ступенью, начиная с местных органов власти — наверх продвигаются уже проверенные в реальном деле талантливые люди, которые при этом несут прямую ответственность перед трудовыми коллективами и корпорациями, которые их непосредственно выдвинули для исполнения высших властных функций в обществе.

Только при таком устройстве государственная власть как отчужденная и наделенная реальной силой воля народа самой этой массовой народной волей снизу формируется, сдерживается и корректируется; а народная воля, в свою очередь, вводится в созидательное нравственно-правовое русло. Евразийцы называли такое государство «демотией», «органической демократией» или «государством правды», в котором, естественно, должны быть также и свободные от властного произвола средства массовой информации, и сильные общественные организации различной направленности, и независимые научно-экспертные сообщества.

И, конечно, в России должны вновь пробудиться ее исконный дух странничества и вера в возможность изменения мира к лучшему. Есть даже совершенно четкий пространственно-демографический критерий этих положительных изменений: когда вектор движения российского народонаселения вновь сменится с западного на восточный, когда начнется новый великий «исход к Востоку» — за Урал в Сибирь и к Тихому океану. Другой критерий — общая воля народов к реинтеграции евразийского пространства в какую-то новую геополитическую целостность.

Есть еще одно опасное оборачивание качеств национального характера, столь зримо и трагически проявившееся именно в XX в. Извечная русская мечта о братских, сердечных отношениях между людьми, народами

и культурами обернулась в XX в. *тоталитарным обезличивающим коллективизмом и унификационизмом*. Это происходит всегда, когда забываются духовные основы жизни и принцип свободной человеческой воли, хотя по-настоящему — соборно — можно объединяться только в духе и только свободно, по внутреннему самоопределению.

В противном случае собирать в братство будут кнутом, а нежелающих строиться — отправят в концлагерь. При механическом объединении подлинную индивидуальность утрачивают и отдельный человек, и этническая общность, и регион, и страна в целом, как, впрочем, они их утрачивают и при европейском индивидуалистическом культе всеобщей личностной, религиозной и национальной автономии. Безличный «общечеловек» — неизбежный продукт и внешнего тоталитарного социализма, и внутреннего, более скрытого, тоталитарного капитализма. Чтобы убедиться в данном факте — достаточно беспристрастно проанализировать современные капиталистические процессы глобализации с идеалом всеобщего рынка, Интернета, мирового правительства и бескорневого постмодернистского человека-номада, спокойно меняющего культуры, языки, профессии, убеждения и … даже собственный пол. Человек здесь под лозунгом свободы и расцвета индивидуальности, по сути, ее начисто лишается. Об этом диалектическом переходе друг в друга насильственного объединения и насильственной индивидуации писал еще В.С. Соловьев, подчеркивая тупиковое схождение «гипнотиков коллективизма» и «гипнотиков индивидуализма».

При этом есть давно известные средства утверждения соборных духовных связей и подлинного социального единства между людьми, когда они обретают общие корни и смысл исторической деятельности. Для этого надо *вспомнить о национальных святынях* и оградить их от разномастных кощунников и циников. Когда люди дружно встанут на защиту древних монастырей и храмов, памятников искусства и архитектуры, воинских захоронений и мест былых боев, уникальных природных объектов (типа Байкала и Селигера, плоскогорья Укок и реки Катуни на Алтае), тогда святыни, как нравственный камертон, помогут им отделить суетное от вечного, важное от несущественного, подлинное от неподлинного. Недаром П.И. Новгородцев пророчески написал когда-то, что «не политические партии спасут Россию, ее воскресит воспрянувший к свету вечных святынь народный дух!»[21].

И второй очень важный момент: если, вопреки мещанским призывам «жить для себя и своей семьи», люди, стремясь к высшему и лучшему, будут *снизу* многообразно и *добровольно кооперироваться* в производстве, бизнесе, быту, культурно-просветительской и природоохранной деятель-

ности, тогда в рамках целого будет наиболее полно и гармонично проявляться их подлинная индивидуальность. В сущности, отличительные черты гармоничного человека — свободное единение с другими людьми вокруг общих святынь и целей исторического бытия.

Здесь необходимо коснуться еще одного изъяна русского национального характера, являющегося оборотной стороной его достоинств. Русским свойственно устремляться к Новой Земле и Новому Небу, мечтать о Новом Иерусалиме, о легендарной стране счастья Беловодье, о коммунистическом братстве всех народов или о Межпланетном Кольце цивилизаций. Настоящее нас никогда не удовлетворяет, оно всегда не соответствует нашим идеалам. Быть счастливым сегодняшним днем — это не для русских. Именно мечта дает нам силу переносить тяготы настоящего и жертвовать собой во имя будущего. Без этого русские не смогли бы вынести всех испытаний, обрушившихся на них в истории, и одержать великие победы в страшных войнах. Мечта дает стойкость и духовную бодрость, без светлой мечты нельзя сотворить ничего подлинно великого. Во многом именно этот дух искания лучшего будущего, присутствующий в русской классической литературе, сделал ее столь притягательной для других народов.

Западный же человек, в отличие от русского, занят по преимуществу обустройством своего земного настоящего. В этом его сила, и в этом же его принципиальная слабость. Если он и размышляет о будущем, то чаще всего в плане предотвращения угроз своему привычному и комфортному образу жизни. Об угрозах, идущих из будущего, в основном повествует вся западная научная фантастика и кинематограф, начиная с Г. Уэллса. Немудрено, что главное ощущение русских от Европы и США — это странный культ сытого настоящего и бессознательное желание оградиться от радикальных перемен в будущем, как бы растянуть настоящее до размеров вечности. В этом плане не известно, как поведет себя прагматичный и не любящий мечтать западный дух в ситуации глобальных потрясений, которые уже наступили. Спокойно пережить крушение традиционного уклада жизни и не сломаться может лишь человек, имеющий высокую альтруистическую мечту. Думаю, что этому Запад должен начинать уже сегодня учиться у России.

Однако и в мечтаниях русские проявляет свою роковую страстность и безмерность. Мы часто не столько готовы планомерно трудиться во имя будущего, сколько страстно желаем воплотить его на Земле как можно скорее, непременно в самых оптимальных формах и, что самое опасное, не считаясь ни с объективными историческими условиями, ни с желанием основной массы людей в это будущее попадать. Отсюда — наш интеллигентский

утопизм, нетерпение, радикализм и склонность не мечты и теоретические схемы адаптировать к реальности, а реальность насильственно подгонять под абстрактные схемы и идеи. Отсюда — и церковный раскол; и революционная нечаевщина; и насилие над инакомыслящими; и стремление разрушить весь прошлый мир до основанья, чтобы непременно на пустом месте начинать строить новый распрекрасный мир; и роковое забвение своего прошлого во имя сомнительных будущих прожектов. Нравственная вседозволенность и историческое беспамятство — вечные спутники революционного утопического зуда. Об этом весь роман Достоевского «Бесы», об этом книга Н.А. Бердяева «Истоки и смысл русского коммунизма», об этом картина В.И. Сурикова «Утро стрелецкой казни». «Одержимость ложной идеей, — писал Н.А. Бердяев по поводу «Бесов» в самый разгар Гражданской войны, — сделала Петра Верховенского нравственным идиотом»[22]. Нравственным идиотом с безумными глазами предстает Петр на знаменитом суриковском полотне. С ненавистью ломая о колено старый русский быт, он встречает в ответ лишь ненависть стрельцов.

Всегдашняя расхожая политологическая тема западной элиты и наших демократов девяностых годов — коммунистическая утопия[23]. Но разве разрушительные политические и социально-экономические «демократические реформы» — не плод чистейшей утопии «о необходимости рыночных преобразований России по западным образцам»? Глобальный утопизм этого проекта только-только начинает осознаваться, хотя вредоносной утопией, слава богу, уже всеми признаны ключевые демократические мифологемы того времени, типа «необходимости вхождения России в мировую цивилизацию», «допустимости делать все, что не запрещено законом» или «саморегулирующейся стихии рынка». Демократический утопизм оказался не менее кровавым, чем большевистский. Достаточно вспомнить расстрел парламента в 1993 году, войны на Кавказе и в Приднестровье, кровавые переделы собственности, десятки тысяч смертей пожилых людей от стрессов и поруганных идеалов. Кто, к примеру, подсчитает жертвы информационного демотеррора 1990-х годов, осуществлявшегося телекомпанией НТВ под руководством Гусинского? К сожалению, такой же насильственно-утопический характер носит и наше сегодняшнее неуемное желание реформировать наше образование по западным образцам. Катастрофические последствия этого шага очевидны: это дефундаментализация, дегуманитаризация и денационализация всего российского образовательного пространства с перспективой превращения страны в глубочайшую культурную и интеллектуальную периферию.

Есть, на мой взгляд, действенные средства блокирования своевольно-утопических соблазнов русской души. В частности, необходима общественная экспертиза и публичное обсуждение важнейших проектов реформирования как страны в целом, так и ее отдельных сфер. Учитывая отечественные традиции соборности, эту функции могли бы выполнить *общенациональные корпоративные форумы* врачей, ученых, учителей, работников высшей школы, бизнесменов, крестьян, без санкции которых никакие масштабные правительственные реформы в стране проводиться не могут. Проекты коренных реформ (а, возможно, и основополагающих законов) должны получать на подобных форумах профессиональную экспертизу и общественную санкцию. Подлинное народовластие — это не свально-механическое голосование большинства и не произвол властного меньшинства, а волеизъявление компетентного большинства, т. е. наиболее совестливых и активных представителей народа, которым надо просто создать условия для творческой самореализации. Подобные профессиональные форумы вкупе с территориально-корпоративным принципом комплектования высших органов власти, о чем речь шла выше, могли бы стать действенным евразийским агиократическим[24] (тезис П.П. Новгородцева) ответом на демократический вызов Запада, которому сегодня-де нет никакой альтернативы.

Отсюда логично перейти к последней и самой неприглядной черте нашего национального характера. В сущности, именно она потворствует проявлению всех других пороков нашей души, являясь питательной почвой и для чужебесия, и для порочного своеволия, и для бегства от реальности, и для всех форм тоталитаризма, и, наконец, для утопических экспериментов над страной. Имя этого душевного порока — «вечно-бабье» в русской душе, т. е. *рабская покорность перед властью*, *гражданская пассивность*, *социальное безгласие и безволие*. «Народ безмолвствует» — в этой гениальной фразе А.С. Пушкина названа причина всех наших многочисленных исторических бед и поражений.

Любопытно, что и у этого коренного нашего недостатка есть свой противоположный светлый полюс. Величайшее свойство русского национального характера, особенно ярко проявляющееся в Житии святых, — это дар смирения, понимаемый и как усмирение собственной гордыни, и как принятие в сердце страданий окружающего мира, и как жертвенное служение высшим ценностям. «Вот идет князь мира сего, и не имеет во мне ничего» и «Я победил мир», — в этих ключевых фразах Христа, принятых нестяжательской традицией отечественного православия, вся суть христианского смирения. Смиренный жертвует своим маленьким телесным «я», своим

комфортом и душевной ограниченностью ради пробуждения и действия своего духовного Я, составляющего его подлинную индивидуальность.

Это — ни в коем случае не пассивность. Напротив, смирение подразумевает и активное волевое изменение себя в лучшую сторону, и, одновременно, активное противостояние злу, иначе нельзя подлинно пребывать с-миром. «Не мир я принес, но меч», — эта тоже фраза о смирении. Смиренно ежедневно трудится настоятель монашеской обители Сергий Радонежский, потрясая своим будничным трудничеством сознание простого крестьянина. Со смиренным сердцем отправляются на Куликово поле иноки Пересвет и Ослябя. Смиренно принимает свой мученический жребий митрополит Филипп Колычев, фактически в одиночку сражаясь против тирании Ивана Грозного. Смиряют гордыню, бескорыстно служа своей стране на научном поприще и не ожидая от современников не то, что наград, но подчас даже простого понимания, гениальные Павел Флоренский и Владимир Вернадский.

Все лучшее в истории России добыто смирением и подвижничеством; все ее беды — от рабской покорности. Покорность, в отличие от смирения, — это всегда страх за свое маленькое телесное «я», его бытовой комфорт и психологический уют. Покорный ничем не хочет жертвовать ради других и ничего не хочет принимать близко к сердцу, помимо собственных забот. Он легко прельщается лживой политической фразеологией, бытовым религиозным обрядом, внешней партийной дисциплиной, служа лакомой добычей для князя мира сего. Покорность — это еще и нравственная лень, мещанская разжиженность и дряблость души, лишенной духовных устоев. Покорный гнется во все стороны, подчиняясь воле господствующего политического ветра, поскольку не имеет ни онтологического центра (сердца), ни твердого стержня при принятии жизненных решений (иерархии ценностей). Даже ярый злодей и преступник лучше покорного, который ни горяч, ни холоден и оставляет после себя, по жестким, но справедливым словам Леонардо да Винчи, «лишь переполненные нужники».

Это рабски покорные деятели русской церкви обеспечили победу иосифлян над нестяжателями; это они потворствовали светскому насилию над страной Ивана Грозного и религиозному насилию Никона. Это крестьяне-холопы и дворяне-холопы (прав Гегель в своем тезисе о диалектическом единстве раба и господина!) позволили ввести в России крепостное право и рабски заимствовать чужеземные образцы для «реорганизации» русской жизни. Это масса пассивных интеллигентов, разночинцев и пролетариев сочувствовала терроризму народников или, напротив, оправдывала провокационные гнусности царской охранки (печально известную «зуба-

товщину»). Их, пассивных и покорных, потом массово убивали на полях Первой мировой войны и в кровавой мясорубке войны Гражданской; их самих, покорных властному произволу, словно овец, насильно сгоняли в колхозы и увозили в сталинские лагеря. Именно пассивные и безгласные коммунисты, члены самой огромной в мире партии, позволили ничтожной кучке карьеристов и себялюбцев развалить и распродать великую державу, растащить по карманам общенародную собственность в страшные 1990-е гг. Это покорные работники образования допустили нынешнее его реформирование по катастрофическому для нас и выгодному для Запада сценарию. И если внешнеполитическую линию, армию и даже промышленность быстро восстановить можно, то разрушенная система высшего образования быстрому восстановлению не подлежит. Это — хребет государства, который нельзя давать ломать.

«Вечно бабье в русской душе» — главная причина сокрушительного цивилизационного поражения, которое потерпела Россия и вместе с ней вся Евразия в конце XX в. Это же вечно бабье в нашей душе — корень позора, который мы наблюдаем и сегодня, в начале века XXI. Спрашивается: ну как не стыдно после всего прошедшего вывешивать портреты президента в чиновничьих кабинетах? Кто заставляет крестьянина, как это случилось в Алтайском крае, называть свое фермерское хозяйство именем Путина? А как дружно карьеристы всех мастей побежали записываться в Единую Россию, силясь перещеголять друг друга в заискивании перед властью! Как в последнее время все вдруг быстро стали патриотами. И ведь особенно усердствуют те, кто в 1990-е гг. клеймил «тысячелетнюю рабу» Россию и насильственно затаскивал ее в лоно «мировой цивилизации».

Надо честно признаться: в нашей национальной душе, в ее исподних психологических пространствах живет Антисофия (антикрасота, антидобро и антимудрость), по-рабски жаждущая всегда одного — понадежнее прилепиться к телу жены или мужа, к привычному быту, к милым идейным предрассудкам, к воле вождя всех народов или к телу Матери-Церкви, чтобы вручить им свою судьбу и свою свободную волю. И при этом во всех исторических неудачах России винить не себя, а порочные власти и исторические обстоятельства.

В искус вечно-бабьего откровенно впал на закате жизни В.В. Розанов, писавший в «Апокалипсисе нашего времени»: «...“Бедный человек” возлюбил свое “гетто”, в нем греется, им защищается, и, ей-ей, это выше Сократа и Спинозы. Потому что это священнее Сократа и Спинозы. Тут Бог ютится. В гнездышке. Потому что гнездышко — оно такое священное, которого ищет и сам Бог. Не спорю: есть Бог Универсума. Но мне как-то

более нравится “Бог гнездышка”»[25]. И далее: «…Жизнь есть дом. А дом должен быть тепел, удобен и кругл. Работай над “круглым домом”, и Бог не оставит на небесах. Он не забудет птички, которая вьет гнездо»[26].

Итог В.В. Розанова был трагическим, но неизбежным для всех, желающих вить «гнездышки» и отсиживаться в них: революционный каток истории это гнездышко безжалостно раздавил. А вот хоронивший В.В. Розанова в Сергиевом Посаде отец П.А. Флоренский свою семью и род любил никак не меньше, чем Василий Васильевич, но «вечно-бабьим» и «теплогнездышковым» синдромом не страдал никогда. И гражданский долг свой перед Отечеством выполнил сполна, в самые страшные революционные годы не поступившись ни одним своим нравственным или теоретическим принципом[27].

Духовная оппозиция «Розанов — Флоренский» глубоко символична: все высокое и жизненное в России — и в личном, и в общественном ее бытии — утверждается подвижническим трудом и активным сопротивлением тьме, а все низменное и греховное побеждает тогда, когда мы — все вместе и каждый поодиночке — отказываемся от движения вверх и к свету, «по-бабьи» прилепляясь к привычным жизненным «гнездышкам». В свое время это тонко подметил В.С. Соловьев, писавший: «Человек, который довольствуется своей человеческой ограниченностью и не стремится выше, неизбежно тяготеет и ниспадает до уровня животности. Точно так же и исторический народ»[28].

Действительно, если русский человек не видит высшей цели, к которой ведут гражданские свободы и не находит благого применения накопленным богатствам, то нет таких гражданских свобод и законов, которых бы он не попрал ради удовлетворения своих амбиций; как нет таких низменных прихотей и удовольствий, которым бы он не отдался, тратя на это огромные деньги. Образ жизни нашей политической «элиты» и «новых русских» — тому наглядное подтверждение.

Если нет софийной воли к правде и смирению — в русской душе пробуждаются своеволие и его вечная тень — рабская покорность перед деспотической властью. Нет сердечного устремления к социальным и духовным связям с другими людьми — его обязательно заменят тоталитарный коллективизм или звериный индивидуализм, когда каждый «умирает в одиночку». Нет желания творчески открываться миру, укореняясь в ценностях национальной культуры — это с необходимостью обернется узколобым национализмом или его двойником — космополитическим преклонением перед чужой культурой.

Рецепт изживания вечно бабьего в русской душе, в сущности, давно дан русской классической литературой, искусством и философией: надо перестать мириться с социальными пороками и бытовыми безобразиями, хотя бы с повсеместным матом, хамством и грязью, хотя бы в собственной семье, подъезде, дворе, поселке, на собственном рабочем месте, а там, глядишь, дойдет дело и до города, до области, до всей страны и до столь любимого нами «мира в целом». И надо постараться при этом самим стать сегодня хоть чуточку лучше, чем вчера, ибо в Надземном мире, куда всем рано или поздно предстоит перейти, никто не посмотрит на наши земные деньги, государственные посты, славу или успешную карьеру. Там взвешиваются исключительно личные психологические качества и духовные накопления, и нет тяжелее груза, чем вечно-бабье в душе, увлекающее на инфернальное дно справедливо и софийно устроенного Космоса.

3.2.2. Интерпретации срединности

Крайности и метания русского духа ставят вопрос о возможности удержания срединной, сбалансированной позиции. В контексте культурной географии с П.Я. Чаадаева стало общепринятым признание срединного положения России между Западом и Востоком. Естественно предполагать, что срединность России в культурно-географическом плане является объективным основанием для формирования в ней культуры срединности.

Лидер евразийцев П.Н. Савицкий заявлял, что Россия имеет гораздо больше оснований, чем Китай, называться «срединным государством»[29]. Срединность России он усматривал в нескольких аспектах.

Прежде всего, мыслитель видел в России центральный мир Старого Света. «Устраните этот центр, — писал П.Н. Савицкий, — и все остальные его части, вся эта система материковых окраин (Европа, Передняя Азия, Иран, Индия, Индокитай, Китай, Япония) превращается как бы в “рассыпанную храмину”. Этот мир, лежащий к востоку от границ Европы и к северу от “классической” Азии, есть то звено, которое спаивает в единство их все. Это очевидно в современности, это станет еще явственней в будущем»[30].

Данное суждение выступает, скорее, отголоском упований философии всеединства, нежели точной исторической оценкой. Не было никакой «храмины» в историческом прошлом. Евразийцам, пожалуй, лишь мечталось об ее воздвижении в будущем. Единство Евразии всегда было проблематичным, и автохтонное население окраинно-приморских миров не нуждалось для своего жизнеобеспечения в пришлых кочевниках. Примером

самодостаточности этих миров является тот же Китай, нарекший себя срединным государством.

Поэтому более точно выражающим мнение П.Н. Савицкого представляется следующее далее суждение о том, что «русский мир призван к объединяющей роли в пределах Старого Света»[31]. И можно только предполагать, что по мере реализации Россией-Евразией своего призвания «может превращаться и превращается в органическое целое вся совокупность разнообразных культур Старого материка, снимается противоположение между Востоком и Западом»[32]. Действительно, едва ли в прошлом Внутренняя Евразия играла объединяющую роль по отношению к окраинно-приморским мирам, хотя в перспективе такая ее историческая миссия не исключается.

Безусловно согласиться с П.Н. Савицким следует в том, что Евразия (точнее, Центральная и Средняя Азия) может рассматриваться как центр материка. В послеледниковье вследствие прогрессирующеей аридизации Внутренняя Евразия генерировала потоки переселенцев, оседавших на окраинах материка. В этой роли Внутренняя Евразия действительно выступала как центр творения, извергающий людские массы на периферию. Но это не тот центр, который «спаивает в единство». Подчеркнем, что этой спаянности никогда не было и нет в настоящее время.

Связывающую и объединяющую роль срединного мира П.Н. Савицкий усматривал в посредничестве кочевников между разрозненными в своем исходном состоянии мирами оседлых культур[33]. Срединность, таким образом, понимается теперь как посредничество.

Заметим, что если речь вести о культурном обмене, то не спорадическим, а более или менее налаженным он стал благодаря морским кочевникам, т. е. океанической торговле. Заслуги кочевого мира степей в культурном обмене П.Н. Савицкий серьезно преувеличил. Кочевники не объединяли и не связывали окраинные миры: они выбрасывались в эти миры из глубин Азии, принося остатки своих и чужих культур.

В отношении интерпретации срединности России-Евразии представляется интересной позиция В.Л. Каганского: «Пучок взаимодействий Запад–Восток широк. Основные его линии лежат вне России. Лежать меж Германией и Китаем и быть посредником, связующим звеном, перекрестком связей — вещи разные. Территория России мало работала как культурный транслятор; трудно указать крупные культурные связи, осуществляемые Россией. Россия — коммуникатор (медиатор) западно-восточных связей и это определяет самую суть России? На такой вопрос неизбежен отрицательный ответ»[34].

Следует полагать, что причина мечтаемого посредничества, все-таки не культуртрегерская миссия, а преодоление несамодостаточности Внутренней Евразии. Культуры Запада и Востока действительно важны для срединного мира, но важна ли в той же мере культура срединного мира для фланговых культур Внешней Евразии?

Срединность России-Евразии, как мы видели, толкуется П.Н. Савицким крайне пестро. Это и середина, и центральность, и единение, и посредничество, и западно-восточный синтез. В другой своей работе «Степь и оседлость» в семантическое поле концепта срединности П.Н. Савицкий включил положение России как «ядра», «сердцевины» Старого Света[35].

По мнению П.М. Бицилли, в центральном мире скрещиваются окраинно-приморские культуры и вырабатывается культурный синкретизм[36]. В такой интерпретации Внутренняя Евразия выступает фокусом, концентрирующим внешние культурные влияния. Данный процесс, действительно, имел место в истории, но едва ли можно полагать, что внутренний регион Евразии был устойчивым центром притяжения культурных влияний.

П.М. Бицилли также утверждал, что этот регион есть нейтральная, восприимчивая, соединяющая и передаточная среда, а мир кочующих степняков — эластичная, аморфная масса, в которой точки кристаллизации возникают и исчезают с невероятной быстротой[37]. Здесь мы встречаемся с образом середины как жидкого ядра.

Обобщая представления евразийцев о срединности России-Евразии, можно сделать вывод, что атрибут срединности эксплицировался через множество сопутствующих значений, которые хотя и ассоциируются с серединой, но репрезентируют ее через разные наглядно-ситуативные образы.

В связи с такой размытостью семантики концепта срединности, представляют интерес способы экспликации концепта срединности, реализованные в окраинно-приморских культурах Евразии — в Китае, Индии, исламском мире, Европе.

Известно, что одним из устойчивых самоназваний Китая является «Чжунго» — «Срединное Государство». Кроме того, Китай именовался «Чжунхуа» («Срединная Цветущая страна», «Срединное племя хуа») и «Чжунъ-юань» («Срединная равнина»), а китайцы — «чжунго жэнь» («люди Срединного государства»)[38].

Образ Китая как срединного государства обычно ассоциируется с китаецентризмом[39]. Последний понимается как особая форма проявления идеи превосходства Китая как центра цивилизации над другими народами[40]. В поведенческих ситуациях китаецентризм традиционно выражается в снисходительно-насмешливом отношении к иностранцам. Официальное

выражение в настоящее время китаецентризм находит, в частности, в наименовании совместных (китайско-американских, китайско-российских, китайско-французских и т. п.) предприятий как «срединно-окраинных». На китайском языке вместо имени страны официально и неофициально употребляется одно и то же для всех случаев значение «вай» (внешний, наружный, чужой, периферийный, зарубежный). «Раздвоение единого юридического лица совместного предприятия в названиях стран его учредителей, — пишет А. Девятов, — у китайцев имеет “срединно-окраинный”, по сути, смысл разделения на свою цивилизацию центра и чужую цивилизацию окрестности»[41]. Если Китай — центр, то весь остальной мир — окраина.

Вместе с тем, отождествление представления о срединности Китая с китаецентризмом является, на наш взгляд, существенным упрощением. Это только один из многих смысловых оттенков, заключенных в слове «чжун», которое значит не только «центр», но «середина», «равновесие». Например, А. Девятов считает важным подчеркнуть в отношении Китая: «Это своего рода “центр тяжести”, относительно которого должны быть уравновешены все окраины»[42]. Таким образом, в семантическом поле термина безусловно возможна дивергенция, расхождение значений, в связи с чем срединность вовсе не обязательно будет интерпретироваться и восприниматься как центризм, подобный повсеместно встречающемуся этноцентризму.

Укажем на некоторые обстоятельства, которые требуют более глубокого понимания концепта срединного государства по сравнению с рутинным этноцентризмом. При обсуждении проблемы китаецентризма, в частности, выясняется следующее.

Во-первых, словослог «Чжунго» — это «срединное государство» или «срединные государства», т. е. совокупность однородных предметов, не имеющих определенного числа. Таким образом, «государства центра» мыслили себя не в категории этноцентризма, а в категории полиэтноцентризма[43].

Во-вторых, срединность заключается не столько в местоположении, сколько в способе решений проблем повседневной жизни, в том числе на «варварских территориях». Известный синолог А.В. Лукьянов замечает: «И каждый китаец эту срединность несет. Где бы китаец ни был, куда бы ни уехал…»[44]. Срединность как модель поведения выражается не только в обращенности к родине, но и к ее островкам в чужих странах, в этикете взаимоотношений с иноплеменниками. Следовательно, срединность инвариантна по отношению к ее территориальной локализации.

В-третьих, с точки зрения китайцев, концепт срединного государства не противоречит тому, что каждый окраинный народ может считать себя расположенным в середине по отношению к западным и восточным соседям, занимать среднее положение между ними[45]. Доктрины «немецкой Срединной Европы», России как «Хартленда» или «Евразии», «атлантического сообщества» выявляют срединность в ее относительных проявлениях. Все эти регионы являются срединными — как каждая спица колеса по отношению к другим, но не центральными — как единственная ось.

Образ срединного государства подразумевает как его центральное положение, так и присущее всем его составляющим состояние (свойство) срединности. Срединность — это способ бытия Китая. Субстанциональность, всеобъемлющий характер срединности в китайской модели мира допускает причастность к ней «варваров». Срединность, следовательно, воспринимается как универсалия мировой культуры, но ее модальности в различных регионах планеты, безусловно, разнятся. Возникает вопрос: действительно ли универсален концепт срединности или это оптический эффект в китайской картине мира? Что общего и особенного в понимании срединности в разных культурах?

Канонические представления о срединности изложены в трактате «Чжун Юн» внука Конфуция Цзы Сы[46]. Несмотря на свой канонический характер, этот текст является трудным для интерпретации, так как представления о срединности изложены в нем неявно, имплицитно. Более удобным поэтому является анализ содержания концепта срединности, содержащийся в обзоре Тань Аошуан по фразеологизмам, выражающим идею Срединного пути[47].

Обобщая различные языковые клише, исследовательница формулирует следующее обобщение: «Итак, согласно учению о Срединном пути, человек должен сдерживать проявление своих эмоций, чтобы тем самым не нарушить гармонию в Поднебесной; он должен знать свое место и не нарушать установленный порядок. Придерживаться Срединного пути — значит быть уравновешенным: не перегибать палку, но и не допускать недоделок, не навязывать другим то, что не нравится себе самому. Занимая высокий пост в обществе, человек не должен обижать тех, кто находится внизу. Будучи внизу социальной лестницы, не следует искать расположения тех, кто находится наверху. Следует заниматься самосовершенствованием и не жаловаться на судьбу или обижаться на людей из-за своих неудач. Надо ждать спокойно своего часа и не ввязываться в авантюры. Освежая в памяти ранее изученное, он узнает что-то новое. Когда в государстве порядок, он выступает со своими идеями, а в смутные времена он держит

язык за зубами, чтобы себя спасти. Он не выставляет своих достоинств напоказ, ибо все скрытое со временем становится явным. Воспитанное и естественное в нем должно быть сбалансировано. Недеяние для него есть высшее проявление действия»[48].

Как можно заметить, в идее Срединного пути отсутствует даже намек на этноцентризм. Принцип срединности относится к поведению индивида в государстве, его взаимоотношениям с другими людьми. «Низкий человек» не проявляет осторожности, а «благородный муж» всегда придерживается середины. Его центральное положение предполагается, но оно не демонстрируется и обнаруживается только со временем.

Срединность как модель поведения благородного мужа характеризуется, в первую очередь, отсутствием внешних проявлений: 1) «Ни звука, ни запаха»[49], 2) «Когда не проявляют удовольствия, гнева, печали и радости, это называется (состоянием) середины»; 3) «Запрещать себе вести себя дерзко и быть боязливым»; 4) «Неизвестная личность». Благородный муж — это «господин Никто». Его онтологический статус соотносится с Пустотой как основанием мира в китайской культуре.

Поскольку по прошествии времени путь благородного мужа становится заметным, проявляется, то его срединность выражается сочетанием ряда противоположных качеств: 1) «Надень узорный наряд, накрой его полотном»; 2) «Гармоничное сочетание (в человеке) изысканности и естественности» 3) «Держать два конца, но использовать середину». Если срединность первоначально выражалась в незаметности, то по проявлении ее превращенной формой становится гармония, в которой все проявляется в надлежащей степени.

Проявления противоположных качеств должны быть сбалансированы, уравновешены (например, «естественность» и «воспитанность»). Кроме того, проявление каждого качества должно быть уместно, соразмерно ситуации: «Когда в государстве царит порядок, его слова соответствуют процветанию; когда в государстве нет порядка, его молчание помогает ему сохранить себя».

Формула «Повторяя ранее изученное, познаешь новое» демонстрирует эффект обращения противоположностей, при условии, по-видимому, когда их проявления гармоничны.

Центральное положение благородного мужа основано на эффекте центростремительного движения, на возможности обращения его деяний на себя. Про низкого человека говорится: 1) «Вести себя дерзко, не считаясь ни с кем и ни с чем», 2) «Роптать на небо, питать злобу к людям». Благород-

ный муж следует правилу взаимности: «Чего не хочешь себе — не навязывай другим»; «Того, что не желаешь, чтобы делали тебе, не делай другим».

Учет динамики возвратно-поступательных процессов определяет особую прозорливость благородного мужа: 1) «Кто-то перестарается, а кто-то недоделает»; 2) «Не отклоняться ни в ту, ни в другую сторону»; 3) «Он бывает прозорлив, поэтому без труда достигает середины». Способность к высокоточному прогнозированию и поведению объясняет его спокойствие: «Благородный муж со спокойным сердцем ожидает повелений неба, а низкий человек, презрев опасность, ищет счастливый случай».

Таким образом, тот имидж Китая, который отражен в понятии «китаецентризма», с точки зрения фундаментальных ценностей конфуцианской цивилизации выражает поведение «низкого человека», т. е. не является нормативным. Срединное государство, т. е. государство, следующее Срединному пути, реализует гораздо более сложную модель поведения, структурные особенности которой, безусловно, необходимо учитывать. Так, срединность может состоять, например, в следующем: «Поэтому сказать: “Почему бы не поступать только по истине и не отвергать неправду, стремиться к порядку и отвергать беспорядок?” — означает не понимать законов Неба и Земли и сущности вещей. Это все равно, что признавать только Небо и отвергать Землю, признавать силу Инь и отвергать силу Ян. Ясно, что так поступать нельзя. А если кто-нибудь все же продолжает на этом настаивать, тот или дурак или лжец»[50].

Возможность учета типовой для культуры модели срединности может существовать только тогда, когда субъект межцивилизационного (и межэтнического) взаимодействия актуализирует эквивалентную ценностную ориентацию. Из мировых цивилизаций одной из первых в продуктивное социокультурное взаимодействие с Китаем вступила буддийская цивилизация.

Краеугольным камнем буддийской цивилизации является философия буддизма. Наиболее древним и общим самоназванием буддизма является мадхьяма-пратипат, что означает Срединный Путь. На этом пути Будда советовал своим последователям избегать двух крайностей: 1) использования религиозных обрядов ради достижения мирских целей; 2) изнурения ума и тела отшельническими обетами, узами аскетизма.

В мадхьямике (*сан. madhyamika*, средний, срединный), первой философской школе индийской Махаяны, основанной во II в. Нагарджуной[51], Срединный Путь стал толковаться более широко — как избегание крайностей отрицания и утверждения по любому вопросу. Это объяснялось тем, что все в этом мире взаимообусловлено, лишено самостоятельной сущности,

а потому пусто, иллюзорно, относительно, вследствие чего реальность невыразима и непостижима. Соответствующая критика утверждений или отрицаний оппонентов осознавалась как практика сострадания, помогающая освободиться от заблуждений. С III в. мадхьямика стала проникать в Восточную Азию, а с VIII в. становится философской основой тибетского буддизма, позже распространившегося среди монгольских народов.

Срединный путь буддизма описывается обычно в логико-гносеологическом аспекте. Но он неразрывно связан с первоначальной этической интерпретацией, а также имеет потестарные коннотации. Например, середина ассоциируется с безопасностью, а крайность — с очень опасным местом на краю пропасти или даже самой пропасти. Срединный путь — это путь между двумя безднами[52]. Впрочем, и сам этот путь — бездна, так как утверждать срединную позицию — также крайность. И наоборот, срединность в зависимости от обстоятельств может состоять в крайности, когда нужно создать противовес противоположной крайности.

Следует пребывать, не пребывая. На Срединном пути нельзя стоять, находиться, по нему можно только двигаться, непрерывно отказываясь от очередных крайностей. В.Г. Лысенко пишет об этом так: «Срединный путь — это не размеренное движение в заданном направлении по гладкой и прямой дороге, а скорее перемещение по минному полю — успешность одного шага вовсе не обязательно обеспечивает успешность следующего. С другой стороны, это не раз и навсегда отлаженное равновесие, которое просто нужно поддерживать в установленном режиме, а скорее — постоянное смещение, миграция центра тяжести то в одну, то в другую сторону, чтобы соответствовать постоянно меняющейся расстановке сил. Точка равновесия важна как точка роста…»[53]. Поэтому если говорить о балансе в движении по Срединному пути, то это не статический, а динамический и динамичный баланс ускоряющегося бега к нирване. Это не «Великий отказ» Г. Маркузе, а вечное самоотрицание — «Вечный отказ».

Сравнивая учения о Срединном пути в китайской и буддийской традициях, обратим внимание на следующее обстоятельство: в китайской традиции Срединный путь проявляется (обнаруживается), а в буддийской традиции — это миг, мгновенно вспыхивающая, но столь же мгновенно исчезающая (тающая) реальность. Если обратиться вновь к метафорам из механики, то срединность в китайской культуре — это динамика, а в буддийской культуре — кинематика.

В.Г. Лысенко сравнивает учение буддизма о Срединном пути с принципом золотой середины Аристотеля, подробно обсуждаемом в «Никомаховой этике».

Первое, на что приходится обратить внимание в аристотелевском учении о середине, — это ее тотальность. Середина есть во всем. Для оформленных тел, вещей середина вещи — то, что равно удалено от обоих краев, причем эта середина одна и для всех одинаковая. Применительно к человеку середина понимается как отношение, в котором обладание серединой благотворно, а избыток и недостаток гибельны для совершенства. Поэтому середина ищется в каждом отдельном случае как настигаемая цель. «У каждого человека — применительно к каждому конкретному случаю — она своя: это динамическая, постоянно мигрирующая и ускользающая точка, требующая от того, кто стремится в нее попасть, “адекватной”, гибкой “тактики”…»[54], — пишет. В.Г. Лысенко.

Для статуарного, скульптурного античного космоса середина дана во всем, она статична. Аристотелевский концепт срединности не предполагает идею Срединного пути. Путь в западной традиции — либо рок (фатум), либо фортуна (счастливый случай). Срединности в жизненном пути европейского человека нет, как нет, собственно, и самого пути.

Еще раз подчеркнем, что по Аристотелю, середина «объективно» есть только в вещах, а в человеке середины нет. Он может придерживаться середины в добродетелях, но более реальным для него, согласно античной традиции, является соблюдение меры.

В китайской же традиции именно человек является воплощением срединности: «Позиция Небес — это верх. Позиция Земли — это низ. Позиция человека — это середина»[55]. Десять тысяч остальных вещей должны только занять подобающее им место в гармонии Поднебесной. Взращивать в себе срединное — призвание человека: «Привольно странствовать сердцем, пользуясь вещами как колесницей, и взращивать в себе Срединное, доверяясь неизбежному, — вот предел нашего совершенства»[56].

Возникает вопрос: чем же объясняется присутствие концепта срединности в разных культурах? Б.С. Ерасов, указывая на выделение в цивилизациях «срединных» культур, объясняет это противодействием радикализму, «усреднением» норм и ценностей в фазе цивилизационной зрелости, когда происходит стабилизация повседневной жизни, распространяются ориентации на благополучие, порядок, солидарность[57].

Это объяснение, на первый взгляд, разумно. Но применительно к китайской цивилизации оно кажется малоубедительным. Во-первых, не ясно, какой период следует рассматривать как фазу зрелости в ее развитии. Во-вторых, идея Срединного пути формируется явно в нестабильный период, а даосов, одних из активных пропагандистов этой идеи, трудно считать ориентированными на благополучие и порядок.

Другое, более удачное, на наш взгляд, объяснение мы находим в словах Ле-цзы: «Сознание зверей и птиц по природе подобно человеческому. Как и мы, они стремятся уберечь свою жизнь, и им нет нужды для этого учиться у человека. Самец и самка спариваются, мать и дитя тянутся друг к другу; они избегают ровных мест и селятся в недоступных местах, не любят холода и радуются теплу. Они живут стаями, передвигаются строем, детеныши держатся в середине, а взрослые — по краям; они ведут друг друга к воде и зовут друг друга, когда находят пищу. В глубокой древности люди и звери жили сообща, держались дружно»[58]. Данные этологии подтверждают отчасти наблюдение о таком распределении членов передвигающегося стада (стаи).

У павианов, например, при лагерном и походном порядке в середине стада находятся доминанты. «Одновременно это и самое безопасное место в стаде в случае нападения хищника (у обезьян доминанты совсем не собираются рисковать собой без крайней необходимости)»[59]. Внешний пояс стада составляют самцы-субдоминанты. На периферии стада — в «боевом охранении» — в действительности движутся не взрослые, а подростки, молодняк, оттесняемый взрослыми самцами от самок. Опыт Срединного пути — как инстинкт держаться в середине — можно считать эволюционно закрепленной универсалией социального поведения приматов.

Держаться в середине — значит находиться в безопасности. Совершенномудрые Древнего Китая — это «старики-младенцы», т. е. лица, находящиеся в наиболее оберегаемом возрастном статусе. Поэтому срединность органична для идеала человека китайской цивилизации.

Вместе с тем понятно, что не все люди — дети. Несомненно, существуют культуры более «взрослые», в которых врожденный архетип срединности искореняется и подавляется.

Вспоминаются в связи с этим слова Иисуса Христа: «…Знаю твои дела; ты ни холоден, ни горяч; о, если бы ты был холоден, или горяч! Но, как ты тепл, а не горяч и не холоден, то извергну тебя из уст Моих» [Откр. 3:14–18].

Христианская культура, преодолевая самодовление атараксии и стоическую апатию античности, требовала активной жизненной позиции. Примечательна одна историческая деталь. В борьбе между протестантами и католиками, одни из которых ели скоромное — мясо, другие предпочитали постное — рыбу, появилось выражение «ни рыба, ни мясо», которым презрительно называли человека, не примкнувшего ни к какому движению.

Христианская культура, по-видимому, первоначально являлась культурой ригоризма, крайностей. Она противостояла античной, «аполлони-

ческой» (согласно типологии Ф. Ницше) культуре античности. Одной из предпосылок укоренения ее в европейской культуре стала, очевидно, «дионисийская» культура чрезмерности, а также античная практика героического богоборчества («hybris»). Богиня Гибрис, мать Пана, считалась олицетворением гибельной самоуверенности, наглости и непомерной гордыни. Ее проявлениями в людях считали желание сравниться с богами и превзойти их, нарушить существующий порядок.

По наблюдениям В. Шуберта, ставшая европейская культура — это культура середины. «Западная культура есть культура середины, — пишет он. — Социально она покоится на среднем сословии; психологически — на душевном состоянии середины. Ее добродетели — самообладание, воспитанность, деловитость, избежание эксцессов»[60]. «До мозга костей человеком срединной культуры» он видит пуританина, преклоняющимся перед существующим как творением божьим[61]. И только испанцу, на его взгляд, недостает срединного состояния[62].

Срединность и умеренность в различных аспектах проповедуется в мусульманской этике. Его онтологическим основанием, как отмечает А.В. Смирнов, является запрет на действие-в-себе. Как первичный, элементарный объект рассматривается не единичный человек, индивид, а пара взаимодействующих индивидов[63]. Обращенность к другому, стремление связанность-с-другим — лейтмотив мусульманской морали. Отсюда предрасположенность человека к взаимодействию-с-другим, уступчивость и солидарность, перевес-в-пользу-другого[64]. Другому следует дать непременно больше, чем себе, и другой станет тебе другом.

Думается, как и в случае с «благородным мужем», практическая реализация этого принципа может иметь оборотную сторону. Известная практика завышения цен на восточном базаре вдвое и последующего торга с возможными уступками не противоречит, как представляется, принципу перевешивающего баланса.

Действие принципа перевешивающего баланса в отношениях между индивидами (а, точнее, дисбаланса, обеспечивающего динамику отношений) позволяет предполагать и существование концепта срединности в мусульманской культуре. А.В. Смирнов специально характеризует этот концепт: «Понятие “срединность” (васат) является одним из центральных мусульманских концептов, а одна из устойчивых метонимий для ислама — “религия срединности”. Однако этот концепт “срединности” не следует смешивать с интенцией нахождения “точки равновесия”, которая характерна, в частности, для аристотелевской трактовки “золотой середины”. Иначе говоря, “срединность” — это не уравнивающая разделяемые

противоположности граница (точка середины) между ними, а то "место", где противопоставляемые стороны входят в контакт и, уступая одна другой, "связываются" и образуют нечто новое — собственное единство. Вот почему, рассматривая отношение с другим, мусульманские авторы устойчиво подчеркивают необходимость перевеса в пользу другого: именно в этом "неравном равенстве" завязывается правильное, с точки зрения мусульманской этики и мусульманского права, отношение с другим»[65].

Действительно, в Коране говорится: «Мы сделали вас общиной, придерживающейся середины, чтобы вы свидетельствовали обо всем человечестве…» (1:143). Распространение, путь ислама обозначается как «аль-васатыйя», т. е. «срединность», «центризм», «взвешенный подход»[66]. Во многих мусульманских государствах все большую влиятельность приобретают центристские партии, в названии которых фигурирует термин «васат»[67].

Мусульманский концепт срединности сегодня привлекает внимание российской общественности в связи с активизацией религиозного экстремизма и терроризма. 22 сентября 2007 г. в Саратове состоялась международная научно-практическая конференция «Исламский принцип "Золотой середины" в жизнь». В ее резолюции осуждается деятельность экстремистских организаций и как альтернатива предлагается учение ислама о «Золотой середине»[68]. Таким образом, для противодействия экстремизму в исламе имеется определенная доктринальная основа, которая может быть использована для поиска взаимопонимания и солидарности. Реализация такого подхода в международном сотрудничестве предполагает актуализацию ценности срединности в каждой из вступающих диалог сторон.

В Китае, например, достаточно давно осознали потенциал идеи Срединного пути для противодействия терроризму. «Путь золотой середины» китайские философы рассматривают как методологию реформизма Конфуция. «Исходя из идеи "идти по середине", — пишут они, — Конфуций выступал против всего, что можно было бы назвать экстремизмом или крайностью»[69]. Исходить из реальности, анализировать превращения во времени и пространстве, сохранять равновесие между противоречиями, делать так, чтобы рациональное не превращалось в свою противоположность, — все эти вопросы считается возможным решать на основе этой методологии.

Итак, окраинно-приморские миры Евразии исповедуют культуру срединности. И с точки зрения наблюдателей, «Россия всему этому — полная противоположность»[70]. Даже в китайской картине мира Россия характеризуется как «государство неожиданностей [затягивания и мгновенных перемен]»[71].

Впервые отсутствие срединности в русской душе было отмечено в XVII в. Ю. Крижаничем, который, обсуждая в «Политике» свойства и недостатки русского народа, писал: «Не умеют наши люди ни в чем держаться меры и идти средним путем, а всегда плутают в крайностях и погибелях»[72]. Признание антиномичности русской души и отсутствия в России срединной культуры сегодня стало аксиоматичным[73]. Поэтому евразийская оценка России как срединного мира, по меньшей мере, удивляет.

В. Шубарт не усматривал в России срединной культуры. По его мнению, русскость движется в рамках окраинной культуры, а основной душевный настрой русского человека определяется не умеренностью, а стремлением к крайностям, к концу[74]. Он пишет: «Русской душе чужда срединность. У русского нет амортизирующей средней части, соединяющего звена между двумя крайностями. В русском человеке контрасты — один к другому впритык, и их жесткое трение растирает душу до ран. Тут грубость рядом с нежностью сердца, жестокость рядом с сентиментальностью, чувственность рядом с аскезой, греховность рядом со святостью»[75]. Русскую культуру как «культуру конца» он противопоставляет европейской «культуре середины».

Пожалуй, В. Шубарт прав, квалифицируя русскую культуру как окраинную. Не будучи окраинно-приморским миром, русский мир складывается из множества разбросанных по континенту-океану и далеких друг от друга мирков. Русский человек мечтает быть заброшенным на край света, чтобы был бескрайний простор и в его душу никто не лез. Понятны отсюда фразеологизмы: «Наше дело — сторона», «Моя хата с краю, ничего не знаю».

Сегодня «средний путь» России рассматривается как проблема, не имеющая очевидного решения. К не вполне удавшимся попыткам реализовать идею срединного пути относят евразийство, кооперацию, НЭП, концепции конвергенции и устойчивого развития[76]. Но срединность является эволюционной и культурной универсалией. Следовательно, Россия необходимо должна развивать особенную, присущую только ей культуру срединности.

На наш взгляд, искомая срединность присутствует в русской культуре в трех ипостасях.

Во-первых, срединность по-русски передается метафорой сердечности.

Следует вновь вернуться к геополитическому образу Х. Маккиндера, представляющего Россию как the heartland of the Euroasia[77], и переосмыслить его. Хорошо известна сердечность русских людей, всемирная их отзывчивость. «Сердцевинная» земля Евразии может также интерпретироваться посредством физиологического образа сердца, перекачивающего — втягивающего и выбрасывающего — людские потоки.

Примечательно, что в юго-западном регионе Сибири — верховьях обско-иртышского бассейна с охватом Тюмени, Новосибирска, Тобольска, Томска — В. Цымбурский усматривает «подлинное геополитическое сердце России»[78]. С учетом роли Большого Алтая как этнодемографического реактора евразийского процесса[79] физиологическая метафора сердца в применении к России-Евразии представляется уместной.

Любопытно, что П. Полуян в очертаниях храма Василия Блаженного, православных церквей и башен Кремля, а также шлемов русских витязей и «богатырок» буденновцев усматривает алгебраическую кривую кардиоиду — «символ сердца». Эта излюбленная форма православной архитектуры, по мнению П. Полуяна, является одним из направлений синтеза треугольника и души, т. е. доминантной для западной культуры формы и изгибов, типичных для восточной культуры[80].

Во-вторых, срединность существует в форме посредственности.

По мнению, О. Седаковой, «русское слово “посредственный” по своей морфологии позволяет понять его по-разному: посредственный как нечто посредине, ни то ни се — или иначе: как человека, которому необходима опосредованность, который воспринимает все только через готовые, опосредованные формы: он не может перенести прямого неопосредованного, непосредственного отношения с миром»[81]. И далее она продолжает: «Именно посредственности нужны расколы, потому что посредственность, как я говорила, — это желание обойтись без малейшей гибкости, без всякой открытости, держась за раз и навсегда принятые обобщения, которые заменяют личный опыт, заменяют то, с чего я начинала, — старую правду» [82].

Феномен социокультурного раскола в российской цивилизации неоднократно описан. В одной из публикаций на эту тему А. Давыдов характеризует субъекта русской культуры как застрявшего в «сфере между» и мечущегося между крайностями[83]. Любопытно, что этот раздел своей публикации он называл «“Сфера между”. Человек “ни то, ни се” и еретик-“самозванец” как субъекты переходной культуры».

Оценка русского человека и русского способа бытия как «ни то, ни се», хотя и связана с отрицательными коннотациями, но чрезвычайно распространена. Отмечаемая многими исследователями аморфность русской культуры[84], отсутствие определенной, фиксированной и отчеканенной формы порождает затруднения с идентификацией предметов. Это зафиксировано в ряде устойчивых речевых оборотов: «ни то, ни се», «ни жив, ни мертв», «ни рыба, ни мясо», «ни в городе Богдан, ни в селе Селифан», «ни богу свечка — ни черту кочерга», «ни дать, ни взять»; «ни стать, ни сесть» и др. Затруднения с идентификацией предметов неизбежно влекут и труд-

ности с самоидентификацией. Так, В. Познер представляет, что отставание России связано с ощущением того, что «она — ни там и ни сям. Так сказать, ни то, ни се»[85].

Напомним, что такое состояние считается признаком срединности в китайской культуре. Но там такая срединность атрибутируется исключительно благородному мужу. В России же посредственность настолько массова, что досаждает. Вместе с тем она соотносима с ролью России как сердца Евразии. Характеризуя динамику маргинальных культур, Ю.М. Лотман замечал: «Периферия ярко окрашена, маркирована — ядро “нормально”, то есть не имеет ни цвета, ни запаха, оно “просто существует”»[86]. Соответственно, культура, на его взгляд, перемещаясь с периферии в центр, неизбежно «обесцвечивается».

Неоконченность, недооформленность может проявляться и как его неустойчивая полиморфность. Эта черта применительно к русскому человеку в языке романтизма выражалась термином протеизм. Морское божество древних греков Протей был способен принимать облик различных существ. Подобно этому, русскому человеку атрибутируется «всечеловечность», способность стать «всем», а именно — «кем-угодно» или «чем-угодно». Русскому человеку, как ему представляется, «внятно все», он «переимчив» и склонен к «подражательности», т. е. готов воспринять любую форму[87].

Согласно М. Эпштейну, протеизм: 1) соизмеряет себя с предстоящим и наступающим, а не с прошедшим; 2) имеет дело с возникающими, еще не оформленными явлениями в самой начальной, текучей стадии их развития, когда они больше предвещают и знаменуют, чем бытуют в собственном смысле; 3) выражает восприятие себя как отдаленного прообраза, эмбриона какого-то неизвестного будущего зачатка того, что впоследствии приобретет полноту формы и ясность смысла; 4) символизирует не материю (Ф. Бэкон), а высвобождающиеся из пленения материей энергию и информацию; 5) это едва-рожденность, состояние начала, зародышевой бурливости, которая одновременно воспринимается и как знак «давних», «ранних» времен, когда все было впервые и быстро менялось[88].

Протеизм акцентирует не пространственную, а временную срединность. Можно предположить, что пресловутая и столь осуждаемая посредственность скрывает бытие-между-времен: когда прошлое незавершенно, а сердце живет ожиданием настоящего дня, предчувствиями и грядущими свершениями. Таким образом, за посредственностью приоткрывается темпоральное измерение срединности.

И, в-третьих, это tertium datur — «третье дано» как общая формула евразийского метода.

По наблюдению Г.Д. Гачева, в романском мире неуклонно соблюдают закон исключенного третьего — tertium non datur. «В итальянски-латинском же космосе воистину жестко “или-или”, tertium non datur, — пишет Г.Д. Гачев. — И Галилей Аристотеля бьет за послабления и отступления от этого своего же принципа. Потому и счисление бесконечно-малых, исходящее из космоса непрерывности, из марева континуума, не могло зародиться в Италии. Там мог появиться метод неделимых Кавальери, но именно и опять не-делимых, атомов, твердей, ne plus ultra, т. е. твердый и определенный конец, а не бесконечность. И римское право основано на резкой дифференции правого от виновного, без нюансов — умеют от них отвлечься, от этих посредничающих переходов — помех, что затемняют чистые и главные сути»[89].

Действие закона блокируется, согласно Г.Д. Гачеву, в национальных картинах мира, представляющих его как «марево континуума». Наличие промежуточного, посредственного и опосредствующего, необходимо полагает опосредованное бытие. Так, согласно А. Дугину, евразийцы стремятся преодолеть противоположности и снять их в высшем синтезе[90]. Так, промежуточное положение России между Европой и Азией снимается концептом России-Евразии.

Оспаривая формально-логический закон исключенного третьего, евразийцы действительно старались найти выход из неразрешимых противоречий. В соответствии с принципом tertium datur они выдвинули идеи гарантийного государства, функциональной собственности, государственного актива, демотической идеократии, диалектического этатизма, закона сочетания традиции и творчества и пр.

Обращая внимание на оригинальность евразийцев, следует отметить, что их интеллектуальный поиск являлся концептуальным проявлением такой составляющей русской ментальности как смекалка. Установка на алогизм, на поиск неожиданного решения или асимметричного ответа открывает потенциальные возможности, реализация которых не предполагалась.

Как известно, действие закона исключенного третьего не распространяется на зоны перехода, границы. Поэтому пограничность оказывается тем срединно-средним состоянием, которое маркирует Россию как срединное государство, первобытие которого — рубеж-застава между Востоком и Западом.

3.3. Числовой архетип

Вопрос о возможности репрезентации локальной цивилизация базисным, «священным» для нее числом рассматривался Г.Д. Гачевым. На его

взгляд, в Китае узловым логико-математическим понятием является гексаграмма, число 6[91], а в Индии не проглядывается единого организующего числового принципа. Вместе с тем применительно к Индии он указывает на предпочтение чисел 3, 4, 5 при незначительной семиотической роли числа 6. При этом не фиксирует в индийской культуре четкой двоицы. Дуализм, как представляется Г.Д. Гачеву, усиливается далее к Западу. На Ближнем Востоке актуализируется пятерица[92], а в античной культуре — число 4[93]. В Западной Европе в целом утвердилось число 3: «Тройка есть суммарий Западной Европы»[94].

Тройке как числу-универсуму Г.Д. Гачев противопоставляет двоицу как выражение неизбывного изначального раскола, статики, бесплодия. Он отмечает во французской и немецкой культурах тенденцию сделать 2 числом целого. В русском же космологосе Г.Д. Гачев изначальной считает двоицу, толкуемую приставочно («один, один»)[95].

Среди народов переднеазиатской традиции в качестве космологического числа популярна, по мнению исследователя, семерка.

Комментируя суждения Г.Д. Гачева, следует отметить, что в синологии число 6 не рассматривается как базисное для китайской цивилизации. Как указывает А.В. Кобзев, в основе стандартных для традиционного Китая нумерологических схем лежат три фундаментальных числа: 2, 3 и их сумма — 5[96]. Подчеркивая значимость для китайской модели мира троично-пятеричной модели, синология все же склоняется к тому, что пятеричная модель является основной.

Учение о пяти элементах имело не только космологическое[97], но и землеустроительное значение. Так, неоконфуцианец Ван Тинсян (1474–1544) писал о пяти элементах: «… народ обязательно использует их, а они не могут однажды исчезнуть. Они главенствуют над разными делами в управлении государством Поднебесной. Например, когда орошают поля при помощи канав и арыков, это — управление Воды. Когда насекомые еще не в спячке, поля не выжигают; добывая огонь, сверлят дерево, это — управление Огня. Межевание колодезных полей — это управление Почвы. Раздувание огня и плавка, обжигание и отливка — это управление Металла. В середине зимы вырубают иньские деревья, в середине лета вырубают янские деревья — это управление Дерева. Вода и почва уравновешиваются, и тогда приводится в порядок управление пяти элементов. Управление пяти элементов приводится в порядок, и тогда могут продвинуться все дела управления. Эти пять элементов являются основой управления правителя-вана. В противном случае народу не хватало бы их для использования; если бы народу не хватало их, жизнь народа не была бы благополучной.

Пусть и были бы дела управления, но разве можно было бы добиться их беспрепятственного осуществления? Совершенномудрые древности именно так рассуждали о сути пяти элементов»[98].

Представление о пятичастном строении мира и государственности существовало в Древнем Китае в виде мифологем *У ди* («пять императоров», «пять государей», «пять божеств») и *У тай* («пять великих»). Как отмечает Е.А. Торчинов, в традиционной китайской историографии исторический процесс рассматривался как чередование сменяющих друг друга династийных циклов, управлявшихся одним из первоэлементов (т. е. династия как бы правила силой одного из первоэлементов)[99]. Это историософское представление имело и регулятивное значение. Так, возникшее в начале XVII в. маньчжурское государство первоначально называлось Цзинь (этим иероглифом обозначается и первоэлемент «металл»). Столкнувшись с китайской империей Мин (династия Мин правила под эгидой первоэлемента «огонь», который преодолевает металл), маньчжуры в 1637 г. провели церемонию переименованпя государства в Цин (в иероглиф «цин» входит классификатор «вода»). В 1644 г. маньчжурские войска заняли Пекин, и династия Цин правила Китаем до 1911 г.

Существенно, что пятичастный архетип имел не только духовное значение, но и функционировал как архетип социокультурной организации китайской цивилизации, в том числе в административно-практической сфере. В исторической хронике «Вэньсянь тункао. Чжии каои» отмечалось: «Пять семей (*цзя*) образуют квартал (*би*), пять кварталов образуют деревню (люй), четыре деревни образуют род (*цзу*), пять родов образуют землячество (дан), пять землячеств образуют округ (*чжоу*), пять округов образуют родину (*сян*)»[100]. В период Тан система учета населения с целью налогообложения предусматривала разделение населения страны на пять возрастных групп.

Пятичастный архетип социокультурной организации представлялся значимым для монгольского общества. Как сообщает Н.Л. Жуковская, традиционная монгольская культура характеризуется различными пятичленными наборами из пищи разных видов. Пять раз обмениваются визитами и подарками стороны жениха и невесты в свадебном ритуале торгутов Синьцзяна[101]. Распространенность пятичленных композиций в монгольской культуре корреспондирует, как подчеркивает Н.Л. Жуковская с высокой частотностью пятичленных структур в ламаизме (пять чакр, пять татхагат, пять элементов мироздапп и т. д.), восходящих к раннему буддизму[102].

Таким образом, пятичастный архетип характерен не только для китайской цивилизации, его отмечают исследователи применительно к буддийской и монгольской культурным традициям.

Н.С. Трубецкой указывал, что у большинства тюркских народов мелодия строится на так называемом бесполутонно-пятитонном (индокитайском) звукоряде. «Значительная часть великорусских народных песен (в том числе стариннейших, обрядовых и свадебных) составлена в так называемой пятитонной или индокитайской гамме, т. е. как бы в мажорном звукоряде с пропуском IV и VII степеней. Эта гамма существует (притом в качестве единственной) у тюркских племен бассейна Волги и Камы, далее у башкир, у сибирских "татар", у тюрков русского и китайского Туркестана, у всех монголов, — писал он. — По-видимому, эта гамма некогда существовала и в Китае: по крайней мере, китайская теория музыки предполагает ее существование, и принятая в Китае нотация основана на ней. В Сиаме, Бирме, Камбодже и Индокитае она господствует и сейчас. Таким образом, в данном случае мы имеем непрерывную линию, идущую с Востока. На великороссах эта линия обрывается. У малороссов пятитонная гамма встречается лишь в очень редких старинных песнях, у прочих славян отмечены единичные случаи ее применения, у романцев и германцев ее нет вовсе, и только на крайнем северо-западе Европы, у британских кельтов (шотландцев, ирландцев и бретонцев) она опять выступает. В ритмическом отношении русская песнь тоже существенно отличается не только от романо-германской, но и от славянских, хотя бы, например, совершенным отсутствием трехдольных ритмов (ритма вальса или мазурки)»[103].

Чем же определялась символическая значимость числа 5? Другие «священные» числа также несут определенную символическую нагрузку, но она не равномощна ценности данного числа. Так, характеризуя особенности числа 5, Н. Коновалова указывает на: 1) его срединное положение среди однозначных (первых девяти) чисел; 2) соответствие стихии «земля, почва»; 3) совмещение в силу центральности качеств инь и ян, неба и земли[104].

На примере приведенных иллюстраций в отношении числа 5 можно видеть, что числовая символика значима для традиционных культур, а конкретные числа выступают архетипами социальной организации локальных цивилизаций. Не располагая достаточным материалом для характеристики числовых архетипов других цивилизаций, приведем пример, показывающий наличие указанной специфики в числовых парадигмах уголовно-правовых кодексов ряда государств.

Специально проведенный нами сравнительный анализ упоминаемости в уголовных кодексах Японии, Республики Корея и КНР реперных точек шкалы определения сроков лишения свободы в годах (например: «от 3 до 5 лет») показывает, что эти точки составляют серию чисел, одинаковую для всех кодексов: «1 — 2 — 3 — 5 — 7 — 10» (см. табл. 3.3.1).

Таблица 3.3.1

Частота упоминаемости реперных точек шкалы определения сроков лишения свободы в годах, %

Уголовный кодекс	Годы					
	1	2	3	5	7	10
Япония	15.25	17,51	22,6	15,82	11,3	17,51
Республика Корея	10,59	12,15	16,82	22,74	10,28	27,41
КНР	0,32	2,04	36,98	27,65	10,08	22,94
В среднем по региону	4,5	6,2	30,7	25,1	10,2	23,3

Можно однозначно утверждать, что в отношении назначения сроков лишения свободы уголовно-правовой дискурс государств Дальнего Востока оперирует единой числовой парадигмой. Примечательно, что в основе уголовных кодексов Испании, Швеции, Эстонии, Латвии и почти всей Латинской Америки лежит четная числовая группа «4 — 6 — 8».

В отношении числового архетипа российской цивилизации заслуживает внимания суждение Г.Д. Гачев о двоице, толкуемой приставочно («один, один»)[105]. Данная версия, с одной стороны, соответствует истолкованиям русской культуры как дуальной, расколотой. С другой стороны, версия дуализма противоречит концепции срединного мира России-Евразии. Как было показано выше, в русской культуре имеется опыт срединности, который ставит под сомнение пресловутый дуализм. Следовательно, нужно искать иной числовой архетип.

В образе «двоицы, толкуемой приставочно» обращает на себя внимание именно момент приставочности. Он не характерен для других культур, и, возможно, именно в нем, а не в конкретном числе как таковом выражается специфика русской культуры. С математической точки зрения, число, изображаемое приставочно, есть периодическая дробь. Числовой архетип в таком случае выражается не целым натуральным числом, а дробью.

Возникает вопрос: присутствует ли в русской культуре представление мира как дроби?

Одним из первых метафору дроби использовал Н.В. Гоголь. В повести «Портрет», живописуя светское общество Коломны, писатель замечает: «После сих тузов и аристократства Коломны следует необыкновенная дробь и мелочь. Их так же трудно поименовать, как исчислить то множество насекомых, которое зарождается в старом уксусе».

Образ человека как дроби получил дальнейшее развитие в русской литературе в связи с темой «маленького человека».

В русской культуре тема дробности развивалась в различных мировоззренческих контекстах. Так, в рамках религиозно-философского подхода в учении о грядущем богочеловечестве В.С. Соловьев исходит из раздробленности мира, отпавшего от бога: «Таким образом, то, что лежит в основе нашего мира, есть бытие в состоянии распадения, бытие раздробленное на исключающие друг друга части и моменты. Вот какую глубокую почву и какую широкую основу должны мы принять для того рокового разделения существ, в котором все бедствие и нашей личной жизни. Победить эту двойную непроницаемость тел и явлений, сделать внешнюю реальную среду сообразною внутреннему всеединству идеи — вот задача мирового процесса, столь же простая в общем понятии, сколько сложная и трудная в конкретном осуществлении»[106].

Раздробленность бытия проявляется, согласно В.С. Соловьеву, в раздробленности человечества: «Само человечество, которое, по своей высшей природе будучи образом и подобием Божиим, должно было представлять для материального мира единящий и правящий разум, на деле оказалось раздробленным и рассеянным по земле и после долгих усилий и тяжких трудов сложным историческим процессом достигло только формального и внешнего объединения — во всемирной монархии Рима»[107].

А наиболее полное выражение раздробленность находит в западной цивилизации, разделенной на сословия и корпорации: «…Западная цивилизация стремится прежде всего к исключительному утверждению безбожного человека, то есть человека, взятого в своей наружной, поверхностной отдельности и действительности и в этом ложном положении признаваемого вместе и как единственное божество, и как ничтожный атом: как божество для себя — субъективно и как ничтожный атом — объективно по отношению к внешнему миру, которого он есть отдельная частица в бесконечном пространстве и преходящее явление в бесконечном времени; понятно, что все, что может произвести такой человек, будет дробным, частным, лишенным внутреннего единства и безусловного содержания, ограниченным одною поверхностью, никогда не доходящим до настоящего средоточия. Отдельный эгоистический интерес, случайный факт, мелкая подробность — атомизм в жизни, атомизм в науке, атомизм в искусстве — вот последнее слово западной цивилизации»[108].

Начало дробности В.С. Соловьев усматривал и в российской цивилизации: «Самое же важное, Рюрик с братьями принесли с собою собственно не государственное, а семейное и родовое удельное начало, которое должно было скорее раздробить, чем сплотить русский народ»[109]. Православная

церковь, по его мнению, противостояла раздробленности и содействовала собиранию русских земель.

Поскольку раздробленность — всеобщее состояние падшего мира, то оно органично для каждого человека. В.С. Соловьев сочувственно цитирует строку из стихотворения А.К. Толстого: «И любим мы любовью раздробленной».

Комментаторы обычно указывают на противопоставление А.К. Толстым любви небесной и земной. Для нас важна признаваемая В.С. Соловьевым реалия русской жизни — раздробленность чувства любви.

О раздробленности человека как универсальном последствии общественного прогресса и общественного разделения труда высказывался Н.К. Михайловский. «Общество самым процессом своего развития, — писал он, — стремится подчинить и раздробить личность, оставить ей какое-нибудь одно специальное отправление, а остальные раздать другим, превратить ее из индивида в орган»[110]. Уже разделение полов, как полагал Н.К. Михайловский, порождает ½ человека. Последующее разделение превращает человека в дробь: «Я какого-нибудь Гегеля есть, собственно говоря, ничтожная дробь человеческого я. И эта-то дробь, этот-то жалкий орган общественного организма вздумал меряться и бороться с не я, со вселенной! Он потерпел поражение на почве познания, как на наших глазах терпят его ежедневно люди наживы на почве производства, как потерпит его каждый, борющийся за разные частные цели, а не за свою индивидуальность, т. е. за расширение до возможных пределов своего личного существования»[111].

«Дробь» как феномен русской культуры оказалась в центре внимания эгофутуристов, группировавшихся вокруг И. Северянина. Манифест эгофутуристов начинался тезисами: «I. Восславление Эгоизма: 1. Единица — Эгоизм. 2. Божество — Единица. 3. Человек — дробь Бога. 4. Рождение — отдробление от Вечности. 5. Жизнь — дробь вне Вечности. 6. Смерть — воздробление. 7. Человек — Эгоист»[112].

Мотив человека-дроби оказался устойчивым в русской культуре. Перефразируя данное Л. Толстым определение человека как дроби, С. Лесков свою статью под названием «Русская дробь» заключает словами: «В числителе у нас блаженное легкомыслие. В знаменателе — недоверие и зависть. Эта дробь зовется русским счастьем»[113].

В России восприятие человека как дроби стало уже клише. Так, мы находим стихотворное произведение автора Ив. Но: «Ты, Человек, — не более, чем дробь... Числитель — то, что в этой жизни смог, А знаменатель — то, что прожил. А результат — твой КПД, итог. Периодическая дробь, возможно, Но — не более того...»[114]

Поэтический образ человека как дроби, фиксирующей результат его самореализации, отсылает нас к известной формуле российского бытия «среда заела». В публикации под таким названием Г. Михайлов приводит некоторые данные проведенного в 2006 г. в Воронеже социологического опроса по проблеме самореализации[115]. Оказывается, только 8,3 % опрошенных воронежцев считает, что им удалось полностью реализовать себя в жизни. Свою самореализацию как «наполовину возможного» оценивают 58 %. Остальные реализовали себя еще в меньшей степени. Основное препятствие в самореализации большинство видит во внешних обстоятельствах: только пятая часть респондентов назвали причиной самих себя и свои личные качества.

Н.А. Добролюбов как-то констатировал: «...одного заела среда, другого среда, третьего среда, да ведь из этих — одного, другого, третьего — среда-то и состоит: кто же или что же сделало ее такою заедающею? В чем главная-то причина, корень-то всего?»[116]. Действительно, среда персонализирована. С одной стороны, люди сами «грызут» друг друга (и часто «съедают»). С другой стороны, их мало кто винит, усматривая причины «неразвитости» в скудности (низкой биопродуктивности) природы Северной Евразии.

В любом случае, типичная для России изломанность человеческих жизней и судеб[117] ведет к тому, что личность оказывается не цельной, а частичной личностью, т. е. дробью личности. Такое восприятие человека как существа, не обладающего цельностью, распространено в русской культуре.

Г.Д. Гачев, размышляя над творчеством Ф.И. Тютчева, приходит к заключению: «Очевидно — первое: вещи, все предметы, существа — т. е. целостности, с точки зрения западноевропейской мысли: индивиды (= неделимы), особи, Gesal — названы “частями”, ибо они — “твари”. Значит, по русскому мироощущению, индивид, “я” есть часть, а не целое. И так это и в народной артели и братстве — и проступает в утонченной умозрительной интуиции широчайше образованного русского поэта»[118].

Принципиальным представляется замечание Г.Д. Гачева о неделимости субстанций в картине мира западной метафизики. В русской философии атомизм и индивидуализм Запада принято было интерпретировать как результат раздробления. Это понимание, как мы видим, является ошибочным. В западной метафизике мир изначально состоит из неделимых — атомов и индивидов, — а из них агрегируются и комбинируются вещи и тела. Таким образом, русские философы проецировали органичный для русской культуры способ самобытия на западную культуру. В действительности, нецельность и ущербность бытия, существование как дроби является нормой русской культуры[119].

Г.Д. Гачев также считает, что в русском восприятии мир является незавершенным, еще творящимся: «Так что целое будет — но его нет, и бытие будет, но его нет еще: оно в “нетях” пребывает»[120]. В западной же метафизике творение мира богом завершено, и в нем каждой вещи лишь необходимо найти свое естественное место. «Зияния, перерывы, пунктиры на Руси, во всех ее линиях и поселениях ее пространств, — пишет Г.Д. Гачев, — предрасполагают русских мыслителей строить “заключения” скорее о незавершенности бытия, его открытости (будущему), о радостной неясности его возможностей, нежели возлюбить определенность, завершенность умственного построения и бытия, исходя из непрерывности, как это свойственно германскому уму)»[121].

И русская литература славится «незавершенкой»: «Русские шедевры — не завершены: “Евгений Онегин”, “Мертвые души”, “Братья Карамазовы”... Есть начало — нет конца. Как и на советчине: есть начальники — и незавершенка (в строительстве). И задушевная мечта русская — начать все снова, жизнь — сначала! Разрушим — и построим, наконец, то, что надо! И не устаем **начинать**!..»[122]. Незавершенность российского бытия — это незавершенность починов, начинаний: «В России никогда не было этого ощущения готовости бытия. … На этой земле что-то веет, что-то может быть. Она полна обетований, залогов, надежд, любви — в этом ее богатство»[123].

Выше уже цитировалась строка из стихотворения А.К. Толстого «И любим мы любовью раздробленной…» Неполнота любви, неудовлетворенность ни одним из ее проявлений обусловлена, в понимании поэта, ее объективным дроблением: «Когда Глагола творческая сила Толпы миров воззвала из ночи, Любовь их все, как солнце, озарила, И лишь на землю к нам ее светила Нисходят порознь редкие лучи. И, порознь их отыскивая жадно, Мы ловим отблеск вечной красоты…» Любовь, по А.К. Толстому, дробна так же, как и все в мире. В его драме «Дон-Жуан» один из персонажей констатирует: «Все явления вселенной, Все движенье вещества Все лишь отблеск божества, Отраженьем раздробленный!»

Взыскуя цельности, человек бессилен собрать раздробившееся: «И ничего мы вместе не сольем». Что остается делать, созерцая нецельное, незавершенное, незаконченное, недоделанное? — Только делить, разваливать, разламывать… Поскольку «при делении надо выступать Богом-демиургом, производящим осмысленные сечения в бытии, опираясь на свою меру»[124], то преодоление раздробленности и слияние с первоначалом достигается сечением. Г.Д. Гачев пишет о России: «…здесь и не считаются с лесом, с животными. А секут подряд, в рассеянное бытие всякую тварь возвращая,

к нему ее причащая»[125]. По-видимому, когда «лес рубят», то лесоматериалы — только побочный продукт, а главный продукт — это «щепки».

Неудовлетворенность ущербностью, незавершенностью сущего отражается в логике русской мысли. «Если **формула логики** Запада, Европы (еще с Аристотеля): **это есть то** (“Сократ есть человек”, “Некоторые лебеди белы”), — отмечает Г.Д. Гачев, — то русский ум мыслит по формуле: **не то, а... (что?)**...». Приведя ряд примеров из русской словесности, далее он поясняет: «Русский ум начинает с некоторого отрицания, отвержения (в отличие, например, от немецкого: отрицание — *второй* такт в триаде Гегеля, но начало развертывания мысли — “тезис” = положительное утверждение), и в качестве “тезиса = жертвы” берется некая готовая данность, с Запада, как правило, пришедшая (“Байрон” у Лермонтова; те рассудочники, кто мнят, что природа “бездушный лик” — у Тютчева), или клише обыденного сознания... Оттолкнувшись в критике и так разогревшись на мысль, начинает уже шуровать наш ум в поиске положительного решения-ответа. Но это дело оказывается труднее, и долго ищется, и не находится чего-то четкого, а повисает в воздухе вопросом. Но сам поиск и его путь уже становятся ценностью и как бы ответом»[126].

Сбирание в путь и сам путь — это единственный путь к соборности. Раздробленность и разбросанность определяют возможность сборки только в пути. Поэма Н.А. Некрасова «Кому на Руси жить хорошо?» демонстрирует организацию этого процесса.

Объективная логика собирания определяется характером предшествующего дробления. Н.С. Трубецкой формулировал закон диалектического дробления языков и национальных культур[127]. Это дробление, на его взгляд, не переходит известного органически необходимого предела. Отмечая, что каждый язык распадается на наречия, наречия — на говоры, говоры — на подговоры и т. д., он далее указывает, что, во-первых, каждая языковая единица имеет черты общности с другими языковыми единицами, и, во-вторых, между соседними языковыми единицами имеются переходные языковые единицы. В результате все языки составляют непрерывную, радужную сеть взаимно переходящих друг в друга звеньев. Лингвосфера, при пестром многообразии, представляет собой не анархическое распыление, а гармоничную систему.

Согласно, Н.С. Трубецкому, распределение и взаимные соотношения культур основаны на тех же принципах, что и соотношения языков. В результате получается та же радужная сеть, единая и гармоничная в силу своей непрерывности и в то же время бесконечно многообразная в силу своей дифференцированности.

В отличие от отмечаемого П.Н. Савицким мозаически-дробного сложения окраинно-приморских миров Евразии, содействующего возникновению небольших замкнутых, обособленных мирков[128], культурный мир России-Евразии характеризуется цепной (мы бы сказали, сетевой) организацией[129]. В частности, он указывает, что различие между русским, с одной стороны, и бурятом — с другой, велико. Но между этими крайними точками существует, множество промежуточных звеньев, переход между которыми неуловим.

Выделяемая П.Н. Савицким периодическая система зон Евразии[130] организует непрерывные цепи в сеть, обладающую свойством восточно-западной и юго-северной симметрии. Эту сеть, характеризующуюся пестротой, цельностью, дробностью, непрерывностью звеньев, постепенностью переходов от одного ее сегмента к другому, яркой, но повторяемой индивидуальностью каждой части, стройной гармоничной системой и умопостигаемым единством, Н.С. Трубецкой описывает как *радугу культур*.

В евразийском дискурсе радуга является религиозно-мифологическим символом живого всеединства, используемым как эпистемологический конструкт. Ближайшим аналогом символа радуги является популярная в механистическом мировоззрении Нового времени модель мира как часов.

Итак, отмечавшаяся многими представителями русской культуры дробная организация мира России-Евразии представителями евразийства интерпретирована символом радуги. Этот символ выполняет не только художественно-эстетическую, но и математическую функцию.

В сравнении с другими цивилизациями числовым архетипом культуры России-Евразии является не положительное целое натуральное число, а дробь. Более того, эта дробь специфицируется как относящаяся к классу дробей непрерывных, цепных, периодических. Поскольку каждая единица бытия интерпретируется как дробь, то культурный мир в целом представляет собой множество дробей, организованных в периодическую и симметричную систему. Функцию интегративного описания этой системы и выполняет символ радуги. Учитывая конкретные математические параметры радуги как оптического явления, ее символ представляется возможным использовать для познания закономерностей социокультурной организации и реорганизации мира России-Евразии. Многочисленные общественные акции и инициативы, апеллирующие к символу радуги, следует, на наш взгляд, рассматривать в контексте решения этой задачи.

3.4. Плоскость равнины

Пространство Внутренней Евразии характеризуется равнинным, волнообразным ландшафтом. Хрестоматийным является образ России как бескрайней плоской равнины. Мало отлична от российского и значительная часть рельефа Центральной Азии. Для оценки Внутренней Евразии порой используется метафора «океана равнин»[131].

При описании рельефа России обычно совмещаются ее геоморфологическая характеристика как равнины и математическая квалификация этой равнины в качестве плоскости. В.О. Ключевский, например, описывает евразийское пространство как «равнину, волнообразную плоскость»[132].

Это совмещение разных характеристик не противоречит языковому мышлению. Латинское planum значит «равнина, плоскость». Плоскость — это поверхность, имеющая два измерения. В понятии волнообразной плоскости, часто употребляемом в русском языке, отражается волнообразность поверхности относительно данной плоскости. Степень деформации плоской поверхности представляется незначительной, а ее характеристика, по-видимому, может быть дана на основе аппарата начертательной геометрии, использующей двумерный геометрический аппарат.

В данном разделе мы отвлечемся от волнообразности евразийских равнин. Эта волнообразность представляется существенной в перспективе изучения *закона колебаний* русской души. Но поскольку и волнообразность, и колебания отмечаются относительно некоторой плоскости, то в первую очередь необходимо оценить роль плоскости в организации евразийского аксиологического пространства.

Двумерное (одноплоскостное) пространство изучает планиметрия. Представляя поверхность Евразии как равнину (плоскость), фактически дают ей планиметрическую характеристику[133]. Может ли планиметрическая характеристика иметь ценностное измерение? Предваряя ответ на этот вопрос, следует исходить, на наш взгляд, из того, что концепт плоскости широко используется в философских исследованиях. «Являя собой результат всевозрастающего усиления интереса философии к топологическим структурам бытия, а также выступая отражением процесса значимого увеличения числа понятий, характеризующих последние, — пишет А. А. Грицанов, — понятие “плоскость” легитимирует поворот в понимании иерархии существенных принципов видения мира, построения его моделей, а также принципов организации знания и познания»[134]. Понятие плоскости несет определенную функциональную нагрузку в описании социума, и, следовательно, ценностно значимо.

Так, в отношении России Е.Н. Трубецкой полагал, что равнинность, плоскостность ее ландшафта влечет за собой уравнивание до этой плоскости форм ее социального бытия[135]. Размышляя над четырехчленной формулой «всеобщее, прямое, тайное и равное» (избирательное право), он приходит к выводу, что как в положительном, так и в отрицательном своем значении эта формула выражает «закон нашего равнинного существования»[136]. Это, прежде всего, однообразный пейзаж в виде ровной, прямой поверхности с редкими еле заметными буграми. «Равнинный, степной характер нашей страны, — пишет Е.Н. Трубецкой, — наложил свою печать на нашу историю. В природе нашей равнины есть какая-то ненависть ко всему, что прорастает плоскость, ко всему, что слишком возвышается над окружающим. Эта ненависть составляет злой рок нашей жизни. Она периодически сравнивала с землею все то, что над нею вырастало»[137].

В затаенной глубине русского духа, согласно Е.Н. Трубецкому, всегда боролись два противоположных понимания всеобщего равенства: 1) признание нравственного достоинства, образа Божия во всяком человеке; 2) уравнивание всех в общем ничтожестве, смерти. Кочевники уравнивали, когда жгли, истребляли, резали. Деспотизм уравнивал в общем ничтожестве рабства. По-своему всех уравнивали вожди крестьянских бунтов. Он допускает, что «отрицательная всеобщность и равенство осуществятся у нас в виде совершенно прямой и ровной поверхности: то будет равенство всеобщей нищеты, невежества и дикости в связи с свободой умирать с голода»[138].

В равнинном ландшафте России Е.Н. Трубецкой видит основание абсолютизации ценности равенства. Это равенство мыслится в форме всеобщности и проявляется в требовании всечеловечности, универсализма. «Этот универсализм, — пишет философ, — тесно связан с особенностями русской физической природы; здесь нет тех естественных преград, которые бы обособляли человека от человека: где нет гор, там нет и замков...»[139].

Следует заметить, что равнинность не всегда влечет стремление к уравниванию. Кочевники евразийских степей ценили иерархию, имели культ гор, а в родном ландшафте создавали искусственные возвышения — насыпные курганы или из камней, — которые служили ориентирами в кочевьях. И, вообще, старались «"быть на коне"= Господином, верховым»[140].

Ряд аспектов культурообразующей роли равнинности отметил Г.Д. Гачев, сравнивавший космосы земледельца и кочевника, гор и равнин. «Да, промыслить надо **равнину** и **пустыню**, — ставил он перед собой задачу. — Обе ровно-гладки. Но пустыня есть смерть, кладбище полноты... Равнина же, степь не есть безжизненность, но жизнь, однако не вызываю-

щая своей цветущестью и роскошью, но умеренная, слабосильная, серенькая... Равнина — рельеф бытия-небытия, как и серый цвет = цвет того же. Ни жизнь, ни смерть»[141].

Как равнинный, плоскостный и линейный он характеризует русский логос и этос[142]. В космосе равнинной России естественным и само собой разумеющимся кажется закон подчинения меньшинства большинству, то, что «все — равно и все — равны, по природе...» [143].

Г.Д. Гачев, как и Е.Н. Трубецкой, отмечает связь между «равным» и «всеобщим». «Русский же, — пишет он, — несчастный, по логике равнинного Логоса априорно полагает, что все — равны и одинаковы, как я; так что обязан я всех и своему уму-разуму-понятию научить; и как жить, выправить всех по своему образу и подобию (= божественному!). Русский именно жертвенен и несчастен в этом своем, навязанном ему волей и логикой равнинного Космо-Психо-Логоса априоризме долга в отношении всех других народов и стран»[144].

Типичной русской иллюзией о себе Г.Д. Гачев считает представление об обладании русскими способности к «всепониманию» других народов, душ и образов их мыслей. «Русский Логос — пишет он, — естественно единодушия и единомыслия взыскует: чтобы все одним умом и душой и сердцем жили-любили, одни цели преследовали; а если этого согласья нет — то и пропадай все пропадом и ничего не надо, и катись все в тартарары и к гребене матери!»[145].

Широта страны, по мнению Г.Д. Гачева, может оборачиваться «узостью понятия», т. е. непредставимостью и недопустимостью другого ума и рассуждения и обычая; «они считаются абсурдными, нелепыми, смешными — и должны измениться на наш, наилучший вообще, а не для нас только...»[146]. Действительно, континентальный размах государства в определенной мере унифицирует образ жизни, ограничивает возможности коммуникации с качественно другими культурами. Для жизненного мира такого государства естественной является установка, которую Г.Д. Гачев формулирует следующим образом: «Равнинный же житель полагает, что “все — равно”, “все — едино”, везде мы жить сможем по-своему и свой закон и образ жизни распространить»[147].

Наряду с тенденцией равнинного космоса к нетерпимости, ригористическому «поравнению, нивелировке, к смесительному упрощению» Г.Д. Гачев отмечает действие контртенденции к ужесточению межсословных границ-барьеров, воздвижению искусственных застав, барьеров, каскадов, гор. Вопрос о том, в какой мере эти процессы действительно наблюдаются, нуждается в специальном исследовании. Но нельзя не отметить

сходство этой возможной тенденции со стремлением кочевников сооружать искусственные возвышения.

«Вертикаль власти» время от времени сносится, разрушается кочевниками, бунтами и революциями. «Накапливалось это, нарастала многоэтажность державы, гнет структуры, — пишет Г.Д. Гачев, — и вот высвобождающий разлив половодья революции разровнял почву, на которой новый мир новым зданием и структурой стал воздвигаться, одолевая тягу местного космоса к аморфности»[148].

Из стихий, сносящих возвышения на культурном ландшафте равнины, пожары были, пожалуй, более важны, чем половодья. В метафоре пожара представляет интерес «растительная» интерпретация равенства, предлагаемая Г.Д. Гачевым: «А психика равнины земледельческой — равенство вертикально на ней расположившихся и трудящихся: никто никому не господин и не раб. Так это в лесу и на поле: хоть ты сосна, а я травка, но мы все одну матку сосем: мать сыру-землю, прямое отношение к ее любви и подаянию имеем; и чувство собственного достоинства оттого у каждого здесь есть: оно снизу питается»[149].

В космосе земледельца равенство есть равенство неравных: дерево и травинка равны по отношению к своему месторазвитию. Возможно, это равенство в труде или в потреблении. Но в большей степени это равенство народов. С этой точки зрения, не случайно, что Н.С. Трубецкой предлагал «обрушить» лестницу исторического прогресса: «Вместо лестницы, мы получаем горизонтальную плоскость. Вместо принципа градации народов и культур по степеням совершенства — новый принцип равноценности и качественной несоизмеримости всех культур и народов земного шара»[150].

Формулируемый им принцип равноценности заметно отличается от европейского принципа юридического равенства. В евразийском мире не может быть и речи об абсолютном равенстве прав по отношению друг другу, требуемого во французском космосе «социального рондо». В евразийском мире не может быть и войны всех против всех. Действует противоположный принцип: живи сам и дай жить другим (от тебя не убудет). В просторах Евразии всем народам находится место.

Более частыми, чем «революции снизу», в России были «революции сверху». В советский период рецидивирующее реформаторство трансформировалось в перманентную кампанейщину, а в постсоветский период — управленческие инновации превратились в подлинное стихийное бедствие. Фразеологизм «По стране как Мамай прошел…» вполне применим к итогам бурной административной деятельности очередного «выдвижен-

ца». Вихри перемен, ротации кадров перемешивают социум, едва он успеет оформиться и приобрести ранжированную структуру.

Нигилистическая нетерпимость, бескомпромиссность русского характера («все или ничего!») сопутствует его терпеливости. Г.Д. Гачев способность к длительному терпению также объясняет равнинным ландшафтом: «Потом за работу браться надо **терпению**: это есть способность выносить долгую тяготу, не мучась и не страдая и не рыпаясь особенно. Терпение = выравнивание: гор мук — равнину будней-трудней. Потому эта добродетель присуща обитателям равнин: ровность и характера, и реакций, тогда как горец или южанин — вспыльчив и нетерпелив-тороплив-поспешен, языком пламени воспламеняется — подобно как и горы вокруг: такими же всполохами природы стоят, страстно-нетерпеливыми, торопливыми»[151].

На повседневно-бытовом уровне, по Г.Д. Гачеву, уравнительность выражается в том, что «гасят инициативу и творчество» и «давят рыпающихся: “Ах, ты больно сильно умный! Считаешь себя лучше других? Так мы тебе покажем кузькину мать!” — и на такого всем миром, всем скопом наваливаются и удушают»[152].

Можно согласиться, что есть такое извечное, выстраданное боевым опытом равнинного жителя правило «не высовываться». Вместе с тем ряду инициатив, безусловно, «дают ход», т. е. поддерживают официально или неофициально.

Размышляя над «небоскребным» ландшафтом равнинной Америки, Г.Д. Гачев характеризует его как психокосмос прибыли=*при*-бытия. Психокосмос России он оценивает так: «Всякое же изменение statu quo бытия в сторону *при*-бытия тут подозрительно и зло. В сторону *у*-бытия — естественно клонится человек и космос вместе со смертью: воровство тут почтенно (и блатной мир внизу, и по блату живущее между собой начальство, пристроившееся у государственного пирога)»[153].

В российском космосе *из*-бытия аксиомой он полагает «зарывание таланта, неподвижность всего и непредприимчивость индивида, лишение его права начинать что-либо»[154]. *У*-бытие Г.Д. Гачев усматривает и «в рассеяния, истаивании меня — в другом, в периферии (бок, даль, сторона), в ничто...»[155].

Творение «вертикали» в космосе «горизонтали» возможно не только в высоту, но в глубину. Образ «котлована» фиксирует не только затраты и истраченность как самоцель, но и непосредственную убыль бытия. В идеале желательно «Делать Ничего!»[156]. Поскольку изничтожение бытия все же есть что-то, то делание отсутствия дела выражалось в умении «приписать» или «приврать» (принципиальный разрыв слова и дела), в умении

не выполнять работу, а организовывать и организовывать ее выполнение. Так обеспечивается идеальное совпадение с плоскостью равнинного бытия.

«Русское чудо», на взгляд Г.Д. Гачева, состоит в том, что в минусовом существовании, в ситуации, когда «потребление-расхищение больше произведения», бытие не изничтожается, «бытие откуда-то берет и нам благодать»[157]. Возможно, это базовое («Откуда что берется?») удивление психокосмоса России. И это длящееся, неизбывное удивление неустанно и с радостью поддерживается в опытах уничтожения и самоуничтожения (умаления и самоумаления). А упорно возобновляемое бытие вновь и вновь убеждает, что мы, сироты, не покинуты, так как даются нам сочувствие и благодать.

В космосе равнины в чести и в цене быть поверхностным, плоским. Взор кочевника, по Г.Д. Гачеву, в низ земли лишь как на поверхность смотри, но «глубже не заглядывает: в под-корм, в подоснову, фундамент и причины вещей»[158].

Действительно, например, у кочевников Крайнего Севера существует традиционный запрет «ранить землю», из-за чего болезненно они воспринимают ведущиеся там газопромышленные разработки. Разумеется, запрет этот относителен, а его нарушение требует искупительных жертв. Взор кочевника, скорее, устремлен к небу, звездам как единственно надежному средству ориентации в пространстве.

В причины, корни вещей непрерывно уставлен взор и ум упорного земледельца, да строителя и рудознатца. «Русский же, у которого простор земель, — по мнению Г.Д. Гачева, — не очень радивый земледелец и, при неприхотливости, тоже, как и кочевник, не склонен докапываться до причин, не въедлив, а любит чудесное, вязь, сплетение, досужное, как люди Востока…»[159].

В центре внимания планиметрии находятся конкретные фигуры — точка, прямая, параллеллограмм (в том числе квадрат, ромб, прямоугольник), окружность, трапеция, треугольник, многоугольник. Следовательно, ценностные предпочтения могут быть выражены по отношению к разным планиметрическим фигурам.

Пример описания таких предпочтений мы находим в романе одного из предтеч евразийства[160] Андрея Белого. В его «Петербурге» содержится описание «государственной планиметрии» Российской империи в восприятии одного из ее столпов: «Планомерность и симметрия успокаивали нервы Аполлона Аполлоновича, в одинаковой степени расстроенные как неровностями домашней жизни, так и беспомощным бегом нашего государственного колеса. Гармонической простотой отличались вкусы сенатора: более всего он любил прямолинейный проспект… не было у него ни конца,

ни начала; а бесконечная, вечная середина была ему свойственна ... чтобы вся Невским проспектом опоясанная земля протянулась по линии славных российских законов; чтобы сеть параллельных проспектов, пересеченных сетью себе подобных, объявилась бы во вселенной, как единая шахматная, мир объемлющая доска, на которой планомерно расставленные фигуры передвигались бы правильно: сообразно с законом. После линии более всего успокаивала Аполлона Аполлоновича геометрическая фигура: квадрат. Он, бывало, подолгу предавался бездумному созерцанию пирамид, треугольников, параллелепипедов, кубов, трапеций, зигзагообразной же линии он не мог выносить: уже его раздражал многогранник; легкое беспокойство овладевало им при виде усеченного конуса, и с великою неохотой надевал он звезду, отправляясь на торжественные молебны»[161].

Перед нами встает образ «великой шахматной доски», знакомый по геополитическому трактату З. Бзежинского[162]. Для известного политолога «шахматной доской» была Евразия. Шахматной доской Евразия была и для Аполлона Аполлоновича, видевшего «сеть параллельных проспектов, пересеченных сетью себе подобных». Соответственно, персонаж романа предпочитал линию, квадрат, не любил звезду и не мог выносить зигзагообразной линии.

Если бы Аполлон Аполлонович диагностировался в наше время по психогеометрическому тесту[163], то из пяти идентифицирующих его фигур — квадрат, треугольник, прямоугольник, круг, зигзаг, — он бы, безусловно, выбрал квадрат.

Человеку-«квадрату» присущи следующие черты: организованность, пунктуальность, строгое соблюдение правил, инструкций, аналитичность мышления, внимательность к деталям, ориентация на факты, пристрастие к письменной речи, аккуратность, чистоплотность, рациональность, осторожность, сухость, холодность, практичность, экономность, упорство, настойчивость, твердость в решениях, терпеливость, трудолюбие, профессиональная эрудиция, слабый политик, узкий круг друзей и знакомых. Приведенный набор черт вполне идеален для чиновника, но едва ли репрезентирует «евразийский» характер.

Поскольку об «евразийском» характере говорить пока трудно, предположим, что его репрезентантом может выступить русский характер. Нам не известно, проводилось ли массовое тестирование русских по психогеометрическому тесту. Из-за отсутствия таких сведений попробуем соотнести известные черты русского характера с предложенными психогеометрией характеристиками различных психологических типов.

Рассмотрим кратко характеристики остальных типов. Согласно психогеометрии, человек-«треугольник» стремится к власти, прагматичен, уверен в себе, обладает высокой работоспособностью. Человек-«прямоугольник» непоследователен, с низкой самооценкой, не уверен в себе, доверчив, с быстрыми, резкими колебаниями настроения, склонен к имитации поведения других людей. Человек-«круг» общителен и заботлив, эмоционально чувствителен и сентиментален, склонен к общественной работе. Человек-«зигзаг» креативен, одержим своими идеями, позитивен ко всему новому.

Очевидно, что русский характер соответствует той характеристике, которая дается «прямоугольнику». Обращает внимание отсутствующая в характеристиках других типов склонность к имитации («примеривание ролей»), которая корреспондирует отмечавшейся многими наблюдателями, в том числе евразийцами, склонности к подражательности в русской культуре.

Основным психическим состоянием «Прямоугольника» является более или менее осознаваемое состояние замешательства, запутанности в себе. Отсюда непрерывный поиск самого себя, непоследовательность, непостоянность настроения и интересов («вчера — одно, сегодня — другое, завтра?..»), непредсказуемость. Во внешнем поведении отмечаются неритмичные колебания речевой активности: от периодов полного молчания (знаменитое «народ молчит») до периодов повышенной говорливости («эпохи гласности»). Ставит большое количество вопросов, основной из которых — «почему?». В окружающей его обстановке характерен хаос, беспорядок и запущенность, атмосфера временности и «дух вокзала».

Соборности и артельности русского человека соответствует характерное для «прямоугольника» предпочтение больших групп. В больших группах он реализуют свою потребность быть на людях, с людьми и, одновременно, не быть в центре внимания, а затеряться, спрятаться, раствориться среди других.

В отношениях с «прямоугольником» рекомендуется быть «круглее», т. е. вести себя как «круг», проявляя понимание и уважение. Любопытно, что характеристике «круга» во многом соответствуют характеры народов Востока. Высокая значимость для них непрямолинейного, «круглого» отношения к действительности отмечается рядом исследователей.

П. Полуян начинает свою статью «Этногностика» следующим рассуждением: «Взгляните на восточный ковер с витиеватым узором, сравните его с шотландским пледом, состоящим из черных и красных квадратов. Разве не очевидно: в западной культуре доминантой являются прямоугольные формы, а в исламской — кривизна и изгибы? На Востоке везде кривые: вязь письма, орнаменты затейливые, сабли и ятаганы, округлые мавзолеи

и мечети, чалма, шаровары. У европейцев — иное: прямоугольный латинский алфавит, квадратные замки, треугольные костелы, прямые мечи и шпаги»[164]. Рассуждая о роли алгебры и геометрии на Западе и Востоке, П. Полуян нигде не ссылается на психогеометрию, но, как мы видим, констатирует значимость квадратов и треугольников в цивилизации Запада. Далее П. Полуян указывает на необходимость объяснения различий в предпочтениях геометрических форм: «Эти видимые различия обычно не замечаются, а если замечаются — их объясняют понятной разницей между культурами и никакой особой проблемности тут не усматривают. Однако противостояние форм поистине фундаментально — оно столь же существенно, как различие между прямой и кривой, которое фиксируется математически»[165].

Об округлости форм космоса кочевничества, ислама, казахского мира пишет Г.Д. Гачев: «Простодушие и искренность=прямолинейности, что могут быть в почете у растительных народов, но тут они = не-ум, не со-образование, а образ надо принимать разный. В этом — обтекаемость хитрости, гибкость и упругость кривой линии»[166]. На Востоке ценятся обиняк, намек, иносказание, притчеообразный логос и витиеватая логика в противоположность прямолинейной дедукции западной логики: «...тут с разных сторон заход и взвиденье — будто юрту, вещь обходят кругалями, орнаментами вия мысль»[167].

Поскольку «круг» наиболее комфортен для «прямоугольника», то, возможно, именно поэтому русские тяготеют к народам Азии, а в общении с европейцами испытывают больший дискомфорт. Запад плохо понимает Россию умом, устает от ее непредсказуемости[168] и вынужденно занимает твердую дистанцированную позицию, обижающую загадочную мятущуюся славянскую душу. С другой стороны, хитрость и коварство, традиционные для политики стран Востока, не могли не вызвать опасения.

Любопытно, что в русской идиоматике заметно большее, чем в английской, пространство занимает соотнесение понятия круг с безысходностью и безвыходностью[169] (например: «заколдованный круг», «порочный круг», «замкнутый круг», «круговая порука», «круглый дурак»). Вместе с тем, как показывают результаты исследования Ю.В. Гринкевича, квадрат в русской языковой картине мира играет заметно менее существенную роль, по сравнению с кругом. «Вклад концепта круг более существенен для русской национальной картины мира, в то время как для английской национальной картины мира концепты квадрата и круга одинаково значимы, т. е. по сравнению с англоязычной, русскоязычная культура более “круглая”, а англоязычная, по сравнению с русскоязычной, более “квадратная”»[170]. Предпочтение

«квадрата» в английской картине мира Ю.В. Гринкевич объясняет кельтским наследием и романским влиянием. Причины же большей «круглости» русской культуры он видит в восточном влиянии и цикличности земледельческого образа жизни.

Диагностируя психогеометрически русский национальный характер как «прямоугольный», следует признать, как и требует психогеометрия, ценность второй и третьей по значимости для индивида геометрических фигур. В русском характере круг, по-видимому, дополняет прямоугольник и является второй по значимости фигурой.

Таким образом, в плоскости равнин основной планиметрической фигурой является прямоугольник. Евразийство указывает на прямоугольную организацию евразийского мира в виде феномена флагоподобия, т. е. расположения в нем основных почвенно-ботанических и климатологических зон — степно-пустынной, лесной и тундровой на манер полос в горизонтально подразделенном флаге[171]. Каждая зона подразделяется на меньшие полосы (например, степная зона подразделяется на полосы широколиственных, узколиственных и полынных трав).

Сплошную полосу степей и травянистых пустынь П.Н. Савицкий называл хинганско-карпатским «прямоугольником степей»[172]. Этот прямоугольник обрамлен островными степями и «островами» абсолютной пустыни. Понятно, что в степи есть и лесные острова. Но островная модель организации географического пространства является явно второстепенной по сравнению с прямоугольниками ландшафтно-климатических зон.

В связи с флагоподобием евразийского мира исследователями указывалось на ряд сопутствующих геометрических эффектов.

Во-первых, это эффект параллелизма меридиональных (в основном, речных) и широтных (от Северного морского пути до цепи горных хребтов, разделяющих североевразийский и южноевразийский миры) трансъевразийских зон, магистралей (и магистральных культур). Так, Н.С. Трубецкой писал: «Существует длинная, более или менее непрерывная полоса безлесных равнин и плоскогорий, тянущаяся почти от Тихого океана до устьев Дуная. Эту полосу можно назвать системой степи. С севера она окаймлена широкой полосой лесов, за которой идет полоса тундр. С юга система степи окаймлена горными хребтами. Таким образом, имеются четыре тянущиеся с запада на восток параллельные полосы: тундровая, лесная, степная, горная. В меридиональном направлении, т. е. с севера на юг или с юга на север, вся эта система четырех полос пересекается системами больших рек»[173].

Сетевой порядок месторазвития евразийской культуры необходимо определяет и ее сетевую организацию. На это указывал П.Н. Савицкий, который писал: «Черты духовно-психического уклада, отличия государственного строя, особенности хозяйственного быта не образуют ли “параллелизмов” сетке географических различений? Установление и анализ таких “параллелизмов” и является главным предметом геософии в ее применении к России-Евразии»[174].

«Параллелизм» — излюбленный математический образ у Н.С. Трубецкого. «Тюркская поэзия имеет решительную наклонность к параллелизму, — пишет он. — Поэтические произведения некоторых тюркских племен всецело построены на принципе параллелизма»[175]. Он также неоднократно указывал на параллелизм в развитии языков.

Во-вторых, это эффект симметрии. В зональном строении Евразии П.Н. Савицкий фиксировал эффекты Восточно-Западной и Юго-Северной симметрии[176]. Евразия в целом представлялась ему периодической и симметричной системой зон.

На увлеченность евразийцев поисками симметрии указывает П. Серио. В отношении одного из сподвижников Н.С. Трубецкого он пишет: «Как и Трубецкого (и в противоположность С. Карцевскому), Якобсона притягивала симметрия. Она его завораживала, и где бы он ни обнаруживал симметрию, он всегда был убежден, что нашел доказательство онтологического статуса своего объекта. Евразийский языковой (точнее, фонологический) союз в мировоззрении Якобсона существует именно потому, что он находится в центре и обрамляется двумя периферия ми, которые симметрично отражают друг друга как в зеркале»[177]. П. Серио считает возможным говорить о геометрическом эмпиризме евразийцев, усматривающих в симметрии принцип порядка не только в евразийской культуре, но и во вселенной.

Важно подчеркнуть, что симметрия и параллелизм в евразийском мышлении были связаны в рамках периодической системы. Так, Н.С. Трубецкой в отношении мелодий тюркских песен писал: «Но в общем оба типа подчинены одним и тем же законам: гармоническому закону пятитонного звукоряда и ритмическому закону симметрического равенства частей и парной периодичности»[178]. Евразийский мир в целом, согласно П.Н. Савицкому, есть мир симметрично-периодической системы природно-географических зон, расположенных через равные интервалы. «В ней [в России-Евразии], — писал он, — почвенно-растительные явления увязываются с климатическими — с такой определенностью и точностью, которая пока что неизвестна в других географических мирах. Эта связь, в условиях

Евразии, не только отвлеченно предполагается, но численно выражается, и притом в периодической ритмике. Явления исторические, экономические, археологические, лингвистические необходимо приобщить к названной системе и ритмике. Это — шаг к установлению периодической системы сущего»[179].

По-видимому, евразийцы выявили действие в Евразии *системопериодического закона*, согласно которому «принципы структурного построения и управления однородных природных систем в иерархическом соподчинении, и особенно сложения таких же природных систем одного уровня организации (иерархии) повторяются с некоторой правильностью в зависимости от действия единого (комплекса) системообразующего фактора (факторов)»[180]. Частными проявлениями это общего закона служит периодический закон химических элементов (Д.И. Менделеева), закон гомологических рядов (Н.И. Вавилова), закон периодической географической зональности (А.А. Григорьева — М.И. Будыко). Этот закон имеет значение для прогнозного поиска аналогичных систем и составления их периодических таблиц.

П.Н. Савицкий прекрасно осознавал научный размах евразийства. «Периодическая система сущего восходит к системе организационных идей, — пояснял он. — И ее периодичность определяется ритмикой в сочетании организуемых элементов. Это одинаково относится к “периодической системе химических элементов”, в том виде как ее раскрывает современная физическая химия, к “периодической системе зон”, в ее климатической стороне, к той “периодической системе”, к которой тяготеет современная биология. Рассматривая на тех же основаниях ряд социально-экономических формаций, можно построить, путем сочетания важнейших производственных элементов, своеобразную “периодическую систему” общественных укладов»[181].

Открывая системно-периодическую организацию евразийского мира, евразийцы, таким образом, создавали предпосылки для экстраполяции системно-периодического мышления из естествознания в разные области гуманитарных наук[182].

3.5. Симфонизм евразийского процесса

На одной из ступеней концептуальной конкретизации цивилизацию можно представить как этносоциальный процесс. Этносоциальный процесс как таковой, в его абстрактной всеобщности, допустимо характеризовать как развитие общества сквозь призму взаимодействия этносоциаль-

ных (национальных) общностей в масштабе Земли, т. е. как глобальный этносоциальный процесс. Циклически повторяющийся этносоциальный процесс структурируется в иерархию внутренних и внешних по отношению к нему процессов (подпроцессов)[183].

Отдельный этносоциальный процесс выделяется и дифференцируется не по этническому или по социальному основаниям, а по его локализации. Поэтому говорят, например, об этносоциальных процессах в отдельных регионах страны или мира. Такой подход позволяет зафиксировать целостность локального сообщества, его развитие во взаимодействии конкретных этнических (национальных) общностей (групп). Описание этносоциального процесса, следовательно, должно включать описание взаимозависимого развития ряда этносов (этнических групп), составляющих локальное (региональное) межэтническое сообщество.

Таким образом, территориализация региональных этносоциальных процессов может выступать одним из объективных оснований для их маркировки. Соответственно составляющие глобальный этносоциальный процесс конкретные подпроцессы (различного уровня и масштаба) могут быть эмпирически выделены посредством их локальной привязки к региону. Наиболее известен в этом смысле *европейский процесс* — процесс интеграции национальных общностей (государств) в рамках Европейского Союза. Европейский процесс является одним из этносоциальных подпроцессов в системе глобального этносоциального процесса. Отдельные этносоциальные процессы и подпроцессы взаимосвязаны и могут быть адекватно поняты с учетом своего места в глобальной этносоциальной сети.

Интерпретация европейского процесса как интеграционного процесса представляется адекватной в пределах ограниченного исторического горизонта. Практически все исследователи не забывают отметить существующее с эпохи античности и средневековья цивилизационное единство Европы. Речь, сегодня, таким образом, может идти об интеграции современной Европы, тогда как в исторической ретроспективе безусловно имел место и процесс *реинтеграции*. Описание европейского процесса как процесса интеграции является описанием внешних и актуально значимых параметров этого процесса, связанных с созданием Европейского Союза. Подобные интеграционные процессы протекают в различных регионах мира. Следовательно, признак интеграции является для европейского процесса необходимым, но в то же время он представляется недостаточным для выделения его специфики.

Глобальный контекст европейского процесса одним из первых попытался зафиксировать А. Вебер. Он считал, что «на Земле нет другого такого

исторического образования, хотя бы отдаленно сходного с Европой по излучаемой энергии и уровню мирового влияния, которое в той же степени способствовало бы перерастанию единого как по своему характеру, так и в своих частных проявлениях процесса развития человеческой цивилизации в действительно объемлющую весь мир общность людей; образования, которое, взрывая собственные географические рамки, изменило бы облик земного шара с помощью созданных им социальных, экономических и политических институтов, чья культура обладала бы той же силой преодоления всего чуждого, — не говоря уже о берущих здесь начало людских потоках, захлестнувших в новейшее время все необжитые пространства Земли»[184].

Источниками и движущими силами развития Европы были, на его взгляд, противоречия между находящимися в непрерывном противоборстве различными социальными силами. Европа, пишет А. Вебер, «с самого начала была не только структурно неоднородной, но по сути своей полярной, заключавшей в себе противоречие и снятие этого противоречия»[185]. В результате еще в рамках средневековой общности она создала «некую гармонию, близкую к контрапункту». С того времени европейский дух, согласно А. Веберу, прошел три периода развития. На всем этом пути Европа воспроизводила и распространяла по Земле специфическую «европейскую субстанцию» — систему гармонии в ее различных формах и метаморфозах. О Европе А. Вебер пишет: «Понятие гуманности наиболее точно выражает сущность ее идеи. Гуманность и есть европейская идея, воплощающая эту атмосферу — не иератичности, а системы равновесия сил; попытка обнаружить в противоречии гармонию, превратить борьбу, очень динамичную по своей основе и сущности, из грубой в подчиненную неким правилам…»[186].

Гармоническое равновесие А. Вебер считает универсальной европейской идеей. Европейский процесс он рассматривал как «соперничество в согласии», достигающее гармонии через дисгармонию.

А. Уайтхед кульминационной стадией процесса цивилизации в Европе полагал «умиротворенность» — «гармонию гармоний»[187].

Война и мир, гармония и дисгармония — в философии эти вопросы были впервые тематизированы Гераклитом. Любопытно, что важнейшее предназначение европейской идеи усматривалось в решении вопроса о войне и мире в Европе[188]. Опыт его успешного конкретного решения в рамках политики объединения Европы связывается с явлением, обозначаемым термином «европейский концерт»[189].

Под «европейским концертом» понимается система организации международных отношений в Европе, возникшая после Венского конгресса 1815 г. Тогда сформировалась пентархия, состоявшая из пяти великих дер-

жав (Англия, Пруссия, Россия, Австрия и Франция). Концерт представлял собой систему конгрессов и конференций, в рамках которых европейские державы решали вопросы урегулирования и разрешения международных кризисов и конфликтов. Крупнейший британский дипломат первой половины XIX в. Г. Никольсон так характеризовал его замысел: «Идея “европейского концерта” выражалась в молчаливом соглашении пяти великих держав, признававших существование... общих правил достоинства, человечности и доверия, которым должны подчиняться державы в своих отношениях друг с другом и в отношениях с менее могущественными и менее цивилизованными народами»[190]. Основным принципом деятельности «европейского концерта» был один из принципов гармонии — принцип равновесия[191].

Для адекватной интерпретации метафоры гармоничности этносоциального процесса представляет продуктивным философско-эстетическое понятие гармонии.

От Гераклита и Пифагора философия постигает единство противоположностей в мироздании как мировую гармонию. Гегель формулирует следующее понимание гармонии: «Она представляет собой соотношение качественных различий, взятых в их совокупности и вытекающих из сущности самой вещи. Это соотношение отказывается от равенства и повторения и выходит за пределы закономерности, которая еще содержит в себе момент единообразия. Вместе с тем качественные различия обнаруживаются не только как различия в их противоположности и противоречии, но и как согласующееся единство, которое выявляет все принадлежащие ему моменты как находящиеся в едином внутри себя целом. Эта согласованность и есть гармония»[192].

«Интереснее всего числовая согласованность того, в чем ухо находит гармонию. Эта согласованность была впервые открыта Пифагором, что дало ему повод выразить в форме чисел и мысленные отношения»[193], — писал Гегель. «Пифагор был первым, — продолжает он, — усмотревшим, что музыкальные соотношения, воспринимаемые слухом различия, могут быть определены математически, что наше восприятие созвучия и диссонанса есть математическое сравнивание»[194].

Объективно сущая гармония есть числовой ряд, математически точно измеряемый. Поэтому гармония точно измерима во всех видах искусства. Гегель сопоставляет, в частности, гармонию в музыке и в архитектуре: «В таком сведении к чистому количеству и его рассудочной, внешней определенности музыка по преимуществу родственна архитектуре. Как и последняя, она воздвигает свои создания на прочной основе пропорций,

причем не развертывается в себе и для себя в свободное органическое расчленение, где вместе с одной определенностью одновременно даны и все прочие, и не смыкается в живое единство, но становится свободным искусством лишь в дальнейших формообразованиях, извлекаемых ею из этих количественных отношений»[195].

В наиболее общем смысле, как пишет О.Б. Кошовец, гармония предполагает возможность единства в множественности. Гармония, продолжает он, возникает как порядок, согласно которому различные отношения, составляющие целое или разные функции существа или системы, способствуют одной и той же цели [196]. Гармония объединяет многообразие в единое целое, определяемое конкретным критерием красоты и совершенства.

Понятие гармонии, таким образом, может фиксировать эстетическое измерение этносоциального процесса. В зависимости от способа художественного мышления это измерение возможно фиксировать метафорами, заимствуемыми из различных видов искусств (например, архитектурная метафора «европейского дома»). В связи с замечанием А. Вебера о достигнутой Европой еще в средневековье гармонии, близкой контрапункту, представляется возможным говорить о европейском процессе как «европейском концерте», понимая последний не столько как застывшую систему, а как процесс «соперничества в согласии» или «согласия в соперничестве».

Музыкальная метафора европейского концерта, относимая к европейскому процессу, представляется релевантной его содержанию в том отношении, что музыка — это ритмически организованные звуки, а циклическая организация европейского процесса позволяет структурировать его, используя язык музыкальных форм. Соответственно, и иные ритмически организованные процессы могут быть интерпретированы через различные музыкальные метафоры.

Так, развитие Франции Г.Д. Гачев описывает как социальное рондо, т. е. вращение людей, как частиц в декартовых вихрях. Отсюда культ быстрого и новенького: новости, новеллы, моды, «свет», политика, перемены, история, эволюция, революция, погоня за счастьем, любовь-тщеславие[197].

Напомним, что рондо — музыкальная форма, в которой главная тема повторяется вперемежку с другими. Установившиеся формы рондо различаются «партийной структурой», а также темпом — медленным или быстрым. Следует признать, что течение общественной жизни во Франции в чем-то действительно напоминает рондо.

Г.Д. Гачев не типизировал другие национальные образы жизни посредством музыкальных метафор. Правда, в отношении итальянской и германской мелодик он указал, что наиболее репрезентативны для них сонаты[198].

В контексте эстетики природы, ее звуков и ритмов можно говорить об естественной музыке — музыке природы. В этом ряду логичной является постановка проблемы о звуках и ритмах Евразии[199].

Интересным представляется следующее замечание Ж. Нива: «Загнанные в окопы, обреченные на оборону “евразийцы” определяли Евразию как ритм — отличный от европейского, свободный (иногда до исступления), связывавший их с великим монгольским властителем, культовой фигурой их построений. Они называли этот ритм “сарматским”, “скифским, “евразийским”, “монгольским” — определение, в конечном итоге, не так уж важно; это ритм “Весны священной” и “Цыганских песен” Стравинского, “России, кровью умытой” Артема Веселого, блоковских “Скифов” — ритм кочевой стихии»[200].

Не затрагивая вопрос об образном содержании традиционной музыки кочевых народов, обратим внимание на то значение, которое, по мнению Ж. Нива, евразийцы придавали ритмам Евразии. Одним из подтверждений установки на поиск исчислимой ритмики является следующее стихотворение П.Н. Савицкого:

Число и мера

Чем глубже разум проникал
В обетованные пределы,
Тем вдохновенней постигал
Священный дух числа и меры.
Число и мера! Тайный смысл
В них бездны звездной мирозданья,
И устремляющая мысль.
И волевое указанье.
Ведь в ритмах стройных и простых
Живет и движется природа.
Растут, мужают, крепнут в них
И государства и народы.
Животворящая идея.
Следим за бегом мерных волн,
Пред тайною благоговея.

Специальные работы, посвященные ритмике Евразии, написаны Л.Н. Гумилевым[201]. Он изучал взаимосвязь между климатическими колебаниями, проявляющимися в сменяющих друг друга периодах увлажнения и усыхания. «Усыхание или увлажнение корреспондировало с потенцией кочевых народов»[202], — писал Л.Н. Гумилев. Из-за климатических колебаний

передвигались границы лесов и пустынь, пульсировало пространство степей, возникали коллизии с оседлыми соседями. Не делая однозначных выводов о взаимосвязях колебаний климата и состояния кочевых культур, он в целом был убежден, что нашествия кочевников не могли происходить в периоды аридизации, ослаблявшие жизненный потенциал этносов[203].

Евразийцы ритмы Евразии рассматривали в аспекте государствообразования. Периодическая ритмичность государствообразующего процесса Евразии усматривалась в цикличности процессов образования единой государственности Евразии: на протяжении веков последняя сменялась раздробленностью, системой государств той или иной конфигурации[204]. П.Н. Савицкий указывал на сопутствующую периодическую ритмику укрепленных восточных границ России-Евразии: существование и несуществование укрепленных внутриевразийских линий сменяют друг друга в перемежающейся ритмике[205].

Наблюдения евразийцев о ритмике Евразии не выглядели слишком оригинальными или экстравагантными, и в последующем они не оспаривались. Но остался открытым вопросом о феноменологии этой ритмики.

Рискнем предположить, что динамика евразийского процесса — ритмов Евразии — может быть описана музыкальной метафорой, аналогичной метафоре европейского концерта. Ближайшей музыкальной метафорой, наиболее часто употреблявшейся евразийцами, является метафора симфонии.

Напомним, что евразийцы разрабатывали учение об Евразии как симфонической личности. «Симфонический субъект — писал Л.П. Карсавин — не агломерат или простая сумма индивидуальных субъектов, но их согласование (симфония), согласованное множество и единство и — в идеале и пределе — всеединство»[206]. Симфоническая личность — это согласованная, хоровая личность. От соборной личности, очевидно, симфоническая личность отличается эстетическим принципом организации.

Учение о симфонической личности как структурообразующем элементе Евразии восходит к православному принципу симфонии церкви и государства. Сформулированный императором Юстинианом I (Великим) в обычных церковно-политических терминах, этот принцип позднее получил метафорическую интерпретацию. Так, разъясняя этот учение, В. Цыпин пишет: «Слово “симфония” означает “созвучие”. В данном случае оно предполагает, что обе силы (церковь и государство) “звучат” — каждая согласно своей природе, своей реальности, — ибо если только одна сторона (напр., государство) “звучит”, а другая “молчит” или (что еще хуже) просто повторяет то, что исходит от первой стороны, — то тут уже нет “симфонии”. Принцип

“симфонии” есть принцип взаимной свободы; каждая из сил живет своей жизнью, но так, что от одновременного их звучания получается симфония, аккорд»[207].

Примечательно, что западно-христианская практика взаимоотношений церкви и государства описывается в терминах превосходства, главенства, посредством которых обычно раскрывается специфика концерта как музыкальной формы. Концерт — это состязание, спор, в котором демонстрируется виртуозность отдельных солистов. Думается, что если европейский концерт трактовать не узко, не только как специфическую дипломатическую практику XIX в., а в более широком смысле, учитывающем сема концерта как музыкальной формы, то этот термин в определенном отношении можно применять и для описания европейской истории в целом. В частности, по аналогии можно говорить о концерте католической церкви со «Священной Римской империей».

В постсоветский период евразийская метафора симфонии стала популярной. Например, участники Международной конференции мира и согласия (Алматы, 13 февраля 2003 г.) приняли декларацию «К миру и стабильности», в которой говорится: «Мы подчеркиваем, что лучшие ученые и мыслители человечества представляли себе будущую цивилизацию как симфонию народов и культур. Именно существование различных цивилизаций является одним из важных условий развития мира, его взаимного обогащения»[208].

Недавнее исследование И.Г. Вишневецкого[209] приоткрыло еще одну, музыкальную сторону евразийского движения. Евразийцы пытались реализовать музыкальный проект, который выразился в «евразийском уклонении» в музыке. Учитывая принадлежность к музыкальному евразийству известных исполнителей и композиторов, следует, на наш взгляд, более внимательно отнестись к возможности музыкальной интерпретации евразийского концепта симфонической личности. Как и термин «симфония церкви и государства», «симфония народов и культур» может означать нечто большее, чем просто «соборную личность».

Музыкально-эстетическая точка зрения трансформирует предмет интерпретации. Поскольку симфония есть процесс, то эвристическое значение в музыкально-эстетической перспективе имеет раскрытие не феномена симфонической личности, процессуальность которой непосредственно не дана, а Евразии как процесса — или *евразийского процесса*.

В отличие от концепта европейского процесса концепт евразийского процесса только входит в идейно-политический дискурс. Общероссийское политическое общественное движение (ОПОД) «Евразия»

предлагало двигаться к Евразийскому союзу через многомерный интеграционный евразийский процесс[210]. Президент Республики Казахстан Н.А. Назарбаев рассматривает евразийский процесс как результат интеграции европейского и азиатского процессов[211].

Содержание этих процессов Н.А. Назарбаев не характеризует. Но его тезис позволяет вспомнить замечание В.О. Ключевского: «Азия просветила Европу, и Европа покорила Азию. Теперь Европа просвещает Азию. Повторит ли Азия ту же операцию над Европой?»[212]. Циклически повторяющееся взаимодействие Европы и Азии в области просвещения составляет духовное измерение процесса, который, безусловно, может быть назван евразийским процессом.

Ранее нами было предложено характеризовать евразийский процесс как реализующийся в послеледниковый период циклический, повторяющийся процесс этносоциальной рефлексии народов Внутренней Евразии в ее окраинно-приморские миры с последующим отражением[213]. Конкретный анализ механизмов одного из евразийских подпроцессов был дан на примере Ямальского процесса[214]. Была сформулирована идея выделения Алтайского процесса, направляемого в настоящее время Международным координационным советом «Наш общий дом — Алтай», а также идея выделения Саянского процесса, Байкальского процесса и других подобных процессов, в рамках которых на протяжении столетий развиваются и разрешаются характерные для регионов противоречия в развитии межэтнических сообществ[215].

Если европейский процесс можно интерпретировать как европейский концерт, то евразийский процесс может быть описан метафорой симфонии. Евразийская симфония — это симфония евразийского процесса, или видение его симфонизма, симфонической организации. Насколько адекватно такое описание? Достаточно ли субъективной ценностной ориентации на «соборность-созвучие» для объективной квалификации евразийского процесса как симфонического? На наш взгляд, в структурной организации, с одной стороны, симфонии как процесса, с другой стороны, евразийского процесса, имеется определенный изоморфизм, который и дает основание для предлагаемой характеристики.

Симфония является самой обширной формой в области оркестровой музыки. Структурно она организована в сонатной циклической форме. Классическая симфония сложилась как цикл из четырех частей. Первая часть симфонии (сонатная форма) — быстрая, активная. Вторая часть (обычно рондо) — медленная, спокойная. Третья часть симфонии (обычно менуэт или скерцо) ассоциируется с игрой, весельем. Финал (сонатная форма или рондо) торжествен, жизнеутверждающ или, изредка, трагичен.

Симфоническая организация процесса характеризуется, следовательно, цикличностью, четырехчастностью, а также последовательностью «быстро», «медленно» и т. п. Эта структура инвариантна для классических симфоний, но модифицируется в симфониях неклассических.

Характерна ли эта структура для евразийского процесса?

Цикличность евразийского процесса фиксирует сформулированный евразийцами закон периодической ритмичности государствообразующего процесса. Периодическая смена единой государственности на территории Евразии раздробленностью, системой государств ассоциируется с симфоничностью как созвучием.

Как известно, симфонизм отличается непрерывностью музыкального сознания, когда ни один элемент не мыслится и не воспринимается как независимый, среди множества остальных, а непрерывность порождает наслоения инаковости. В связи с этим представляет интерес сформулированный Н.С. Трубецким закон дробления языков и культур[216]. Согласно этому закону, естественное дробление (распад) языков и культур формирует континуум, характеризующийся непрерывностью, незаметностью переходов, цепевидным (сетевидным) членением, стройной гармоничной системой, в которой даже мельчайшая часть сохраняет свою яркую, но повторяемую индивидуальность, и единство целого достигается непрерывностью самой радужной сети.

Действие этого закона Н.С. Трубецкой иллюстрирует на евразийском материале. Его взгляд на евразийскую раздробленность как на радужную сеть и стройную гармоничную систему позволяет и периоды распада единой евразийской государственности оценивать как моменты симфонического (но не какофонического) процесса.

На материале российской истории Н.С. Трубецкой также описывал процесс *скачущей эволюции* — пути эволюции европеизированных народов, состоящего из постоянной смены коротких периодов быстрого прогресса и длительных периодов застоя[217]. Если учесть, то для евразийцев Россия и была Евразией, то материалы современных дискуссий о цикличности российской истории[218] могут быть использованы для интерпретации евразийского процесса в целом.

В отношении российской государственности Б. Родоман фиксирует цикличность укрупнения/разукрупнения: за укрупнением следует разукрупнение и наоборот. Данную цикличность он связывает с чередованием периодов застоя и перестройки административно-территориального деления: «Если без конца то укрупнять, то разукрупнять, возникает вопрос: а где же поступательное движение? Есть в этом и поступательный компонент —

увеличение государственного аппарата. И при укрупнении и при дроблении государственный аппарат неизменно увеличивается, число чиновников возрастает. Для этого, собственно, операция и проводится. Но в то же время я не хочу сказать, что число чиновников, как абсолютное, так и в виде доли, растет бесконечно. Есть механизм, который этот процесс сдерживает, а именно периодический развал нашей империи. Происходит развал, крах, а потом все начинается снова»[219].

Отмечая чередование периодов застоя и перестройки, Б. Родоман фактически выделяет два такта евразийского процесса. По темпу развития застой — это «медленно», а перестройка — это «быстро», следующее за второй частью симфонии.

Сходным образом описывается процесс развития России-Евразии уже во всех областях, а не только в административно-территориальном устройстве: «Развитию России со времени формирования Московского государства были свойственны некоторые характерные особенности:

— “рваный ритм” развития (чередование периодов интенсивного развития с временами “застоя”),

— неустойчивость положения в мире (периоды могущества и упадка),

— несбалансированность по сферам жизнедеятельности (блестящие, но часто кратковременные успехи в военном деле, искусстве, науке при сравнительно низком уровне хозяйства страны, невысоком бытовым комфорте и качестве жизни большинства населения),

— непрочность достигаемых успехов практически во всех областях»[220].

Наряду с «быстро» интенсивного развития и «медленно» застоя выделяются этапы могущества и упадка.

Происхождение «рваного ритма» В.О. Ключевский, как известно, объяснял резкими погодными колебаниями: «Так великоросс приучался к чрезмерному кратковременному напряжению своих сил, привыкал работать скоро, лихорадочно и споро, а потом отдыхать в продолжение вынужденного осеннего и зимнего безделья»[221]. Отметим, что в осенне-зимний сезон, возможно, в силу вынужденного безделья, наблюдалось повышение политической активности.

Погодный фактор резких сезонных, суточных колебаний погоды в условиях резко-континентального климата закрепился в габитусе (в терминологии П. Бурдье) русского человека. Индустриализация поэтому не смогла нивелировать действие этого равного ритма. В жизни страны сельскохозяйственный год стал менее значим, чем учебный год, но последний также характеризуется рваным ритмом. Как торгово-промышленная,

так и бюрократическая деятельность отмечена авралами и штурмовщиной в преддверии завершения бюджетного года.

Эти колебания, наблюдающиеся в пределах календарного года, соотносятся с более масштабными историческими событиями. «В самом деле, типичны для русского ритма жизни длительные периоды спячки, которые вдруг прерываются периодом бурной деятельности, повышенной, “сверхнормальной” духовной активностью (ср. течение жизни Ивана-дурака на печи — и на коне с Жар-птицей; 33 года сиднем Ильи Муромца и т. д., — пишет Г.Д. Гачев. — То же самое ритм русской истории, где потрясающие вспышки, “лихорадочные грезы” тоже “смущают мертвенный покой”: бунт, мятеж, Разин, Петр, Пугачев, 1812 год и декабристы и т. д.) — возникают как магнетические бури, сияния (тоже из стихии света — проблески) в национальном космосе»[222]. Периоды бурной деятельности у Г.Д. Гачева ассоциируются с циклически повторяющимися кризисными моментами в российской истории.

В.Г. Шнайдер связывает циклическое разукрупнение российской государственности с периодами кризисов. «Границы российского государства сокращаются только в периоды жестких кризисов, — пишет он. — В остальное время они более или менее постоянно расширяются. Этот процесс наиболее интенсивно протекает в периоды восходящей фазы и гармонии социальных циклов. На фазе спада расширение территории приостанавливается; войны, в том числе, за присоединение новых территорий, приобретают затяжной характер, в целом, военные кампании неудачны или мало результативны. Вместе с тем, в восходящих фазах и фазах гармонии Россия непобедима»[223].

В.Г. Шнайдер дифференцирует циклически повторяющиеся фазы кризиса, подъема (восходящая фаза), гармоничного состояния и спада (инерционного движения, когда еще преобладают признаки гармоничного состояния). Кризис и подъем характеризуются, на его взгляд, сравнительной компромиссностью, лояльностью государственной власти. В фазах гармоничного состояния и спада политический курс становится более жестким, часто реакционным[224].

В предлагаемой разбивке В.Г. Шнайдер не выделяет привычной для российской истории фазы застоя, говоря только о «фазах лихорадочной модернизации, которые перемежались с фазами полной прострации». Это не позволяет выяснить точку зрения автора в отношении исторического места «перестройки». Поэтому эта периодизация представляется не вполне убедительной.

По этой же причине не убедительна структура цикла, предложенная Ю.Н. Мельниковым. Выделяя 50-летний цикл развития, он пишет: «В отечественной истории явно выделяются стадии, связанные с логикой развития общественных отношений: от их обострения — *активизация*, *кризис*, *перелом* — через становление нового качества — *перестройка* — к *стабилизации* и *застою* — достижению зрелого, стабильного состояния общества»[225]. В эталонной ситуации 1970–1980-х гг. за застоем следовала перестройка, завершившаяся кризисом. Да и не ясно, тождественны ли «активизация» и «кризис»?

Нет сомнений, что в истории России и Евразии могут быть выделены самые разные циклы (демографические, экономические, политические и т. п.). Во множестве разнообразных периодизаций выделяется цикл, фазы которого маркируются как «рецидивирующая модернизация», «застой», «перестройка», «революция». Логика смены этих этапов в рамках цикла близка к симфонической логике. Экстраполируя этот вывод на Евразию (пока без достаточных оснований), можно предполагать, что евразийский процесс характеризуется симфонической организацией[226].

В этом случае получает объяснение устойчивое использование метафоры симфонии применительно к сотрудничеству церкви и государства в Византии и России, а также в отношении к Евразии. Метафора евразийской симфонии конкретизирует евразийское учение о ритмах Евразии и согласуется с метафорой европейского концерта.

Музыкально-эстетическая интерпретация форм этносоциальных процессов позволяет в будущем математически точно описать их специфику и организацию, открыть перспективы проектирования конкретных организационных форм гармонизации межэтнических отношений. При этом гармонизация перестает быть пустой метафорой и приобретает то конкретное содержание, которое выработано в различных теориях гармонии (прежде всего, музыкальной гармонии) эстетикой отдельных видов искусств. Исходя из многообразия типов симфонизма, представляется возможным моделировать и реализовывать различные варианты евразийского процесса.

3.6. Западный дрейф антропотока

Одним из способов математического описания протекающих процессов является выделение векторов. В геометрии под вектором понимается направленный отрезок, характеризующийся определенным размером и направлением от начальной точки к конечной точке.

Метафора вектора широко используется для описания направленности социальных процессов, организованной деятельности социальных субъектов. Применительно к России говорят о векторах как ориентирах исторического развития[227], а также как о географических направлениях деятельности российского государства[228].

Как правило, ограничиваются признанием сравнительно большей ценности тех или иных социальных институтов, территорий и т. п. Казалось бы, субъективная природа таких представлений не позволяет усмотреть в реальности какие-либо возможности для прочерчивания векторов общественного развития, поэтому термин «вектор» должен использоваться именно как метафора. Вместе с тем субъектная детерминация социальной деятельности формирует потоки ресурсов. Это позволяет фиксировать объективные координаты, направления, объемы и расстояния, их перемещения.

Так, в пространственно-географическом измерении Россия в целом может быть представлена как вектор. Она представляется геополитической кометой, «ядро которой движется по изогнутой траектории, с северо-востока на юго-запад, “скользя правым боком” на западе по Европе и постепенно поворачиваясь на юг. Комета устремляется куда-то на Балканы, а в дальней перспективе — на Южное Причерноморье. Позади кометы тянется хвост, многократно превышающий ядро по размерам и во столько же раз уступающий ему по плотности. За этим геополитическим “хвостом” России давно и надолго закрепилось название — Сибирь»[229].

В образе России как кометы фиксируется юго-западная ориентация устремлений России. Вместе с тем, понятно, что северо-восток — не отправная точка ее движения. Это противоречивое единство динамики российской государственности выражает возвратно-поступательный характер евразийского антропогеографического процесса.

Так, в последнее десятилетие российские демографы зафиксировали такой феномен в перемещении человеческих ресурсов как «западный дрейф»[230]. Под западным дрейфом понимается наблюдаемое в евразийском масштабе с 1960-х годов нарастающее перемещение значительных людских масс преимущественно в западном направлении. С. Градировский указывает, что на территории России западный дрейф пришел на смену колонизационному тренду перемещения людских потоков в основном в восточном и юго-восточном направлениях[231].

Разворачивающийся на территории России западный дрейф является моментом глобального антропотока, генерируемого демографической волной из стран Юга и поддерживаемого «кадровым пылесосом», действующим

в странах Запада. В локальном масштабе каждая более восточная территория является демографическим донором соседней западной, а в глобальном — Россия играет роль территории демографического транзита.

Подобная инверсия антропотока происходила не раз в истории Евразии. Первичным было движение на восток. Отталкиваясь от афро-евразийского трамплина (Восточно-Африканский рифт — Ближний Восток), поколения мигрантов расселялись локальными группами от Атлантики до Пацифики, двигаясь вдоль широтной горной цепи Пиренеи—Альпы—Карпаты—Кавказ—Иран—нагорье—Гиндукуш—Гималаи—Тибет—Наньшань—Иньшань—Хинган[232]. Европа и Юго-Восточная Азия оказывались пределами-накопителями с меньшей миграционной активностью населения.

Широтная горная цепь разделила Евразию на теплую и холодную зоны. В ледниковый период Северная Евразия, как указывает А.В. Головнев, представляла собой *тундростепь*, где доминировали экстенсивные охотничьи деятельностные схемы с преобладанием плотоядности. В Южной Евразии развивались интенсивные иерархизированные промысловопроизводящие схемы с весомой долей растительноядности[233]. В голоцене зарастание тундростепей лесами привело, с одной стороны, к локализации движения, а с другой — к открытию миграционных магистралей вдоль лесостепи и лесотундры. При всей маятниковости миграций преобладающим вектором, по мнению А.В. Головнева, было движение с запада на восток.

Г.Д. Гачев усматривает в маятнике миграционных волн определенную асимметрию. «Вообще, если движение с Востока на Запад — оседание слоев и переселение народов, кочевье, — пишет он, — то движение с Запада на Восток — поход (Александра Македонского, Крестовые, Ермака в Сибирь, тевтонов в Литву … Это — способ с малым занять великое, распространиться (=возжение искры). Переселение ж народов — это как стекают ручьи в узкую линию реки и оседают: из бассейна мировых пространств — на место, на ту или иную землю стекаются и густеют там»[234].

Для описания миграций с Востока на Запад Г.Д. Гачев фактически использует гидравлическую метафору, по содержанию совпадающую с концептом антропотока. Представляет интерес указание на количественный дисбаланс миграционных потоков.

Способность «малым занять великое» обеспечивалась, по-видимому, эпизодическими технологическими успехами Запада. Движение с Востока стимулировано, вероятно, перенакоплением населения. Осуществляя сброс населения, страны Востока не были склонны реализовывать свои технологические преимущества в покорении Запада. Циклически схема географического антропотока выглядела следующим образом: 1) технологи-

чески обеспеченное проникновение на Восток; 2) демографический взрыв в странах Востока; 3) западный дрейф антропотока. Поскольку основная масса мигрантов двигалась на Запад, то именно в этом измерении можно утверждать о западной ориентации антропотока.

Сток трансъевразийских миграций приходился не на ближневосточный трамплин, а на Западную Европу. В результате для евразийского континентального антропобиогеоценоза как относительно самодостаточного и развивающегося системного образования генетически первичной клеточкой стало противоречивое взаимодействие Европы и Азии. Сам термин «Евразия» закрепил аксиологически существенный примат Европы над Азией. В традиции европоцентризма континент стал именоваться термином, начинающимся с названия одной из его окраин, тогда как основная его часть отражена только во втором терминоэлементе. Таким образом, Евразия — прежде всего Европа, а затем — Азия.

В географическом плане центр континента располагается в Азии, а Европа является окраинной оконечностью. Но центрация именно на указанном крае в геополитическом раскладе не более предпочтительна, чем центрация на Индостане или Индокитае. Маргинальное положение именно Европы, которая тем более ассоциируется с Западной Европой (или ранее — со Средиземноморьем), выявляет фокусированные в ней предельные, крайние черты континента и обитающих на нем этносов. Ценности Европы — в негативном или позитивном освещении — рассматриваются как точка отсчета, по отношению к которой оцениваются и ранжируются явления, события, люди.

Современное население Европы в значительной мере сформировалось за счет миграционных потоков, рождавшихся в глубинах Азии. Как показывает А.В. Гудзь-Марков, громадная равнина центра евразийского континента многократно служила местом исхода индоевропейских народов, одновременно устремлявшихся, в среднем с частотой 300–500 лет, в Европу, Переднюю Азию. «Практически у каждого крупного вторжения индоевропейцев в Азию, пишет автор, — существует своего рода “близнец” — одновременное вторжение индоевропейских обитателей степей в Европу»[235]. По его оценке, «каждое новое нашествие было подобно буре, сметавшей с лица земли успевшие устояться в Европе культуры»[236].

Аксиологический примат Европы в способе фиксации евразийской идентичности можно объяснить объективной логикой трансконтинентальных процессов. Участки континентальной периферии, не только аккумулирующие миграционные потоки из Внутренней Евразии, но и возвращающие их обратно, ситуативно обладают различной отражающей способностью. Из множества центробежных и центростремительных, возвратно-

поступательных движений наиболее устойчивым контуром положительной прямой и обратной связи оказался контур, ориентированный на Европу. Трансъевразийские миграции народов, игравшие существенную роль в формировании этнокультурного массива евразийской цивилизации, происходили поэтому преимущественно в европейском направлении.

Констатация центральноазиатских истоков европейской цивилизации позволяет зафиксировать определенное этнокультурное единство населяющих Евразию (Азиопу) народов, обнаружить, в частности, некоторые субстанционально-общие характеристики того этнокультурного массива, который десятки тысяч лет назад был континуумом, охватывающим континент. Такие характеристики могут быть выделены по различным основаниям, в том числе в системе хозяйственной деятельности.

В переселениях народов участвовали, как правило, кочевники (обитатели, первоначально, тундростепи). Поэтому кочевой хозяйственно-культурный тип стал инвариантом евразийской культуры. Постмодернизм раскрывает кочевой характер европейской культуры в концепции номадологии[237], которая утверждает, что в основе западной цивилизации лежит стремление к переменам и обновлению, смене оснований развития, в том числе ресурных. Эта концепция позволяет во многом иначе взглянуть на доктрину «футурошока» А. Тоффлера, утверждающего, что в современной западной цивилизации сформировался феномен новых кочевников. Как представляется, речь в данном случае идет не о собственно номадизме, а о неономадизме.

Из гипотезы о кочевом характере евразийской культуры вытекает ряд эвристически значимых следствий. Так, получает объяснение сформулированный Д.С. Миллем и популяризованный в России парадокс двух Китаев — Китая старого на востоке Евразии и Китая нового в мещанской Западной Европе. Россия, согласно данному парадоксу, стиснута меж двух Китаев. В Китае наблюдается своего рода сходимость Запада и Востока. А точнее, по краям континента, в точках экстремума, вследствие социокультурной инверсии, превалирует не кочевой, а оседлый образ жизни, находящий, в свою очередь, дополнение в морской торговле.

По окраинам Евразии оседлость становится ценностно более значимой, чем в Центральной Азии. Поскольку бежать (мигрировать) дальше некуда, то характерная для кочевнической культуры мифологема Дороги (Пути) может замещаться конкурирующей мифологемой Судьбы (кармы), выражающей необходимость и неизбежность местопребывания. Как следствие, дополнительный по отношению к кочевничеству оазисный хозяйственно-культурный тип воспроизводится на периферии континента в городах-полисах, городах-коммунах и пр.

В известной мере окраинно-приморские миры могут интерпретироваться как инобытие — или как ограничиваемое бытие («вырожденный случай») — евразийской цивилизации. Тогда «Большая Евразия» есть мегацивилизация, по отношению к которой европейская, китайская, индийская и другие локальные цивилизации составляют ее внешний, периферийный пояс, черпающий жизненные ресурсы из Внутренней Евразии.

Примечания

[1] Этнокультурное взаимодействие в Евразии: в 2 кн. М., 2006.

[2] *Сорокин П.* Общие принципы цивилизационной теории и ее критика // Сравнительное изучение цивилизаций: Хрестоматия. М., 1998. С. 48.

[3] *Хантингтон С.* Столкновение цивилизаций. М., 2003. С. 74.

[4] *Давыдов А.А.* Константы в социальных системах // Вестник Российской академии наук. 1993. Т. 63, № 8.

[5] *Лурье С.В.* На подступах к методологии исследования этнических констант // Метаморфозы традиционного сознания (Опыт разработки теоретических основ этнопсихологии и их применения к анализу исторического и этнографического материала). СПб., 1994. Глава 13 [Электронный ресурс]. URL: http://ethnopsyhology.narod.ru/svlourie.

[6] *Лурье С.В.* Евразия: проблемы соседства культур и межкультурного взаимодействия [Электронный ресурс]. URL: http://svlourie.narod.ru/imperium/ eurasia.htm.

[7] Там же.

[8] *Коттье Ж.* Эти ценности создали Европу // Европейский альманах. История. Традиция. Культура. М., 1991.

[9] *Вернадский Г.В.* Начертание русской истории. СПб., 2000. С. 282.

[10] Здесь достаточно указать на уже ставшие классическими имена В.В. Кожинова и А.С. Панарина, А.А. Зиновьева и бывшего митрополита Санкт-Петербургского и Ладожского Иоанна (Снычева).

[11] *Бердяев Н.А.* Судьба России. М., 1990.

[12] *Лосский Н.О.* Характер русского народа. М., 1990.

[13] См.: *Франк С.Л.* Русское мировоззрение // Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992.

[14] *Солженицын А.И.* Красное колесо. Узел Второй. Октябрь Шестнадцатого // Наш современник. 1990. № 1. С. 107.

[15] Вспомним хотя бы примеры тонкого диалектического синтеза противоположностей в работах Н.Н. Алексеева, где особую ценность представляют его статьи «Духовные предпосылки Евразийской культуры» и «На путях к будущей России». (См.: *Алексеев Н.Н.* Русский народ и государство. М., 1998.)

[16] Здесь, конечно, всегда есть соблазн вывести эту черту национального характера из пограничной природы самого евразийского пространства, находящегося между Востоком и Западом.

[17] Вспомним знаменитые стихи Ф.И. Тютчева:

«Как перед ней ни гнитесь, господа,
Вам не снискать признанья от Европы.
В ее глазах Вы будете всегда
Не слуги просвещенья, а холопы».

[18] См. знаменитую статью П.Н. Савицкого «Континент-океан» (*Савицкий П.Н.* Континент Евразия. М., 1997). Об этом же книга: *Паршев А.П.* Почему Россия не Америка? М., 2000.

[19] Это, быть может, одна из самых устойчивых ценностно-психологических констант всех евразийских народов, отличающих их и от европейцев, и от азиатов: готовность к движению, к перемене мест, а в лучшем своем культурном проявлении — ненависть к бытовому и духовному застою. Так, заветная мечта русских, уходящих на Восток, — найти легендарное Беловодье. Чингисхана, как известно, влечет на завоевание Запада сокровенная мечта дойти до «последнего моря». Это кардинально отличается от европейской и китайской жажды политического господства и культуртрегерства.

[20] Хотя, конечно, социально активная общественность — важнейшее условие эффективно функционирующего государства. Здесь есть чему поучиться у Запада.

[21] *Новгородцев П.И.* Об общественном идеале. М., 1991. С. 580. См. более подробно о значении святынь в существовании человека и общества в монографии: *Иванов А.В., Миронов В.В.* Университетские лекции по метафизике. М., 2004.

[22] *Бердяев Н.А.* Духи русской революции // Вехи. Из глубины. М., 1991. С. 271.

[23] В этом плане весьма показательна сквозная критика утопизма (прежде всего марксистского) в книге папы римского Бенедикта XVI (См.: *Ратцингер Й.* Ценности в эпоху перемен. О соответствии вызовам времени. М., 2007). При этом показательно, как видится нынешнему папе Сибирь и вообще все евразийское пространство. «Определение в качестве границ Урала, — пишет римский папа, — совершенно произвольно (тезис абсолютно евразийский — прим. авт.), во всяком случае, мир к востоку от Урала все больше становится своего рода пристройкой Европы; он был не Азией и не Европой, но Европа его формировала как субъект; сам же этот мир остался объектом, а не носителем европейской истории. Возможно, это может послужить общим определением колониального статуса» (Там, же, С. 77–78). Данные слова Й. Ратцингера — прямое подтверждение ключевого тезиса евразийцев об агрессивном характере романо-германского духа.

[24] Агиократия — «власть лучших».

[25] *Розанов В.В.* О себе и о жизни своей. М., 1990. С. 643.

[26] Там же. С. 647.

[27] Кстати, единственный человек, которого Розанов, по-видимому, искренне считал гениальнее себя, был именно отец Павел.

[28] *Соловьев В.С.* Соч. В 2-х томах. М., 1989. Т. 2. С. 604.

[29] *Савицкий П.Н.* Географические и геополитические основы евразийства // Савицкий П.Н. Континент Евразия. М., 1997. С. 295.

[30] Там же. С. 296.

[31] Там же. С. 297.

[32] Там же.

[33] Там же.

[34] *Каганский В.Л.* Россия и миф России // Каганский В.Л. Культурный ландшафт и советское обитаемое пространство. М., 2001. С. 406.

[35] *Савицкий П.Н.* Степь и оседлость // Савицкий П.Н. Континент Евразия. М., 1997. С. 340.

[36] *Бицилли П.М.* «Восток» и «Запад» в истории Старого Света // Россия между Европой и Азией. М., 1993. С. 36.

[37] Там же. С. 28.

[38] *Рэклю Э. и О.* Срединная империя: Китай. СПб., 1912; *Алимов И.А.*, *Ермаков М.Е.*, *Мартынов А.С.* Срединное государство. Введение в традиционную культуру Китая. М., 1998; *Бокщанин А.А.*, *Непомнин О.Е.* Лики Срединного царства: Занимательные и познавательные сюжеты средневековой истории Китая. М., 2002.

[39] *Ретунских Н.А.* К вопросу об истоках китаецентризма [Электронный ресурс]. URL: http:// new.hist.asu.ru/biblio/V2/21-28.pdf; *Савин А.В.* Отражение в китайской классике процесса формирования бинома отношений «Срединные государства — варвары» как воплощения оппозиции «мы — они» и его роль в становлении принципов внешней политики Китая. М., 2002.

[40] *Джунусов М.С.* Китаецентризм // Джунусов М.С. Национализм: Словарь-справочник. М., 1998.

[41] *Девятов А.* Китайская грамота (Страна иных измерений) // Завтра. 2001. № 18.

[42] Там же.

[43] *Карапетьянц А.М.* Китайская цивилизация как альтернатива средиземноморской // Общественные науки и современность. 2000. № 1 [Электронный ресурс]. URL: http:// www.ecsocman.edu.ru/images/pubs/2004/02/05/ 0000147571/ 013kARAPETXQNC.pdf.

[44] *Лукьянов А.Е.* Китайская цивилизация как новый мировой порядок? // Психологическая газета: Мы и Мир. 2005. № 11.

[45] *Девятов А.* Китайская грамота...

[46] *Конфуцианский* трактат «Чжун Юн»: Переводы и исследования / Сост. А.Е. Лукьянов; отв. ред. М.Л. Титаренко. М., 2003.

[47] Тань Аошуан. Китайская картина мира: Язык, культура, ментальность. М., 2004. С. 108–117.

[48] Там же. С. 117

[49] И «ни вкуса». См.: *Жюльен Ф.* «Пресность» как добродетель: от эстетики к политике в китайской традиции // Бог — Человек — Общество в традиционных культурах Востока. М., 1993.

[50] *Чжуан-цзы* // Чжуан цзы. Ле-цзы. М., 1995. С. 162.

[51] См.: *Андросов В.П.* Учение Нагарджуны о срединности: исслед. и пер. с санскр. «Коренных строф о срединности» («Мула-мадхъямака-карика); пер. с тиб. «Толкования Коренных строф о срединности), [называемого] Бесстрашным [опровержением догматических воззрений]» (Мула-мадхъямака-вритти Акутобхайя»). М., 2006.

[52] *Донец А.М.* Учение о верном познании в философии мадхъямики-прасангики. Улан-Удэ, 2006. С. 25.

[53] *Лысенко В.* Трудное дело «середины»: «срединность» (mesotes) Аристотеля и «срединный путь» (majjhima patipad) Будды // Сравнительная философия. М., 2004. [Электронный ресурс]. URL: http://kogni.narod.ru/mesotes.htm.

[54] Там же.

[55] *Ли Дао-Чунь.* Свод сочинений о срединности и гармонии сущность таинственных врат // Антология даосской философии / Сост. В.В. Малявин и Б.Б. Виноградский. М., 1994 [Электронный ресурс]. URL: http://galactic.org. ua/f-i/ft1-1.htm.

[56] Чжуан-цзы. С. 82.

[57] *Ерасов Б.С.* Цивилизации: Универсалии и самобытность. М., 2002. С. 144–145.

[58] *Ле-цзы* // Чжуан цзы. Ле-цзы. С. 312.

[59] *Дольник В.А.* Послушное дитя биосферы: Беседы о поведении человека в компании птиц, зверей и детей. СПб., 2003. С. 253.

[60] *Шубарт В.* Европа и душа Востока. М., 1997. С. 77.

[61] Там же. С. 240.

[62] Там же. С. 261.

[63] Субъект-субъектная модель является базисной также для финно-угорской картины мира. См.: *Кадар Д.* Уральская философия. М., 2006.

[64] *История* этических учений: Учебник / Под ред. А.А. Гусейнова. М., 2003. С. 262.

[65] Там же. С. 261–262.

[66] С целью противодействия экстремизму Кувейт реализует международную программу «Аль-васатыйя». См.: *В Кувейте* знают, как поставить на место экстремистов [Электронный ресурс]. URL: http://www.islamnews.ru/news-6724.html.

[67] *Халиль эль-Анани* Политический рост «исламского центризма» [Электронный ресурс]. URL: http://www.islam.ru/pressclub/analitika/poroisc.

[68] *Резолюция* международной конференции «Исламский принцип «Золотой середины» в жизнь» [Электронный ресурс]. URL: http://www.islam.ru/ pressclub/vslux/ rezolution_saratov.

[69] *Путь* золотой середины // История китайской философии / Общ. ред. М.Л. Титаренко. М., 1989 [Электронный ресурс]. URL: http://galactic.org.ua/f-i/h-f-ict8.htm.

[70] *Шубарт В.* Европа и душа Востока. С. 77.

[71] *Девятов А.* Китайская грамота...

[72] *Крижанич Ю.* Политика. М., 1997 [Электронный ресурс]. URL: http:// www.krotov.info/acts/17/ krizhanich/krizh_03.html.

[73] *Аксючиц В.* Русский характер. Статья 8: Русский антиномизм // Интернет-журнал Сретенского монастыря [Электронный ресурс]. URL: http://www.pravoslavie.ru/jurnal/ 071127100901; Давыдов А. Пушкин и становление «срединной культуры» в России [Электронный ресурс]. URL: http://www.apdavydov.com/resources/articles/pushkin.doc.

[74] *Шубарт В.* Европа и душа Востока. С. 77.

[75] Там же. С. 84

[76] См.: *Югай Г.А.* Средний путь России и евразийство (концепция конвергенции). М., 1998.

[77] *Mackinder H. J.* Democratic ideals and reality. N.Y., 1919. P. 93.

[78] *Цымбурский В.* Зауральский Петербург: альтернатива для российской цивилизации // Бизнес и политика. 1995. № 1.

[79] «Алтайская (и, шире, Алтае-Саяно-Байкальская) горная страна была колыбелью североазиатских культур, откуда происходило “веерное” расселение людей в сибирские глубины — подобно тому, как изначально вышедшие из Африки мигранты расходились через Ближний Восток по Евразии» (См.: *Головнев А.В.* Антропология движе-

ния (древности Северной Евразии). Екатеринбург, 2009. С. 85). Более поздние переселения народов были направлены на Запад.

[80] *Полуян П.* Этногностика: вблизи неосинтеза // Топос: литературно-философский журнал. 20.04.2009. [Электронный ресурс]. URL: http://topos.ru/article/6660.

[81] *Седакова О.* Посредственность как социальная опасность [Электронный ресурс]. URL: http://www.wmos.ru/privat/detail.php?ID=6254.

[82] Там же.

[83] *Давыдов А.* Пушкин и становление «срединной культуры» в России. См. также: *Давыдов А.П.* «Духовной жаждою томим»: А.С. Пушкин и становление «срединной культуры» в России. М., 1999.

[84] См., например: *Шемякин Я.Г.*, *Шемякина О.Д.* Специфика формообразования в российско-евразийской цивилизации // Цивилизации. Вып. 6. Россия в цивилизационной структуре Евразийского континента. М., 2004.

[85] *Познер В.* Ни то, ни се? // Дружба народов 2000. № 4 [Электронный ресурс]. URL: http://magazines.russ.ru/druzhba/2000/4/pozner.html.

[86] *Лотман Ю.М.* Понятие границы // Лотман Ю.М. Семиосфера. СПб., 2000. С. 267.

[87] Протеизм русского человека (в образе поэта) воспел Н.М Карамзин: «Таков питомец муз и был и будет ввек. Чувствительной душе не сродно, ль изменяться? Она мягка как воск, как зеркало ясна, И вся Природа в ней с оттенками видна. Нельзя ей для тебя единою казаться В разнообразии естественных чудес» (*Карамзин Н.М.* Протей, или несогласия стихотворца // Карамзин Н.М. Полное собрание стихотворений. Л., 1966. С. 242–243).

[88] *Эпштейн М.* Протеизм [Электронный ресурс]. URL: http://www.emory.edu/INTELNET/fs_proteism.html.

[89] *Гачев Г.Д.* Наука и национальные культуры (гуманитарный комментарий к естествознанию). Ростов-на-Дону, 1993. С. 245.

[90] *Дугин А.* Евразийский триумф // Савицкий П.Н. Континент-океан. М., 1997. С. 439–443.

[91] *Гачев Г.Д.* Образы Индии (Опыт экзистенциальной культурологии). М., 1993. С. 113.

[92] Там же. С. 174.

[93] Там же. С. 175.

[94] Там же. С. 178.

[95] Там же. С. 180.

[96] *Кобзев А.И.* Учение о символах и числах в китайской классической философии. М., 1993. С. 93.

[97] *Лисевич И.С.* Моделирование мира в китайской мифологии и учение о пяти первоэлементах // Теоретические проблемы восточных литератур. М., 1969.

[98] *Ван Тинсян.* Разговор о пяти элементах // Человек и духовная культура Востока. М., 2003. Вып. 2. С. 83–84.

[99] *Торчинов Е.А.* Традиционная китайская историография: картина мира и исторический процесс [Электронный ресурс]. URL: http://www.w3.org/TR/REC-html40.

[100] Цит. по: *Баженова Е.С.*, *Островский А.В.* Население Китая: оценка источников данных // Народы Евразии: проблема межцивилизационных контактов. М., 2005. С. 36.

[101] *Жуковская Н.Л.* Категории и символика традиционной культуры монголов. М., 1988. С. 138.

[102] *Мялль Л.Э.* Число «пять» в буддизме // Сборник статей по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1973. С. 53.

[103] *Трубецкой Н.С.* К проблеме русского самопознания // Трубецкой Н.С. История. Культура. Язык. М., 1995. С. 135–136.

[104] *Коновалова Н.* Символика чисел в западной и восточной традициях [Электронный ресурс]. URL: http://humanities.edu.ru.

[105] *Гачев Г.Д.* Образы Индии… С. 180.

[106] *Соловьев В.С.* Смысл любви // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. 2-е изд. М., 1990. Т. 2. С. 542.

[107] *Соловьев В.С.* Из философии истории // Соловьев В.С. Сочинения в 2-т томах. М., 1989. Т. 2. Философская публицистика. С. 340.

[108] *Соловьев В.С.* Три силы // Соловьев В.С. Сочинения в 2-т томах. М., 1989. Т. 1. Философская публицистика. С. 28.

[109] *Соловьев В.С.* Национальный вопрос в России // Соловьев В.С. Сочинения в 2-т томах. М., 1989. Т. 1. Философская публицистика. С. 419.

[110] *Михайловский Н.К.* Борьба за индивидуальность // Михайловский Н.К. Герои и толпа. Избранные труды по социологии в 2-х томах. СПб., 1998. Т. 2. С. 265.

[111] Там же. С. 267.

[112] Цит. по: *Терехина В.* «Засахаре кры» или загадки эгофутуризма // Анналы. 1996. № 1 [Электронный ресурс]. URL: http://www.arion.ru/content.php? year= 1996&number= 34&idx= 500. См. также: *Кедров К.* Человек — дробь Бога [Электронный ресурс]. URL: http://www.proza.ru/2009/ 04/05/660.

[113] *Лесков С.* Русская дробь [Электронный ресурс]. URL: http://www.izvestia.ru/ leskov/article2910743.

[114] [Электронный ресурс]. URL: http://zhurnal.lib.ru/i/iw/tychelovek-neboleechem-drobdoc.shtml.

[115] *Михайлов Г.* Среда заела: Большинство воронежцев считают, что они не самореализовались // Российская газета. 2006. 30 июня.

[116] *Добролюбов Н.А.* Благонамеренность и деятельность // Добролюбов Н.А. Собр. соч. М.; Л., 1963. Т. 6. С. 204.

[117] «Ещё одна поразительная черта: наш взгляд не терпит прямых линий, они должны быть мелко изломанны, фрактальны, математически говоря — не дифференцируемы» (См.: *Полуян П.* Этногностика: вблизи неосинтеза).

[118] *Гачев Г.Д.* Национальные образы мира. М., 1988. С. 228–289.

[119] Специфика русской культурной нормы выражена в названии работы М.М. Щербатова «О повреждении нравов в России» (1787). В названии близкого по предмету трактата Ж.-Ж. Руссо «Способствовало ли возрождение наук и искусств очищению нравов?» (1750) зафиксирована ценностная ориентация не на цельность, а на чистоту.

[120] *Гачев Г.Д.* Национальные образы мира. С. 285.

[121] *Гачев Г.Д.* Наука и национальные культуры... С. 42.

[122] *Гачев Г.Д.* Национальные образы мира. Евразия — космос кочевника, земледельца и горца. М., 1999. С. 344–345.

[123] *Гачев Г.Д.* Национальные образы мира. С. 284.

[124] *Гачев Г.Д.* Дневник удивлений математике // Независимая газета. 2008. 22 мая.

[125] *Гачев Г.Д.* Образы Индии... С. 99.

[126] *Гачев Г.Д.* Национальные образы мира. Евразия… С. 344.

[127] *Трубецкой Н.С.* Вавилонская башня и смешение языков // Трубецкой Н.С. История. Культура. Язык. М., 1995. С. 332–334.

[128] *Савицкий П.Н.* Географические и геополитические основы евразийства. С. 301.

[129] *Трубецкой Н.С.* Наследие Чингисхана. Взгляд на русскую историю не с Запада, а с Востока // *Трубецкой Н.С.* История. Культура. Язык. М., 1995. С. 213.

[130] *Савицкий П.Н.* Географические и геополитические основы евразийства. С. 204.

[131] *Салимов И.* Политическая геоморфология России // Империя пространства: Хрестоматия по геополитике и геокультуре России. М., 2003. С. 14.

[132] *Ключевский В.О.* Русская история. Полный курс лекций в трех книгах. Кн. 1. М., 1995. С. 52.

[133] С античности сфера символизирует психокосмос Балкан. См.: *Гачев Г.Д.* Балканский космо-психо-логос // Гачев Г.Д. Ментальности народов мира. М., 2003. С. 240.

[134] *Грицанов А.А.* Плоскость // История философии: Мн., 2002. С. 791.

[135] *Трубецкой Е.Н.* Всеобщее, прямое, тайное и равное // Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. М., 1994.

[136] Там же. С. 299.

[137] Там же. С. 300.

[138] Там же. С. 301.

[139] Там же. С. 302.

[140] *Гачев Г.Д.* Национальные образы мира. Евразия… С. 157.

[141] Там же. С. 186.

[142] *Гачев Г.Д.* Национальные образы мира. Кавказ. Интеллектуальные путешествия из России в Грузию, Азербайджан и Армению. М., 2002. С. 124.

[143] Там же. С. 189.

[144] Там же.

[145] Там же. С. 180.

[146] Там же.

[147] Там же. С. 124.

[148] Там же. С. 157.

[149] *Гачев Г.Д.* Национальные образы мира. Евразия… С. 167.

[150] *Трубецкой Н.С.* Европа и человечество // Трубецкой Н.С. История. Культура. Язык. М., 1995. С. 81.

[151] *Гачев Г.Д.* Национальные образы мира. Евразия… С. 186.

[152] *Гачев Г.Д.* Национальные образы мира. Америка в сравнении с Россией и Славянством. М., 1997. С. 131.

[153] Там же. С. 146.

[154] Там же. С. 148.

[155] Там же. С. 149.

[156] Там же.

[157] Там же. С. 148.

[158] *Гачев Г.Д.* Национальные образы мира. Евразия… С. 30.

[159] Там же.

[160] См., например: *Топоров В.Н.* О романе Андрея Белого «Петербург» и его фоносфере в «евразийской» перспективе // Евразийское пространство: звук, слово, образ. М., 2003.

[161] *Белый А.* Дополнения к «Петербургу» // Белый А. Петербург. Л., 1981 [Электронный ресурс]. URL: http://az.lib.ru/b/belyj_a/text_0041.shtml.

[162] *Бжезинский З.* Великая шахматная доска (Господство Америки и его геостратегические императивы). М., 1998.

[163] *Dellinger S.* Psychogeometrics: How use geometric psychology to influence people. New Jersey, 1989. *Алексеев А.А.*, *Громова Л.А.* Психогеометрия для менеджеров. Л., 1991; *Щербатых Ю.В.*, *Мосина А.Н.* К вопросу о валидности психогеометрического теста // Материалы международной конференции «Модернизация отечественного педагогического образования». Т. 2. Воронеж, 2006.

[164] *Полуян П.* Этногностика: вблизи неосинтеза.

[165] Там же.

[166] *Гачев Г.Д.* Национальные образы мира. Евразия… С. 204.

[167] Там же. С. 210.

[168] *Во всем*, включая фотографию, непредсказуемость в России остается в моде [Электронный ресурс]. URL: http://www.newsru.org/cinema/08apr2005/ foto.html; *Калашников М.* Русская непредсказуемость [Электронный ресурс]. URL: http://mk.3project.info/ content/view/119/1.

[169] *Гринкевич Ю.В.* Восприятие пространства в русскоязычной и англоязычной культурах (на материале пространственно-геометрических концептов круг и квадрат). Автореф. дис. ... канд. культурологии. М., 2006. С. 9.

[170] Там же. С. 20–21.

[171] *Савицкий П.Н.* Евразийская концепция русской истории // Савицкий П.Н. Континент Евразия. М., 1997. С. 102; *Савицкий П.Н.* Основы геополитики России // Русский узел евразийства. Восток в русской мысли. М., 1997.

[172] *Савицкий П.Н.* О задачах кочевниковедения (Почему скифы и гунны должны быть интересны для русского?) // Савицкий П.Н. Континент Евразия. М., 1997. С. 347.

[173] *Трубецкой Н.С.* Наследие Чингисхана. Взгляд на русскую историю не с Запада, а с Востока. С. 213.

[174] *Савицкий П.Н.* Географический обзор России-Евразии // Савицкий П.Н. Континент Евразия. М., 1997. С. 288.

[175] *Трубецкой Н.С.* К проблеме русского самопознания. С. 148.

[176] *Савицкий П.Н.* Географические и геополитические основы евразийства. С. 205.

[177] *Серио П.* Лингвистика географов и география лингвистов: Р.О. Якобсон и П.Н.Савицкий // Роман Якобсон. Тексты, документы, исследования. М., 1999. С. 351.

[178] *Трубецкой Н.С.* К проблеме русского самопознания. С. 147.

[179] Цит. по: *Серио П.* Структура и целостность: Об интеллектуальных истоках структурализма в Центральной и Восточной Европе. 1920–30-е гг. М., 2001. С. 268.

[180] *Закон* системопериодический // Реймерс Н.Ф. Природопользование: Словарь-справочник. М., 1990. С. 156.

[181] Цит. По: *Серио П.* Структура и целостность... С. 282.

[182] В публикации «Менделеев для этнологов» Н.В. Латова и Ю.В. Латов роль «этнологического Менделеева» отводят голландскому психологу Г. Хофстеду, опубликовавшему в 1980 г. книгу «Важность межкультурных сравнений». Очевидно, что Г. Хофстед применил факторный анализ, но системно-периодические закономерности даже феноменологически не фиксировал. См.: *Латова Н.В., Латов Ю.В.* Менделеев для этнологов // Химия и жизнь. 2003. № 6.

[183] См. об этом подробнее: *Попков Ю.В., Тюгашев Е.А.* Предмет этносоциологии: опыт концептуализации // Социологические исследования. 2009. № 3.

[184] *Вебер А.* Германия и кризис европейской культуры // Вебер А. Избранное: Кризис европейской культуры. СПб., 1998. С. 170–171.

[185] Там же. С. 171.

[186] Там же. С. 172.

[187] *Уайтхед А.Н.* Приключения идей // Уайтхед А.Н. Избранные работы по философии. М., 1990. С. 690.

[188] *Чубарьян А.О.* Европейская идея в истории: Проблемы войны и мира. М., 1987.

[189] См., например: *Рейнольдс Д.* «Общий европейский дом» и традиции европейского концерта // Европейский альманах. История. Традиции. Культура. М., 1991.

[190] *Никольсон Г.* Дипломатия. М., 1941. С. 50.

[191] *Якубовская И.В.* Баланс сил в международных отношениях 1895 — 1898 гг.: «европейский концерт» и двусторонние соглашения // Вестник Новгородского государственного университета. 2003. № 25.

[192] *Гегель Г.В.*Ф. Лекции по эстетике. В 2-х тт. СПб., 1999. Т. I. С. 204.

[193] *Гегель Г.В.*Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 2. Философия природы. М., 1975. С. 196.

[194] *Гегель Г.В.*Ф. Лекции по истории философии. Кн. первая. СПб., 1997. С. 244.

[195] *Гегель Г.В.*Ф. Лекции по эстетике... Т. 2. С. 256–257.

[196] *Кошовец О.Б.* Гармония // Словарь философских терминов. М., 2004. С. 98.

[197] *Гачев Г.Д.* Образы Индии... С. 123–126; *Гачев Г.Д.* Наука и национальные культуры... С. 97–100.

[198] *Гачев Г.* Миры Европы. Взгляд из России. Италия. М., 2007. С. 65.

Отметим, что в литературном творчестве ряда авторов усматривают использование сонатной и симфонической форм структурной организации произведений. См.: *Деревянко* (*Ободяк*) *Н.* Повесть А.П. Чехова «Черный монах» и сонатная форма [Электронный ресурс]. URL: http://post.semiotics.ru/ chernmon.htm; *Милюгина Е.Г.* О мифологеме «Мир как симфония»: Мелос и Логос в романтическом фрагменте // Парадигма: Очерки философии и теории культуры: Мелос и Логос: Диалог в истории. СПб., 2005. Вып. 2; *Гервер Л.Л.* Музыкальная культура Хлебникова // Вестник Общества Велимира Хлебникова. М., 1996; *Гервер Л.Л.* Андрей Белый — «композитор языка» // Музыкальная академия. 1994. № 3; *Лавров А.В.* У истоков творчества Андрея Белого («Симфонии») // Белый А. Симфонии. Л., 1991.

[199] *Евразийское* пространство: звук, слово, образ. М., 2003.

[200] *Нива Ж.* Возвращение в Европу. Статьи о русской литературе. М., 1999. С. 75.

[201] *Гумилев Л.Н.* Истоки ритма кочевой культуры Срединной Азии: (Опыт историко-географического синтеза) // Народы Азии и Африки. 1966. № 4; *Он же.* Гетерохронность увлажнения Евразии в древности // Вестн. Ленингр. ун-та. 1966. № 6; *Он же.*

Гетерохронность увлажнения Евразии в Средние века // Вестн. Ленингр. ун-та. 1966. № 8; *Он же.* Роль климатических колебаний в истории народов степной зоны Евразии // История СССР. 1967. № 1; *Он же.* Ритмы Евразии // Наш современник. 1992. № 10.

[202] *Гумилев Л.Н.* Истоки ритма кочевой культуры Срединной Азии… С. 86.

[203] *Гумилев Л.Н.* Изменения климата и миграции кочевников // Природа. 1972. № 4.

[204] *Вернадский Г.В.* Начертание русской истории. М., 2008. С. 18.

[205] *Савицкий П.Н.* Геополитические заметки по русской истории // Савицкий П.Н. Континент Евразия. М., 1997. С. 318.

[206] *Карсавин Л.П.* Основы политики // Россия между Европой и Азией: евразийский соблазн. М., 1993. С. 177–178.

[207] *Цыпин В.* Взаимоотношения Церкви и государства. Канонические принципы и историческая действительность // Исторический вестник. 2000. № 9–10 [Электронный ресурс]. URL: http://www.vob.ru/public/bishop/istor_vest/ 2000/5-6_9-10.

[208] «*К миру* и стабильности». Декларация участников Международной конференции мира и согласия (Алматы, 13.02.2003) [Электронный ресурс]. URL: http:// centrasia.org/ newsA.php4?st=1045137420.

[209] *Вишневецкий И.Г.* «Евразийское уклонение» в музыке 1920–1930-х годов: История вопроса. М., 2005.

[210] *Евразийский* взгляд. Основные принципы доктринальной евразийской платформы. М., 2001. С. 57–61.

[211] *Выступление* Президента РК Н.А. Назарбаева на 18-м пленарном заседании Совета иностранных инвесторов при Президенте РК [Электронный ресурс]. URL: http://www.kazembassy.ru/issue/?issueId=1155.

[212] *Ключевский В.О.* Письма. Дневники. Афоризмы и мысли об истории. М., 1968. С. 305.

[213] *Попков Ю.В.*, *Тюгашев Е.А.* Евразийский процесс: этносоциальный ракурс // Мир Евразии: история, современность, перспектива: Труды пятого Международного Евразийского научного форума. Астана, 2006.

[214] *Тюгашев Е.А.* Ямальский процесс: этносоциальная рефлексия в развитии северных сообществ // Этноистория и археология Северной Евразии: теория, методология и практика исследования. Иркутск, 2007.

[215] *Попков Ю.В.*, *Тюгашев Е.А.* Предмет этносоциологии: опыт концептуализации // Социологические исследования. 2009. № 3.

[216] *Трубецкой Н.С.* Вавилонская башня и смешение языков. С. 332.

[217] *Трубецкой Н.С.* Европа и человечество. С. 97.

[218] *Розов Н.С.* Цикличность российской политической истории как болезнь: возможно ли выздоровление? // Политические исследования. 2006. № 2.

[219] *Родоман Б.* Россия — административно-территориальный монстр [Электронный ресурс]. URL: http://polit.ru/lectures/2004/11/04/rodoman.html.

[220] *Россия* и русские [Электронный ресурс]. URL: http://www.konkir.ru/ article.phtml?id=3930.

[221] *Ключевский В.О.* Русская история. Полный курс лекций в трех книгах. Кн. 1. М., 1995. С. 280.

[222] *Гачев Г.Д.* Национальные образы мира. С. 251.

[223] *Шнайдер В.Г.* Россия и Северный Кавказ в дореволюционный период: особенности интеграционных процессов. М., 2005 [Электронный ресурс]. URL: http://www.history.vuzlib.net/book_o061_page_4.html.

[224] Там же.

[225] *Мельников Ю.Н.* Цикличность в истории России // Общественные науки и современность. 1997. № 5. С. 103.

[226] Г.Д. Гачев видит в симфонии порождение не кочевой, а лесной стихии: «И весь космос земледельца непрерывно и многообразнейшее звучит, а он работает в тиши, пашет, сеет где-нибудь на опушке леса или косит — среди жужжанья — всю жизнь вслушивается. Ясно, что и слуховой аппарат развивается до тонкости, и так музыкально и многоголосо хоровое пение у северных народов. И отсюда такой вывод: закономерно, что именно у среднеевропейских народов, среди лесов и трав, родиться могла симфония — этот космос, музыкальная вселенная. В степи кочевника для нее нет природной подосновы, прообраза звучаний» (*Гачев Г.Д.* Национальные образы мира. Евразия... С. 74.)

[227] *Грызлов Б.* Вектор России: размышления о пути развития России. СПб., 2007.

[228] *Авдеев А.* Европейский вектор внешней политики России // Современная Европа. 2000. № 4; *Голубчиков С.* Арктический вектор России // Независимая газета — Регионы. 2001. 3 июля; *Становая Т.* Россия развивает восточный вектор [Электронный ресурс]. URL: http://politcom.ru/8372.html; *Строев Е.С.* Восточный вектор стратегии России // Дипкурьер. 2001. 21 июня; *Лавров С.В.* Подъем Азии и восточный вектор внешней политики России // Россия в глобальной политике. 2006. № 2; *Лукин А.В.* Усилить азиатский вектор // Россия в глобальной политике. 2009. № 2.

[229] *Салимов И.* Расширение // Империя пространства: Хрестоматия по геополитике и геокультуре России. М., 2003. С. 141.

[230] См., например: *Мкртчян Н.В.* «Западный дрейф» внутрироссийской миграции // Отечественные записки. 2004. № 4.

[231] *Градировский С.* Западный дрейф [Электронный ресурс]. URL: http://archipelag.ru/glossary/zapad.

[232] *Головнев А.В.* Антропология движения (древности Северной Евразии). Екатеринбург, 2009. С. 145.

[233] Там же. С. 84.

[234] *Гачев Г.Д.* Образы Индии… С. 21.

[235] *Гудзь-Марков А.В.* Индоевропейцы Евразии и славяне. М., 2004. С. 15.

[236] Там же. С. 13.

[237] *Делез Ж., Гваттари Ф.* Трактат о номадологии // Новый круг. 1992. № 2.

РАЗДЕЛ IV
ЦЕННОСТНЫЕ ОРИЕНТАЦИИ НАРОДОВ ВНУТРЕННЕЙ ЕВРАЗИИ

Обратимся теперь к анализу результатов конкретно-социологических исследований системы ценностных ориентаций народов Внутренней Евразии. Эмпирический материал для решения данной задачи был получен в ходе массовых опросов, проведенных в 2000-х гг. в разных районах данного региона сотрудниками сектора этносоциальных исследований Института философии и права Сибирского отделения Российской академии наук (ИФПР СО РАН) совместно с коллегами из этих районов (руководитель комплексного исследования Ю.В. Попков): в Южной Сибири — Республике Хакасия (организаторы опроса В.Н. Тугужекова, Н. Тутаркова, 2002 г.), Республике Тыва (З.Ю. Доржу, А.А. Стороженко, 2003 г.), Республике Алтай (Д.В. Ушаков, О.А. Гончарова, 2004 г.); в Западной Монголии (Х. Цэдев, 2006–2007 гг.), в Восточном Казахстане (А.П. Коновалов, 2007 г.), в Алтайском крае (А.В. Иванов, 2008 г.), в Центральной и Западной Монголии (Х. Цоохуу, Ю.В. Попков, 2009 г.).

В республиках Южной Сибири опрашивалось взрослое население и молодежь, всего опрошено: в Республике Хакасия — 455 хакасов и 356 русских, в Республике Тыва — 430 тувинцев и 269 русских, в Республике Алтай — 285 алтайцев, 269 русских и 57 казахов. Эти же категории населения опрашивались в Восточно-Казахстанской области (ВКО): 456 казахов и 370 русских. В 2006–2007 гг. в аймаках Западной Монголии опрошено 280 взрослых монголов и 630 монгольских студентов вузов и средних специальных учебных заведений, в Алтайском крае — 280 русских студентов вузов. В ходе специального исследования в Центральной и Западной Монголии 2009 г. опрошено 300 чел. разных возрастов в рамках массового опроса и 60 экспертов.

В целом в выборке представлены разные половозрастные и социально-профессиональные группы, а также сельское и городское население.

Далее дадим сравнительную характеристику ценностных ориентаций представителей разных этнических групп по отдельным выделенным районам Внутренней Евразии.

4.1. Ценностные ориентации народов Южной Сибири*

Прежде всего, остановимся на выявленных в процессе эмпирического исследования базисных ценностных цивилизационных дихотомиях предпочтений. Для этого использовалась разработанная сотрудникам сектора этносоциальных исследований Института философии и права СО РАН оригинальная методика выявления западно-восточных цивилизационных дихотомий, которые определены исходя из широко распространенных представлений о ценностях, доминирующих на Западе и на Востоке.

К числу восточных ценностей обычно относят традиционализм, приоритет духовного над материальным, приверженность к сельскому образу жизни, коллективизм, коллективную собственность, государственный патернализм и ценность общественного порядка, приоритет морали над правом, привычку к скромности и уважение к родовым этническим корням и природе. К западным ценностям относят ценности либерализма, рыночной экономики, где гарантами выживания являются индивидуализм, частная собственность, рациональность, личная инициатива, доминирование материальных ценностей и права, а прогресс ассоциируется с модернизацией и покорением природы.

В социологической анкете соответствующие вопросы были сформулированы в виде дихотомий, и респондентам предлагалось выбрать из полярно сформулированных положений те, которые отражают наиболее важные, на их взгляд, условия успешного развития своего этноса.

Сначала дадим общую характеристику ответов по каждой из выделенных дихотомий в республиках Южной Сибири, где опрашивались и взрослое население, и молодежь. При этом сделаем акцент не на различиях, а на сходстве оценок у разных этнических групп как проявлении некоторого цивилизационного единства.

В целом респонденты отдают приоритет коллективистским началам жизни над индивидуалистическими (табл. 4.1.1). Это проявляется в предпочтениях коллективной собственности над частной, коллективизма и взаимопомощи как факторов развития своего этноса над индивидуализмом, личной деловитостью (данные приведены в % к общему числу опрошенных, некоторые респонденты не смогли дать требуемого четкого ответа в рамках выделенных дихотомий, поэтому они не учтены в приводимых цифрах).

* Текст данного подраздела написан при участии В.А. Тюгашева.

Таблица 4.1.1

Предпочтения коллективизма или индивидуализма, %

Предпочтения	Хакасы	Русские Хакасии	Тувинцы	Русские Тувы	Алтайцы	Казахи Алтая	Русские Алтая
Для успешного развития моего народа следует прежде всего развивать							
1) коллективную собственность	64	59	72	71	62	82	62
2) частную собственность	30	37	27	30	37	18	36
Нашему народу сейчас больше всего нужно							
1) чувство взаимопомощи, коллективизма	73	70	80	78	75	82	67
2) чувство свободы личности, личной деловитости, индивидуализма	21	27	20	22	25	18	31

Следующий блок предпочтений характеризует заметное доминирование в общественном сознании представителей всех обследуемых этнических групп ориентаций на обеспечение общего порядка по сравнению с ориентациями на расширение личных свобод граждан, приоритета в жизни людей элементов постоянства и устойчивости по сравнению с переменами и новизной, а также наличие государственного патернализма как важной ценностной ориентации большинства населения (табл. 4.1.2).

Можно сделать вывод, что после десятилетия официальной политики, направленной на внедрение в стране свободного рынка, население в большинстве своем не приемлет соответствующей модели развития, продолжая возлагать на государство надежды на обеспечение занятости и создание достойных условий существования, а не просто принятие тех или иных законов.

Кроме того, наблюдается в целом негативное отношение населения к предпринимателям и бизнесменам, которые, на взгляд большинства опрошенных, действуют в своих собственных корыстных интересах и реально выступают фактором разъединения этносов (табл. 4.1.3).

Не случайно свыше половины опрошенных во всех группах отдают приоритет государственному регулированию экономики над рыночной свободой, являются сторонниками более активного развития государственной и коллективной собственности при усилении роли государства

Таблица 4.1.2

Предпочтения свободы или патернализма, %

Предпочтения	Хакасы	Русские Хакасии	Тувинцы	Русские Тувы	Алтайцы	Казахи Алтая	Русские Алтая
Для страны важнее всего							
1) расширение личных свобод граждан	19	25	17	16	27	30	22
2) обеспечение общего порядка	75	71	81	84	71	68	76
В жизни важнее всего							
1) постоянство, устойчивость	73	72	55	74	69	46	68
2) перемены, новизна	23	26	43	25	30	54	30
Роль государства и человека в работе и в жизни людей							
1) рабочие места и условия жизни людей должно обеспечить государство, а человек должен хорошо трудиться	63	59	54	63	53	75	56
2) работу и условия жизни человек должен обеспечить себе сам, а государство должно обеспечить его защиту законами и справедливыми налогами	33	40	44	37	46	25	42

в регулировании рынка в интересах всего общества. Гораздо меньше людей высказываются за «чисто рыночный» вариант развития страны, а от 14 до 24 % респондентов считают выходом из создавшегося кризисного положения возврат к плановой экономике (табл. 4.1.4).

Очень высокой является ориентация респондентов на то, что можно назвать полнотой этничности. От 70 до 92 % представителей разных этнических групп считают, что в современных условиях каждый человек должен осознавать свою национальную принадлежность и одновременно знать язык и культуру своего народа. Эту группу можно условно назвать традиционалистами. Гораздо меньшая доля опрошенных (от 3 до 15 %) полагают, что важно осознавать свою национальную принадлежность, а знать язык, культуру народа не обязательно. Не больше этого и отстаивающих позицию, что сейчас не имеет особого значения осознание человеком своей национальной принадлежности, знание национального языка и культуры. Условно их можно определить космополитами.

Таблица 4.1.3

Предпочтения в оценке роли предпринимателей и бизнесменов в жизни своего народа, %

Предпочтения	Хакасы	Русские Хакасии	Тувинцы	Русские Тувы	Алтайцы	Казахи Алтая	Русские Алтая
Занятие предпринимательством, бизнесом формирует людей, заботящихся об интересах народа и сплачивающих его	29	30	41	24	36	46	33
Занятие предпринимательством, бизнесом формирует людей заботящихся только о своих интересах и разъединяющих народ	65	67	58	75	63	54	64

Таблица 4.1.4

Предпочтения в оценке значения разных моделей экономики для успешного развития страны, %

Предпочтения	Хакасы	Русские Хакасии	Тувинцы	Русские Тувы	Алтайцы	Казахи Алтая	Русские Алтая
Для успешного развития страны сейчас нужно активнее развивать частную собственность, рынок, свободную конкуренцию, ограничивать роль государства в развитии рынка и конкуренции	19	31	22	19	30	25	27
Для успешного развития страны сейчас нужно активнее развивать государственную и коллективную формы собственности, усиливать роль государства в регулировании рынка и конкуренции	55	52	56	57	53	58	56
Для успешного развития страны сейчас нужно вернуться к плановой экономике	20	14	21	24	16	18	15

Следует обратить внимание на единодушие представителей разных этносов по всем сформулированным вопросам. Заметные расхождения касаются только мнений о представительстве этносов в органах власти. Русские во всех обследованных республиках высказываются более индифферентно: 70–76 % из них считают, что национальность людей в органах власти не имеет особого значения. Значительная часть хакасов, тувинцев и алтайцев (соответственно 60, 41 и 43 %) придерживаются иного мнения, полагая, что в органах власти должно быть представлено больше людей их национальности, так как именно они, на взгляд опрошенных, могут лучше позаботиться о своем народе. Впрочем, 24–29 % русских, предпочитающих видеть в органах власти представителей именно своей национальности, можно рассматривать как относительно высокий уровень, свидетельствующий об определенной неудовлетворенности их своим положением в национальных республиках Сибири.

Итак, западные либеральные ценности в настоящее время имеют определенное распространение среди народов Сибири. Среди русских они представлены в несколько большей степени, чем среди титульных этносов. Молодежь сориентирована на эти ценности в целом сильнее, чем старшее поколение. Они также более популярны в среде городского населения, чем сельского. Но самое важное состоит в том, что западные ценности ни для одного из обследуемых этносов не являются преобладающими. Как было показано, большинство населения отмечают преимущества коллективистских начал жизни над индивидуалистическими, высказывая предпочтения коллективной собственности перед частной, коллективизму и взаимопомощи как факторов развития своего этноса перед индивидуализмом, личной деловитостью, обеспечению общего порядка — перед расширением личных свобод граждан. Представители всех обследуемых народов социальную заботу государства предпочитают личной предприимчивости, постоянство и устойчивость — переменам и новизне, регулируемый рынок — свободной конкуренции и плановой экономике, а предпринимательство и бизнес в том виде, как они существуют в настоящее время, большинство из респондентов оценили как фактор разъединения своих этносов.

Результаты массовых опросов, проведенных другими профессиональными социологами и посвященных схожей тематике, созвучны нашим выводам.

Так, в выполненном под руководством директора Института социологии РАН М.К. Горшкова исследовании «Российская идентичность в социологическом измерении» констатируется: «Ценностно-смысловое ядро российского менталитета продолжает демонстрировать удивительную устой-

чивость и непохожесть. Даже в условиях системной трансформации российского общества практически все аспекты и проблемы современного мира — демократия и рыночная экономика, свобода и социальная ответственность, отношения между личностью, обществом и государством, получают в России специфическое звучание и окраску. А это говорит о том, что и под воздействием глубоких экономических и социально-политических преобразований общенациональный менталитет россиян представляет собой если не константу, то, во всяком случае, величину достаточно независимую, которую нельзя изменить по заказу, но можно и нужно использовать через государственный политический курс и политическую волю»[1]. Согласно результатам этого исследования, в настоящее время доля последовательных сторонников традиционалистской ориентации в России более чем в два раза превышает долю последовательных носителей типа ментальности, основанной на идеях личной ответственности, инициативы, индивидуальной свободы (соответственно 47 и 20 %).

Как видим, эти данные несколько расходятся с нашими результатами (прежде всего по причине использования разных исследовательских методик), однако общие выводы очень близки.

Особый интерес представляет анализ оценок людей, характеризующих не отдельно взятые ценностные ориентации, а определенную их целостность, системность. Специально проведенный анализ результатов нашего исследования показал, что последовательных выразителей комплекса либерально-рыночных ценностей еще меньше, чем при ответе на отдельные конкретные вопросы. Лишь от 0,0 до 1,8 % всех опрошенных в разных этнических группах являются сторонниками сразу всех значимых западных ориентаций в рамках выделенных нами дихотомий, а именно, стоят одновременно за частную собственность, свободный рынок и конкуренцию, личную инициативу, свободу личности и индивидуализм, за ограничение функций государства принятием справедливых законов и являются космополитами. Гораздо больше среди респондентов (23–33 %) лиц, последовательно ориентирующихся одновременно на коллективизм и коллективную собственность, патернализм в отношениях с государством, традиционализм (в вопросах этнической идентичности, языка и культуры) и стабильность как основу жизни (рис. 4.1.1). Большинство остальных являются носителями своеобразного сочетания восточных и западных ценностей с преобладанием первых из них.

Итак, несмотря на определенное распространение ценностей западной цивилизации у представителей разных этносов Сибири, для абсолютного большинства населения они до сих пор не являются значимыми. Менталитет

сибирских народов в гораздо большей степени характеризуется чертами, доминирующими в восточных цивилизациях. Однако преобладает смешанный, восточно-западный (евразийский) тип ценностных ориентаций. Сосуществование в массовом сознании ориентаций на западные и восточные ценности при безусловном приоритете вторых выражает синтетический характер евразийского социокультурного типа, конкретные комбинации ценностных ориентаций которого нуждаются в специальном эмпирическом выделении и дальнейшем исследовании.

Специально следует обратить внимание на то, что наше исследование опровергло существующую в литературе точку зрения о широком распространении либерально-рыночных ценностей среди молодежи. Молодежь называют первым «рыночным» поколением россиян. Казалось бы, в процессе социализации она должна была усвоить базисные ценности рыночной экономики, выстраиваемой по западному образцу. Однако согласно результатам нашего исследования, последовательных либералов в возрастной группе 16–30 лет практически нет, зато последовательных коллективистов — от 12 до 20 % в разных этнических группах. Это, конечно, меньше, чем по всему массиву опрошенных, но разница не является существенно значимой. Высокий уровень сохранения традиционных ценностных ориентаций у молодежи подтверждают также наши исследования в других регионах, о чем будет сказано далее.

Аналогичные выводы относительно молодежи делают сотрудники Института социологии РАН. Так М.К. Горшков, обобщая данные многочисленных конкретно-социологических исследований, отмечает: «Патернализм по отношению к государству, характерный для нашего общества во все эпохи задолго до советских времен, никуда не делся. Экономические катаклизмы 1990-х, конечно, очень сильно ориентировали молодое поколение, выросшее в условиях рынка, на самообеспечение и самореализацию. Но даже в нем лишь треть является носителем индивидуалистического модернистского сознания, характерного для стран Запада. А две трети, судя по целому ряду показателей в ходе опросов, воспроизводят черты матерей и отцов, дедушек и бабушек… Насколько же сильны в нас традиционные основы, если даже в рыночных условиях, “приближенных к лабораторным”, подавляющее большинство молодежи воспроизводит черты советского и досоветского общества!»[2].

Таким образом, результаты конкретных социологических исследований дают основание для вывода о том, что «рецидивирующая» в России вестернизация не привела к утверждению в массовом сознании населения примата индивидуалистических (западных) ценностей. Как представляет-

Рис. 4.1.1. Цивилизационные дихотомии предпочтений у народов Южной Сибири (интегральная характеристика базисных ценностей).

ся, последние получили большее распространение среди политической элиты и в «верхах» русской культуры, тогда как структуры массовой практики столь же устойчиво воспроизводят традиционные ориентации.

В этой связи еще раз сошлемся на директора Института социологии РАН М.К. Горшкова, который на Третьем всероссийском социологическом конгрессе говорил: «Несмотря на радикальный характер происходивших в стране социально-экономических перемен, социокультурные стереотипы, определяющие общий склад сознания российских граждан, изменяются достаточно плавно, эволюционно, а структура российского социума продолжает обеспечивать надежную трансляцию базовых жизненных ценностей, мотиваций и способов восприятия действительности»[3].

Как представляется, главным противоречием современного развития России является противоречие между осуществляемой на протяжении почти двух десятилетий институциональной вестернизацией страны и евразийской природой культуры ее народов, у которых никогда не преобладали индивидуалистические ценности, а изначально доминировала иная система ценностей, иной, чем у народов западной цивилизации, менталитет.

Рис. 4.1.2. Распределение опрошенных в зависимости от доли обладания «европейскими» ценностями.

Более полную и точную оценку меры «европейскости» населения Южной Сибири можно дать, учитывая долю «европейских» («западных») ценностей в общем «восточно-западном» комплексе ориентаций опрошенных. Это наглядно демонстрирует рис. 4.1.2, где на оси абцисс зафиксирована в процентах доля «европейских» («западных») ценностей в комплексе ценностных ориентаций респондента, а по оси ординат – количество респондентов с данной долей.

Общий характер распределения имеет явную асимметрию, напоминающую форму бархана. По гребню бархана можно сделать вывод, что пока «классический» южный сибиряк — примерно на 80 % азиат и лишь на 20 % европеец[4].

Еще один вариант наглядного представления количественного соотношения ориентаций на азиатские и европейские ценности можно дать, учитывая общее количество выбранных предпочтений (см. рис. 4.1.3). На данном рисунке по оси абцисс указано количество предложенных для выбора пар ценностных оппозиций (например: «сельское хозяйство — промышленность). На оси ординат указано абсолютное количество сделанных ценностных предпочтений по всему массиву опрошенных.

Общий характер распределения имеет форму двугорбого верблюда. Соотношение «горбов» у «евроазиатского верблюда» представлено

Рис. 4.1.3. Интегральная характеристика предпочтений респондентов в рамках ценностных дихотомий «Азия» — «Европа».

следующим образом: доля «азиатских» ценностных ориентаций во всем массиве выборов составляет 71 %, доля «европейских» ответов — 29 %. Респонденты с азиатскими ценностями дружны в своей оценке: в среднем выбирается 8 ценностей из 11, позиционированных как «азиатские».

Любопытно, что описанные группировки ценностных ориентаций народов Южной Сибири аппроксимируются распределением Максвелла, описывающим вероятность обнаружения в некотором элементарном объеме газа молекул, движущихся с определенной скоростью. Если каждого индивида представить как «социальную молекулу», то в общем объеме сложной смеси «социального газа» можно выделить составляющие основную его массу тяжелые и медленные молекулы «азиагаза» и меньшую часть его массы — быстрые и легкие молекулы «еврогаза».

Для оценки различий между этническими группами по предпочтению азиатских и европейских ценностей был также сделан факторный анализ. В результате выделено два варианта разбиения всех респондентов на парные категории с конкретными комплексами ценностных ориентаций (см. табл. 4.1.5).

В первом варианте разбиения ядро категории «традиционалистов» составляют люди, выступающие за приоритетное развитие сельского хозяй-

Таблица 4.1.5

Представленность разных социальных категорий среди народов республик Южной Сибири, %

Группы	Русские Алтая	Русские Хакасии	Русские Тувы	Алтайцы	Хакасы	Тувинцы
1 вариант разбиения						
«Традиционалисты»	65	63	77	74	76	78
«Модернисты»	35	37	23	26	24	22
2 вариант разбиения						
«Коллективисты»	64	68	72	62	70	57
«Индивидуалисты»	36	32	28	38	30	43

ства по сравнению с промышленностью, предпочитают общий порядок, плановую экономику, коллективную собственность. Для представителей данной категории важно, чтобы работа была по душе. Они считают необходимым каждому осознавать свою национальную принадлежность и отдают предпочтение людям своей национальности в органах власти. Большинство категории «модернистов», наоборот, отдает предпочтение развитию промышленности, выступают за развитие частной собственности и считают, что в обществе сейчас нужно больше индивидуализма и свободы личности. Люди, выбравшие эти ответы, чаще считают, что главное в жизни достаток, а работа может быть разная.

Во втором разбиении категорию «коллективистов» образуют люди, которые считают, что в жизни важнее постоянство, работу должно обеспечивать государство, а предприниматели думают только о себе и своих доходах. В категории «индивидуалистов» исходят из того, что человек сам должен обеспечивать себя работой, а не рассчитывать на государство. Они не боятся перемен и считают, что предприниматели играют позитивную роль в обществе. Как видно из таблицы, и в данной классификации в целом по всем этническим группам большинство населения предпочитает азиатские ценности.

На факторной диаграмме (рис. 4.1.4) представлена диспозиция этнических групп в их отношении к рыночным ценностям. Все этнические группы

Рис. 4.1.4. Диспозиция этнических групп в их отношении к рыночным ценностям.

как бы окаймляют рыночно-предпринимательский тип, символизируемый сектором диаграммы «индивидуализм — предпринимательство “хорошо”». Но траектории движения к этому сектору для этнических групп различны. По-видимому, русские продвигаются к нему через индивидуализм, а алтайцы и тувинцы — через коллективизм. Этой траектории движения корреспондируют симпатии более половины представителей тюркского населения к японцам, реализующим в экономическом развитии модель корпоративного капитализма.

Ориентации населения Южной Сибири также изучались в отношении комплекса других жизненно важных ценностей, зафиксированных в табл. 4.1.6 (каждая и них оценивалась по трем возможным вариантам ответа: «очень важно» — персонально для респондента, «не очень важно», «не важно»; в таблице представлен ответ «очень важно»). Как видно из приведенных данных, наибольшее значение для всех обследованных этнических групп имеют ценности здоровья, коллективизма, профессиональной занятости, образования, основополагающие семейные ценности. Наименьшую популярность имеют желания жить в другой стране и сельской местности, а также заниматься политикой.

В то же время можно обратить внимание на некоторые (не очень существенные) различия между русскими и представителями титульных этносов Южной Сибири. Для последних характерна более высокая, чем у русских, степень ориентаций на те или иные составляющие благосостояния (высокий заработок любыми способами, желание иметь собственное дело, богатую обстановку в доме) и традиционных для них ориентаций на близость к природе, владение скотом и возможность жить среди людей своей национальности.

По часто встречающимся сочетаниям комплекса выделенных жизненных ценностей можно выделить следующие социальные типы среди респондентов:

Таблица 4.1.6

Степень важности жизненных ценностей у народов республик Южной Сибири, %

Ценности жизни	Русские	Тувинцы	Хакасы	Алтайцы
Иметь хорошее здоровье	96	96	97	97
Иметь хорошие отношения с соседями, друзьями	88	93	93	89
Работать в дружном коллективе	86	91	90	84
Иметь детей	84	86	87	87
Иметь хорошее образование	75	85	75	79
Иметь постоянную работу по своей профессии	73	80	75	69
Иметь мужа (жену)	71	64	68	64
Много зарабатывать (не важно, где именно)	68	75	75	74
Возможность часто бывать на природе	66	78	72	68
Разговаривать на языке своей национальности	57	56	67	62
Иметь автомобиль	56	57	54	55
Постоянно получать информацию о политических событиях в стране и за рубежом	54	73	58	54
Состоять в зарегистрированном браке	53	60	56	52
Работать по любимой профессии, не обязательно имея высокий доход	43	59	39	36
Иметь свой скот	33	66	59	66
Жить в городских условиях	33	40	26	21
Иметь собственное дело (предприятие, фирму)	31	47	29	40
Жить среди людей своей национальности	28	45	53	41
Иметь богатую обстановку в доме	26	45	30	31
Профессионально не работать, заниматься воспитанием своих детей, любимыми делами	23	30	26	24
Жить в сельской местности	21	30	35	32
Пожить в другой стране какое-то время	13	15	13	8
Заниматься политикой, влиять на власть	11	19	8	13
Переехать жить в другую страну	4	7	3	2

— «*крестьяне*»: ориентированы на возможность чаще бывать на природе и держать скот, не хотят уезжать за рубеж;

— «*кулаки*»: для них важно иметь собственное дело, заниматься политикой, жить в сельской местности, состоять в браке;

— «*инженеры*»: ориентированы на жизнь в городских условиях, постоянную работу по своей профессии, прочную семью и бытовой комфорт, включая автомобиль;

— «*мечтатели*»: живут под девизом «Надо, но не очень»; им неплохо было бы иметь высокооплачиваемую работу, но не грязную (не держать скот);

— «*мещане*»: их не заботит политика и национальный вопрос, они просто хотят жить, как обычные люди; для них важно иметь хорошее образование, детей, любимую работу и ладить с соседями;

— «*сибариты*»: работа в жизни для них не важна, предпочтителен городской образ жизни со всеми его бытовыми удобствами.

Распределение выделенных типов среди опрошенных представлено на круговой диаграмме (рис. 4.1.5). Наибольшие группы образуют «инженеры» и «мечтатели», вместе составляя почти половину опрошенных. Меньше всего «сибаритов».

По всем этническим и половым группам соотношение данных типов практически совпадает.

Сходство оценок респондентов из разных этнических групп обнаруживается при оценке комплекса новых социальных явлений, порожденных либерально-рыночными реформами. Большинство опрошенных крайне негативно относятся к наиболее ярким проявлениям рыночной экономики. Об этом красноречиво свидетельствует табл. 4.1.7 (положительных мнений по данному вопросу очень мало).

Рис. 4.1.5. Соотношение разных социальных типов респондентов в общей массе опрошенных.

Сейчас практически всем очевидно, что рыночные реформы, по крайней мере, в том варианте, в каком они проводились до сих пор, в целом оказались неэффективными (о чем в последнее время все чаще говорят не только эксперты, но и первые лица

Таблица 4.1.7

Уровень отрицательных оценок проявлений рыночной экономики среди народов республик Южной Сибири, % к числу опрошенных

Явления	Русские	Тувинцы	Хакасы	Алтайцы
Появление безработицы	93	93	95	91
Платные медицинские услуги	86	83	91	90
Платное образование	82	75	87	89
Купля-продажа сельскохозяйственных, лесных угодий	74	72	83	81
Продажа акций российских предприятий иностранным компаниям	72	67	78	74
Рост различий между людьми по уровню доходов	65	65	66	61
Появление в органах власти богатых людей	64	67	69	60
Приватизация фабрик, заводов	62	55	66	53
Свободные цены	59	62	64	55
Перепродажа товаров	57	48	61	50
Формирование партий, движений по национальному признаку	52	42	38	46
Преобразование колхозов, совхозов в частные и акционерные хозяйства	50	47	63	49
Появление слоя богатых людей	49	47	56	46
Создание частных газет, радио- и телевизионных каналов	20	18	26	21
Усиление значимости этнической идентичности	17	16	4	9
Рост числа верующих людей	14	18	13	17

государства). Среди причин не последнее место занимает забвение этнокультурных особенностей России.

Перейдем теперь к анализу структуры межэтнической рефлексии народов Сибири в аспекте цивилизационной близости (общности), которая изучалась через такие компоненты как степень взаимной симпатии (антипатии), приверженность этническим традициям, социальные дистанции, автостереотипы и гетеростереотипы[5].

Таблица 4.1.8

Автостереотипы представителей разных национальностей в республиках Южной Сибири, %

Черты характера	Алтайцы	Тувинцы	Хакасы	Русские в:		
				Респ. Алтай	Респ. Тыве	Респ. Хакасии
Ум	60	75	71	72	68	69
Лень	34	36	42	42	47	46
Трудолюбие	55	66	65	54	66	58
Неумение трудиться	37	34	30	21	22	22
Коллективизм	49	48	44	38	32	42
Расчетливость	22	19	12	37	44	43
Жадность	16	12	10	26	33	22
Дружелюбие	68	76	79	71	55	61
Настойчивость	30	29	20	44	46	42
Бескорыстие	44	33	64	42	32	32
Тяга к спиртному	69	61	81	78	83	73
Дисциплинированность	25	30	25	19	19	16
Простодушие	68	63	79	51	47	53
Честность	57	59	72	33	21	32
Предприимчивость	19	18	9	38	39	51
Хозяйственность	53	57	42	47	55	47

Для исследования авто- и гетеростереотипов в ходе опросов респондентам, представляющим русское и титульное население конкретных республик Южной Сибири (хакасов, тувинцев и алтайцев), предлагалось в списке из возможных 16 черт характера отметить те, которые являются, по их мнению, наиболее распространенными в массе их собственной этнической группы (автостереотипы), и дать оценку подобных черт в массе представителей ближайших этнических групп (гетеростереотипы): представители титульной национальности данной республики оценивали русских и наоборот. Результаты ответов на этот вопрос представлены в табл. 4.1.8 и 4.1.9 (предлагаемые черты характера русского и титульного этноса были одинаковы и располагались в том же порядке, как отражено в таблицах), а обобщенные данные по выделенным республикам приведены в табл. 4.1.10 и 4.1.11.

Таблица 4.1.9

Гетеростереотипы представителей разных национальностей в республиках Южной Сибири, %

Черты характера	Русские об:			О русских:		
	алтайцах	тувинцах	хакасах	алтайцы	тувинцы	хакасы
Ум	42	34	52	66	69	73
Лень	44	75	40	35	18	36
Трудолюбие	39	22	50	55	74	57
Неумение трудиться	39	68	35	20	10	16
Коллективизм	60	64	55	35	44	35
Расчетливость	46	37	27	52	61	80
Жадность	36	30	23	40	44	46
Дружелюбие	51	39	62	48	45	39
Настойчивость	53	42	40	43	44	64
Бескорыстие	31	18	38	23	16	15
Тяга к спиртному	45	87	74	57	40	62
Дисциплинированность	17	10	26	25	40	23
Простодушие	50	38	56	33	28	24
Честность	26	7	41	21	32	16
Предприимчивость	24	29	22	50	52	71
Хозяйственность	44	25	39	50	68	59

При оценке выделенного респондентами набора специфических черт характера представителей того или иного народа выявлялись условно рыночные и нерыночные установки опрошенных. Индикаторами рыночных установок принимались «ум», «расчетливость», «настойчивость», «дисциплинированность», «предприимчивость», «жадность» (рационально-волевые черты предпринимателя в представлениях массового сознания) в сочетании с «трудолюбием». Слабая степень внимания к этим характеристикам интерпретировалась в целом как иная, нерыночная установка.

Анализ автостереотипов представителей тюркских этносов в целом (алтайцев, тувинцев и хакасов) показывает, если ранжировать черты характера по важности, большую степень сходства стереотипов и, следовательно, общности между данными этносами. Чаще всего тюрки указывают на такие черты своего характера как «дружелюбие» «тяга к спиртному», «ум»,

Таблица 4.1.10

Представители тюркских этносов республик Южной Сибири о себе и русских, %

Тюрки республик Южной Сибири о себе		Тюрки республик Южной Сибири о русских	
Дружелюбие	75	Ум	70
Тяга к спиртному	71	Расчетливость	65
Простодушие	70	Трудолюбие	63
Ум	70	Хозяйственность	60
Честность	64	Предприимчивость	59
Трудолюбие	63	Тяга к спиртному	53
Хозяйственность	50	Настойчивость	51
Бескорыстие	48	Жадность	44
Коллективизм	47	Дружелюбие	43
Лень	38	Коллективизм	38
Неумение трудиться	33	Дисциплинированность	30
Дисциплинированность	27	Лень	29
Настойчивость	26	Простодушие	28
Расчетливость	17	Честность	23
Предприимчивость	15	Бескорыстие	17
Жадность	13	Неумение трудиться	15

«простодушие», «честность», «трудолюбие» (см. табл. 4.1.8, 4.1.10). Менее характерными для себя тюрки Южной Сибири считают «дисциплинированность», «настойчивость», «расчетливость», «предприимчивость» и «жадность» (последнее место в иерархии).

Автостереотипы русских в республиках Алтай, Тыва и Хакасия, во-первых весьма схожи между собой и близки автостереотипам тюрок. В отношении своего этноса большинство русских респондентов указали на тягу к спиртному, ум, дружелюбие, трудолюбие (см. табл. 4.1.8, 4.1.10). Рыночные черты характера в автостереотипах русских не являются ведущими, но выражены немного сильнее, чем в автостереотипах тюрок.

Судя по гетеростереотипам, тюрки считают русских людьми рыночного, предпринимательского типа (см. табл. 4.1.9, 4.1.11). Такой черте характера как «расчетливость» они отводят первое (хакасы) или четвертое место (алтайцы и тувинцы), «предприимчивость» — третье (хакасы) или пятое

Таблица 4.1.11

Русские республик Южной Сибири о себе и тюрках, %

Русские о тюрках республик Южной Сибири		Русские республик Южной Сибири о себе	
Тяга к спиртному	68	Тяга к спиртному	77
Коллективизм	59	Ум	70
Лень	52	Дружелюбие	62
Дружелюбие	52	Трудолюбие	59
Простодушие	49	Простодушие	51
Неумение трудиться	46	Хозяйственность	49
Настойчивость	45	Лень	45
Ум	43	Настойчивость	44
Трудолюбие	38	Предприимчивость	43
Расчетливость	36	Расчетливость	41
Хозяйственность	36	Коллективизм	38
Бескорыстие	30	Бескорыстие	35
Жадность	29	Честность	29
Честность	26	Жадность	26
Предприимчивость	25	Неумение трудиться	22
Дисциплинированность	18	Дисциплинированность	18

(алтайцы и тувинцы). В первую восьмерку наиболее характерных для русских черт они включили «хозяйственность», «настойчивость» и «жадность». Такие же черты как «бескорыстие», «честность», «простодушие» занимают последние места.

Русские же, отмечая в первую очередь тягу к спиртному, коллективизм, лень и дружелюбие, простодушие тюрок, невысоко оценивают в их характере черты предприимчивости, дисциплинированности, расчетливости, хозяйственности. Честность не выглядит в глазах русских значимой чертой характера тюрок.

Таким образом, этнические портреты и автопортреты в чем-то сходны, а в чем-то и радикально разнятся. По-видимому, русские и тюрки по-разному понимают дружелюбие, если подчеркивают его в себе, но в меньшей степени усматривают друг в друге. Меньше трети русских отмечают честность в себе и в тюрках, тогда как в себе их усматривают гораздо большее

число тюрок. Русские более критичны к себе, чем тюрки, оценивая свою тягу к спиртному, простодушие, лень.

Заметна также определенная асимметрия в гетеростереотипах тувинцев и русских в Туве, значительная степень негативных черт в образе типичного тувинца в сознании русских. Это может быть свидетельством латентной напряженности в межэтнических отношениях в республике.

При оценке черт, усматриваемых опрошенными в характере русского человека, можно сделать парадоксальный вывод об их несовпадении с образом классического русского характера — интуитивно-этического интроверта, — который не славится умом, расчетливостью, хозяйственностью, трудолюбием и предприимчивостью. В глазах тюрок, русские Южной Сибири выглядят как «рационалы» и «логики». А русские позиционируют себя как «иррационалы» и «этики».

Таким образом, русские со стороны выглядят иначе, чем себя осознают. Возможно, выявленное противоречие образов характера русского человека связано с зафиксированными в предыдущем разделе полярностями и инверсиями русской души.

Восприятие тюрок со стороны и их самовосприятие совпадают. Указываются качества, присущие сенсорно-этическому интроверту. Единство образов отражает, по-видимому, специфику туранского психологического типа в той его характеристике, которая была дана Н.С. Трубецким.

Для выявления степени симпатий и антипатий в отношениях межэтнической рефлексии респондентам предлагалось ответить на вопрос о том, какие чувства они испытывают чаще всего к представителям разных народов с вариантами ответов: «симпатия (нравятся)», «никаких чувств», «антипатия (не нравятся»). В список включены народы славянской (русские, украинцы, белорусы), тюрко-монгольской (алтайцы, буряты, казахи, монголы, тувинцы, турки, хакасы) субцивилизаций , чукчи — как представители арктической субцивилизации российской цивилизации, китайцы и японцы — соседние для народов Сибири цивилизации, представители западной цивилизации — англичане, немцы, французы и американцы, а также евреи, чеченцы и цыгане. Основной задачей было выявление степени взаимной комплементарности русских и тюрок как показателя евразийской цивилизационной общности в сравнении с субцивилизационной и межцивилизационной близостью (с западной, китайской, японской цивилизациями) и отчасти — межэтнической комплементарности в регионах Сибири.

Сводные данные ответов по позициям «симпатии» и «антипатии» приведены в таблице 4.1.12 (позиция «никаких чувств» опущена).

Таблица 4.1.12

Уровень симпатий народов республик Южной Сибири к представителям разных национальностей, %

Симпатии к:	Алтайцы	Тувинцы	Хакасы	Русские в:		
				Республике Алтай	Республике Тыве	Республике Хакасии
алтайцам	88	44	53	43	33	27
американцам	27	35	25	17	24	19
англичанам	30	36	28	29	26	27
белорусам	24	19	30	38	44	41
бурятам	40	42	37	18	33	21
евреям	24	19	29	15	20	19
казахам	44	36	44	26	25	20
китайцам	25	44	26	14	30	16
монголам	31	38	28	11	25	14
немцам	27	27	35	36	26	38
русским	72	67	54	86	83	80
тувинцам	36	87	34	12	38	15
туркам	32	38	33	15	16	12
украинцам	21	26	20	46	39	40
французам	33	37	30	40	33	31
хакасам	34	37	87	15	47	50
чеченцам	18	17	21	6	10	8
чукчам	24	28	29	14	26	19
цыганам	14	15	14	10	15	8
японцам	52	60	56	39	40	37

Тюркские народы — алтайцы, тувинцы и хакасы — с симпатией относятся к русским (русские вторые по рангу после этнической самооценки, и лишь в Хакасии вторые-третьи вместе с японцами). Несколько ниже уровень комплементарности русских к титульным тюркским народам — алтайцам, тувинцам, хакасам, но тоже достаточно высокий: в Хакасии к хакасам — 50 % (второй ранг), в Республике Алтай — 43 % (третий ранг), в Республике Тыва — 38 % (шестой ранг). Именно среди русской молодежи в Туве отмечается относительно невысокая доля симпатизирующих

тувинцам (30 %), в то время как среди лиц старшего поколения (50 лет и более) таковых больше половины (51 %).

В целом же русские Сибири высоко комплементарны к «ближним» тюркским этносам, с которыми имеют непосредственные контакты: хакасам, алтайцам, бурятам, казахам, несколько ниже — к тувинцам. Заметно слабее выражены симпатии русских к туркам и монголам. При этом во всех обследованных республиках — Хакасии, Туве и Алтае — доля симпатий русских к тюрко-монгольским народам растет в более старших возрастных группах. Аналогичная картина в отношениях тюрок к русским. То есть русско-тюркская комплементарность наиболее полно проявляется в старших возрастных группах.

Как и следовало ожидать, субцивилизационные симпатии проявляются сильнее, чем цивилизационные, евразийские. Так, белорусы и украинцы по степени симпатий занимают у русских выше места, чем другие тюркские этносы (кроме титульных в республиках). Соответственно, симпатии хакасов, тувинцев, алтайцев сильнее к другим тюркским народам, чем к белорусам и украинцам.

Что касается отношения к представителям других цивилизаций, то и среди русских, и среди тюрок очень высок уровень симпатий к японцам (второй–третий ранги), а из народов западной цивилизации — к французам (седьмой–восьмой ранги). Менее комплементарно отношение русских и тюрок к англичанам и немцам и совсем незначительны симпатии к американцам и китайцам (за исключением тувинцев и русских в Туве).

Во всех республиках и во всех обследованных этнических группах выше доля симпатий к представителям западной цивилизации (англичанам, французам, немцам, американцам) в молодежных возрастных группах по сравнению с более старшими поколениями. Например, среди русских в Хакасии выразили симпатии к англичанам 39 % молодых и 17 % пожилых людей, к французам — соответственно 43 и 18 %, к немцам — 43 и 29 %, к американцам — 24 и 14 %. Среди хакасов соответствующие доли таковы: к англичанам — 36 и 21 %, к французам — 32 и 27 %, к немцам — 31 и 43 % (исключение из общего правила), к американцам — 27 и 20 %.

Для характеристики степени комплементарности важен уровень не только симпатий, но и антипатий. Учитывая тот факт, что в нашем опросе степень антипатий фиксировалась долей ответов на прямой вопрос, можно полагать, что был зафиксирован нижний порог уровня антипатий. Как видно из таблицы 4.1.13, антипатии тюркских народов к русским и белорусам незначительны, немного выше они в отношении к украинцам. В свою

Таблица 4.1.13

Уровень антипатий народов республик Южной Сибири к представителям разных национальностей, %

Антипатии к:	Алтайцы	Тувинцы	Хакасы	Русские в:		
				Республике Алтай	Республике Тыве	Республике Хакасии
алтайцам	0	1	0,5	10	1,5	0
американцам	19	12	18	32	18	22
англичанам	6	5	5	6	7	3
белорусам	4	4	4	4	4	3
бурятам	3	3	4	5	3	4
евреям	17	11	13	24	22	18
казахам	12	3	1	8	4,5	7
китайцам	16	6	18	22	13	20
монголам	10	11	7	6	8	9
немцам	14	9	7	11	15	7
русским	3	3	4	0	0	0
тувинцам	8	0	11	8	20	21
туркам	4	3	6	6	14	13
украинцам	7	5	10	2	8,5	6
французам	2	4	2	1	2	1
хакасам	2	6	1	4	2	4
чеченцам	29	25	27	53	47	39
чукчам	5	6	7	9	9	8
цыганам	28	22	33	34	34	42
японцам	5	3	4	6	5	5

очередь, русские везде не испытывают антипатий к хакасам и бурятам, нет особых антипатий и к алтайцам (лишь в самой Республике Алтай они заметны), но имеет место определенный уровень антипатий к тувинцам, туркам (особенно в Туве и Хакасии).

Таким образом, проанализированные показатели уровня взаимных симпатий и антипатий русского и тюркского населения Сибири можно рассматривать как индикаторы сохраняющейся евразийской цивилизационной общности.

Для выявления этнических предпочтений в исследовании использовались два индикатора: выбор народа в качестве образца для подражания в жизни (открытый вопрос в анкете) и укороченная шкала Богардуса по предпочтениям в выборе друга (подруги), партнера по работе, начальника по работе и руководителя республики.

Как показал анализ, тюркские народы (алтайцы, хакасы, тувинцы) образцом для подражания в жизни считают в первую очередь японцев (треть опрошенных). Примерно столько же русских выбирают в таком качестве свой собственный этнос (лишь русские в Хакасии уступили эту позицию выбора японцам и немцам — 22 и 29 %), затем следуют японцы — 15–22 %. В отношении других народов единства взглядов под данному вопросу у респондентов из разных этнических групп нет. Хакасы относительно высоко ценят немцев (13 %), тувинцы — русских и китайцев (10–11 %), алтайцы — алтайцев и немцев (7–8 %). Русские же в данное время не являются для тюрок ведущим образцом для подражания в жизни.

Что касается шкалы социальной дистанции (Богардуса), то по всем четырем позициям (выбор друга, партнера, начальника и руководителя власти) русские предпочитают обычно русского (45–55 % опрошенных), а тюрки — людей своей национальности (30–45 %), затем обычно следует у тех и других ответ «любой национальности». Лишь в Туве при выборе руководителя республики русские отдают предпочтение тувинцу (54 %).

Следует отметить, что этноцентризм (предпочтение своего) несколько выше при выборе друга (подруги) и руководителя республик, чем по другим позициям. То есть наиболее значимыми для тюрок и русских в предпочтениях являются мотивы эмоционального и политического плана.

Показатели этнических предпочтений свидетельствуют о наличии в настоящее время определенного этноцентризма в сознании русских и тюркских этносов Сибири. Он может быть интерпретирован как проявление относительной этнической самодостаточности, ощущения способности к самостоятельному решению проблем развития своей этнической общности, опираясь на собственный человеческий потенциал.

4.2. Ценностные ориентации казахов и русских Восточно-Казахстанской области

Рассмотрим теперь результаты социологических исследований жизненных ценностей казахского и русского населения Восточно-Казахстанской области (ВКО). В табл. 4.2.1 приведены данные о комплексе таких

Таблица 4.2.1

Степень важности жизненных ценностей для казахов и русских Восточно-Казахстанской области, %

Ценности жизни	Казахи	Русские	Весь массив
Иметь хорошее здоровье	94,9	93,3	94,2
Иметь детей	89,9	84,5	87,2
Хорошие отношения с друзьями, соседями	89,5	83,5	86,5
Знать казахский язык	87,4	43,3	67,5
Иметь мужа (жену)	84,0	79,1	81,3
Работать в дружном коллективе	82,9	75,4	79,9
Иметь хорошее образование	81,5	74,6	77,6
Состоять в зарегистрированном браке	79,2	65,0	72,8
Разговаривать на родном языке	71,8	70,6	70,6
Знать русский язык	68,7	81,6	74,2
Много зарабатывать	68,5	61,2	65,4
Иметь постоянную работу по своей профессии	65,6	65,5	65,1
Жить среди людей своей национальности	63,0	37,4	50,7
Возможность часто бывать на природе	56,6	58,8	57,9
Иметь автомобиль	56,0	56,7	56,4
Иметь персональный компьютер и доступ в Интернет	53,3	42,8	49,0
Иметь собственное дело	49,2	29,4	41,4
Постоянно получать информацию о политических событиях	48,8	40,9	45,0
Знать английский язык	48,4	38,2	43,4
Работать по любимой профессии, хотя и с небольшим доходом	43,6	39,3	41,4
Жить в городских условиях	42,0	55,1	47,5
Иметь свой скот	39,1	17,4	29,7
Иметь богатую обстановку в доме	38,7	38,5	38,2
Не работать, заниматься только воспитанием своих детей	27,6	24,1	26,1
Жить в сельской местности	22,0	17,1	19,9
Заниматься политикой	17,7	12,8	15,3
Пожить в другой стране	11,1	18,4	14,4
Переехать в другую страну	4,7	21,9	12,3

ценностей (как и в республиках Южной Сибири, каждая из них оценивалась по трем возможным вариантам ответа: «очень важно», «не очень важно», «не важно»; в таблице представлен ответ «очень важно»).

Что здесь привлекает внимание?

Во-первых, по степени значимости в первой пятерке оказались те ценности, которые дают основание для надежды на благоприятное будущее республики. Это установка на витальность («на жизнь»), выраженная в желании людей иметь хорошее здоровье, образование, детей и мужа (жену), а также «мир и спокойствие» в виде хороших отношений с соседями, друзьями и работы в дружном коллективе.

Во-вторых, незначительно число респондентов, для которых привлекательнее жить в другой стране, нежели в Казахстане. А это означает, что большинство людей настроены жить в республике. Правда, следует отметить, что среди русского населения доля потенциальных эмигрантов почти в пять раз выше, чем среди казахов, составляя 21,9 %. Речь для них идет, прежде всего, о переезде в Россию.

В-третьих, интересной представляется установка на знание языков. Из предлагаемых для оценки трех языков — русский, казахский и английский — в общем рейтинге предпочтительным оказался русский язык. Большинством казахов не только казахский, но и русский язык востребован как важная социально-развивающая ценность.

Для русского населения казахский язык также представляет определенную ценность. Однако удельный вес нуждающихся в нем (43,3 %) оказался существенно меньше, чем удельный вес казахов, признающих русский язык как значимую ценность (68,7 %). Причина такого различия известна. Дело в том, что казахский язык только входит в стадию реализации своих социально-регулирующих функций. Примером тому является процесс завершения перевода делопроизводства на казахский язык. Однако он сам еще находится в стадии активного развития. В Казахстане мало публикуемой учебной и научной литературы на казахском языке, особенно по техническим специальностям. Не случайно, как показали социологические исследования в Семипалатинском государственном университете им. Шакарима, более 70 % студентов-казахов гуманитарных и 100 % студентов технических специальностей, обучающихся на казахском языке, регулярно пользуются литературой на русском языке.

В-четвертых, следует обратить внимание на различия между казахами и русскими в отношении ряда ценностей. Так, только для 37,4 % русских важно жить среди людей своей национальности (тогда как у казахов доля

таких лиц составила 63,0 %). Не сказывается ли в этом различии «всечеловечность» русского народа?

Заметно меньшая доля русских респондентов, чем казахских, считает важным иметь собственное дело, доступ в Интернет, интересоваться политикой, знать английский язык. Возникает впечатление более высокой пассионарности казахов по сравнению с русскими.

Определенные различия в ценностных ориентациях существуют между респондентами различных возрастов. Понятно, что более высокая доля молодежи по сравнению с респондентами среднего и пожилого возраста ценит английский язык, доступ к Интернету, жизнь в городе, наличие собственного дела. В то же время заметно ниже среди молодежи доля лиц, ценящих семью, брак и детей. Видимо, этот эффект частично снимается при переходе в другую возрастную кагорту.

Различается характер оценок казахских и русских респондентов комплекса новых социальных явлений, связанных с формированием рыночных отношений. При том, что обе эти группы, как и народы Южной Сибири, по преимуществу крайне негативно относятся к таким явлениям (по ряду позиций относительно высокой является доля нейтральных ответов), среди русских уровень отрицательных оценок значительно выше, чем среди казахов (табл. 4.2.2). Отметим, что для анализа взяты отрицательные оценки, так как положительных мнений по данному вопросу оказалось ничтожно малое число.

Как видно из таблицы, по всем выделенным позициям доля русских, относящихся к ним отрицательно, существенно выше, чем среди казахов. Парадоксально, но русские оказались гораздо консервативнее, чем казахи. А последние, наоборот, спокойнее воспринимают реалии рыночной экономики.

Таким образом, можно констатировать наличие высокой доли населения, с недоверием относящегося к проводимым в стране рыночным реформам. Это видно и по результатам ответов на прямой вопрос социологической анкеты с просьбой об оценке этих реформ (табл. 4.2.3).

Действительно, в среднем более 40 % респондентов не ощущают какой-то определенности в том, какие реформы проводятся властями, и в том, насколько они положительно отражаются в их жизнедеятельности. С другой стороны, среди населения не существует однозначного мнения о социальных и иных приоритетах.

В таблице 4.2.4 приведены мнения респондентов в отношении актуальных приоритетов этнического развития.

Таблица 4.2.2

Уровень отрицательных оценок проявлений рыночной экономики среди казахов и русских Восточно-Казахстанской области, % к числу опрошенных

Явления	Казахи	Русские	Весь массив
Появление безработицы	55,6	84,0	68,5
Платные медицинские услуги	52,5	81,0	65,1
Платное образование	49,6	78,9	63,0
Купля-продажа сельскохозяйственных, лесных угодий	44,7	67,4	54,8
Свободные цены	44,7	63,4	53,4
Продажи акций казахстанских предприятий иностранным компаниям	44,4	63,4	53,3
Рост различий между людьми по уровню доходов	43,2	65,2	53,1
Перепродажа товаров	44,4	61,0	51,9
Появление в органах власти богатых людей	42,4	58,8	49,9
Формирование партий, движений по национальному признаку	40,3	60,4	49,3
Приватизация фабрик и заводов	35,4	60,7	46,2
Преобразование совхозов и колхозов в частные, акционерные хозяйства	37,4	54,8	45,2
Появление слоя богатых людей	36,8	55,1	45,2
Создание частных СМИ	26,7	39,3	32,3
Рост числа верующих	22,6	25,1	23,4
Усиление значимости этнической идентичности	9,3	20,6	14,5

Таблица 4.2.3

Оценка казахами и русскими проводимых в стране реформ,%

Оценки	Казахи	Русские	Весь массив
Укрепляют и развивают страну	58,2	42,0	51,0
Ведут неизвестно куда	39,1	50,5	43,9
Ведут к упадку	2,7	7,5	5,1

Таблица 4.2.4

Казахи и русские Восточно-Казахстанской области о приоритетах в развитии «своего» народа, %

Что важнее…	Приоритетность идеи	Казахи	Русские
Промышленность или сельское хозяйство	Развитие промышленности	55,1	64,7
	Развитие сельского хозяйства	44,9	35,3
Коллективная или частная собственность	Коллективная	57,4	62,8
	Частная	42,6	37,2
Роль предпринимателей	Заботятся о народе, сплачивают его	56,8	56,4
	Заботятся только о своих интересах	43,2	43,6
Коллективизм или индивидуализм	Нужно больше коллективизма, взаимопомощи	66,3	70,3
	Важнее индивидуализм, свобода личности	33,7	29,7
Роль государства	Государство: создать условия, рабочие места	53,9	60,4
	Человек — сам создает для себя условия, а государство — законы, налоги	46,1	39,6
Соотношение достатка и работы	Главное — достаток, а работа может быть разная	60,7	65,2
	Главное — интересная работа	39,3	34,8
Личная свобода или общий порядок	Общий порядок	58,4	67,4
	Личная свобода	41,6	32,6
Свободный рынок, регулируемый рынок или плановая экономика	Усиление роли государства	47,5	50,0
	Свободная конкуренция	38,7	29,7
	Возврат к плановой экономике	13,8	20,3
Осознание своей национальной принадлежности	Важно осознавать национальную принадлежность, знать свой язык, культуру и др.	85,0	70,3
	Важна этническая идентичность, а свой язык и культуру знать не обязательно	9,1	15,8
	Не имеет значения	6,0	13,9
Предпочтение людей «своей» или «иной» национальности в органах власти	Больше людей «моей» национальности	63,0	55,6
	Не имеет значения	37,0	44,4

Окончание таблицы 4.2.4

Что важнее…	Приоритетность идеи	Казахи	Русские
Стабильность или перемены	Стабильность	66,3	84,0
	Перемены	33,7	16,0
О национальных идеях	Должна быть одна объединяющая идея	49,4	42,5
	Допустимы многие объединяющие идеи	38,9	31,6
	Можно обойтись без национальных идей	11,7	25,9
Многопартийность, однопартийность или авторитет лидеров	Многопартийность	60,3	64,4
	Однопартийность	26,7	18,4
	Авторитет лидеров	13,0	17,1
Приоритет права или морали	Необходимо исполнять все законы	71,2	80,5
	Надо исполнять только справедливые законы	28,8	19,5
Традиции и новации	Важно сохранять традиции	80,9	74,1
	Важно разрушать традиции	19,1	25,9
Сотрудничество или соперничество	Важнее — сотрудничество	72,8	79,4
	Важнее — соперничество	27,2	20,6
Отношение к земле	Необходимо заботиться о ее сохранении	74,5	77,8
	Необходимо использовать все ее ресурсы	25,5	22,2
Что определяет судьбу человека	Человек — хозяин своей судьбы	60,9	73,3
	Жизнь определяется судьбой, Богом	39,1	26,7
Цели приграничного сотрудничества России, Китая, Монголии, Казахстана	Экономика, повышение благосостояния	70,6	71,1
	Здоровая среда обитания	29,4	28,9
Что лучше для людей «Вашей» национальности	Нынешний суверенитет	84,2	43,9
	Федеративный Союз	7,8	34,2
	«Новый» СССР	6,4	20,9
	Другое	1,6	1,1

На что можно обратить внимание, анализируя данные этой таблицы?

Во-первых, из двадцати предложенных позиций по восемнадцати мнения казахов и русских совпали. Это говорит о единстве взглядов на многие явления их общей социальной жизни. И, надо полагать, по многим вопросам между представителями крупнейших этносов Республики Казахстан

серьезных противоречий не наблюдается, что весьма важно с точки зрения межнационального сотрудничества.

Во-вторых, только по двум позициям мнения казахов и русских не совпали в принципе. Речь идет о предпочтениях людей «своей» национальности в органах власти и представлениях о количественном измерении значимых национально-объединяющих идей.

С одной стороны, можно считать данный факт не столь серьезным, с другой — все-таки напрашивается вопрос, каковы причины таких различий? Как представляется, ответы на данный вопрос кроются в форме организации казахстанской общности — национальной государственности, где казахи являются государствообразующим этносом.

Значительное влияние на реальную расстановку кадров в органах власти и соответствующие представления населения оказывает характер языковой ситуации в Казахстане, где исторически сложилось так, что русско-казахский языковый билингвизм получил абсолютное распространение только в казахско-этнической среде. Это стало объективной причиной тому, что в государственном аппарате и других системах управления оказалось гораздо больше казахов, нежели это могло быть, исходя из существующей этнической структуры населения.

Продолжим анализ отмеченных респондентами приоритетов и выстроим их своеобразный рейтинг применительно к каждой этнической группе (табл. 4.2.5).

Очевидно, что для казахов национальные приоритеты находятся на первом месте. И это не удивительно, если иметь в виду незначительное время существования собственной казахской государственности и провозглашенные амбициозные перспективные задачи.

В целом формулу национальных приоритетов для казахов можно сформулировать так: «Нация — Суверенитет — Традиции». Для русского населения формула приоритетов выглядит следующим образом: «Стабильность — Законность — Сотрудничество».

В следующей табл. 4.2.6 приведен спектр представлений казахов и русских о преобладающих национальных чертах людей «своего» народа. По абсолютному большинству позиций (23 из 26 противоположных парных сочетаний) оценки респондентов совпали. Как представляется, это отражает, во-первых, единство мнений о позитивных национальных качествах, во-вторых, о том, что и казахи, и русские, по сути, представляют единый социум.

Интересно, что, с одной стороны, в этнических автопортретах преобладают такие качества как коллективизм, дисциплинированность, скромность,

Таблица 4.2.5

Рейтинг первых десяти приоритетов в развитии «своего» народа среди казахов и русских, %

Наименования идей	Казахи	Наименования идей	Русские
Осознание своей национальной принадлежности, знание языка, культуры	85,0	Важнее — стабильность и устойчивость	84,0
Сохранение Казахстаном суверенитета	84,2	Необходимо исполнять все законы	80,5
Важно сохранять традиции	80,9	Важнее — сотрудничество	79,4
Сохранении земли, природы, ресурсов	74,5	Сохранение земли, природы, ресурсов	77,8
Важнее — сотрудничество	72,8	Важно сохранять традиции	74,1
Необходимо исполнять все законы	71,2	Человек — хозяин своей судьбы	73,3
Главная цель сотрудничества России, Казахстана, Монголии и Китая — развитие экономики, повышение благосостояния населения	70,6	Главная цель сотрудничества — развитие экономики, повышение благосостояния населения	71,1
Важнее — стабильность и устойчивость	66,3	Нужно больше коллективизма, взаимопомощи. Осознание своей национальной принадлежности, знание языка, культуры	70,3
В органах власти — больше людей «моей» национальности	63,0	Важнее — общий порядок	67,4
Человек — хозяин своей судьбы	60,9	Главное — достаток, а работа может быть разная	65,2

бескорыстие, духовная возвышенность, ориентация на главенство законов, равноправие, совесть, а с другой — соревновательность, осторожность, настойчивость, практичность, рискованность, расчетливость и другие существенно отличающиеся от первой группы качества. Очевидно, в конечном итоге, данный факт отражает противоречивое развитие самой социальной действительности.

Обнаруживается и немало других различий в национальных характерах казахов и русских (табл. 4.2.7).

Таблица 4.2.6

Казахи и русские о преобладающих национальных чертах «своего» народа, %

Национальные черты	Казахи	Русские
Духовность, возвышенность	55,9	58,3
Материальность, приземленность	44,1	41,7
Религиозность	88,3	52,5
Атеизм	11,7	47,5
Практичность	72,6	68,7
Непрактичность	27,4	31,3
Рассудительность	54,3	50,0
Душевный порыв (интуитивность)	45,7	50,0
Ум, интеллект	55,5	52,3
Душевность, эмоциональность	44,5	47,7
Традиционность	71,7	63,9
Новаторство	28,3	36,1
Стабильность	78,7	68,5
Стремление к переменам	21,3	31,5
Скромность	79,4	60,7
Высокая самооценка	20,6	39,3
Единение с природой	72,0	62,1
Покорение природы	28,0	37,9
Сотрудничество, взаимовыручка	66,6	62,3
Соревновательность, соперничество	33,3	37,7
Бескорыстие	70,1	62,7
Расчетливость	29,9	37,3
Дисциплинированность	83,6	74,8
Анархичность	16,4	25,2
Осторожность	64,1	62,7
Рискованность	35,9	37,3
Стремление к достатку	65,5	69,2
Стремление к богатству	34,5	30,8
Бережливость	66,9	61,2
Расточительность	33,1	38,8

Окончание таблицы 4.2.6

Национальные черты	Казахи	Русские
Оптимизм	82,0	83,0
Пессимизм	18,0	17,0
Надежда на собственные силы	60,2	73,8
Надежда на государство	39,8	26,2
Настойчивость, воля	72,5	83,5
Безволие, слабохарактерность	27,5	16,5
Стремление поступать по совести	60,4	50,7
Стремление поступать по закону	39,6	49,3
Порядок в обществе	67,8	82,6
Свобода личности	32,2	17,4
Коллективизм	73,5	64,8
Индивидуализм	26,5	35,2
Исполнительность	61,0	57,4
Предприимчивость	39,0	42,6
Главное — обязанности	64,8	50,1
Главное — права	35,2	49,9
Равноправие супругов	65,9	77,2
Главенство кого-то	34,1	22,8
Главенство старших	54,8	68,9
Равноправие поколений	48,2	31,1
Щедрость	90,5	75,8
Скупость	9,5	24,2

Вряд ли, нужно сомневаться в том, например, что щедрость является важной национальной чертой казахского народа. Не случайно, в его среде активно культивируется такая традиция, как гостеприимство. Почти столь же высокой является самооценка религиозности казахов. Здесь явно просматривается их более позитивное, чем среди русских, отношение к религии. Это подтверждается также ответами респондентов на специальный вопрос анкеты по поводу их отношения к религии (табл. 4.2.8).

В то же время данные опроса, приведенные в табл. 4.2.9, убеждают, что религия выступает и важным этническим идентификационным фактором. Иначе, как объяснить, что большинство респондентов-казахов указали на ислам, а русские — на христианство как на самые близкие духу их народов религии?

Таблица 4.2.7

Рейтинг первой десятки в самооценке преобладающих национальных черт казахов и русских, %

Национальные черты	Казахи	Национальные черты	Русские
Щедрость	90,5	Воля, настойчивость	83,5
Религиозность	88,3	Оптимизм	83,0
Дисциплинированность	83,6	Порядок в обществе	82,6
Оптимизм	82,0	Равноправие супругов	77,2
Скромность	79,4	Щедрость	75,8
Стабильность	78,7	Дисциплинированность	74,8
Коллективизм	73,5	Надежда на собственные силы	73,8
Практичность	72,6	Главенство старших	68,9
Воля, настойчивость	72,5	Практичность	68,7
Единение с природой	72,0	Стабильность	68,5

Таблица 4.2.8

Отношение к религии казахов и русских, %

Отношение к религии	Казахи	Русские	Весь массив
Я верующий	46,9	35,3	41,4
Не верующий, но к религии отношусь положительно	29,0	25,4	27,8
Колеблюсь между верой и неверием	14,8	18,7	16,3
Не верующий, но к религии отношусь нейтрально	8,2	16,8	12,4
Не верующий, и к религии отношусь отрицательно	1,0	3,7	2,1

Таблица 4.2.9

Религии, которые респонденты считают близкими духу «своего» народа, %

Религии	Казахи	Русские
Ислам	62,6	10,7
Православие	14,6	39,6
Буддизм	4,5	2,4
Протестантизм	1,2	16,6
Католицизм	1,0	21,4
Затруднились ответить, назвали другое	16,1	9,3

Таблица 4.2.10

Характер отношения казахов и русских к людям разных национальностей, %

Отношение к:	Казахи			Русские		
	Симпатия	Нейтральное отношение	Антипатия	Симпатия	Нейтральное отношение	Антипатия
азербайджанцам	24,7	69,5	5,8	21,4	69,3	9,4
алтайцам	24,5	72,0	3,5	30,7	65,8	3,5
американцам	26,3	58,0	15,6	28,9	59,1	12,0
англичанам	31,1	60,9	8,0	35,8	60,7	3,5
арабам	36,8	58,4	4,7	23,0	69,0	8,0
народам Африки	19,8	68,3	11,9	18,7	72,2	9,1
башкирам	21,2	70,8	8,0	21,7	74,9	3,5
белорусам	22,0	70,2	7,8	40,4	58,0	1,6
евреям	16,3	65,4	18,3	27,3	62,6	10,2
индусам	21,0	66,0	13,0	24,6	71,7	3,7
казахам	85,2	13,4	1,4	46,8	42,8	10,4
киргизам	41,4	54,5	4,1	24,1	63,6	12,3
китайцам	29,2	54,7	16,0	30,2	61,8	8,0
корейцам	35,8	56,6	7,6	36,1	59,9	4,0
монголам	25,3	65,6	9,1	18,7	69,8	11,5
немцам	44,0	48,8	7,2	52,9	43,3	3,7
русским	59,3	35,6	5,1	74,3	25,4	0,3
полякам	25,9	68,5	5,6	36,9	60,7	2,4
таджикам	23,7	68,9	7,4	20,6	68,7	10,7
татарам	31,3	58,6	10,1	28,9	60,4	10,7
туркам	35,6	58,8	5,6	23,0	69,5	7,5
узбекам	29,2	61,3	9,5	22,2	66,0	11,8
уйгурам	27,4	61,7	10,9	22,2	72,5	5,3
украинцам	24,5	68,9	6,6	46,8	50,0	3,2
французам	35,4	59,3	5,3	43,0	55,1	1,9
чеченцам	20,6	58,8	20,6	18,7	62,0	19,3
чукчам	16,5	66,0	17,5	18,7	71,7	9,6
цыганам	13,6	60,9	25,5	18,7	58,8	22,5
якутам	17,9	67,3	14,8	20,3	70,6	9,1
японцам	37,9	53,5	8,6	40,9	57,2	1,9

Таблица 4.2.11

Рейтинг первых десятков национальностей, к которым проявлены симпатии и антипатии со стороны казахов и русских, %

Симпатии		Антипатии	
Со стороны казахов			
Казахи	85,2	Цыгане	25,5
Русские	59,3	Чеченцы	20,6
Немцы	44,0	Евреи	18,3
Киргизы	41,4	Чукчи	17,5
Японцы	37,9	Китайцы	16,0
Арабы	36,8	Американцы	15,6
Корейцы	35,8	Якуты	14,8
Турки	35,6	Индусы	13,0
Французы	35,4	Народы Африки	11,9
Татары	31,3	Уйгуры	10,9
Со стороны русских			
Русские	74,3	Цыгане	22,5
Немцы	52,9	Чеченцы	19,3
Казахи, украинцы	46,8	Киргизы	12,3
Французы	43,0	Американцы	12,0
Японцы	40,9	Узбеки	11,8
Белорусы	40,4	Монголы	11,5
Поляки	36,9	Таджики, татары	10,7
Корейцы	36,1	Евреи	10,2
Англичане	35,8	Чукчи	9,6
Алтайцы	30,7	Азербайджанцы	9,4

Данные опроса, содержащиеся в табл. 4.2.10, очень важны для выяснения характера межэтнических установок респондентов.

Судя по относительно невысокому удельному весу респондентов с проявленным негативным отношением (антипатией) к представителям разных национальностей, в настоящее время нет больших опасений в возникновении непредсказуемости и серьезной напряженности в межнациональных отношениях в данном регионе.

В таблице 4.2.11 результаты анализа уровня симпатий и антипатий казахов и русских по отношению к представителям разных национальностей систематизированы в виде рейтинга. Они показывают высокий уровень общности оценок казахов и русских по данному вопросу. В частности, нельзя не заметить, что из первой десятки национальностей, к которым проявлены наивысшие симпатии, шесть — одни и те же для обеих групп опрошенных. Половина национальностей совпала и в графе «антипатии».

Хотелось бы надеяться, что межэтническое неприятие не будет нарастать, хотя для этого порой возникают определенные условия в виде усиления религиозности, распространения консервативных традиций, архаизации отдельных видов отношений, языковые проблемы и др.

Результаты исследования в очередной раз продемонстрировали приверженность казахов и русских таким важным для общественного мира ценностям, как стремление жить в дружбе и согласии, выявили их ориентацию на обеспечение социальной стабильности и порядка.

4.3. Ценностные ориентации монгольских и русских студентов Большого Алтая

Регион Большого Алтая занимает особое место во Внутренней Евразии. Подробно этот вопрос освещается в разделе VI монографии. Здесь же отметим, что в известной мере он является евразийским культурно-географическим миром в миниатюре, где присутствуют все климатические зоны Евразии, но только расположенные в вертикальном направлении: таежные леса, горные тундры, степи и пустыни. Отсюда вышли и здесь вступали в интенсивное взаимодействие славянские, тюркские, монгольские, угро-финские, палеоазиатские этносы. Алтай — это узел межцивилизационного диалога Запада, Востока и Внутренней Евразии, где мирно соседствуют все мировые религии, все хозяйственные уклады, где Россия и Восточный Китай встречаются с континентальными Монголией и Казахстаном близ священного горного массива Табын-Богдо-Ола и плоскогорья Укок — этого своеобразного Алтаря народов. Все это говорит о том, что испокон веков на Алтае шел интенсивный межкультурный диалог, происходило взаимопроникновение различных идей и ценностных установок. В настоящее время они образуют, как правило, своеобразное сочетание ценностей техногенного и традиционного общества, кочевого и аграрного жизненных укладов, социалистических ценностей недавнего прошлого и современных рыночных ценностей.

Исходной гипотезой конкретного исследования, направленного на выявление наличия объединяющих ценностей народов Большого Алтая, была уверенность в том, что такие ценности, безусловно, должны существовать, поскольку данный регион Евразии всегда находился на перекрестке культурных и торговых взаимодействий Востока и Запада и сам оказывал существенное влияние на развитие других регионов и всего евроазиатского континента. Здесь пролегал Великий шелковый путь, где сходились караванные тропы из Северной Евразии и Индии, Европы и Китая. Не случайно в курганах пазырыкской культуры Алтая найдены и греческие монеты, и уникальные персидские ковры, и древнейшие образцы китайского шелка и даже рубашки из шелка дикого индийского шелкопряда.

4.3.1. Устойчивость традиционных ценностей

Выявление базисных ценностей населения исследуемого региона в условиях глобализации и рыночных преобразований было проведено на примере монгольской и русской студенческой молодежи. Для этого в течение 2006–2007 гг. было осуществлено специальное сравнительное социологическое исследование[6]. Главный интересовавший нас вопрос: насколько живы и действенны в сознании молодежи традиционные ценности после 20 лет рыночно-либеральных реформ? Для ответа на этот вопрос была выбрана русская и монгольская студенческая молодежь, детство и юность которой прошли в постсоветской России и в постсоциалистической Монголии.

В табл. 4.3.1–4.3.20 зафиксированы наиболее важные результаты проведенного исследования комплекса современных ценностных ориентаций монгольской и русской студенческой молодежи по существенно значимым для настоящего проекта вопросам.

Таблица 4.3.1

Осознание национальной принадлежности, знание языка и культуры, %

Параметры оценок	Монголы	Русские
Каждый человек должен осознавать свою национальную принадлежность, знать язык и культуру своего народа	90	89
Важно осознавать свою национальную принадлежность, а знать язык, культуру народа не обязательно	5	5
Осознание человеком своей национальной принадлежности, знание национального языка и культуры сейчас не имеют особого значения	5	6

Таблица 4.3.2

Что нужнее — коллективизм или индивидуализм, %

Параметры оценок	Монголы	Русские
Нашему народу сейчас нужно больше всего чувство взаимопомощи, коллективизма	95	67
Нашему народу сейчас нужно больше всего чувство индивидуализма, личной деловитости, свободы личности	5	32

Таблица 4.3.3

Что определяет судьбу человека, %

Параметры оценок	Монголы	Русские
Человек — хозяин своей судьбы	87	71
Жизнь человека определяется судьбой, Богом	13	27

Таблица 4.3.4

Что важнее — сотрудничество или соперничество, %

Параметры оценок	Монголы	Русские
В жизни важнее всего борьба, соперничество	21	21
В жизни важнее всего единство, сотрудничество	78	78

Таблица 4.3.5

Что важнее — личная свобода или общий порядок, %

Параметры оценок	Монголы	Русские
Для страны важнее всего расширение личных свобод граждан	25	24
Для страны важнее всего обеспечение общего порядка	75	75

Таблица 4.3.6

Отношение к традициям и новациям, %

Параметры оценок	Монголы	Русские
Ничего нового нельзя построить без сохранения традиций	71	75
Ничего нового нельзя построить без разрушения традиций	27	24

Таблица 4.3.7

Что важнее — интересы личности или общества, %

Параметры оценок	Монголы	Русские
Личные интересы человека должны быть важнее интересов его народа (этноса)	20	37
Интересы народа (этноса) должны быть важнее личных интересов человека	80	61

Таблица 4.3.8

Предпочтение людям своей или иной национальности в органах власти, %

Параметры оценок	Монголы	Русские
Надо, чтобы в органах власти было больше людей моей национальности, так как они могут лучше заботиться о своем народе	66	59
Национальность людей в органах власти не имеет особого значения, так как о нашем народе могут лучше заботиться и не мои соплеменники	33	41

Таблица 4.3.9

Что важнее: свободный рынок, регулируемый рынок или плановая экономика, %

Параметры оценок	Монголы	Русские
Для развития страны нужно активнее развивать частную собственность, рынок, свободную конкуренцию, ограничивать роль государства в экономике	32	43
Для развития страны нужно активнее развивать государственную и коллективную формы собственности, усиливать роль государства в экономике	42	47
Для развития страны нужно вернуться к плановой экономике	26	9

Таблица 4.3.10

Что важнее — право или мораль, %

Параметры оценок	Монголы	Русские
Каждый человек должен исполнять все законы своей страны	58	66
Каждый человек должен исполнять те законы своей страны, которые он считает справедливыми	42	34

Таблица 4.3.11

Что лучше — многопартийность и демократия или однопартийность и авторитет лидеров, %

Параметры оценок	Монголы	Русские
Справедливую власть в стране могут лучше обеспечить многопартийность и демократические свободные выборы	52	60
Справедливую власть в стране могут лучше обеспечить однопартийность, свободные выборы лучших лидеров в стране и в регионах	30	26
Для обеспечения справедливой власти в стране не нужны политические партии и выборы, а нужен авторитетный лидер нации и его «команда»	15	13

Таблица 4.3.12

Что важнее — промышленность или сельское хозяйство, %

Параметры оценок	Монголы	Русские
Для развития моего народа надо больше внимания уделять развитию промышленности	61	31
Для развития моего народа надо больше внимания уделять развитию сельского хозяйства	39	68

Таблица 4.3.13

Оценка роли предпринимателей, бизнесменов в жизни своего народа, %

Параметры оценок	Монголы	Русские
Занятия бизнесом формируют людей, заботящихся об интересах народа и сплачивающих его	57	34
Занятия бизнесом формируют людей, заботящихся только о своих интересах и разъединяющих народ	43	65

Таблица 4.3.14

Что важнее — коллективная или частная собственность, %

Параметры оценок	Монголы	Русские
Для развития моего народа следует развивать прежде всего коллективную собственность	59	40
Для развития моего народа следует развивать прежде всего частную собственность	41	60

Таблица 4.3.15

Оценка роли государства в жизни людей, %

Параметры оценок	Монголы	Русские
Рабочие места и условия жизни должно обеспечить государство, а человек должен хорошо трудиться	35	52
Человек должен сам обеспечить себе работу и условия жизни, а государство — его защиту законами и справедливыми налогами	65	48

Таблица 4.3.16

Соотношение достатка и работы в оценке респондентов, %

Параметры оценок	Монголы	Русские
Главное в жизни — хороший достаток, а работа может быть разная и не всегда интересная	60	49
Главное в жизни — интересная работа и не обязательно высокий достаток	40	49

Таблица 4.3.17

Что важнее в жизни — стабильность или перемены, %

Параметры оценок	Монголы	Русские
В жизни важнее всего стабильность, устойчивость	48	52
В жизни важнее всего перемены, новизна	52	46

Таблица 4.3.18

Отношение к национальной идее, %

Параметры оценок	Монголы	Русские
Развитие страны лучше обеспечит одна объединяющая национальная идея	52	42
Развитие страны лучше обеспечит наличие многих объединяющих национальных идей	42	48
Развитие страны можно обеспечить и без объединяющей национальной идеи	5	11

Таблица 4.3.19

Отношение к земле и к природе, %

Параметры оценок	Монголы	Русские
Люди должны использовать все ресурсы земли для удовлетворения своих материальных потребностей	13	9
Люди должны больше заботиться о сохранении земли, природы, о защите ее ресурсов, о единении человека и природы	86	90

Таблица 4.3.20

Мнение респондентов о главной цели сотрудничества народов Большого Алтая, %

Параметры оценок	Монголы	Русские
Главной целью сотрудничества должно быть развитие экономики и повышение благосостояния жителей региона	72	58
Главной целью сотрудничества должно быть обеспечение здоровой среды обитания и культурного развития народов региона	27	39

Представленная в таблицах информация позволяют сделать следующие общие выводы.

1. Традиционные евразийские ценности доминируют в сознании и русских, и монгольских студентов. Особенно это касается духовных ценностей. Респонденты из обеих этнических групп продемонстрировали высокий уровень единодушия, отдавая приоритет:

— общему благу по сравнению с личными интересами человека;

— взаимопомощи и чувству коллективизма по сравнению с индивидуализмом и личной деловитостью, причем в обоих случаях монголы проявили себя большими коллективистами (см. табл. 4.3.2 и 4.3.7);

— чувству национального достоинства, патриотизму и безусловному сохранению традиций, а не космополитизму и разрушительным инновациям, причем показатели у русских и монгольских студентов оказались здесь равными (см. табл. 4.3.1 и 4.3.6);

— защите природы и сбережению родной Земли, а не ее хищнической эксплуатации (см. табл. 4.3.19);

— сотрудничеству, а не соперничеству (см. табл. 4.3.4), причем процентные показатели по двум последним позициям также оказались примерно равными;

Таблица 4.3.21

Различия в доминировании ценностных ориентаций монгольских и русских студентов Большого Алтая, %

Параметры оценок	Монголы	Русские
Отношение к бизнесу	Положительное	Критическое
Промышленность или сельское хозяйство?	Промышленность	Сельское хозяйство
Собственность коллективная или частная?	Коллективная собственность	Частная собственность
Достаток или работа?	Достаток	Работа
Государственный патернализм	Самодостаточность личности	Патернализм
Отношение к переменам	Перемены	Стабильность
Отношение к национальной идее	Объединяющая национальная идея	Множество идей

— развитию государственной и коллективной форм собственности при активном участии государства в экономическом развитии в интересах основной массы населения (см. табл. 4.3.9);

— социальному порядку, а не культу личных свобод (см. табл. 4.3.5); и здесь процентные показатели у русских и монгольских студентов примерно одинаковы.

2. В то же время молодежь принимает некоторые либерально-рыночные ценности в виде:

— признания важной роли частной собственности в экономике и даже ее примата по сравнению с коллективной собственностью у российских студентов (см. табл. 4.3.14);

— предпочтения свободных многопартийных выборов всем иным типам формирования государственных органов власти (см. табл. 4.3.11);

— невысокой популярности плановой экономики.

3. Имеет место определенная противоречивость ценностных установок студенческой молодежи, когда, например, высокая оценка частной собственности и личной деловитости сочетается с признанием приоритетности развития государственной и коллективной форм собственности (см. табл. 4.3.14, 4.3.2 и 4.3.9).

4. Интерес представляют определенные различия в выявленном доминировании ценностных ориентаций монгольских и русских студентов, которые отражены в таблице 4.3.21.

Зафиксированные различия можно объяснить, главным образом, особенностями уклада жизни и хозяйствования у русских и монголов, а также событиями двух последних десятилетий.

Так, примат промышленности определяется ее общей неразвитостью в Западной Монголии, а приоритет сельского хозяйства у российских студентов детерминирован аграрным своеобразием Алтайского края. Исторически особенностью кочевого хозяйства является его относительная независимость от государства в отличие от земледелия и промышленности, где его роль велика. Лихорадочные и разрушительные прозападные реформы 1990-х гг. в России породили в обществе недоверие к бизнесменам, острое желание социальной стабильности и стремление осуществлять реформы, исходя из собственных традиций и национальной психологии. В отличие от этого монгольское общество прошло меньший по времени и, возможно, меньший по социальным и экономическим издержкам рыночный путь, поэтому среди молодежи сохраняются элементы «рыночного романтизма» и доверия к западным «учителям».

Это косвенно подтверждается и ответами на вопрос социологической анкеты: «С какого народа нужно брать пример?». 22 % русских студентов полагают, что, прежде всего, следует подражать самим себе, 13 % объявили народом, достойным подражания, немцев, 11 % — японцев. Совсем иные ответы дала монгольская молодежь: для 25 % респондентов-монголов образцом для подражания являются американцы, для 22 % — японцы, для 18 % — корейцы, для 13 % — китайцы. Только 12 % хотели бы подражать русским.

Тем не менее, данные, представленные в таблице 4.3.22, дают возможность в целом сравнить ценностные ориентации монгольских и русских студентов и вновь констатировать их близость по многим ключевым моментам жизни.

Поражает единодушие студентов обоих регионов в вопросах сбережения собственного здоровья, заинтересованности в получении качественного образования, установлении теплых человеческих отношений в семье, с соседями и товарищами по работе, желании иметь постоянную работу по своей профессии. При этом и для монголов, и для русских характерно нежелание заниматься политикой, влиять на власть, жить в сельской местности и сосредоточиваться исключительно на воспитании детей. Показательно, что желание переезда в другую страну у обеих групп студентов устойчиво находится на последнем месте.

Подытоживая, важно подчеркнуть, что конкретное знание ценностных ориентаций молодежи Большого Алтая имеет значение, во-первых, для

Таблица 4.3.22

Ценности жизни у русской и монгольской молодежи, %

Ценности жизни	%		Ранги	
	Монголы	Русские	Монголы	Русские
Иметь хорошее здоровье	96,2	96,4	1	1
Иметь хорошее образование	94,6	90,7	2	2
Иметь детей	68,2	88,9	10	3
Иметь хорошие отношения с соседями, друзьями	82,0	87,8	4	4
Работать в дружном коллективе	86,9	86,4	3	5
Возможность часто бывать на природе	36,2	78,1	16	6
Иметь мужа (жену)	54,6	77,4	13	7
Иметь постоянную работу по своей профессии	78,6	62,4	5	8
Много зарабатывать (не важно, где именно)	76,4	60,6	6	9
Разговаривать на языке своей национальности	74,5	58,4	7	10
Иметь автомобиль	27,5	56,6	18	11
Постоянно получать информацию о политических событиях в стране и за рубежом (из газет, радио, телевидения и т. д.)	72,2	51,6	8	12
Состоять в зарегистрированном браке	69,6	49,5	9	13
Работать по любимой профессии, не обязательно имея высокий доход	54,9	46,2	12	14
Иметь собственное дело (предприятие, фирму)	33,7	44,4	17	15
Иметь богатую обстановку в доме	52,7	31,5	14	16
Жить в городских условиях	25,2	31,2	20	17
Жить среди людей своей национальности	62,5	25,1	11	18
Пожить в другой стране какое-то время	25,6	23,7	19	19
Заниматься политикой, влиять на власть	17,7	13,3	21	20
Иметь свой скот	41,5	8,2	15	21
Не работать, заниматься воспитанием своих детей, увлечениями	9,0	8,2	23	22
Жить в сельской местности	9,5	5,4	22	23
Переехать жить в другую страну	5,4	5,0	24	24

определения перспектив и согласования стратегий развития отдельных его регионов, во-вторых, для выработки мер по целенаправленному воздействию на сферу ценностного сознания данной социальной группы с целью ее содержательной гармонизации.

4.3.2. Сходство и различие ценностных ориентаций

Дальнейший анализ позволяет уточнить сделанные выводы и установить, по ориентациям на какие ценности западномонгольские и русские студенты практически не различаются, различаются значительно и различаются существенно. Для решения поставленной задачи проведена сравнительная характеристика ответов монгольских и русских респондентов, касающихся значимости соответствующих ценностей. В табл. 4.3.23–4.3.25 разность значений приведена к модулю и расположена в порядке возрастания.

В построенной последовательности представлено разбиение, которое интерпретировано следующим образом:

— ценностные ориентации рассматриваются как сходные, если разность оценок монгольских и русских студентов не превышает 15 %;

— ценностные ориентации различны, если разность ответов составляет от 15 до 25 %;

— ценностные ориентации существенно различны, если разность оценок превышает 25 %.

Предложенный подход позволяет перенести локус исследовательского внимания с ценностных приоритетов студентов изучаемых этнических групп на количественную выраженность различий между ними в том, что касается ценностных ориентаций.

В результате сравнительного анализа оказалось, что из 44 изучаемых ценностей монгольские и русские студенты Алтайского края в своих ориентациях: сходны — по 25 позициям, различны — по 13, существенно различны — по 6.

Таблица 4.3.23

Сходные ценностные ориентации монгольских и русских студентов Большого Алтая, %

Ценности	Монголы	Русские	Разность
Для страны важнее всего обеспечение общего порядка	75,0	75,0	0,0
В жизни важнее всего единство, сотрудничество	78,0	78,0	0,0
Иметь хорошее здоровье	96,2	96,4	0,2

Ценности	Монголы	Русские	Разность
Переехать жить в другую страну	5,4	5,0	0,4
Работать в дружном коллективе	86,9	86,4	0,5
Не работать, заниматься воспитанием своих детей, увлечениями	9,0	8,2	0,8
Каждый человек должен осознавать свою национальную принадлежность	95,0	94,0	1,0
Пожить в другой стране какое-то время	25,6	23,7	1,9
Иметь хорошее образование	94,6	90,7	3,9
Ничего нового нельзя построить без сохранения традиций	71,0	75,0	4,0
Люди должны больше заботиться о сохранении земли, природы, о защите ее ресурсов, о единении человека и природы	86,0	90,0	4,0
В жизни важнее всего стабильность, устойчивость	48,0	52,0	4,0
Заниматься политикой, влиять на власть	17,7	13,3	4,4
Иметь хорошие отношения с соседями, друзьями	82,0	87,8	5,8
Надо, чтобы в органах власти было больше людей моей национальности, так как они могут лучше заботиться о своем народе	66,0	59,0	7,0
Каждый человек должен исполнять все законы своей страны	58,0	66,0	8,0
Справедливую власть в стране могут лучше обеспечить многопартийность и демократические свободные выборы	52,0	60,0	8,0
Работать по любимой профессии, не обязательно имея высокий доход	54,9	46,2	8,7
Развитие страны лучше обеспечит объединяющая национальная идея	52,0	42,0	10,0
Иметь собственное дело (предприятие, фирму)	33,7	44,4	10,7
Главное в жизни — хороший достаток, а работа может быть разная и не всегда интересная	60,0	49,0	11,0
Для развития страны нужно активнее развивать государственную и коллективную собственность, усиливать роль государства в экономике и плановость	68,0	56,0	12,0
Цель сотрудничества жителей Большого Алтая должно быть развитие экономики и повышение благосостояния	72,0	58,0	14,0

Резюмируя содержание таблицы 4.3.23, можно сделать вывод, что монгольские и русские студенты сходны в своих ориентациях по трем категориям ценностей: 1) ценностям, превалирующим в их среде; 2) ценностям, по которым наблюдается раскол внутри отдельно взятых групп монголов и русских, 3) ценностям, которые не вызывают симпатий ни у тех, ни у других.

Монгольские и российские студенты сходны в приверженности ценностям единства и порядка, здоровья и образования, любви к природе, родной земле, предпочтении проживать в своей стране, признании ценностей коллективизма, дружбы и добрососедства. Для студентов характерны стремления следовать традициям и укреплять национальное самосознание. Эти ценности являются общими для рассматриваемых этнических групп.

По второй категории ценностей и среди монгольских, и среди русских студентов наблюдается внутренний раскол (отсутствие единства) в соответствующих оценках. Речь идет об отношении к стабильности (или переменам) как основе существования, законопослушанию, многопартийной демократии, представительству в органах власти людей своей национальности, к гипотетической объединяющей национальной идее, участию государства в экономической жизни, к возможности личной предпринимательской активности, предпочтении работы по любимой профессии или материального благополучия. Иначе говоря, это не бесспорные ценности, по отношению к которым нет даже относительного единодушия как среди монгольских, так и среди русских студентов.

В рамках третьей категории ценностей симпатий не вызвали следующие ориентации: причастность к власти и участие в политике, переезд в другую страну, профессиональная незанятость и ориентация исключительно на семью и досуг.

Сравнивая выделенные категории ценностей по содержанию, можно заметить, что первая из них может быть описана формулой «этнос и ландшафт». Это этноконсолидирующие ценности, объединяющие людей, проживающих в общем для них ландшафте. Вторая категория ценностей имеет доктринальный характер и выполняет этнодифференцирующую функцию. Отношение к этим ценностям утилитарное и определяется жизненной прагматикой этносоциальных групп. Третья категория ценностей напоминает ценностный комплекс социального маргинала.

Обратимся теперь к анализу тех ценностных ориентаций, по которым монгольские и русские студенты заметно различаются (см. табл. 4.3.23).

Обобщая ее содержание, можно утверждать, что монгольские студенты по сравнению с русскими несколько более активны, пассионарны,

Таблица 4.3.24

Различающиеся ценностные ориентации студентов Большого Алтая, %

Ценности	Монголы	Русские	Разность
Много зарабатывать (не важно, где именно)	76,4	60,6	15,8
Человек — хозяин своей судьбы	87,0	71,0	16,0
Разговаривать на языке своей национальности	74,5	58,4	16,1
Иметь постоянную работу по своей профессии	78,6	62,4	16,2
Человек должен сам обеспечить себе работу и условия жизни, а государство — его защиту законами и справедливыми налогами	65,0	48,0	17,0
Интересы народа (этноса) должны быть важнее личных интересов человека	80,0	61,0	19,0
Приоритет развития коллективной собственности	59,0	40,0	19,0
Состоять в зарегистрированном браке	69,6	49,5	20,1
Постоянно получать из СМИ информацию о политических событиях	72,2	51,6	20,6
Иметь детей	68,2	88,9	20,7
Иметь богатую обстановку в доме	52,7	31,5	21,2
Бизнес формирует людей, заботящихся только о своих интересах и разъединяющих народ	43,0	65,0	22,0
Иметь мужа (жену)	54,6	77,4	22,8

меркантильны и склонны к организованным действиям. У русских студентов эти ориентации менее выражены, и можно даже предполагать интровертную склонность к уходу в семью.

Монгольские и русские студенты существенно различаются, во-первых, по этномобилизующим ценностям, во-вторых, по ценностям, обусловленным господствующим хозяйственно-культурным типом (см. табл. 4.3.25).

Выше уже говорилось, что установка на развитие промышленности определяется ее общей неразвитостью в регионе Западной Монголии, а приоритет сельского хозяйства у российских студентов детерминирован аграрным своеобразием Алтайского края.

Нельзя не отметить, что русским студентам (в отличие от монгольских) присущ определенный сентиментализм. Так, в иерархии их ценностей большее, чем у монгольских, значение имеют выраженные желания

Таблица 4.3.25

Существенные различия ценностных ориентаций студентов Большого Алтая, %

Ценности	Монголы	Русские	Разность
Нашему народу сейчас нужно больше всего чувство взаимопомощи, коллективизма	95,0	67,0	28,0
Иметь автомобиль	27,5	56,6	29,1
Для развития моего народа надо больше внимания уделять развитию промышленности	61,0	31,0	30,0
Иметь свой скот	41,5	8,2	33,3
Жить среди людей своей национальности	62,5	25,1	37,4
Возможность часто бывать на природе	36,2	78,1	41,9

иметь детей, мужа (жену) и часто бывать на природе. Впрочем, относительно низкие показатели значимости данных ценностей у монголов могут быть объяснены эффектом их реального наличия в жизни. Быть женатым (замужем), иметь детей и часто бывать на природе — это повседневная и широко распространенная практика среди монголов.

Таким образом, несмотря на общность ценностных ориентаций по обширному массиву ценностей, западномонгольские и российские студенты заметно различаются по своим жизненным устремлениям. Это определяет необходимость разработки и реализации различных стратегий молодежной политики в отношении этих групп студенчества.

Проведенный анализ позволяет выделить ряд интересных фактов, интерпретация и объяснение которых могут стать задачами дальнейших исследований. К числу актуальных тем возможных исследований можно отнести: особенности семейных ценностей в монгольском обществе, этнический ренессанс в монгольском межэтническом сообществе, экономическое сознание монгольского студенчества, социальный раскол студенческого сообщества, сентиментализм как стиль жизни в российской культуре.

4.4. Преемственность поколений в монгольском обществе

В Западной Монголии были опрошены не только студенты, но и представители других возрастных групп монголов (2007 г.). Сравнение полученных данных по сопоставимым вопросам позволяет оценить, насколько выражена связь (конфликт или единство) поколений в монгольском обществе.

Одним из индикаторов конфликта поколений может служить разрыв в ценностных ориентациях между поколениями. В табл. 4.4.1 представлены сравнительные данные о ценностных предпочтениях студентов-монголов и всего монгольского населения Западной Монголии в целом.

Таблица 4.4.1

Ценностные предпочтения монголов Западной Монголии, %

Ценности	Монголы Западной Монголии	Западно-монго-льские студенты	Разность
Иметь мужа (жену)	78,3	54,6	23,7
Иметь детей	81,5	68,2	13,3
Постоянно получать из СМИ информацию о политических событиях	59,8	72,2	12,4
Пожить в другой стране какое-то время	13,2	25,6	12,4
Много зарабатывать (не важно, где именно)	64,4	76,4	12,0
В жизни важнее всего стабильность, устойчивость	60,1	48,0	11,9
Каждый человек должен исполнять все законы своей страны	68,7	58,0	10,7
Разговаривать на языке своей национальности	82,2	74,5	7,7
Приоритет развития коллективной собственности	51,6	59,0	7,4
Иметь богатую обстановку в доме	45,6	52,7	7,1
Жить среди людей своей национальности	69,4	62,5	6,9
Для развития страны нужно активнее развивать государственную и коллективную собственность, усиливать роль государства в экономике и плановость	61,2	68,0	6,8
Для развития моего народа надо больше внимания уделять развитию промышленности	54,2	61,0	6,8
Каждый человек должен осознавать свою национальную принадлежность	88,3	95,0	6,7
Цель сотрудничества жителей Большого Алтая должно быть развитие экономики и повышение благосостояния	65,5	72,0	6,5
Люди должны больше заботиться о сохранении земли, природы, о защите ее ресурсов, о единении человека и природы	80,1	86,0	5,9

Продолжение таблицы 4.4.1

Ценности	Монголы Западной Монголии	Западно-монго-льские студенты	Разность
Главное в жизни — хороший достаток, а работа может быть разная и не всегда интересная	53,7	60,0	5,3
Работать в дружном коллективе	79,7	86,9	5,2
Иметь хорошее образование	89,7	94,6	4,9
Работать по любимой профессии, не обязательно имея высокий доход	59,8	54,9	4,9
Не работать, заниматься воспитанием своих детей, увлечениями	13,5	9,0	4,5
Заниматься политикой, влиять на власть	13,2	17,7	4,5
Состоять в зарегистрированном браке	73,7	69,6	4,1
Бизнес формирует людей, заботящихся только о своих интересах и разъединяющих народ	39,5	43,0	3,5
Ничего нового нельзя построить без сохранения традиций	74,0	71,0	3,0
В жизни важнее всего единство, сотрудничество	75,1	78,0	2,9
Нашему народу сейчас нужно больше всего чувство взаимопомощи, коллективизма	92,2	95,0	2,8
Надо, чтобы в органах власти было больше людей моей национальности, так как они могут лучше заботиться о своем народе	68,7	66,0	2,7
Человек — хозяин своей судьбы	84,3	87,0	2,7
Иметь постоянную работу по своей профессии	81,1	78,6	2,5
Справедливую власть в стране могут лучше обеспечить многопартийность и демократические свободные выборы	54,4	52,0	2,4
Иметь хорошие отношения с соседями, друзьями	79,7	82,0	2,3
Интересы народа (этноса) должны быть важнее личных интересов человека	82,2	80,0	2,2
Для страны важнее всего обеспечение общего порядка	76,9	75,0	1,9
Иметь свой скот	39,9	41,5	1,7
Иметь хорошее здоровье	94,7	96,2	1,5
Иметь собственное дело (предприятие, фирму)	32,4	33,7	1,3

Окончание таблицы 4.4.1

Ценности	Монголы Западной Монголии	Западно-монго-льские студенты	Разность
Развитие страны лучше обеспечит объединяющая национальная идея	53,0	52,0	1,0
Возможность часто бывать на природе	36,7	36,2	0,5
Иметь автомобиль	27,0	27,5	0,5
Переехать жить в другую страну	5,7	5,4	0,3
Человек должен сам обеспечить себе работу и условия жизни, а государство — его защиту законами и справедливыми налогами	64,8	65,0	0,2

Как следует из приведенных данных, только по одной из 42 позиций различия между ориентациями студентов и населения в целом превышают 15 % и всего по семи позициям они превышают 10 %. Таким образом, в целом эти различия можно оценить как незначительные.

Наибольший разрыв между ориентациями студентов и всего населения выражен по ценности «иметь мужа (жену)». Эта ценность важна для 54,6 % опрошенных западномонгольских студентов, тогда как по населению в целом на ее важность указали 78,3 % опрошенных. Напомним, что среди русских студентов эту ценность признали важной 77,4 % опрошенных. Среди же опрошенных казахов и русских Восточноказахстанской области доля таких респондентов составила 84,0 и 79,1 % соответственно. Таким образом, уровень брачных ориентаций среди западномонгольских студентов поразительно низок. Этот факт представляется значимым для разработки демографической политики в данном регионе.

Второй по величине разрыв наблюдается по ценностной ориентации на детей. Если из опрошенного монгольского населения Западной Монголии 81,5 % указали на значимость этой ценности, то из студентов — 68,2 %. Напомним, что среди русских студентов на ценность детей указали 88,9 % опрошенных. Среди же опрошенных казахов и русских Восточноказахстанской области доля таких респондентов составила 89,9 и 84,5 % соответственно. Таким образом, западномонгольские студенты заметно отличаются от остальных респондентов по распространенности желания иметь детей.

Итак, наибольший разрыв поколений в Западной Монголии наблюдается в отношении семейных ценностей. Не исключено, что в Монголии назревает кризис семьи, глубина которого может быть больше, чем в других странах.

Тревога в отношении кризиса семьи в Монголии уже высказывается в литературе. Так, Е.И. Лиштованный отмечает, что за десятилетие «монгольской перестройки» число разводов в Улан-Баторе увеличилось в 50 раз![7] А. Альтман в своем обзоре демографической ситуации в Монголии также констатирует, что с началом демократических процессов и экономических реформ в Монголии стало прослеживаться резкое ухудшение демографических показателей. «Если в 60–80-х годах семьи с 5–7 и даже 10 детьми в Монголии считались нормой, — пишет он, — то социально-экономический кризис, возникший в стране с начала 90-х годов, негативно сказался на рождаемости. Иметь 2–3 детей теперь считается оптимальным для многих семей»[8].

Действительно, если в 1998 г. уровень рождаемости (на 1000 человек) в Монголии составлял 23,6, то в 2005–2010 гг. средний коэффициент рождаемости был равен 18,4 ‰[9]. Примечательно, что в Казахстане в указанный период средний коэффициент рождаемости был выше и составлял 19,7 ‰[10].

Таким образом, режим воспроизводства населения в Монголии в последнее десятилетие стал суженным. Данные социологического опроса показывают, что тенденция к снижению уровня рождаемости сохранится.

Некоторые различия между поколениями в Западной Монголии по другим ценностным ориентациям (информированность, заработок, предпочтение перемен, законопослушность) обусловлены, очевидно, более интенсивным вовлечением молодежи в процессы модернизации. Но эти различия невелики. Поэтому можно сделать вывод о наличии единства ценностных ориентаций и, следовательно, преемственности поколений населения Западной Монголии.

4.5. Жизненный мир Монголии

Для исследователя евразийства Монголия представляет интерес как типично североевразийская страна. Своими очертаниями она напоминает и Россию и Северную Евразию в целом. Столица Монголии Улан-Батор является самой холодной столицей мира (в среднегодовом измерении). Разнообразие ландшафтного мира в миниатюре воспроизводит ландшафтные зоны Евразии. Этносфера современной Монголии, с учетом туристов из Европы и мигрантов из соседних государств воспроизводит этносферу Евразии. Поэтому жизненный мир Монголии, пусть грубо и схематично, может оцениваться как фрактально репрезентирующий жизненный мир Северной Евразии в целом.

Многие исследователи Монголии характеризуют ее как страну контрастов: климатических, географических, исторических. Действительно, при численности населения в 2,6 млн человек она занимает огромную территорию, на которой встречаются и вечная мерзлота, и пустыня. Горно-промышленный комплекс не вытеснил кочевое пастбищное животноводство, а последнее оснащено в настоящее время автомобильным транспортом, спутниковыми антеннами, солнечными батареями.

Будучи страной контрастов, Монголия является и страной геоклиматических, геоэкономических, геополитических и социокультурных противоречий. Это противоречия между Севером и Югом (в рамках Большой Монголии), между Западом и Востоком (в пределах современного монгольского государства). Находясь исторически в сфере культурного влияния Китая, Монголия, тем не менее, сформировалась в противостоянии с ним. И до сих пор она остается в зоне конфликта цивилизаций, пытаясь удержать собственную идентичность.

Вопрос о цивилизационной принадлежности Монголии является дискуссионным[11]. В рамках представления об ее евразийской идентичности логичным является анализ жизненного мира Монголии в контексте дихотомии «Восток — Запад». Для аргументации такой постановки проблемы воспользуемся результатами конкретно-социологического исследования (массового и экспертного опроса), проведенного нами летом 2009 г. в Центральной и Западной Монголии (в Улан-Баторе, центрах аймаков, других населенных пунктах, а также среди кочевников-животноводов). Выборка массового опроса составила 300 чел., из них 182 — это халхи, 76 — представители разных этнических групп западных монголов (ойраты), 42 — казахи. Выборка экспертного опроса составила 60 чел., из них 40 халхов, 16 ойратов и 4 казаха. В контексте поставленной задачи при анализе результатов массового опроса респонденты были объединены в три группы: 1) халхи, 2) представители ойратов (западные монголы), 3) казахи. Респонденты-халхи, как правило, живут в Восточной и Центральной Монголии, а представители ойратов и казахов, как правило, являются жителями Западной Монголии. При анализе результатов экспертного опроса выделены две группы: халхи и все прочие (другие). С учетом проведенной демаркации респондентов далее интерпретируются результаты опроса.

Великим человеком и национальной гордостью Монголии является Чингисхан. В определенном смысле он выступает для многих идеальной личностью. Данные массового опроса подтверждают такую оценку. На открытый вопрос анкеты о том, какие знаменитые личности монгольской

истории могут быть образцом для подражания в жизни многие респонденты указали прежде всего Чингисхана (табл. 4.5.1).

Как видно из таблицы, Чингисхан рассматривается как возможный пример для подражания более чем половиной из опрошенных халха-монголов. В то же время среди представителей западных монголов такая оценка выражена в меньшей степени. Более того, его личность оказалась для ойратов чуть менее значимой, чем вместе взятые герои борьбы с китайцами, японцами, маньчжурами. Заметим, что достаточно высокий рейтинг имеют у тех и других многочисленные представителя ближайшего окружения и соратники Чингисхана, а также политические и революционные деятели социалистического периода.

В оценках экспертов по данному вопросу Чингисхан и его окружение сохраняют лидирующие позиции в качестве исторических личностей, достойных для подражания в жизни (табл. 4.5.2). В то же время значительной частью экспертов в качестве таковых рассматриваются, как и в рамках массового опроса, герои освободительной борьбы и политические и революционные деятели социалистического периода. Этот факт нельзя недооценивать в информационной политике.

Таблица 4.5.1

Мнение представителей разных этнических групп о знаменитых личностях монгольской истории, которые могут быть образцом для подражания в жизни, %

Знаменитые личности	Халхи	Ойраты	Казахи
Чингисхан	54,1	38,2	34,1
Ближайшее окружение и соратники Чингисхана	48,6	36,8	14,6
Герои борьбы с китайцами, японцами, маньчжурами	18,0	39,5	9,8
Политические деятели досоциалистического периода	7,1	3,9	0,0
Политические деятели социалистического периода	30,6	28,9	19,5
Современные политические деятели	4,4	2,6	2,4
Религиозные деятели и просветители	2,2	3,9	0,0
Писатели, поэты, ученые, деятели культуры	1,1	0,0	2,4
Спортсмены	1,1	2,6	0,0
Другие	7,1	5,3	9,8
Нет таких людей, никто не нравится	0,5	0,0	2,4
Затруднились ответить	9,8	7,9	4,9

Таблица 4.5.2

Мнение экспертов о знаменитых личностях монгольской истории, которые могут быть образцом для подражания в жизни, %

Исторические личности	Халхи	Другие
Чингисхан	35,9	45,0
Ближайшее окружение и соратники Чингисхана	35,9	60,0
Герои борьбы с китайцами, японцами, маньчжурами	23,1	35,0
Политические деятели досоциалистического периода	5,1	5,0
Политические деятели социалистического периода	17,9	25,0
Современные политические деятели	2,6	5,0
Религиозные деятели и просветители	12,8	0,0
Писатели, поэты, ученые, деятели культуры	5,1	5,0
Другие	5,1	20,0

Для того чтобы более точно оценить роль Чингисхана в жизни людей, экспертам был задан более конкретный вопрос: «Является ли Чингисхан образцом для принятия Вами решений в жизни?». Как оказалось, он является таковым лишь для 20,5 % халхов и 25,0 % представителей других этнических групп. В два с лишним раза больше экспертов ответили на него отрицательно: 46,2 % — среди халхов и 60,0 % — среди других (остальные затруднились ответить). Таким образом, респонденты, возможно, мечтали бы быть похожими на Чингисхана, но немногие способны действовать по данному историческому образцу. Образ Чингисхана, по-видимому, важен не столько как образец для повседневного поведения, а в некоторых других отношениях.

Экспертам был задан еще один уточняющий вопрос: «Кто, на Ваш взгляд, является духовным авторитетом для Вашего народа?» В роли такого авторитета, по мнению экспертов (особенно, не относящихся к халха), Чингисхан находится на втором плане. Большая часть экспертов «учителями» своего народа считает писателей, поэтов, ученых, деятелей культуры (табл. 4.5.3).

Вместе с тем, роль Чингисхана для современной Монголии оценивается экспертами очень высоко. Большинство из них (70 %) склонны полагать, что он является одновременно и политическим, и духовным идеалом современных монголов. А в массовом опросе на прямой вопрос «Является ли Чингисхан идеалом для Вас?» положительно ответили 70,5 % халхов, 67,1 % других монголов и 39,0 % казахов.

Таблица 4.5.3

Эксперты о духовных авторитетах своего народа, %

Авторитеты	Халхи	Другие
Чингисхан	43,6	20,0
Ближайшее окружение и соратники Чингисхана	5,1	5,0
Герои борьбы с китайцами, японцами, маньчжурами	2,6	1,0
Политические деятели досоциалистического периода	12,8	0,0
Политические деятели социалистического периода	10,3	15,0
Современные политические деятели	10,3	0,0
Религиозные деятели и просветители	38,5	35,0
Писатели, поэты, ученые, деятели культуры	51,3	75,0
Другие	2,6	10,0

Исследователями в личности Чингисхана подчеркиваются такие качества как прозорливость, отеческая забота о подданных, жестокость к провинившимся, выдвижение по личным заслугам, веротерпимость, умение прислушиваться к мнению других, готовность перенять у других народов лучшее, уважение к жене, почтительное отношение к родителям и старшим, почитание священных природных мест[12]. Было бы неправомерно напрямую сравнивать характерные личностные черты людей современной Монголии с особенностями личности Чингисхана. В то же время некоторые аналогии проводить можно. Для этого представляется интересным узнать, какие черты люди выделяют у себя как наиболее характерные.

В ходе массового опроса респондентам предлагалось сделать самооценку — из предложенного набора возможных качеств выбрать те, которыми обладают они сами (табл. 4.5.4).

Как следует из этих данных, согласно собственной самооценке, у халха в наибольшей мере представлены такие качества личности как «сила, воля», а также «трудолюбие, деловитость» (у экспертов добавляется еще компетентность в своем деле и открытость, общительность). Примечательно, что в приведенной характеристике Чингисхана эти качества не упоминаются, хотя ему нельзя отказать ни в силе воли, ни в деловитости[13]. По-видимому, эти качества можно рассматривать как принадлежащие идеальной личности монгола-халха.

Принадлежность «силы», «воли» к идеальной личности халха в определенной мере подтверждается тем, что лишь около четверти представителей других этнических групп отметили наличие у себя таковых. Среди них

Таблица 4.5.4

Самооценка респондентами собственных личных качеств, %

Личные качества	Халхи	Ойраты	Казахи
Сила, воля	45,4	26,3	29,3
Трудолюбие, деловитость	45,4	56,6	43,9
Ум	30,1	30,3	31,7
Душевность, деликатность, тактичность	30,6	25,0	26,8
Открытость, общительность	29,0	27,6	31,7
Тщательность, стремление во всем разобраться	28,4	28,9	24,4
Систематичность, стремление к порядку, организованности	27,9	32,9	24,4
Хорошее чувство времени	23,5	26,3	26,8
Компетентность в своем деле	23,5	30,3	24,4
Веселость, жизнерадостность	21,9	23,7	12,2
Находчивость, ловкость	21,3	17,1	14,6
Умение понравиться, наладить отношения,	18,0	15,8	12,2
Элегантность, изящество, эффектность	7,1	1,3	9,8

больше обладающих, с учетом их самооценки, такими качествами, как «трудолюбие, деловитость». У ойратов этот показатель оказался самым высоким в ряду других черт, а также в сравнении с халхами и казахами. Вторым по распространенности у них является качество «систематичность, стремление к порядку, организованности», а среди казахов — «ум» и «открытость, общительность» (табл. 4.5.4).

Результаты опроса показали, что некоторые другие качества личности Чингисхана широко представлены и среди респондентов. Это, прежде всего, относится к тем из них, которые связаны с традиционными ценностными ориентациями.

Так, в семьях респондентов преобладает почтительное отношение к родителям и старшим: в большинстве из них родители пользовались безусловным авторитетом, дети всегда подчинялись родителям (табл. 4.5.5).

В отношении почитания священных природных мест подавляющее большинство респондентов отметили, что признают их в качестве большой ценности (халхи — 85,8 %; ойраты — 80,3 %; казахи — 63,4 %). Специально посещают природные святые места (часто или иногда) 84,7 % халхов, 84,2 % других монголов, 63,4 % казахов. Более низкие показатели по данным признакам у казахов можно объяснить тем, что казахи отличаются

Таблица 4.5.5

Оценка респондентами характера отношений между родителями и детьми в семье, где они родились и выросли, %

Состояние отношений	Халхи	Ойраты	Казахи
Родители пользовались безусловным авторитетом, дети всегда и беспрекословно подчинялись родителям	54,6	59,2	61,0
В центре внимания находились дети, ради них шли на любые жертвы	21,9	23,7	24,4
Отношения между детьми и родителями были равные	20,8	13,2	12,2

от монголов своим отношением к разным природным явлениям. У них нет особых обрядов, связанных со священными местами, в то время как у монголов существует, например, развитый культ гор, обо, поклонение Вечно Синему Небу. Такое отношение казахов к явлениям природы определяется, прежде всего, особенностью религиозных воззрений — исламом.

Вопрос об уважении мужей к жене перед респондентами не ставился. Но для оценки гендерного баланса им были заданы вопросы об отношениях с родственниками разных линий (отца и матери). При этом мы исходили из следующей оценки А.В. Головнева: «Трудно судить о политической интуиции степных женщин, но во многих случаях именно они играли решающую роль в мужской мотивации. Эта роль выражалась в советах, как слово Борте при размолвке Темучжина с Чжамухой, в принятии политических решений, как при правлении ханских вдов, в качестве вожделенной добычи, причины вражды, мести или мира»[14]. По мнению исследователя, у монголов женщины обладали сравнительно высоким статусом.

Результаты массового опроса показывают, что у монголов — при общей сбалансированности отношений к родственникам обеих линий — особо близкие отношения с родственниками матери встречаются чаще, чем такие же отношения с родственниками отца (табл. 4.5.6). Заметно, что халхи отличаются более высокими значениями данного показателя в сравнении с жителями Западной Монголии — ойратами и казахами.

Предположительно можно сделать вывод об остаточной матрилатеральности отношений монгольского родства. Его следует рассматривать как косвенное подтверждение сравнительно высокого статуса жены в семьях монголов[15]. У казахов, как видно из таблицы, сохраняется другая традиция.

В семьях экспертов актуальные отношения с родственниками имеют патрилатеральный акцент: среди халхов 10,3 % имеют более близкие

Таблица 4.5.6

Оценка респондентами наибольшей близости и теплоты с родственниками по линии отца и матери в семье, где они родились и выросли, %

Отношения	Халхи	Ойраты	Казахи
С родственниками матери	29,5	21,1	19,5
С родственниками отца	12,6	18,4	29,3
В равной мере с теми и другими	54,1	53,9	43,9
С другими родственниками	0,0	2,6	2,4
Ни с кем из родственников отношений практически не поддерживали	1,1	1,3	0,0

и теплые отношения с родственниками по женской линии, а 15,4 % — с родственниками отца (43,6 % — в равной степени с теми и другими). По-видимому, в последнее время в родственных отношениях происходит патрилатеральный сдвиг.

В целом можно заключить, что наиболее часто встречающаяся личность халха-монгола в определенной мере близка личности Чингисхана. Жители Западной Монголии обладают несколько иными личными качествами, что, по-видимому, среди прочего обусловливает тот факт, что они в меньшей степени рассматривают Чингисхана как образец для подражания.

По своим ценностным ориентациям представители различных этнических групп, как показывает сравнительный анализ оценок ими разных сторон жизни, мало отличаются друг от друга. Это четко фиксируют данные табл. 4.5.7 (при подсчете средних значений ответам приписаны следующие баллы: «Очень важно» — 2 балла, «Не очень важно» — 1 балл, «Совсем не важно» — 0 баллов).

Таблица 4.5.7

Респонденты о степени важности разных сторон жизни, в баллах

№ п/п	Стороны жизни	Халхи	Ойраты	Казахи
1	Заботиться о своем здоровье	1,9	1,9	1,9
2	Иметь хорошие отношения с соседями, друзьями, коллегами по работе	1,9	1,8	1,7
3	Соблюдать традиции, обычаи,	1,8	1,8	1,6
4	Иметь доступ к телевидению, радио, газетам, смотреть фильмы и слушать музыку	1,8	1,6	1,5

Окончание таблицы 4.5.7

№ п/п	Стороны жизни	Халхи	Ойраты	Казахи
5	Иметь мужа (жену)	1,8	1,8	1,5
6	Жить скромно, но ни от кого не зависеть, никому не подчиняться	1,8	1,7	1,7
7	Заниматься физкультурой, спортом	1,8	1,6	1,4
8	Иметь компьютер, доступ в Интернет, к современным средствам связи	1,7	1,7	1,5
9	Потреблять привычные продукты национальной кухни, напитки	1,7	1,7	1,4
10	Жить среди людей своего народа, рода	1,7	1,6	1,4
11	Иметь благоустроенное жилье (с центральным отоплением, водоснабжением, электричеством, канализацией)	1,6	1,7	1,6
12	Быть хорошим, рядовым специалистом, профессионалом	1,6	1,6	1,5
13	Иметь и носить традиционную национальную одежду, обувь	1,5	1,5	1,3
14	Иметь автомобиль	1,5	1,4	1,5
15	Быть богатым, иметь большой доход	1,5	1,4	1,4
16	Иметь свой скот, свое подсобное хозяйство	1,4	1,2	1,4
17	Иметь много детей (3 и более)	1,4	1,4	1,2
18	Быть хозяином, работодателем, иметь собственное дело (предприятие, фирму)	1,3	1,3	1,2
19	Выполнять религиозные обряды	1,3	1,1	1,3
20	Жить в городских условиях	1,2	1,3	1,4
21	Жить в сельской местности	1,1	1,0	0,8
22	Быть руководителем, начальником, занимать видный пост	1,0	1,0	1,2
23	Путешествовать, отдыхать за рубежом	1,0	1,0	1,2
24	Участвовать в политической жизни	1,0	0,8	1,0
25	Жить временно и работать в другой стране	0,9	1,0	1,3
26	Профессионально не работать, заниматься домом, хозяйством, воспитанием своих детей, увлечениями	0,8	0,7	0,9

Можно отметить несколько меньшую степень ценностных пристрастий по большинству выделенных позиций у казахов по сравнению с халхами и ойратами.

Таблица 4.5.8

Отношение казахов Восточно-Казахстанской области и Западной Монголии к разным сторонам жизни, %

Стороны жизни	Казахи Восточно-Казахстанской области	Казахи Западной Монголии
Хорошие отношения с друзьями, соседями	89,5	80,5
Иметь мужа (жену)	84,0	58,5
Много зарабатывать	68,5	48,8
Жить среди людей своей национальности	63,0	53,7
Иметь персональный компьютер и доступ в Интернет	53,3	63,4
Иметь собственное дело	49,2	31,7
Жить в городских условиях	42,0	51,2
Возможность пожить в другой стране	11,1	34,1

Таблица 4.5.9

Оценка респондентами разных типов отношений между людьми, %

Отношения между людьми		Халхи	Ойраты	Казахи
Сотрудничество, кооперация, совместная работа	Преобладают среди знакомых	74,9	72,4	53,7
	Удается самому придерживаться чаще всего	89,6	85,5	63,4
	Более нужны для людей	89,1	81,6	61,0
Борьба, соперничество, превосходство над другими	Преобладают среди знакомых	23,0	26,3	36,6
	Удается самому придерживаться чаще всего	7,7	11,8	26,8
	Более нужны для людей	9,3	15,8	29,3

По некоторым ценностным ориентациям казахи Западной Монголии заметно отличаются от казахов Восточно-Казахстанской области (см. табл. 4.5.8, где учтен ответ «Очень важно»).

Приведенные данные дают основание предположить, что казахи Монголии, не будучи здесь титульной нацией, испытывают определенную фрустрацию[16]. Косвенным подтверждением такой фрустрации является их оценка складывающихся отношений между людьми (табл. табл. 4.5.9).

Таблица 4.5.10

Страны в качестве примера для подражания в оценке респондентов, в % от числа ответивших

Страны	Халхи	Ойраты	Казахи
Япония	19,7	9,9	12,1
США	22,7	13,7	15,1
Россия	25,6	27,5	18,2
Китай	25,8	27,6	21,2
Корея	6,1	3,9	3,0
Монголия	9,1	23,5	3,0
Казахстан	0,0	7,8	21,2
Другие страны, народы	9,1	7,8	6,1

Монголы по преимуществу сориентированы на отношения сотрудничества, тогда как казахи несколько чаще демонстрируют конкурентный стиль отношений.

В связи с предположением об этносоциальном стрессе представляют интерес ответы респондентов на открытый вопрос о том, какая страна может быть примером для подражания (табл. 4.5.10). Для халхов — это, прежде всего, Китай и Россия, затем США, у ойратов также лидируют Китай и Россия, но на третье место выходит сама Монголия. Казахи же, наравне с Китаем, обращают внимание на Казахстан. Наряду с признанием успехов в развитии современного Казахстана определенную роль здесь играет, по-видимому, элемент ностальгии по исторической родине.

В табл. 4.5.11 приведены данные оценок респондентов о том, насколько им близки и понятны по культуре, образу жизни, нравам представители разных народов. Эти данные показывают определенную этноцентрированность казахов. Субъективно они более дистанцированы от русских, нежели монголы.

К сожалению, казахам не задавался специальный вопрос об их отношении к монголам. Но в оценке отношения разных групп монголов к казахам очевидно (и это отражено в табл. 4.5.11), что с казахами лучше знакомы ойраты, чем халхи. Именно с этой группой западных монголов казахи чаще всего взаимодействуют и в наибольшей степени возможно их взаимопонимание.

В целом следует сказать, что у представителей разных этносов Монголии круг субъективно близких народов различается. Для халхов в этот круг

Таблица 4.5.11

Оценка респондентами народов, которые им в той или иной мере близки и понятны, %

Народы	Халхи	Ойраты	Казахи
Русские	63,9	72,3	48,8
Буряты	47,0	48,7	26,8
Казахи	39,3	60,6	78,0
Алтайцы	34,4	50,0	26,9
Корейцы	32,8	30,2	31,7
Китайцы	32,2	34,2	43,9
Японцы	30,6	28,9	17,1
Американцы	30,6	32,9	26,8
Тувинцы	15,8	31,4	26,8
Немцы	21,9	18,5	14,6
Уйгуры	6,6	15,8	22,0

входят русские, буряты, казахи, у ойратов в этот круг входят еще алтайцы. У казахов к ним относятся русские, монголы, китайцы. Таким образом, в жизненный мир этносов входит ограниченный круг народов, более и или менее понятных и близких. Эти три-четыре народа можно назвать «братскими» или «соседскими». Остальные народы оказываются в той или иной степени «знакомы».

Близость и понятность русских отчасти объясняется тем фактом, что в XX веке Монголия вошла в орбиту сильного влияния России. Оценивая эффект воздействия на Монголию русской (советской) культуры по сравнению с традиционным влиянием китайской цивилизации, 50,8 % экспертов согласились с тем, что по своей культуре, превалирующим ценностям и ориентациям Монголия больше напоминает Россию, чем Китай. Но значительная часть экспертов (37,3 %) полагают, что Монголия мало походит и на Китай, и на Россию.

Отвечая на вопрос о цивилизационной принадлежности Монголии, большинство экспертов ассоциируют ее с «азиатской» цивилизацией (53,0 %). В то же время почти треть из них (31,8 % в целом и 40 % из группы ойратов и казахов) считают, что Монголия входит в состав «евразийской» цивилизации (не отождествляемой с российской цивилизацией). Последнее можно оценивать как высокий показатель, если учесть,

что евразийская идея не является популярной в Монголии (проблема евразийства и евразийской цивилизации практически не обсуждается в средствах массовой информации и научной литературе)

По результатам экспертного опроса, заметна дистанцированность Монголии от Китая. Большинство экспертов (76,3 %) считают маловероятным, что Монголия была бы сегодня благополучнее, богаче, если бы она находилась в составе Китая. Почти единодушно поддерживается путь демократических перемен в современной Монголии (88,1 %). И только некоторые эксперты считают предпочтительными и успешными социалистический строй (5,1 %) или китайский путь развития (1,7 %).

В ближайшие 20–30 лет наиболее вероятными представляются следующие варианты будущего экономики Монголии с учетом нынешних тенденций ее развития: инновационное животноводство и туризм — 39,0 % экспертов; индустриально-аграрная экономика — 18,6 %; высокотехнологичная, постиндустриальная экономика — 15,3 %. В то же время часть экспертов отмечают негативные варианты будущего: «отсталая, стагнирующая экономика» (18,6 %); «аграрно-сырьевой придаток высокоразвитых государств» (10,2 %).

Таким образом, большинство экспертов будущее Монголии видят оптимистически. Но конкретный формат ее экономики, возможно, будет близок новозеландской модели.

Эксперты в целом положительно оценивают и практику принятия управленческих решений в стране. На то, что монгольское руководство и простые монголы, как правило, принимают взвешенные, сбалансированные решения, избегая крайностей и ориентируясь на принцип «золотой середины», указали 40,7 % экспертов. Впрочем, 23,7 % экспертов сочли, что для Монголии более характерны переходы из крайности в крайность, крутые повороты и резкие противостояния (остальные затруднились определенно ответить на этот вопрос).

Поскольку значительная часть экспертов констатирует наличие крайностей в практике принятия решений в Монголии, вновь возникает вопрос об ее сходстве с Россией, в том числе что касается ее евразийской идентичности.

Следующая группа вопросов касается отношения опрошенных к различным природным явлениям.

Так на вопрос о том, какие виды ландшафта являются для них предпочтительными (наиболее комфортными), абсолютное большинство респондентов из всех этнических групп, с некоторым превышением данного показателя у халхов, указало на реку, озеро (табл. 4.5.12). Эти данные

Таблица 4.5.12

Предпочитаемые виды ландшафта в оценке респондентов, %

Виды ландшафта	Халхи	Ойраты	Казахи
Река, озеро	68,3	61,8	56,1
Лес	15,3	18,4	24,4
Горы	11,5	15,8	9,8
Степь	7,1	6,6	4,9
Пустыня	1,6	1,3	0,0

не подтверждают существующее в литературе мнение, что для кочевников наиболее привлекательными ландшафтами являются степи или возвышенности[17].

Так, М. Аджи, считая Алтай колыбелью тюрков, а горы — привычным для них ландшафтом местообитания, указывает на суровые условия жизни в степи: «Отсутствие леса, например, вынуждало искать новые строительные материалы. Климат заставлял придумывать другие типы жилища, создавать иные формы быта. О воде, топливе, пастбищах, сохранении запасов — о многом теперь приходилось задумываться. Только сильный, смекалистый и трудолюбивый народ могла принять степь. Прежде люди редко селились здесь, потому что слишком трудна жизнь в степи, слишком неприветлива и своеобразна ее природа… Это одна из самых трудных для человека природных зон Земли. Даже в пустыне проще, там по крайней мере не бывает морозов и снега. А в степь наши историки “отселяли” целые народы (с обозами, со скотом). Им, кабинетным обитателям, неведомо, что суровая зима с невыносимыми буранами — это степь; жаркое лето с испепеляющими суховеями — это тоже степь; полное безлюдье, отсутствие ориентиров — и это наша степь. Такой — пугающей — предстала она перед тюрками. Прошли десятилетия, прежде чем кипчаки стали для нее своими, они сказали: “Наша степь”. И пошли по степи на запад»[18].

Как можно объяснить расхождение данных представлений с результатами нашего опроса? Дело в том, что в целом для жизни кочевников-животноводов степь является, безусловно, самым важным и значимым местом: нет степи — нет скота. Она лежит в основе соответствующего хозяйственно-культурного типа. В то же время надо иметь в виду, что скотоводство невозможно также и там, где нет воды — рек, озер. К тому же именно берега рек и озер являются любимым местом отдыха и монголов, и казахов.

Таблица 4.5.13

Мнение экспертов о стихиях природы, символизирующих Монголию, %

Стихии природы	Халхи	Другие
Вода	64,1	20,0
Земля	56,4	60,0
Воздух	41,0	45,0
Огонь	15,4	25,0
Дерево	5,1	0,0
Металл	7,7	20,0

Напомним, что и согласно В.О. Ключевскому «лес всегда был тяжел для русского человека»[19]. Органичной для него стихией русский историк считал реку.

Учитывая выявленное в опросе теплое отношение монголов к водному пространству, а также то, что этногенез монголов и ряда других кочевых народов происходил в междуречьях, можно предположить, что ландшафт междуречий является колыбелью, «месторождением» евразийских культур.

По мнению большинства экспертов-халхов, природу Монголии символизирует стихия воды (табл. 4.5.13). Больше половины экспертов указывают и на символическую ценность земли. Возможно, здесь мы сталкиваемся с восприятием мира Монголии как космоса «водо-земли»[20]. Напомним, что, по мнению Г.Д. Гачева, на натурфилософском языке стихий Россия — «водо-земля». Таким образом, сродство Монголии и России может быть зафиксировано еще по одному параметру.

Речные системы Монголии сориентированы в североевразийском направлении. Северная ориентация водотока объективно предопределяет северную ориентацию монгольской культуры.

Эксперты-халхи, оценивая значимость сторон света для своего народа, более высокое место отдают северу и западу (табл. 4.5.14). Таким образом, наряду с северной ориентацией монгольской культуры, можно говорить и об ее «западничестве».

Понятно, что и северная ориентация, и «западничество» являются мировоззренческими доминантами и не связаны с оценкой конкретных территорий Монголии. Так, большинство экспертов (55,9 %) предпочли бы жить в Улан-Баторе.

Более половины экспертов-халхов (53,8 %) наиболее значимым для души своего народа, его национального характера считают «ширь земли».

Таблица 4.5.14

Оценка экспертами-халхами значимости сторон света для своего народа (1=max; 4=min), %

Место	Восток	Юг	Запад	Север
1	10,3	24,1	27,6	40,0
2	27,6	17,2	37,9	16,7
3	41,4	13,8	27,6	16,7
4	20,7	44,8	10,3	26,6
Среднее место	2,7	2,7	2,3	2,3

На значимость «высоты неба» указали 12,8 % экспертов-халхов, хотя «ширь земли» и «высоту неба» в одинаковой степени важными сочли 43,6 % из них. Но в целом, оказывается, что «ширь земли» воспринимается как доминанта пространственного восприятия халха-монголов. Это роднит монголов с русскими, ценящими бескрайний простор.

Различные компоненты жизненного мира Монголии оцениваются экспертами по-разному. На вопрос «Чем, на Ваш взгляд может гордиться Монголии?» 42,4 % экспертов ответили «природа, ресурсы», 22,0 % — «культура, человек», 20,3 % — «природа, культура». Проявившийся в оценках экспертов «природоцентризм» населения Монголии корреспондирует мнению экспертов о перспективности развития экономики на основе сочетания инновационного животноводства и туризма.

Природный мир включает различные объекты, которые могут восприниматься в архаической картине мира как архетипы культуры. Так, сакрализованные животные у разных народов выступали в качестве тотемных животных-первопредков. Выделение ключевых зооморфных архетипов культуры имеет важное значение для анализа моделей повседневного поведения людей.

Известно, что в истории монголов тотемными животными-первопредками являются волк и самка оленя. Данные опроса показали устойчивость данного архетипа культуры. Именно олень и волк, с точки зрения большинства халхов и ойратов, символизируют Монголию (табл. 4.5.15). Казахи предпочли образ орла. И это не случайно: символ орла глубоко укоренен в национальной казахской традиции. Парящий орел изображен и на государственном флаге Казахстана.

Эксперты-монголы высказались по этому вопросу иначе, чем респонденты-монголы в рамках массового опроса. В их ответах абсолютно

Таблица 4.5.15

Оценка респондентами животных, которые символизируют Монголию, %

Животные	Халхи	Ойраты	Казахи
Олень	59,6	55,3	36,6
Волк	51,4	48,7	34,1
Орел	27,3	35,5	53,7
Сокол	25,1	30,3	36,6
Сурок	25,1	25,0	2,4
Медведь	21,9	14,5	17,1
Заяц	10,9	11,8	7,3
Лиса	9,8	6,6	7,3
Собака	9,8	3,9	4,9
Змея	4,4	0,0	2,4
Ворон	1,1	2,6	0,0
Другое	10,9	9,2	2,4

доминирует волк (81,4 %), на втором месте стоит сокол (30,5 %), на третьем — орел (27,1 %) и лишь на четвертом — олень (20,3 %).

Расхождение в оценках по результатам массового и экспертного опроса может объяснено статусом респондентов. Так, обратим внимание, что почти треть экспертов указали на сокола как на символ Монголии. Известно, что белый сокол — родовой знак Чингисхана. В сознании тюрко-монгольских народов сокол является птицей, связанной с идеей верховной власти[21]. Не исключено, что эксперты идентифицируют Монголию с животными, которые символизировали зооморфную идентичность правящего слоя.

Примечательно, что собственно монголы идентифицировали себя с самкой оленя, а брачные партнеры монголов принадлежали к фратрии волков[22]. «Верхи» монгольской культуры идентифицировали себя с волками, что проявлялось в их воинской тактике, применяемой по отношению к побежденным народам.

Архетип волка как тотемного первопредка широко распространен в Европе. С ним связан даже Аполлон, что позволяет считать аполлоническую культуру «волчьей» культурой. Следовательно, монгольская элита, безусловно, была способна найти общий язык с европейцами, т. е. разговаривать с ними на языке волчьей стаи.

В отличие от «верхов» монгольской культуры, ее «низы», по-видимому, устойчиво продолжают идентифицировать себя с оленем. Дуализм тотемных архетипов составляет, возможно, подпочву своеобразного конфликта культуры монгольского мира.

Выделение ключевых зооморфных архетипов монгольской культуры имеет важное значение для анализа моделей повседневного поведения. Россия, например, устойчиво ассоциируется с образом медведя. Подобные ассоциации могут быть использованы не только в информационной политике, но и в этологическом (т. е. поведенческом) анализе этнической культуры и межэтнических отношений в поликультурных сообществах.

В символике этнокультуры важное место занимают цвета. Сами монголы называли себя «синими»[23]. Н.Л. Жуковская, указывая, что синий цвет — это цвет верности, вечности, постоянства, замечает также, что синий цвет — цвет востока, тогда как цвет центра — желтый[24]. На наш взгляд, данная геосимволика может быть объяснена и в свете евразийской концепции дихотомии «верхов» и «низов» монгольской культуры. В монгольской традиции желтый цвет — это цвет волка (собаки). С этой точки зрения, этноцентризм должен быть свойствен «верхам», тогда как у «низов» этноцентризм не выражен.

Н.М. Жуковская отмечает, что, помещая себя на востоке, монголы ассоциировали запад с белым цветом. Белый цвет — цвет молока — в монгольской культуре имеет позитивные коннотации и считается первым, основным цветом.

По мнению Бямбасурена Лхундева, обычно монголы очень любят синий, белый, красный и зеленый цвета[25]. Как следует из табл. 4.5.16, большинство опрошенных предпочитает именно белый цвет. Вторым по значимости для массива опрошенных является синий цвет. На третьем месте оказался зеленый цвет. Его символика, к сожалению, изучена недостаточно. В то же время, очевидно, что этот цвет нельзя рассматривать как второстепенный для культуры монголов. А набор наиболее значимых для них цветов составляет комбинация «белый — синий — зеленый».

Данные опроса не подтвердили предположение об элитарности желтого цвета. Кроме того, эксперты-халхи в равной мере указали на предпочтение белого и синего цветов (по 71,8 %), а другая часть экспертов предпочли синий цвет (75,0 %) белому цвету (50,0 %).

Лексема белого цвета «цагаан» употребляется также в значении «ровный, лишенный препятствий, гладкий», «просторный, обширный, открытый»[26]. Перечисленные значения ассоциируют белый свет с евразийским восприятием пространства как плоского, ровного.

Таблица 4.5.16

Респонденты о предпочтении цветов, %

Цвета	Халхи	Ойраты	Казахи
Белый	72,7	63,2	65,9
Красный	21,3	17,1	17,1
Синий	67,8	59,2	34,1
Черный	27,3	25,0	31,7
Желтый	15,8	15,8	14,6
Зеленый	44,3	38,2	29,3
Коричневый	16,4	6,6	17,1
Фиолетовый	7,7	5,3	2,4
Серый	3,8	1,3	0,0
Другое	4,4	10,5	7,3

Таблица 4.5.17

Предпочтение геометрических фигур среди респондентов

Предпочтение	Халхи	Ойраты	Казахи
1	Круг	Круг	Квадрат
2	Квадрат	Квадрат	Круг
3	Треугольник	Треугольник	Треугольник
4	Прямоугольник стоящий	Прямоугольник стоящий	Прямоугольник лежащий
5	Прямоугольник лежащий	Прямоугольник лежащий	Прямоугольник стоящий
6	Зигзаг	Зигзаг	Зигзаг

В ходе опроса исследователями проведен психогеометрический тест. Респондентам было предложено ранжировать геометрические фигуры по степени предпочтения. Результаты анализа представлены в табл. 4.5.17.

Наиболее привлекательной для монголов геометрической фигурой оказался «круг», а наименее привлекательной — «зигзаг». Среди опрошенных казахов «зигзаг» также менее всего популярен (но гораздо в меньшей степени, чем среди монголов), но несколько симпатичнее «круга» им «квадрат».

Таблица 4.5.18

Цифры, которые больше всего нравятся респондентам, %

Цифры	Халхи	Ойраты	Казахи
1	31,1	28,9	29,3
2	8,7	13,2	31,7
3	43,2	42,1	29,3
4	18,0	17,1	36,6
5	50,3	46,1	41,5
6	21,3	14,5	24,4
7	16,4	15,8	31,7
8	40,4	44,7	31,7
9	60,1	67,1	17,1

По критериям психогеометрического теста «круги» наиболее комфортны «для прямоугольников». Можно предполагать, что монголы по чертам своего характера являются «прямоугольниками», т. е. похожи по своему характеру на русских. Казахи в данном отношении несколько отличаются от монголов. Возможно, они являются «треугольниками», т. е. более целеустремленны, энергичны и деловиты[27].

В этнокультурологии большое внимание уделяется числовым константам картин мира. Учитывая данное обстоятельство, респондентам было предложено из числового ряда от 1 до 9 выбрать три цифры, которые им нравятся больше всего (табл. 4.5.18).

В целом числовое восприятие монголов характеризуется предпочтением ряда нечетных чисел, тогда как у казахов числовое восприятие по этому параметру сбалансировано. Так, халхам больше нравятся цифры: 9 — 5 — 3 — 8. Ойраты предпочитают цифры: 9 — 5 — 8 — 3. Малопопулярны у монголов числа 2, 4, 6, 7. У казахов наиболее популярны 5 — 4. Возможно, популярность числа 4 у казахов коррелирует с предпочтением квадрата.

Символика чисел в традиционной монгольской культуре многозначна. Здесь мы только обратим внимание, что числовое мышление казахов отлично от числового мышления монголов.

Результаты опроса подтвердили особое отношение монголов к числу 9 (самый высокий показатель). Оно имеет для них глубокое символическое значение. Так, например, хорошо известно девятое белое знамя Чингисхана. Оно хранится во дворце правительства и один раз в год используется на

празднике Наадам. У Чингисхана было девять полководцев. Наиболее ценными у монголов считаются девять драгоценностей. Число 9 нередко использовалось также в юридических памятниках[28].

В противоположность монголам у казахов число 9 является наименее предпочтительным. Известно, что в традиционной культуре казахов это число считается невезучим[29].

Популярность числа 8 у монголов Н.Л. Жуковская объясняет буддийским влиянием. Но заметим, что столь же популярное в буддизме число 4 нравится немногим монголам.

Одной из ключевых евразийских ценностей является братство. Наличие данной ценности выявилось и в ходе нашего исследования. Так, проведенный анализ структур родства в монгольском обществе дает основание для утверждения, что отношения между родителями и детьми имеют достаточно жесткий характер, но при этом, как отмечалось, отношения детей с матерью и родственниками по материнской линии являются более теплыми.

По оценке Долгорсурэнгийн Баярмаа, для современной монгольской семьи характерны доминирование тревожности в детстко-родительских отношениях, гиперпротекция матерей и гипопротекция отцов[30]. В этой ситуации в структурной логике отношений родства отношения между детьми в семье должны быть дружескими, «братскими».

Как показали результаты нашего опроса, 85,2 % халхов, 81,6 % ойратов и 63,4 % казахов имели в детстве в целом теплые, близкие, дружественные отношения между братьями и сестрами. В настоящее время часто встречаются и помогают друг другу 86,9 % халхов, 86,8 % ойратов монголов и 65,9 % казахов. Позитивность братско-сестринских отношений корреспондирует традиционному среди кочевников минорату, где домохозяйство наследовал младший сын после выделения старших братьев и сестер.

В ходе нашего опроса выяснялся вопрос о степени осведомленности экспертов об институте побратимства. Оказалось, что халхам он известен меньше, чем экспертам из других этнических групп (табл. 4.5.19).

Интересен факт, что четверть экспертов не-халхов являются побратимами. Это свидетельствует о распространенности данного обычая в определенных социальных нишах.

Подводя итоги анализа результатов опроса населения Монголии, можно констатировать, что существуют определенные различия в жизненном мире жителей Западной и Восточной Монголии, как и в самом евразийском мире — между Востоком и Западом. Эти различия во многом связаны с разной этнической принадлежностью населения Монголии. По некоторым ценностным ориентациям казахи заметно дистанцированы от монголов. Вместе

Таблица 4.5.19

Степень знакомства экспертов с обычаем побратимства (анда), %

Характер знакомства с обычаем	Халхи	Другие
Да, я сам являюсь побратимом	5,1	25,0
Да, я сталкивался с этим обычаем	12,8	10,0
Слышал о нем, читал	48,7	55,0
Я даже не слышал про этот обычай	30,8	10,0

с тем, ойраты (западные монголы) по ряду ценностных ориентаций ближе к казахам, чем к халха-монголам. В контексте дихотомии «Восток — Запад» халха представляют восточный полюс монгольского мира, а ойраты — его западный полюс.

В целом рассмотрение ценностей, конституирующих жизненный мир современных монголов, приводит к выводу, что они имеют много общего с ценностями других народов Евразии, в том числе России. Общность ценностей является объективной основой для многовекового конструктивного взаимодействия монголов с народами Евразии.

Примечания

[1] Российская идентичность в социологическом измерении: Аналитический доклад. М., 2007 [Электронный ресурс]. URL: http://www.isras.ru/analytical_report_Ident_itog.html.

[2] *Свобода.* Неравенство. Братство: Социологический портрет современной России. М., 2007. С. 16.

[3] *Горшков М.К.* Российское общество в социологическом измерении: Доклад на пленарной сессии Всероссийского социологического конгресса [Электронный ресурс]. URL: http://www.isras.ru/publications_bank/1226309230.pdf.

[4] К азиатским ценностям отнесены ориентации на приоритет сельского хозяйства, коллективной собственности, взаимопомощи, работы по душе, патернализма, этатизма, общего порядка, традиционализма, постоянства, государственного регулирования экономики, критической оценки роли современного предпринимательства в обществе. К европейским ценностям отнесены ориентации на приоритет промышленности, частной собственности, конкуренции, свободного рынка, индивидуализма, высокого достатка, автономии, свободы, космополитизма, перемен, позитивной оценки предпринимательства.

[5] Более подробный анализ данных проблем см.: *Попков Ю.В.*, *Тюгашев Е.А.*, *Костюк В.Г.* Этносоциальные процессы в Евразии: история и современность // Этносоциальные процессы в Сибири: Тематич. сб. Новосибирск, 2006. Вып. 7; *Попков Ю.В.*, *Костюк В.Г.*, *Тюгашев Е.А.* Народы Сибири в социокультурном пространстве Евра-

зии: ценностные предпочтения и межэтнические установки // Социологические исследования. 2007. № 5.

[6]Исследование проводилось: осенью 2006 г. — в Ховдском, Завханском, Гоби-Алтайском и Убсунурском аймаках Западной Монголии, весной 2007 г. — в Алтайском крае России. Всего опрошено: 630 монгольских студентов (из них: юношей — 31 %, девушек — 69 %); 280 русских студентов (из них: юношей — 35 %, девушек — 65 %). В Западной Монголии главным организатором опроса выступал проректор Ховдского государственного университета по науке и международным связям профессор Х. Цэдэв, в Алтайском крае — заведующий кафедрой философии Алтайского государственного аграрного университета, профессор А.В. Иванов. Общее руководство проектом осуществлял заместитель директора по науке и заведующий сектором этносоциальных исследований Института философии и права СО РАН, профессор Ю.В. Попков.

[7]*Лиштованный Е.И.* О кризисных явлениях в сфере семьи и брака в начальный период «монгольской перестройки» // Россия в Монголии: история и современность. Улан-Батор, 2008. С. 140.

[8]*Альтман А.* К концу XXI века население Монголии может сократиться до 1 миллиона [Электронный ресурс]. URL: http://demoscope.ru/weekly/2002/055/analit02.php.

[9] *Рождаемость* в странах мира [Электронный ресурс]. URL: http://geo.1september.ru/articlef.php?ID=200800520.

[10]Там же.

[11]См.: *Железняков А.С.* Монгольский узел: недостающее звено цивилизационнной теории // Власть. 2009. № 5; *Цивилизационные* процессы на Дальнем Востоке: Монголия и ее окружение. М., 2005.

[12]*Цэвээний Цэцэнбилэг.* Проблемы модернизации монгольского общества. Улан-Батор, 2002. С. 27–28.

[13]Указывалось, что Чингисхан был деловит, в отличие от общепринятых норм: «Кочевники, среднеазиатские кочевники, всегда отличались крайней беспечностью и ленью, качествами, которые вырабатываются под влиянием кочевой жизни, кочевого быта, не знающего методического труда» (*Владимирцов Б.Я.* Чингисхан. Берлин, 1922. С. 46).

[14]*Головнев А.В.* Антропология движения (Древности Северной Евразии). Екатеринбург, 2009. С. 378.

[15]Предполагается, что монгольская идентичность первоначально была представлена женской линией. См.: *Крадин Н.Н.*, *Скрынникова Т.Д.* Империя Чингисхана. М., 2006. С. 13.

[16]Вследствие переживаемого этносоциального стресса, их отношение к разным сторонам жизни сравнимо с отношением к жизни русского населения Восточно-Казахстанской области.

[17]О горах как доминанте тюрко-монгольского пространства А.В. Головнев пишет: «... Кочевник по своему видению пространства и исходной тактике движения был не столько степняком, сколько горцем» (*Головнев А.В.* Указ. соч. С. 372).

[18]*Аджи М.* Азиатская Европа М., 2006. С. 31.

[19]*Ключевской В.О.* Русская история. Полный курс лекций в трех книгах. Кн. 1. М., 1995. С. 53.

[20]Указывается, что река и земля образуют бином «земля-вода», посредством которого передается образ родной земли у монгольских народов. См.: *Пространство* в традиционной культуре монгольских народов. М., 2008. С. 60.

[21]*Симаков Г.Н.* Охота и культ хищных птиц в Средней Азии. СПб., 1998. С. 123.

[22]*Крадин Н.Н.*, *Скрынникова Т.Д.* Империя Чингисхана. С. 190.

[23]*Бичеев Б.А.* Дети Неба — синие волки. Элиста, 2004.

[24]*Жуковская Н.Л.* Категории и символы традиционной культуры монголов. М., 1988. С. 154–156.

[25]*Бямбасурен Лхундев*. Цветовая символика в монгольской культуре [Электронный ресурс]. URL: http://www.katpo.tspu.ru/index.php?option= com_content&view= article&id=55&Itemid=9.

[26]*Пространство* в традиционной культуре монгольских народов. С. 51.

[27]*Мустафина М.* Сага о монгольских казахах. Казахи отличаются от монголов предприимчивостью и активностью [Электронный ресурс]. URL: http://www.centrasia.ru/newsA.php?st=1258013580.

[28]*Жуковская Н.Л.* Указ. соч. С. 143.

[29]*Матвеев А.В.* К вопросу о запрете у казахов выезжать в дальнюю, важную дорогу 9, 19, 29-го числа каждого месяца // Материалы научной молодежной конференции «Молодые ученые на рубеже третьего тысячелетия», посвященной 70-летию со дня рождения академика В.А. Коптюга. Омск, 2001.

[30]*Долгорсурэнгийн Баярмаа*. Особенности стиля воспитания матери и отца в зависимости от пола подростка (На материале современной монгольской семьи): Дис. ... канд. психол. наук. М., 2004.

РАЗДЕЛ V
КАЛМЫКИ: МЕЖДУ ВОСТОКОМ И ЗАПАДОМ

В 2009 году Калмыкия отпраздновала 400-летие добровольного вхождения калмыков в состав России. Многими участниками конференции «Единая Калмыкия в единой России: через века в будущее», посвященной юбилею, отмечалось, что их вхождение в состав российского государства было в прямом смысле слова *добровольным*. Часть западных монголов покинула центрально-азиатские просторы, чтобы прийти на Волгу, то есть в Европу. Их стали называть *калмыками*.

Калмыки являются *евразийцами* и в географическом, и в культурном, и в физически-антропологическом отношении. Они единственный азиатский народ, который имеет свою государственность на территории Европы. За плечами калмыков 400-летний опыт аккультурации в пределах русской культуры. Метисация не обошла стороной калмыков. И, как показывают генетические исследования, за последние 100–150 лет произошел некоторый сдвиг облика калмыков в сторону европеиодных черт, различных среднеевропейских типов[1].

При этом нужно учитывать, что промежуточность (маргинальность в позитивном смысле) калмыков двойственна, так как двойственны сами понятия Востока и Запада в этом контексте. Калмыки пришли из Центральной Азии на Запад, то есть европейскую часть России. В этом случае Россия для них была Западом. Однако сама Россия воспринимается как Восток западным миром. Американские калмыки — потомки калмыцких эмигрантов являются частью западного мира в отношении своей бывшей родины — России, выступая на стороне Запада в отношении к Востоку.

5.1. Из истории калмыков: о начале империи и ее осмыслении

Калмыки — западно-монгольский народ, и в этом качестве приходили в Россию дважды. В первый раз это произошло в период завоеваний Чин-

гисхана, когда калмыки именовались ойратами. Ойратами историки обозначают союз нескольких родоплеменных объединений — торгоудов, хошутов, дербетов, хойтов и др. Этногенез ойратов был сложным, часть из них происходила из *лесного народа*, тюркского происхождения, покоренного Чингисханом в начале XII века, другая часть ойратов, а именно, торгоуды и хошуты оформилась как этническая группа на основе военных подразделений, созданных великим императором. Первые возникли на основе охранного корпуса Чингисхана *туркак-кешигтен* (turqaq kesikten), образованного в 1203 г. (Сокровенное Сказание)[2]. Название вторых — хошуты обозначает подразделения авангарда монгольского войска[3].

После распада Монгольской империи восточные и западные монголы, пытаясь восстановить былое величие империи, находились в состоянии длительной вражды, время от времени приводившей к войнам. В первой трети XVII века ойраты создали два государственных образования — Хошеутовское ханство, располагавшееся на территории Кукунора, и весьма воинственное Джунгарское ханство, приводившее в трепет правителей и народы на просторах Центральной Азии. Часть ойрат, вошедшая в состав этого ханства, стала именоваться джунгарами. Этноним «джунгар» означает *левая рука*, и, как полагают исследователи, своим происхождением обязан расположению ойратских войск на левом фланге монгольского войска. Ойратское племя торгоутов, соперничая с другими ойратскими племенами за власть в Джунгарском ханстве, двинулось в сторону Волги. Так началось вхождение западных монголов в будущую Российскую империю.

В связи с этим возникает вопрос о причинах движения ойрат — торгоудов и дербетов на запад. Приводя различные концепции, объясняющие эти причины: концепцию «восстановления империи Чингисхана»[4]; опровергающую ее и отвергающую наличие имперских амбиций у калмыков, калмыцкий историк А. Цюрюмов анализирует данную проблему в контексте изменения русско-калмыцких отношений в первой половине XVII века. С его точки зрения, вхождение калмыков в состав России происходило в результате социально-экономических и политических причин, а именно, отсутствия доступа к рынкам Китая и Средней Азии, сокращения пастбищ, междоусобиц. Все это побудило калмыцких тайшей (князей) двигаться в сторону свободных рынков сибирских городов, что и положило начало русско-калмыцким посольским отношениям[5].

Нельзя не согласиться с приводимыми аргументами, однако калмыки не ограничивались только получением разрешения у русской администрации на торговлю в городах. Прекрасно понимая ограниченность ресурсов власти, представленной небольшими гарнизонами крепостей и городов,

калмыки стремились установить свое влияние в западно-сибирском регионе. Это можно выявить, обращаясь к копийным книгам Миллера. Их можно подразделить на три типа: первый — дела, описывающие набеги и разорения, чинимые калмыками; второй — дела, касающиеся посольств калмыков; третий — дела, касающиеся отношений с калмыцкими тайшами, требующими ясак с коренных сибирских народов, находящихся под юрисдикцией русского государства[6].

С другой стороны шло движение русских в сторону Сибири, в результате которой *Азиатская Россия* (Н. Миненко) окончательно оформилась. В связи с этим Д. Резун высказывает мысль о том, что, говоря об «имперской политике», нельзя ограничиваться только амбициями России, но и иметь в виду амбиции тех народов, которые входили в состав России. Он задается вполне правомерным вопросом, разве калмыки, киргизы, джунгары не хотели создать Великие государства «от моря до моря»?[7].

Итак, в начале семнадцатого века калмыки пришли на Волгу и с этого момента разворачивается 400-летняя история совместной жизни калмыков и русских в географическом, политическом, культурном пространстве России[8].

Официально принятой датой добровольного вхождения калмыков в состав русского государства считается 1609 год, когда была подписана очередная шерть, регулирующая отношения русских с калмыками. Это случилось при Василии Шуйском.

В начале семнадцатого века калмыцкие кочевья располагались на громадном пространстве свободных тогда земель от Самары до Астрахани. Это была, как говорят историки, внутренняя окраина России, внешние окраины которой находились уже далеко в Сибири и на Севере. Здесь калмыки получили то, чего им недоставало в Джунгарии, — *тучные пастбища*, свежую проточную воду, столь необходимую скотоводам.

Период 40-х и 50-х гг. восемнадцатого столетия характеризуется частыми столкновения калмыков с русскими, татарами, башкирами и другими народами, проживавшими в волжском регионе. Одной из причин конфликтов было право на торговлю. Согласно шертям, подписанным калмыками и русскими государями, калмыки получали покровительство от государства. Им предоставлено было право торговать в русских городах, кочевать на свободных территориях. Взамен они обязались *выступать войной* вместе с русскими. Калмыки продавали скот, в особенности лошадей, не только в Москве и других русских городах, но и в Персии, Бухаре, Хиве. Так, хроники свидетельствуют о том, что недалеко от Сызрани в восемнадцатом веке существовал Калмыцкий базар, где происходила торговля скотом[9].

Калмыки, придя на Волгу, вступили в сложный политический диалог с российским государством, в результате которого обрели свою государственность — Калмыцкое ханство. Произошло это «на глазах у всей Европы».

Уникальность истории калмыков заключается в том, что наследники великой Монгольской империи вновь вернулись в прежние вассальные владения. Они сумели создать свою государственность и стали частью другой империи. Более того, они стали *европейскими* азиатами задолго до начала эпохи миграций, вызванных распадом других империй — Британской, Французской, Германской или Голландской. При этом калмыки были немногочисленным народом. По некоторым сведениям, тайша Хо Урлюк пришел на Волгу с 50 тысячами кибиток (приблизительно 150 тысяч человек).

Формирование калмыцкой автономии произошло благодаря совпадению интересов политических элит — и русской, и калмыцкой. Данное событие произошло в петровскую эпоху. Калмыками управлял в то время самый выдающийся из калмыцких ханов — Аюка, благодаря которому произошло признание законности и правомочности Калмыцкого ханства в составе России.

Имперская администрация использовала обычный инструмент регулирования отношений с будущими подданными — использовала *силу* одних против других. Калмыки в этом отношении оказались весьма удобными союзниками, так как были прирожденными воинами. В их этногенезе существенную роль сыграли многочисленные войны, которые вели западные монголы, начиная с тринадцатого века.

Дополнительную привлекательность калмыки в глазах имперских политиков приобрели благодаря своей религии. Они были буддистами, в отличие от других народов, кочевавших или населявших территорию от Самары до предгорий Кавказа. Сам регион был весьма важен с точки зрения геополитических интересов нарождающейся Российской империи.

Волга была символической границей доимперского русского государства. В тот период земли за Волгой, включая Сибирь, были территорией, где постоянно сталкивались интересы кочевников Центральной Азии. Фронтир и географически, и культурно, собственно говоря, и был началом империи. Здесь, в этой пограничной зоне между московскими землями и Заволжьем рождалась империя. Установление фронтира происходило путем строительства русских крепостей, гарнизоны которых олицетворяли власть России.

Причина внимания русской короны к калмыкам заключалась не только в том, что их использовали как военную силу против других кочевников, как иррегулярные части русских войск в войнах с иноземцами. Через посредство калмыков Россия устанавливала связи с государствами Центральной Азии и Китаем. Калмыки посылали посольства в Тибет, которые должны были проходить через Пекин. Например, в 1712 г. китайское посольство, посланное к хану Аюке, проездом посетило Сызрань[10]. Калмыки поддерживали тесные связи с Джунгарским ханством, которое играло важную политическую роль в центрально-азиатском регионе.

Такова в общих чертах история прихода калмыков на территорию европейской части России.

Об имперском дискурсе. Вопрос о наличии общих ценностей и констант евразийского мира, конечно же, отсылает к исследованию тех форм его организации, которые существовали здесь. Конечно, это империи. Евразию можно описать как пространство, и не только физическое или географическое, в котором империи сменяли друг друга, но и политическое. Речь может идти о двух самых великих империях — Монгольской и Российской.

Понять трансформации, которые произошли с западными монголами-калмыками в политическом и культурном пространстве России, невозможно, не обратившись к рассмотрению феномена Российской империи.

Тема империи стала чрезвычайно популярной в академическом и публичном дискурсе последних лет. При этом используются самые разные концепты империи. В данном случае будет использован концепт империи как дискурсивной единицы, а не «трансисторической» формы государственного устройства[11].

При этом следует учитывать три момента: во-первых, концепт империи, использовавшийся в дискурсе советской эпохи, отличается от современного. Во-вторых, его никогда не применяли к анализу СССР. В советском дискурсе существовал запрет на использование понятия «империя» при исследовании вопросов многонационального советского государства[12]. В-третьих, исследователь должен учитывать, что наследие советской эпохи еще долго будет имплицитно присутствовать в современных межэтнических и этнических дискурсах.

Каковы же истоки отечественного имперского дискурса? Какими были концепты империи и их смыслы?

Истоки российского имперского дискурса, с нашей точки зрения, лежат в концепции «Москва — Третий Рим», созданной Филофеем в XVI столетии[13]. Аргументом в пользу такого видения может служить тесная взаимосвязь концепта религии и концепта империи в средневековом христианском

дискурсе, о чем свидетельствуют работы многих теоретиков империологии. Так, по мнению Э. Пагдена, Римская империя была дискурсивным порождением христианства. Другой аргумент состоит в том, что христианская церковь как институт являлась имперским феноменом на Западе[14].

В истории христианства, равно как в истории других конфессий, важным средством развития было копирование чужого опыта, отсюда становится понятным копирование Филофеем архетипического образа Римской империи как великой цивилизующей силы. Конечно, данный образ был переосмыслен им, прежде всего, в целях обоснования позиции русского православия относительно государства в контексте конкуренции православного и католического дискурсов. В результате в дискурсе появился концепт *Москвы — Третьего Рима*. Любопытно, что данный концепт снимал в себе не только архетипический образ Рима как христианской империи, но и концепт богоизбранности еврейского народа.

Конструирование концепта Москва — Третий Рим Филофей осуществлял, создавая свою политическую теорию, описывающую основания политического устройства России[15]. Обращаясь к анализу падения Византийской империи, он полагает, что его причиной является «уклонение от истинной веры». Неудавшаяся попытка объединения в унию византийского православия и католической церкви, осуществлявшаяся византийцами после падения Константинополя и захвата его турками, была интерпретирована русской православной церковью как измена православию. Мессианский проект Филофея и был реакцией на такую *измену*. Согласно его теории, Русское государство является хранителем, выразителем и носителем истинного православия, всемирным политическим и церковным центром, а русские государи — прямыми наследниками римских императоров.

Данный концепт, появившийся в первой половине шестнадцатого столетия в период роста национального самосознания русских после падения монгольского ига, сыграл важную роль в оформлении официальной идеологии Русского централизованного государства. Обосновывая идею славянского единства и выполняя тем самым имперскую задачу быть центром объединения, данная концепция вместе с тем развивала идею о богоизбранности русского народа и его национальной исключительности. Как отмечает известный исследователь российской истории Дж. Хоскинг, в концепции Филофея тесно переплелись национализм и интернационализм[16]. При кажущемся противоречии обе идеи вполне согласуются в имперском дискурсе, точно так же как в британском имперском дискурсе конца девятнадцатого и начала двадцатого веков вполне согласовывались между собой

концепт избранности британцев, выраженный Киплингом в метафоре «бремени белого человека», и идея общности империи[17].

В дальнейшем, много позже в российском имперском дискурсе появляется другой концепт — империи как «собирания» народов и племен. Данный концепт выражал существо реальной политики государства в отношении инородцев. Дело в том, что концепт Москвы — Третьего Рима не мог использоваться в реальной политике государства в отношении к нерусским народам. Так, в отношении к населению покоренного Сибирского ханства воеводам в XVII веке предписывалось *иноземцев не ожесточать*, то есть принудительно не крестить. Власть еще была недостаточно сильна на местах, чтобы осуществлять политику принудительной христианизации. Только в XVIII веке Петр Первый меняет политику христианизации, проводя принудительную христианизацию сибирских народов — хантов, манси, например. В то же время в отношении народов юга и юго-востока европейской части, например калмыков, правительство проводит по-прежнему осторожную и гибкую политику, склоняя народы в православие путем предоставления им за это льгот и наград[18]. Иначе говоря, филофеевский концепт использовался теперь лишь при маркировании идентичности русских.

Концепт же «собирания народов» объяснял истоки и основания существования Российской империи и сыграл свою роль в формировании общей политической идентичности у народов полиэтнической России.

Вопрос об идентичности России волновал русских философов издавна и был артикулирован в дискурсе славянофилов и западников еще в XIX веке. Отождествление России с Европой или, напротив, противопоставление с нею осуществлялись на разных основаниях и в разных аспектах, будь то политический или культурный. Для славянофилов и западников таким основанием были петровские реформы, трансформировавшие традиционный культурный уклад России.

Подробный анализ имперских идей русских писателей и философов девятнадцатого и двадцатого веков дает В. Кантор в своей последней книге. Главная идея, которую автор обосновывает, обращаясь к трудам русских классиков литературы и философии, заключается в следующем: «Империя — это политико-общественное структурное образование, предназначенное историей для введения в подзаконное и цивилизационное пространство разноплеменных и разноконфессиональных народов»[19].

В трудах, появившихся в начале XX века в России, империя понималась как политическое образование, в котором многонациональное единство обеспечивается государством. Имперский дискурс развивал идеи и концепты национализма, в соответствии с которым империя как объект

высказывания конструировалась как империя-государство. Русские националисты всех направлений, так или иначе, были империалистами, ибо выступали за существование империи-государства. Но приоритет в разработке темы все же, как отмечает С.М. Сергеев, принадлежал национал-либералам, к числу которых относился П.Б. Струве[20].

Струве принадлежит концепт империи-государства, опирающегося на нацию. При этом русский народ он рассматривал как ядро, сплачивающее другие народы многонациональной империи[21]. Другой либерал-публицист и брат знаменитого реформатора Петра Столыпина, А.А. Столыпин называет империей «водительство многих народов к высшим целям, сознанным господствующим народом, под руководством этого господствующего народа»[22]. Империя, согласно Струве, выражает идею гегемонии русского народа в российской государственности.

Противоположную позицию в российском имперском дискурсе занимали социал-дарвинисты и сменовеховцы. М.О. Меньшиков, представлявший социал-дарвинизм, разрабатывает концепт империи, основываясь на представлении об обществе как биологическом организме. Тогда как высказывания Н.В.Устрялова, выражавшего идеи русского империализма и являвшегося главным идеологом сменовеховцев, создают образ империи как государства-земли[23]. Позднее, уже после Октябрьской революции, когда произошло усиление СССР, усиление авторитета советского государства на мировой арене, Устрялов стал использовать данное положение как аргумент в обосновании исторической миссии русского народа. Хотя сами большевики вряд ли бы согласились с интерпретацией Советского Союза как империи, миссию которой должен выполнить русский народ.

Неожиданным и даже вызывающим было появление в имперском дискурсе евразийской концепции российской государственности, евразийского варианта объяснения генеалогии российской империи и перспектив будущего развития России. Данная концепция актуализировала вопрос о влиянии империи Чингисхана и в целом тюрко-монгольской культуры на развитие России, а вместе с ним и вопрос об идентичности России в ее отношениях с Западом и Востоком. Евразийский концепт «Исход к Востоку» формировал интенцию *прочь от Запада*, которая отличалась от традиционного славянофильского отрицания Запада[24]. Евразийцы изменили ракурс, в котором происходила интерпретация российской истории. Они конструировали ее с позиций Востока, а не Запада, с позиций наследия монгольской империи, а не с позиций наследников варягов и рюриковичей. Евррразийство, по словам идеолога движения Н.С. Трубецкого, выражало «взгляд на русскую историю не с Запада, а с Востока». Дело не только

и не столько в географической локализации России, сколько в ее позиции в культурном пространстве, образованном славянским и туранским элементами.

Концепт государства-империи получил развитие в евразийском дискурсе, благодаря введению в поле дискурса конструктов Востока и монгольской империи. П.Н. Савицкий формулирует наиболее важные понятия, описывающие данный конструкт. В полном согласии с требованиями русского имперского дискурса он связывает империю с нацией[25]. Он формулирует следующие концепты: империя как «осуществленное многонациональное единство», империализм как политика нации, «расширяющей или расширившей свое национальное хозяйство, национальную культуру или границы своего национального государства за пределы своей национальности, своей национальной территории»[26]. Все они вполне типичны для дискурса того времени.

Высказывая идею о триединстве истоков российской государственности — древней Руси, Византии, Великой Степи, евразийцы ввели тем самым в имперский дискурс концепт Великой Степи. Концепт империи как объединяющей силы, как централизованного государства евразийцы обосновывали, ссылаясь на опыт монгольской империи. Согласно данному концепту, русские, освободившись от татаро-монгольского ига, по существу, переняли принципы государственного имперского устройства[27].

Так, благодаря евразийской теории и евразийцам произошла легитимация монгольского наследия и вместе с этим введение в имперский дискурс нового объекта имперских высказываний — монгольского элемента русской культуры.

Концепт империи-государства формировал определенное отношение к инородческим окраинам. В либеральном типе дискурса отношение к окраинам империи выражалось в идее собирания, а не дробления государства, а это имплицитно предполагало включение инородческих окраин в состав государства. Согласно такому представлению, основой процветания империи являются гармоничные отношения ядра империи — русского народа с окраинами[28]. Напротив, социал-дарвинистское крыло российского имперского дискурса предлагало освободиться от инородческих окраин, в особенности от тех, которые не подверглись русификации[29]. Отказ от окраины обосновывался социал-дарвинистами тем, что инородцы, проживающие на окраинах империи, трудно поддаются ассимиляции. По существу, позиция Меньшикова означала отказ от самой идеи империи и тем самым способствовала трансформации самого объекта имперских высказываний. Господствующим в российском имперском дискурсе был, как уже

говорилось, концепт русского национального государства, успешно ассимилировавшего инородческие окраины Российской империи.

Показательно, что сами творцы имперского дискурса понимали зависимость объекта высказываний от типа высказываний. Так, идеологи либерального дискурса видят причину трансформации империи как объекта высказываний в особенностях русского национализма социал-дарвинистского толка. Струве характеризовал данный тип национализма как принудительный, и в силу этого противоречивый в себе. Принудительный национализм, по его словам, выращивает силы сопротивления самому себе и как следствие начинает сомневаться в собственных возможностях и силе. Струве называет этот тип национализмом отчаяния и относит к числу его адептов Меньшикова: «Этот национализм, — писал он, — хочет непроходимой стеной отделиться от всего нерусского и проводит взгляд на нерусские элементы как на нечто чужеродное, от чего необходимо отмежеваться, с чем страшно соприкасаться»[30].

Таким образом, в имперском дискурсе начала прошлого века в России доминировали высказывания, относящиеся к империи-государству, развивавшие идеи русского национализма в различных его вариантах. В зависимости от отношения к инородческим окраинам менялся сам объект высказывания — империя.

Длительная история российского государства состоит из разных периодов, в каждый из которых устроители государства избирали разные принципы для его создания или усовершенствования. Идея федерализма укоренена в том политическом пространстве, в котором зародилась Российская империя, где политические отношения стали устанавливаться между разными народами. Здесь уместно вспомнить, ставшего чрезвычайно популярным в современной политической науке и философии, Карла Шмитта, определявшего понятие политического как отношения *друга-врага*[31]. Если говорить в его терминах применительно к истории становления России, то *политическое* обозначает интенсивность конфликтов между народами, борющимися за свое существование в орбите становящейся Российской империи. Империя как особая форма государства возникла благодаря трансформации *врага в друга*. Статус *друга* или *врага у входящих* народов постоянно менялся, как во внешних, так и во внутренних политических отношениях. Изменение ситуации могло привести к изменению статуса, и *враг* мог стать *другом*. Так, в документах рассматриваемого периода нередко можно увидеть упреки русской администрации в адрес калмыков, их ненадежность как военных союзников. Но тогда правомерен вопрос, а почему же, несмотря на нередкие *измены*, отношения все-таки складывались?

Здесь важно помнить, что К. Шмитт различает понятие *врага* в политическом значении от «моральной концепции врага», которая демонизирует и дискриминирует врага, который становится абсолютным врагом. Например, таким абсолютным врагом для советского народа был гитлеровский фашизм. Если рассмотреть вопрос о становлении империи с таких позиций, то становятся понятным, почему несмотря на *измены* бывшие союзник*и прощались* в случае необходимости.

5.2. Ментальность и язык калмыков

Как известно, советская историография выразила отношение к своей внутренней Азии в концепции монголо-татарского ига. Данная концепция была скорее идеологическим конструктом, нежели научной теорией, основанной на фактах. При этом вопрос о том, как воспринимают эту теорию советские народы, этногенетически связанные с монголо-татарами, не поднимался.

Вот характерный пример. Дело происходило в конце 1970-х гг. Выпускники философского факультета Ленинградского университета, прощаясь с Питером, с факультетом, друзьями и подругами, да и самими собою — беззаботными, искали место будущей встречи. Всем непременно хотелось встретиться, обнять друг друга, рассказать о новой жизни. И тогда один из них вспомнил о предстоящем юбилее — 600-летии Куликовской битвы. Идея встретиться на поле Куликовом — знаковом месте, символизирующем восстановление русской независимости и свободы, была радостно воспринята всеми. Лишь одна, помедлив немного, сказала, что идея, конечно, замечательная, только вот стоять они должны будут по разные стороны поля. Она, калмычка — с одной стороны, а они с другой. Русские друзья не сразу поняли соли юмора, не осознавая, что часть российского народа имеет тюрко-монгольские корни — калмыки, буряты, татары и так далее. Другая — славянские и угро-финские.

Между тем, данный вопрос следовало бы поставить и рассмотреть в контексте вековых отношений русских и монголов, к которым так или иначе принадлежали и принадлежат собственно российские этносы — калмыки, буряты, отчасти алтайцы и тувинцы. В этом случае становится явной проблема идентичности указанных народов, прежде всего проблема этнической идентичности. Далее, вопрос об идентичности формулируется, в конечном итоге, как вопрос об идентичности на индивидуальном, личностном уровне.

Кто ты, друг степей, калмык? Калмыки как потомки воинов, составлявших гвардию великого Хана, в полной мере должны были бы быть ответственны за последствия покорения Руси, обозначаемого в русской историографии как монголо-татарское иго. Какая идентичность формировалась у ребенка-калмыка, который читал в школьных учебниках российской истории описания зверств диких монголов и сталкивался с чрезвычайно негативной оценкой монгольского завоевания и господства[32]?

Однако, калмыки являлись и являются не только частью монгольского мира, но и русского мира также. Калмыки в полном и точном смысле слова являются *евразийцами*. Слова Пушкина, вычеканенные на знаменитом памятнике, стоящем в сердце Москвы, словно бы легитимировали и легитимируют законность пребывания и существования калмыков в России. Калмыки имели свою историю, вплетенную в единую историю России, начиная с XVII века. Вот здесь-то и кроется противоречие — между российской и монгольской идентичностью калмыков (бурят, алтайцев, тувинцев). Данное противоречие является причиной противоречивого смешанного типа идентичности у них.

Впрочем, эта проблема характерна для всех многонациональных государств, в особенности — для бывших империй. Ядро империи и народ, инициирующий ее создание, определяют маркеры, призванные обозначить принадлежность к ее гражданам. Колонизуемые народы обязаны принять требования общегражданской идентичности и соответствовать нормативным маркерам, сохраняя при этом собственные маркеры идентичности.

Это вопрос о взаимоотношениях русских и монголов, взаимовлиянии русской и монгольской культур не только сегодня, но и в прошлом. Вопрос, в чем своеобразие культуры *русских* монголов — калмыков, бурят, тувинцев, алтайцев, является и вопросом об аккультурации данных народов.

400-летнее пребывание калмыков в России, безусловно, оказало влияние на их культуру, изменило их психологию, систему ценностей, ментальность этого в прошлом кочевого народа. Современные монголы называют калмыков, живущих в Калмыкии и России, *русскими калмыками*. Тем самым они отличают их от потомков волжских калмыков, живущих ныне в Синьцзян-Уйгурском автономном округе Китая, а также от ойратских этнических групп, живущих в самой Монголии, — дербетов, хойтов, торгоудов и других. Дело не только в географическом различении. *Русский калмык* представляет собой культурный феномен, выражающий многовековой опыт аккультурации калмыков в пространстве русской культуры. Он, с одной стороны, является частью европейского мира[33], с другой, сохраняет признаки, характеризующие его монгольское (феодальное) происхождение.

В чем своеобразие ментальности калмыков — народа, чей опыт уникален в силу их принадлежности к русскому и монгольскому мирам, к Европе и Азии, к православию и буддизму.

Ментальность калмыков менялась в ходе разных стратегий аккультурации, которые применялись к ним русским государством в течение последних четырех столетий. Однако возникает вопрос, какова была исходная ментальность. Иопытаемся реконструировать ее, основываясь на письмах калмыцких ханов и владельцев.

В Национальном архиве Республики Калмыкия были обнаружены письма калмыцких ханов и владельцев. В письмах были выделены базовые категории, характерные для сознания калмыцкой элиты XVIII века. К ним относятся: власть, владение (нутук), семья (орокэ), война (дайин), богатство, закон. Категория богатства раскрывается при помощи понятия кочевье (hазар), а также скот (мал). Категория власти раскрывается через понятия закон (закаа) и суд (заphy)[34].

Дореволюционные исследователи калмыков отмечали такие их черты, как оптимизм, сметливость, законопослушность, храбрость[35]. Любопытно, что многие докладчики на юбилейной конференции, посвященной 400-летию добровольного вхождения калмыков в состав России, отмечали *законопослушность* калмыков.

Особенности менталитета калмыков определялись их военно-кочевым образом жизни. Важно отметить, что речь идет не о кочевом, а именно *военно-кочевом образе жизни*. Основной закон ойрат «Иэке цааджин бичиг», или «Великое уложение», который регулировал отношения между ними, был принят в 1640 г. То было время, когда, перед угрозой порабощения Цинским Китаем, князья Северной Монголии и Джунгарии приняли решение объединить свои усилия. Согласно этому закону, для борьбы с маньчжурскими завоевателями должно было быть мобилизовано все население Монголии и Джунгарии от владетельных князей до простолюдинов[36]. К уклонявшимся от военных действий применялись самые суровые наказания (смертная казнь, конфискация имущества, штрафы)[37].

В «Великом уложении» закреплялось подчинение князьям: «Кто (во время войны) избавит князей (от опасности), того сделать дарханом в дивизии; кто покинет (во время опасности), того убить, разорить»[38]. Закон воспрещал кочевникам занимать нейтральное положение и быть вне военного противостояния: «Кто увидит или услышит о значительном неприятеле и не сообщит, того, изгнавши с потомками потомков, убить, разорить»[39]. Иначе говоря, закон принуждал кочевников к участию в военных действиях. Нельзя было оставаться просто мирным пастухом своих стад: «Если бу-

дет тревога, то должны собираться около князей; кто услышит тревогу и не явится, то да будет поступлено с тем по вышеозначенному положению»[40]. А это означало — либо крупный штраф, либо смертную казнь.

Таким образом, военно-кочевой образ жизни и закон, который регулировал отношения в калмыцком обществе, формировали менталитет, который типологически был близок рыцарскому.

Если исходить из такой посылки, то становится понятным, почему для калмыков важны были такие категории сознания, как *гордость и честь*. Требованиям чести и достоинства калмыцкие князья следовали и придя в Россию и выстраивая свои отношения с русской администрацией. Описывая калмыков, Пальмов пишет, что вначале калмыки признавали себя в качестве союзников русских, затем подданных, но нигде в шертях не считают себя «холопами» московского царя. В то время как сами русские подданные или татары именуются холопами[41].

Анализ писем, найденных в архивах, позволяет судить о значимости категории чести в мотивации поведения калмыцкой элиты *золотого века* Калмыцкого ханства.

Тонкий и чуткий наблюдатель, участник политических интриг начала восемнадцатого столетия переводчик Василий Бакунин отмечает в своих записках такую важную черту как *гордость* калмыцких владельцев. Вопросы политического этикета весьма чувствительно воспринимаются сторонами политического диалога по той простой причине, что этикет позволяет выразить отношения власти в знаковом виде. Этикет позволяет обозначить их, сделать видимыми. Если участники диалога равны в своем отношении к власти, то их действия и жесты равнозначны, если же один из участников диалога демонстрирует большую почтительность, то он обозначает себя как зависимую фигуру. В.М. Бакунин пишет о грамоте императрицы к калмыцкому владельцу Дондук Омбо, ушедшему к крымскому хану. Грамота состояла в склонении его к добровольному возвращению, прощению «учиненных им *противностей*»[42].

Надо сказать, что Бакунин обнаруживает понимание калмыцкой ментальности и психологии. По-видимому, отказ Дондук Омбо принять грамоту почтительно, подробно обсуждался в имперской администрации, которая должна была найти приемлемое объяснение этому поступку и нежеланию строптивого владельца. Бакунин рассуждает, что шертовальные записи 1677 и 1684 гг. писанные на российском языке, Аюка подписал, не ведая, что в них записано посланцев, присылаемых к нему из Крыма и других мест, посылать в Москву и Астрахань, а также, принимать грамоты от Государя, встав и сняв шапку. Бакунин полагает, что если бы «Аюка

то обещал, то он бы это хотя бы однажды сделал». Тогда его наследников было бы легче склонить к тому. Бакунин замечает, что «у них что однажды в обычай войдет, вдругорядь склонить их к тому всегда легче первого бывает»[43].

Хан Дондук Омбо писал князю Черкасскому, что грамоту не принял, так как посланные им люди требовали, чтобы он принял ее стоя. «Дондук Омбо сказал им на то, что к деду его хану Аюке, многажды грамоты приходили, а такого обыкновения не бывало, итак, ежели они ту грамоту отдадут ему по прежнему обыкновению, он принять готов»[44].

Русская администрация стремилась понизить их статус, но стараясь не задевать чувства собственного достоинства ханов. При этом использовался простой прием — в русском переводе ханского письма, составленного на старокалмыцком языке, обращение губернатора к хану было уничижительным. Неоднократно хан Аюка указывает астраханскому губернатору на недопустимость подобного уничижительного обращения к своей персоне.

Описывая события, связанные с калмыцкой усобицей по поводу ханской власти, в частности, вопрос о примирении наследников Аюки хана Черен Дондука и Дондук Омбо, Бакунин приводит со слов калмыков следующее: «Посланцы от хана крымского и Дондук Омбо были у Черен Дондука с таким представлением, чтобы они “примирились не чрез россиян, но сами собою, что будет им в похвалу, а ежели будут они мириться чрез россиян, то будет им в бесславие, будто они приведены к тому от россиян неволею”»[45].

Русская администрация, естественно, старалась всячески поставить калмыков на место. Полковник Левашов, например, внушал Дондук Омбо, чтобы он принял императорскую грамоту со всяким почтением. В инструкции, данной князю Черкасскому и капитану Коковцеву, сказано, чтобы Дондук Омбо принял бы грамоту не «*горделивым образом*, а принял бы встав со своего места».

Таким образом, анализ деловой переписки калмыцких ханов позволяет выявить оценку калмыками собственного статуса. Называя себя *младшими братьями* российского императора, калмыцкие ханы следили за тем, чтобы местные чиновники — губернаторы обращались к ним с должным почтением. Они не считали их равными по статусу себе.

Нормы поведения калмыцкой элиты перенимались простолюдинами, для которых категория чести также становилась значимой. В калмыцком обществе социальные границы не маркировались так явственно, как в европейском или русском. Здесь не было норм, предписывающих черной кости носить определенную одежду, не было различий в типе жилища —

это была кибитка, в поселении и т. д. Это облегчало миграцию норм из пространства элиты в пространство низов.

Для современного калмыка, как это ни покажется странным, все еще важна такая средневековая категория как *честь*. Современный калмык, в отличие от многих других, на вопрос «как дела?» никогда не станет распространяться о своих бедах и проблемах, но ответит «а, пойдет!».

Данная категория причудливым образом проявляет себя в сохранении улусной идентификации у современных калмыков. Именно она объясняет особенности калмыцкой психологии. Для современных калмыков по-прежнему важна принадлежность к своим этническим группам, которые возникли на основе прежних родо-племенных объединений. Калмыки и сегодня делятся на торгоудов, дёрвюдов (дербетов), бузава.

Устойчивость улусной идентификации в психологии калмыцкого народа можно проследить и у американских калмыков. Американские калмыки являются потомками эмигрантов, большая часть которых никогда не жила при советской власти и, следовательно, не подверглась влиянию советской идеологии[46]. А. Борманджинов, принадлежавший сам к американским калмыкам, указывал на такую особенность калмыцкой самоорганизации: «Вскоре после прибытия в Штаты калмыки организовались в три общества: одно — в Филадельфии, два — в Нью-Джерси. Интересно отметить, к примеру, что принадлежность к этим двум обществам в Нью-Джерси отражает старое племенное и территориальное деление на три основные этнические группы калмыцкого народа. В итоге, торгуты и бага-дэрбэты (малые дэрбэты), а также ики-дэрбэты (большие дэрбэты), проживавшие на определенных землях Астраханской и Ставропольской губерний России, сообща создали собственную организацию в Хауэлле, в то время как калмыки “бузава”, т. е. те, кто до Гражданской войны 1918–1920 гг. в России жил в Сальском округе Области Войска Донского (позже Ростовская область), организовали подобное общество в двух милях к югу. Община в Филадельфии состоит только из калмыков “бузава”»[47].

Сегодня в небольшом городке Хауэлле — негласной столице американских калмыков, в которой проживает немногим более полутысячи американских калмыков, существует три буддийских храма. Вначале, когда калмыки только обустраивались в штате Нью-Джерси, был построен один хурул (буддийский храм). Затем бузава построили свой храм, и астраханские калмыки, то есть торгоуды, не желая отставать, пожелали иметь собственный. В свою очередь, дербеты не захотели быть аутсайдерами и построили свой. В результате каждый храм имеет свою небольшую общину, своих священнослужителей. Конечно, с точки зрения рациональной,

объединение всех трех храмов было бы эффективным и экономически — храмы надо содержать, и конфессионально — увеличение количества прихожан. Тем более, что в Филадельфии, которая находится в двух часах езды от Хауэлла и где проживает довольно много калмыков, также есть калмыцкий буддийский храм, при котором и существует активно действующая община, возглавляемая молодыми и активными лидерами. Однако в данном случае действуют не рациональные мотивы, и даже не ценностно-рациональные, а скорее аффективные. Действия калмыков в данном случае определяются мотивами, вызванными чувством собственного достоинства и необходимостью самоутверждения.

Таким образом, в двух совершенно разных случаях, в совершенно разной культурной среде, калмыки совершают действия, вызванные одинаковыми мотивами. Современный калмык, будь он россиянин или американец[48], на внутреннем уровне идентифицирует себя с бузава или торгоудами и тем самым противопоставляет себя другим калмыкам. На внешнем уровне калмыки демонстрируют уже общекалмыцкую идентичность.

Подводя итоги, следует сказать, что своеобразие ментальности российских калмыков определяется их военно-кочевым образом жизни. Свойственный калмыцкой культуре символизм, в конечном счете, задавал вектор развития ментальности калмыков. В этом случае между русскими и калмыками было скорее больше различий, чем сходств.

Своеобразие ментальности калмыков выражается в особенностях калмыцкого языка и калмыцкой письменности. А это можно проследить, обращаясь к архивным документам.

Язык и культура калмыков. Архивные разыскания полезны для исследователя-гуманитария, в особенности философа, тем, что позволяют услышать подлинные голоса героев прошлого. Сам архивный документ являет собою прошлое культуры в ее осязаемости, зримости и даже обоняемости. Запах архивной бумаги, тронутой тлением, — запах прошлого, запах времени. Документ можно потрогать, понюхать, рассматривать, им можно полюбоваться. Сам внешний вид документа свидетельствует о различиях между культурами, говорит о том, какие чернила и какую бумагу использовали пишущие друг другу. Часто они использовали не только разные языки и графику, но даже чернила и бумагу. Интересующий нас массив писем калмыцких ханов и владельцев, а также их русские переводы, представляют собой бесценное сокровище не только как духовный памятник, но и памятник материальной культуры. Письмена, начертанные рукою писцов калмыцких ханов и владельцев, сегодня выглядят изящными. Они лаконичны не только содержательно, но и своей формой. Старокал-

мыцкому письму свойственны лаконизм, простота, тот минимализм, который придает вещи элегантность. Наверное, по этой причине они выглядят более современными, чем их русские аналоги.

Основной массив писем относится к XVIII веку — золотому периоду существования Калмыцкого ханства. Калмыки использовали старокалмыцкую письменность *тодо бичиг*.

Что касается русского письма, то прежде чем сравнивать его с калмыцким, нужно вспомнить, что собою представляло российское делопроизводство восемнадцатого века. В начале века Петр Первый осуществил серию реформ, касавшихся делопроизводства. Был изменен алфавит, начертание букв, изменилась вся система делопроизводства[49]. На смену византийской бюрократии пришла европейская бюрократия с ее формальностью и целерациональностью. Сравнение этих двух типов писем, калмыцкого оригинала и его русского перевода, как нельзя наглядно демонстрирует различия двух типов рациональности — калмыцкой, основанной на традиции, и имперской, стремящейся основываться на целях и средствах. Фигурально выражаясь, шла переписка не между калмыцким ханом и астраханским губернатором, а между фигурами, репрезентирующими культуры, принадлежащие к разным цивилизационным типам. Одна из них принадлежала к традиционной культуре, или, если использовать выражение Бодрийяра, принадлежала к *символической формации*. Другая, российская — находилась в стадии трансформации в новоевропейский тип культуры. По крайней мере, вся институциональная мощь российского государства была брошена на реализацию амбициозного проекта Петра Великого — стать европейской державой и империей.

Европейские трансформации реалий русского делопроизводства выразились в появлении особого канцелярского языка, нового строя предложения, новой лексики, отвечающей духу времени перемен и движения по направлению к европейской цивилизованности. В дискурсе появляется новая фигура — канцелярист, владеющий искусством канцелярского бюрократического письма. К тридцатым годам восемнадцатого века складывается стиль канцелярского письма, на формирование которого, конечно же, повлияли господствующие стили культуры — барокко и рококо. Канцелярист, овладевший умением барочного начертания букв, ценился очень высоко. Они состязались в мастерстве, умении росчерком пера украшать письмо при помощи барочных завитушек и кучеряшек. Правда, сие украшательство чрезвычайно затрудняет чтение плодов их творчества современным читателем. Поэтому русские переводы калмыцких писем являются не только переводом с калмыцкого языка на русский язык, но переводом

письма, написанного языком традиционной культуры, на язык культуры, которая становилась европейской рациональной культурой.

Письма калмыцких ханов и владельцев отличает четкая и ясная каллиграфия. Графика тодо бичиг точна и строга. Здесь нет виньеток и украшательств, свойственных барочному русскому письму восемнадцатого века. Такая графика отвечает калмыцкому языку того времени — краткому, емкому и вместе с тем образному. Калмыцкий язык, вообще, немногословен. В героическом эпосе «Джангар», который является литературной нормой того времени, насчитывается всего около 2700 слов[50].

Русский язык, в отличие от языков народов, вовлекаемых в орбиту будущей империи, более многословен, синонимичен и многозначен. Кириллическая графика письма восемнадцатого века с ее виньетками адекватна многосложности русского слова. Такая барочная графика часто затрудняет прочтение документа. Исследователю, знающему тодо бичиг, иногда легче прочесть и перевести письмо, чем расшифровать русскую скоропись.

В русском аналоге письма калмыцкого хана или владельца текст растекается по странице, невольно символизируя тем самым растекание мысли по древу. Многосложный язык, являясь богатством, вместе с тем страдает рыхлостью структуры. Иначе говоря, различия графики писем как нельзя более наглядно демонстрируют различия в ментальности двух народов.

Язык живет в символическом контексте, свойственном той или иной культуре. В этой связи любопытно рассмотреть эту проблему в том ракурсе, в котором Пятигорский и Мамардашвили анализируют оотношение сознания, языка и культуры. По их мнению, каждая культура является индивидуальным типом соотношения символизма, присущего сознанию, и *языковости*. Традиционные культуры характеризуются преобладанием символических форм, а не языковых. В отличие от них, в новоевропейской культуре преобладают языковые формы[51]. Различия между традиционными культурами следует искать, видимо, в различиях самих символических форм. В нашем случае межкультурного дискурса мы имеем опыт столкновения двух цивилизационных типов — традиционного и при этом кочевого, с оседлым, притом, находящимся в стадии трансформации в модерный тип.

Краткость калмыцкого языка компенсируется символическим аппаратом калмыцкой культуры, которая к восемнадцатому веку оформилась как буддийская. Старо-калмыцкий язык, на котором писали корреспонденты, был укоренен в буддийской культуре, которой свойствен совершенно иной символизм, чем православной культуре.

Таким образом, символизм этих двух культур различается в двух отношениях. Первое — символизм, выражаемый в языке и присущий *языковым*

культурам Нового времени, и символизм неязыкового выражения, свойственный традиционным культурам. Второе различие относится уже собственно к содержанию символов.

Контрадикции второго типа особенно наглядно обнаруживаются в процессе христианизации калмыков. В этом случае символизм прежней буддийской культуры был замещен новыми символами.

Второй тип символизма, свойственного новоевропейской культуре, создавался путем включения элементов языка в аппарат символики. Это путь, проделанный русской культурой и культурами, вовлеченными в имперскую орбиту. Это была дорога, длившаяся столетия, начиная с петровских эпох и заканчивая реализацией большевистского проекта.

Замещение прежнего символизма культуры новым символизмом в конечном итоге привело с необходимостью к гибели символической жизни традиционного (этнического) сознания. Это и стало в дальнейшем причиной утраты российскими этносами этнических языков, которые потеряли свой символический контекст. Этнические языки малочисленных народов погибают из-за появления новых средств аккумуляции, закрепления, передачи и потребления языка, из-за замещения их русским языком в его новой цивилизационной форме.

Задачей строителей социализма в России было создать новый мир и нового человека. По сути дела, проводимые социальные преобразования сопровождались такими изменениями в ментальности граждан нового государства, которые иначе как ментальной революцией нельзя обозначить. В терминах советской теории это называется культурная революция — ликвидация безграмотности, создание литературы, искусства и т. д. Под ментальной революцией я понимаю трансформацию присущих сознанию граждан бывшей Российской империи когнитивных структур и категорий восприятия. Государству большевиков необходимо было добиться такого дорефлексивного согласия людей относительно значения (meaning), чтобы опыт нового мира стал миром здравого смысла, то есть повседневной реальностью (Н. Козлова называет этот процесс изобретением общества[52]). Создание нового социалистического мира, нового социального порядка осуществлялось через процесс формирования государством когнитивных и ценностных структур, разделяемых всеми. Ментальная революция осуществлялась путем преобразования языка описания мира, изменения структур языка. Новый мир строился в соответствии с научной теорией, соответственно язык его описания должен был быть научным. Большевики хорошо понимали важность языка как выражения опыта мира. Поэтому они взялись за ликвидацию безграмотности и политическое просвещение масс.

Большевики решали проблему, которая была позже тематизирована Гадамером. Он высказал важную идею о пред-истолкованности мира в языке[53]. Следовательно, действительное изменение мира требует изменение и языка описания нового мира. В рассматриваемом нами случае конструирования нового социалистического мира и новых его субъектов прежние структуры языка, и русского, и этнического, не имели ни категориального аппарата, ни грамматических структур для выражения нового социалистического опыта. Необходим был язык, который можно было бы использовать в коммуникациях, язык, способный участвовать в таком смыслопорождении, которое бы обеспечивало восприятие и понимание опыта нового мира. Такой язык должен был задавать новую культурную дистанцию и переопределять отношения власти-подчинения, появившиеся в новом социалистическом мире.

Задача, стоящая перед большевиками, усложнялась тем, что Россия была полиэтническим государством, народы окраин которой находились на родовой стадии развития. Как можно было изменить эту ситуацию? Ведь задачей большевиков была ликвидация всякого социального неравенства, в том числе национального и этнического.

Среди разнообразия современных российских и западных теорий, характеризующих этот процесс, выделяется концепция Ф. Хирш[54]. Ее работа интересна тем, что она подчеркивает роль экспертов и ученых — этнографов, географов в конструировании наций. Она разрабатывает концепцию ‘state sponsored evolutionism’, согласно которой новая советская идентичность конструировалась путем создания социалистических наций. Невозможно было создать рабочий класс — субъект социалистического строительства из столь разнородной массы, какую представляло собой население бывшей российской империи. Полиэтническая империя была преобразована в ‘империю наций’. Созданные социалистические нации успешно осваивали новый мир, включаясь в его структуры. Анализируя массовую национальную риторику, Хирш приходит к выводу, что к 1930-м гг. народы Советского Союза использовали новый социалистический язык в борьбе за ресурсы власти и утверждение своих национальных прав. Так происходил процесс «двойной ассимиляции», с одной стороны, ассимиляция народов в категории национальной политики, с другой — их интеграция в новом качестве социалистических наций в Советский Союз.

Одновременно с этим происходил конфликт ценностей — столкновение ценностей на уровне социального порядка и столкновение ценностных ориентаций на уровне индивидуального действия. Ценности традицион-

ной культуры, носителями которых все еще оставались индивиды, сталкивались с общественными ценностями научного социализма. Разрешался конфликт разными способами, одним из которых был атеистический переворот. Религия ниспровергалась как идеология, как система ценностей, как институт. Десакрализация общества и культуры осуществлялась последовательно и жестко и была частью политики модернизации и рационализации общества.

Все это составляло тот плавильный котел, в котором рождался новый советский человек, в том числе и советский калмык.

Общее возникает благодаря успешному опыту аккультурации, осуществленной в советскую эпоху.

5.3. Опыт аккультурации: советский Melting Pot

За 400-летнюю историю своего пребывания в составе российского государства калмыки испытали на себе самые различные стратегии аккультурации. В разные периоды существования калмыков в русской культуре — имперский, советский, постсоветский — сепаратизация уступала место маргинализации, ассимиляция — интеграции, сегрегация — стратегии исключения[55]. В ментальность современного калмыка отпечатаны плоды этих сменяющих друг друга стратегий аккультурации кочевой культуры калмыков, представляющих меньшинство в доминирующей оседлой культуре русских. Будучи вначале частью монгольского мира, калмыки в ходе аккультурации постепенно становились частью мира российского. Наиболее жесткими способами аккультурации отличался советский период, когда калмыки, так же как и другие народы бывшей Российской империи, были консолидированы в советские нации. Окончательная ломка традиционализма культуры калмыков произошла во время их депортации в Сибирь[56].

Депортация: детрадиционализация культуры. Депортация была не просто переселением людей, это было завершением, начавшейся после революции трансформации традиционной калмыцкой культуры. Она уничтожала прежние идентичности калмыков. Они утратили статус равноправных граждан Советского государства, их идентифицировали как предателей Родины. Калмыки лишились важных для них как носителей кочевой монгольской культуры ценностей, — достоинства и чести. Оснований для ущемления чувства собственного достоинства было более чем достаточно. Спецпереселенцы, приехав в Сибирь, столкнулись не только с холодом, голодом, отсутствием жилья, привычной пищи, да и всего уклада жизни, но

и с враждебным отношением местного населения. К приезду калмыков среди сибиряков кем-то, скорей всего по заданию органов НКВД, распространялись слухи, что калмыки — людоеды[57].

Таким образом, сталинская пропагандистская машина целенаправленно осуществляла *демонизацию* образа калмыков, характеризуя их как предателей Родины, людоедов. Само имя *калмык* стало позорным.

Депортация сопровождалась изменениями культурной, социальной и географической среды обитания. Адаптация калмыков к жизни в Сибири происходила в контексте столкновения кочевой и земледельческой культур, столкновения разных языков, разных укладов жизни, разных телесных практик.

Калмыки лишились традиционной калмыцкой системы хозяйствования — скотоводства. Внутри сообщества депортированных калмыков существовало расслоение, основой которого была степень сохранения традиционной культуры или, наоборот, степень вхождения в новую социалистическую культуру. Хозяйственный уклад калмыков — отгонное скотоводство способствовал сохранению традиционализма. Трудно было провести грань между своими и общественными овцами, если паслись они в одной отаре. Сельские калмыки — скотоводы до выселения вели полукочевой образ жизни. Рядом с домами всегда ставились кибитки.

«А как Волга разливалась, все уходили далеко в степь, скот угоняли и свой, и колхозный. Ставили кибитки там и жили все лето. Степь зеленая была... кругом цветы... дрофы еще были»[58].

Степняки-калмыки в массе своей не говорили по-русски, одеты были непривычно для русского глаза, ели и пили непонятную пищу, имели странные обычаи[59]. Для того чтобы состоялась коммуникация, необходимо не только знание языка, но и наличие общего смыслового горизонта, очерчивающего миры их культур. В этой ситуации калмыки должны были выстраивать новую идентичность, возвращая утраченное достоинство и самоуважение[60].

Калмыцкий случай детрадиционализации культуры показателен тем, что в этом процессе свою роль сыграла депортация в Сибирь.

Ситуация, в которой оказались калмыки, была ситуацией экзистенциального кризиса, тем более для подростков и молодых девушек, кем тогда были наши рассказчицы. Для анализа этой ситуации используются материалы интервью, проведенных с женщинами-калмычками, пережившими выселение[61].

Устная история, рассказанная Б., многослойна, в ней три пласта: первый — фактуальный, здесь она говорит о фактах, которые свидетельствуют о ходе выселения и о прибытии в Сибирь. Второй пласт — идеологический, здесь ее высказывания относятся к полю идеологии и являются элементами идеологического дискурса. Третий пласт относится к этнической культуре. В этих устных историях есть рассказы, рассказы-доказательства, эпические рассказы, рассказы-описания, небольшие истории.

В истории Б. обнаруживается один смысловой центр — это труд, «*работа*». Лейтмотивом всех интервью является *работа*, а рефреном выступает тема власти.

Здесь четко различается повседневность и то, что ее поддерживает, — в данном случае вся мощь советского идеологического аппарата, мощь пропаганды. Характерно, что никто из рассказчиков прямо не говорит о религии и религиозных санкциях, несмотря на то, что не только духовная культура калмыков, но и традиционный уклад определялся буддизмом.

Само слово *работа* имеет здесь несколько смыслов, и сам феномен работы выполняет разные функции. Когда слушаешь респондентов, понимаешь, что они оперируют различными смысловыми конструктами, когда говорят о своем труде. Здесь и социалистические концепты труда как жизненной потребности, языческие образы труда как источника материального и социального преуспеяния.

Единственно легитимной формой деятельности для спецпереселенцев был труд. Калмыки должны были освоить новые виды труда, должны были приспособиться, чтобы не только не умереть, но и вернуть самоуважение, а это означало также найти средства для новой идентичности. В субъективной интерпретации рассказчицы труд играл здесь ключевую роль, выступал способом жизни. Центральной категорией, которой она оперирует, является *работа*. В истории одной из рассказчиц труд играет ключевую роль.

«А мы работали до смерти ...Калмыки, знаешь, как работали, головы не поднимали. Калмыки насчет работы о-о-о! Они же говорили — только калмыков держим... Калмыки страшно работали...»

Идея о том, что «калмыки много работали», «тяжело работали» лейтмотивом проходит через весь рассказ.

«А так знаешь, как калмыки работали. Утром в 7 часов уже работали. А так калмыки, знаешь, как работали уууу...»

Все события повседневной жизни — дружба, межэтнические конфликты, отношения с властью рассказчица описывает, используя концепт работы. Так, характеризуя мифологизированную причину негативного

отношения к калмыкам — они людоеды, она обращается к работе. В ее глазах справедливость была восстановлена представителем власти — директором потому, что калмыки работали, в отличие от немцев. Рассказчица говорит о конфликте, случившемся между молодыми калмычками и русской и немками, которые, предъявляя им обвинение в каннибализме, не давали калмычкам есть картошку.

«Большие уже дети были, такие как мы. Директор очень сильно ругал на одну, она уже взрослая была, старше нас. А после того они перестали. Директора фамилия то ли Киров, то ли Рожков, фамилия его. Забыла я. Знаешь, немки вместе с русской из села не давали нам есть картошку. Людоеды, говорят.»

Конфликт произошел в пятидесятые годы, то есть через десять лет после того, как они попали в Сибирь.

«Это 51–52 год. Кема, она учетчицей работала, молча пошла к начальству. Молча, мы ждем ее: где Кема, где Кема, нет, нет. Мы сели ждем, не едим. Сидим, сидим. Приехала с начальством. Ящик поставили. Эх, девчатам разгон дали. Она жаловаться поехала. А мы не знали. Директор ругал их. Директор, бригадир, все приехали. Директор ругался. Потому что калмыки работали, немцы не работали. Почему они не давали (картошку)? Они били нас, ругались, считали, подражая русским, что мы людоеды (калм)».

Фактически в первый период пребывания калмыков в Сибири происходила их стигматизация властями, местным населением и спецпереселенцами-немцами, прибывшими в Сибирь раньше калмыков. К ним применялись следующие стигматы этнической идентификации:

- предатели Родины;
- людоеды;
- не владеют русским языком или плохо говорят по-русски;
- нечистоплотны;
- имеют странные обычаи.

Все это не могло не сказаться на статусных изменениях. В итоге калмыки утратили статус равноправных граждан Советского государства и стали идентифицироваться как предатели Родины. Более того, они почти утратили статус человека из-за обвинений в каннибализме.

Как можно было изменить статус и снять стигматы?

Для спецпереселенцев существовала только одна легитимная сфера — труд. Респондент Б. рассказывает о событиях своей жизни, используя именно эту категорию. Даже на вопрос о том, были ли у нее подруги, она отвечает, рассказывая о том, как тяжело и много они работали.

«Подруга была калмычка, сейчас в Цаган Амане живет до сих пор, не виделись даже. Сколько мы с ней вдвоем работали. Сколько сена скосили вдвоем, сколько хлеба косили вдвоем. Сколько картошки сажали вдвоем, сколько картошки копали вручную. Собирали после трактора картошку. Ой-ей, все ручная работа!»

Рассказчица, как и многие из ее поколения, так или иначе, оправдывает пребывание калмыков в Сибири. Разумеется, никто не соглашается с вердиктом властей о предательстве.

Калмыки должны были выстраивать новую идентичность, возвращая утраченное достоинство и самоуважение. Помимо доблестного труда, способами повышения этнического статуса было приобретение расположения властей, усвоение практик опрятности.

Пребывание в Сибири было в глазах респондентов опытом приобретения новых умений, новых способов хозяйствования.

«Жили трудно. Картошку сажали. В Джакуевке не сажали, в Сибири научились картошку, последние 6–7 лет, тесто ставили, картошку, огурцы, капусту. Оставалось даже, не успевали собирать. Все, кроме помидор. Теплицы были у нас в совхозе. Совхоз передовой был, очень хороший!»

Вновь и вновь рассказчица Б. обращается к теме власти и ее представителей, которая уважает калмыков, потому, что они хорошо трудятся.

«Бригадир, агроном очень хорошие были, на пекарне говорили, вот такие девчата придут — оставьте им хлеб (калм). Нам давали хлеб. Потому что мы работали — они нас уважали».

Тема досуга всплывает в ее сознании только после нарративного импульса. На вопрос, как гуляла молодежь, она отвечает рассказом о домбристке. Ее воспоминание о домбристке радостное, но даже здесь она использует лексику, выражающую сверх-усилия — «*танцевали до упаду*».

«Эээ шамур[62] *делали, здесь один шамур, там шамур... Еще как танцевали. В большой землянке, человек 20, пол водой поливали и танцевали. На домбре Сарпинская Ляля играла. Как она играла ... без устали (калм.)! Танцевали до упаду. Оййй Мукаевы, где жили. У жены был очень хороший характер. Он женился, очень большую землянку строил. Жена чай варила, картошку, такая женщина была! Тетя Соня, какая она женщина была! У них двое девчат было тогда, трое от первой жены. Она старше нас была. И это ... до упаду танцевали. Та Ляля немного водки пила, ребята принесут немножко водки ей ... и играет она на домбре. Струны делали из кишок бараньих. Из Сарпинского района она была (калм).*

Ой, как гуляли... Шамур горит, черный дым идет, черные все (смеется). Керосин наливали. В консервной банке. После гулянки все черные...

(смеется). В подвале, когда работаешь, тоже черные, девчата потом смеялись, ты черная, ты черная... После гулянки выходишь черная...».

И вновь возникает тема власти, которая уважительно относится к калмыкам, посещая калмыцкие свадьбы.

«...Потом свадьбы начали делать. На свадьбы начальство приходило, один день — калмыки, другой — русские, конторские начальники. Моя сестра выходила (замуж)..., ваш отец женился. Тоже все начальники были. Директора-миректора отдельно были, в отдельной землянке. Знаешь, как гуляли, ууй!»

Она вспоминает о социалистических стимулах труда, знаках публичного порицания или поощрения — почетная грамота или «галоша», когда хочет оправдать калмыков через работу. Хотя калмыкам не давали грамоты, зато «давали на платье», «одеколон-модеколон, чулки». Для нее это косвенное признание трудового вклада калмыков.

«Передовой наш совхоз был. Как праздник, начальство железнодорожное приезжало, премии давали...Калмыкам не давали, калмыки под комендатурой (калм.). Одна русская Шура Новоселова, в свинарнике работала, почетную грамоту ей (смеется) давали. А нам давали на платье, одеколон-модеколон, чулки. А наши парни, знаешь, есть ведь языкастые калмыки, говорили, эй, работайте, работайте, почетную грамоту Новоселовой Шуре дали, а вам ничего не дают». (Смеется).

Говоря о работе калмыков, она подразумевает труд женщин. Из ее рассказа следует, что девушки-калмычки работали самоотверженно, а парни — нет. В ответе на вопрос о том, были ли калмыки, кто плохо работал, она называет парней.

«Ай, не знаю, плохо кто работал ... если есть ... стенгазете писали, в галошу сажали. Все время парней сажали, все время сидели в галоше. Нарисованная галоша. А мы работали до смерти, они же лодыри (смеется). Всё сидели в галошах... Парни все. Калмыки, знаешь, как работали, головы не поднимали. Калмыки насчет работы о о о! Они же говорили — только калмыков держим. А немцев мало было, они в теплице работали. Калмыки страшно работали. Начальство знало»

С гордостью она рассказывает о младшей сестре, руками которой был построен один из районов Астрахани.

«Младшая сестра живет. Она ЦКК строила. Чумашкаева ее фамилия. Все 5этажки все через нее прошли. Она как приехала из Сибири, так и строила ЦКК».

Таким образом, труд для молодой девушки стал смыслообразущим центром жизни, ресурсом идентичности, способом реабилитации в глазах

общества. Несмотря на тяготы подневольного труда, в этой ситуации он стал способом возвращения уважения к калмыкам, средством идентичности, способом выстраивания отношений с властью.

Можно высказать гипотезу, что власть и ее действия интерпретируются в смыслах традиционного буддийского сознания, то есть как нечто, данное кармически. Нужно помнить также о такой черте калмыков, как законопослушность. Возможно, это было одним из ресурсов, благодаря которому калмыки сумели выжить.

Другим средством повышения своего этнического статуса для спецпереселенцев калмыков стал русский язык. Что происходило с калмыцким языком в этот трагический для калмыков период?

Все рассказчицы отмечали важность знания русского языка, который использовался как средство адаптации, как инструмент идентификации. Дело в том, что многие взрослые калмыки, а тем более дети, депортированные в Сибирь, не говорили по-русски. Знание или незнание русского языка определялось наличием и возможностью контактов с русским населением. Так, если астраханские калмыки, жившие в приволжских селах, или донские калмыки, жившие казачьих станицах Дона и Сала, имели тесные контакты с русскими, то калмыки, жившие в степи, мало контактировали с русскими и, соответственно, по-русски не говорили. Разумеется, городская калмыцкая культура была уже социалистической и по форме, и по содержанию. Что касается степняков — людей, живших в степи, на чабанских точках, то они сохранили традиционную культуру.

Маркером, показывающим, насколько калмыки трансформировались в условиях депортации, было владение русским языком.

Знание русского языка отмечалось всеми рассказчицами как положительное качество:

«А по-русски мы знали, в школу же ходили... Я четыре класса неполных кончила...»

Незнание русского языка являлось поводом для насмешек и издевки со стороны русских:

«Мы в деревне жили, втроем с мамой язык знали. Над теми, кто русский язык не знал. — издевались (калм.)».

Незнание русского языка отмечалось как причина неспособности постоять за себя:

«А, разные были, (калм.) насмехаться — насмехались, бить — били, толкать — толкали, (калм.) кидать — кидали. Всякие были... А мы русский язык знали, спуску им не давали...»

Рассказчицы подчеркивают, что знание русского языка являлось маркером образованности человека:

«С дедом заочно познакомились...(смеется). Он, знаешь, какой грамотный был, письмо написал. Знаешь, какой грамотный был. Он учился вместе с моей сестрой. Они в русской школе учились, в Лебяжьем. .. не в калмыцкой, а русской школе. Вот поэтому они по-русски хорошо знают».

Знание русского языка было условием успешной самореализации. Депортация привела к изменению статуса калмыцкого языка в восприятии самих калмыков.

Свою роль в успешной адаптации спецпереселенцев калмыков к суровым условиям Сибири сыграла такая черта их менталитета как оптимизм. Данная черта сформировалась под влиянием буддийской религии, согласно которой предаваться унынию — значить впадать в грех. Об этой черте писал еще в восемнадцатом веке Георги: «Калмыки отважны, в несчастьях не унывают, и состоянием своим довольны. Женщины их проворны, в обхождении смелы и к делам весьма прилежны»[63].

Таким образом, процесс детрадиционализации социальной жизни калмыков на уровне повседневности был завершен в условиях депортации. Депортация

- способствовала изменениям в идентичности калмыков;
- изменила традиционные категории восприятия мира;
- стала причиной утраты калмыками родного языка;
- разрушила сложившиеся социальные структуры.

Детрадиционализация осуществлялась самым жестоким, но парадоксально эффективным способом.

Язык: этнический или родной. Современные исследователи пишут о языковой трагедии у калмыков, большая часть которых не владеет калмыцким языком. По мнению ученых, корни этого следует искать в депортации[64]. Нельзя не согласиться с тем, что депортация сыграла свою драматическую роль в том, что калмыки перестали говорить на своем родном калмыцком языке. Однако, возникает резонный вопрос. Почему ситуация с родным языком у чеченцев и ингушей, также переживших депортацию, совершенно иная, почему они говорят на своих языках?

Причины этого, кроются, на мой взгляд, в основаниях культуры калмыков. Так же как ислам, буддизм пронизывает всю культуру, оформляет все стороны жизни человека. Нормы повседневного поведения являлись буддийскими по своему происхождению. Однако существенное отличие буддизма от ислама заключается в его толерантности. Возможно, толерантный характер культуры калмыков и стал причиной апроприации русско-

го языка в ситуации, когда это было наиболее удобным способом адаптации и выживания.

Тот русский язык, который усвоили спецпереселенцы и на котором они говорят сейчас, отличается от нормативного русского языка. Конечно, в данном случае мы имеем дело с разговорным русским языком, в котором прилагательные употребляются значительно реже, чем существительные, глаголы, местоимения, наречия[65]. Разговорный русский язык респондентов характерен тем, что в нем преобладают существительные и глаголы. Это скорее язык действий, команд, императивов. Для выражения эмоций рассказчицы используют междометия или восклицания. Прилагательные и местоимения используются тогда, когда они выражают существо явления, а не какие-то нюансы, подчеркивания. Например, рассказчица, рассказывая о выселении, использует слова: «товарный вагон», или, «кирпичный завод», или «ручная работа», «саратовская гармонь». Достаточно часто рассказчица употребляет местоимение «наши», что вообще, характерно для традиционного сознания, в котором «Я» не выделяется.

По-видимому, свою роль сыграла интерференция со стороны калмыцкого языка. Особенность калмыцкого языка заключается в том, что в нем указанные части речи менее значимы, чем в русском. Если русский язык — это язык прилагательных, как об этом говорят иногда, то калмыцкий язык — язык глаголов. Образ мира калмыка, выраженный в его родном калмыцком языке, — это мир кочевника. А кочевник — это, прежде всего, воин, который сражается за право пасти свой скот на степных пространствах. Экономическую основу кочевнической культуры составляют скотоводство и война. В обоих случаях наличествует постоянное движение, кочевник перегоняет свои стада по степи, с одной кочевки на другую. Необходимо время, чтобы степь восстановила себя после пастьбы. Кочевник ищет новые пастбища по мере того, как увеличиваются его стада, а значит, воюет с теми, кто претендует на место в степном пространстве.

В традиционном обществе понятие труда обозначает не только производительный труд, но и такие виды труда, которые в индустриальном обществе не считают трудом. Анализируя разнообразные древнегреческие термины труда, Гринбаум отмечает, что Гесиод говорит о спортивном труде, поэтическом труде и военном труде[66]. Пиндар использует термин «труд» в значении «военный труд» — «труды военного времени», «труды троянской войны» [67]. Такое толкование характерно для традиционного мировоззрения. Термин «труд» обозначает усилия, направленные на достижение какой-либо цели, при этом неважно, как она достигается, какими средствами, путем созидания или разрушения. Для экономики

докапиталистических обществ большое значение имели не только производство (земледелие, ремесло, скотоводство) или торговля, но и война. Война воспринималась как работа. Развитие значения «война-работа» характерно для многих языков, например, тюркских[68].

Война шла рука об руку с торговлей. В доиндустриальную эпоху одним из способов торговли было принудительное навязывание одними своего партнерства другим. В международном разделении труда кочевые и оседлые земледельческие культуры необходимо дополняли друг друга, так как восполняли недостающие предметы производства и потребления путем торговли. Торгующие стороны оценивали выгодность или невыгодность обмена. В случае несогласия заинтересованная в продаже своих товаров сторона навязывала их силой. Так, вся история отношений кочевников и земледельцев разыгрывалась как драма вокруг торговли скотом, кожей, с одной стороны, и зерновыми и мануфактурой, с другой, стороны связывали отношения *торговли — войны*. В течение столетий история взаимоотношений *северных варваров*, к которым относились также предки калмыков — западные монголы, с Поднебесной была серией конфликтов и столкновений. Причина проста — необходимость установления товарообмена. *Северные варвары* хотели менять свои кожи, меха, мясо и прочие продукты кочевого хозяйства на порох, шелка, утварь и прочие блага китайской цивилизации.

Если взглянуть на проблему преобладания глаголов в калмыцком языке, то становится понятным, почему калмыцкий язык — это язык действий, а не определений. Свою роль в формировании такого *русского калмыцкого языка,* в котором меньше определений, чем глаголов, сыграл, по-видимому, тот факт, что со спецпереселенцами общались на языке императивов, на языке команд. Это была жизнь *под комендатурой*, калмыки должны были отмечаться в комендатуре и не могли покинуть поселение без специального разрешения коменданта.

Что же произошло дальше с таким русским языком? Используясь в межпоколенной трансляции культуры, такой *калмыцкий* русский стал повседневной речью молодых поколений. Несомненно, такой язык существенно повлиял на усвоение нормативного русского языка, преподаваемого в школе.

Сегодня лингвисты говорят о существовании разных английских языков — британском, американском, канадском, индийском, нигерийском и других английских. Английский язык является государственным языком не только в Британии или США, но и в Индии, Нигерии. Думаю, здесь уместна аналогия между индийским английским языком и калмыцким рус-

ским языком. Язык выполняет различные функции. Русский язык, став средством коммуникации в этническом сообществе, начинает исполнять и другие функции, ранее исполнявшиеся этническими языками. Лингвисты полагают, что русский язык для многих нерусских стал единственным средством межнационального общения[69]. С другой стороны, этнические языки, утрачивая прежние функции, начинают выполнять прежние функции в иной форме. Русский язык выполняет интегрирующую и дифференцирующую функции, функции трансляции культуры.

Что касается калмыцкого языка, то он используется калмыками как символическое средство этнической самоидентификации[70]. Казалось бы, бесспорно, что национальная культура не может существовать вне языковой среды и сохранение культуры требует сохранения языка. Но даже в условиях утраты большинством этноса родного языка он используется как символический ресурс этнической идентичности, что подтверждает такой феномен как языковая лояльность калмыков к своему родному языку.

Калмыки сегодня в массе своей русскоязычный народ. Как отмечают социолингвисты, у калмыков уровень языковой лояльности превышает 90 %, хотя в действительности владеют калмыцким языком гораздо меньше калмыков. Сравнение итогов последних двух переписей населения показывает, что владение калмыцким снизилось с 1989 по 2002 г. более чем на 7 процентных пункта, а русским, наоборот, выросло почти на 6 пунктов. Как совершенно справедливо утверждает Д.Д. Богоявленский, вместо двуязычия происходит вытеснение калмыцкого языка русским, пока медленное, но, очевидно, ускоряющееся в связи с уходом старших поколений[71]. В то же время почти 90 % калмыков продемонстрировали высокий уровень языковой лояльности к калмыцкому языку и указали в документах последней переписи населения калмыцкий язык в качестве родного. Не зная языка, калмыки в документах переписи населения указывали, что говорят по-калмыцки. Язык в данном случае выступает как символический ресурс этнической идентификации. И это несмотря на то, что уже на протяжении трех десятилетий у школьников-калмыков, как отмечают эксперты в области образования, калмыцкий язык относится к числу наименее любимых предметов[72].

Анализ материалов исследования «Современная молодежь: семья, образование, национальная культура»[73] показывает, что взаимосвязи между владением родным языком и этнической принадлежностью не существует. Так, коэффициент сопряженности между вопросами «Какой язык Вы считаете родным?» и «Насколько важно для Вас осознавать себя представителем своего этноса?» составляет всего 0,12. Иначе говоря, для самоиденти-

фикации молодого калмыка не имеет значение, какой язык он считает родным — русский или калмыцкий. Зато обнаруживается взаимосвязь между этим вопросом и другим: «На каком языке Вы разговариваете?». В этом случае коэффициент сопряженности составляет 0,34. Это означает, что лишь треть опрошенных, считающих себя калмыками, говорит и понимает по-калмыцки.

В связи с этим встает важный вопрос сохранения калмыков как этноса. Языковая трагедия — это ведь трагедия гибели этноса. Однако калмыки используют разные средства для самосохранения этноса. Это уже указанная языковая лояльность, где калмыцкий язык исполняет символическую роль этноидентификатора. Кроме языковой лояльности калмыками используется такой ресурс, как национальный театр, который ставит спектакли на калмыцком языке. При этом во время спектакля зрители-калмыки часто используют наушники для перевода, которыми оснащены кресла в театре.

Перевод пьесы на калмыцкий язык означал наряду с изменением языка изменение смыслов, заложенных в пьесе, так как языки традиционных культур не располагают достаточными ресурсами для выражения смыслов европейской культуры.

Кому адресована пьеса Мольера, сыгранная по-калмыцки, кто является ее реципиентом?

Если же речь идет о двуязычном зрителе-калмыке, то он персонифицирует в себе интеркультурное взаимодействие. Он, стоящий на меже двух культур, воспринимает пьесу Мольера, поставленную на калмыцком языке. Как и что он воспринимает во время спектакля, будучи бикультурным зрителем? Одно дело, когда зритель владеет только одним языком, тогда те смыслы, которые конструируются в процессе перевода и трансляции универсалий европейской культуры в национальную культуру, однозначно интерпретируются благодаря существующим в культуре основаниям. Переводчик пьесы и режиссер, устанавливая основания смыслов пьесы, исходят из того, что существует единое основание смыслов, которое выступает как система, однозначно устанавливающая смыслы, право интерпретации в этом случае присваивается вначале переводчиком, затем постановщиком пьесы. Зритель попросту не знает иного и не может произвести редукцию смысла к объективному смыслу, заданному культурной универсалией. Иное дело бикультурный зритель, владеющий двумя языками, знакомый с универсалиями европейской культуры, что создает возможность и дает ему право самому интерпретировать смыслы, заложенные в спектакле. При этом нужно иметь в виду, что

зритель на самом деле воспринимает культурные универсалии, транслированные в русскую культуру, выступающие уже не во французском, а в русском обличии.

В этой связи было бы любопытно интерпретировать опыт восприятия этого спектакля калмыцкой диаспорой во Франции, так как французские калмыки имеют прекрасную возможность увидеть постановку пьесы на языке оригинала, во французской среде.

Подводя некоторые итоги, следует сказать, что главная причина утраты языка кроется в советской модернизации, которая изменила традиционную культуру калмыков. Депортация лишь ускорила процесс ассимиляции калмыков. Отказ калмыков от своего этнического языка в пользу русского был обусловлен не только объективными причинами, но и субъективным выбором калмыков, стремящихся занять более высокую ступень в социальной иерархии. Вследствие утраты этнического языка перед калмыками встал вопрос о сохранении себя как этноса, так как этнический язык является важным этноидентифицирующим фактором и способом выражения культуры. Данная ситуация в какой-то мере разрешается при помощи использования калмыцкого языка как символического средства этнической идентификации. Помимо языка в процессе этнической самоидентификации играют роль свойственные традиционной калмыцкой культуре телесные практики, традиции и обычаи, сохранению которых уделяется большое внимание со стороны властей и общественности. Особая роль принадлежит возрождающемуся в республике тибетскому буддизму, учение и обрядовая практика которого активно усваиваются калмыками.

Калмыцкая молодежь сегодня В начале 1990-х гг. мне довелось по разным служебным делам побывать в Прибайкалье — на Ольхоне, в Горном Алтае, Туве. Поскольку это национальные регионы, то местные коллеги, узнав о том, что я калмычка, с радостью спешили сообщить, что «здесь у них живет один калмык, он работает прокурором». Позже, переехав в Самару, я обнаружила среди 159 самарских калмыков одного прокурора на пенсии, другого — молодого и действующего.

Можно, конечно, пошутить, что прокурор — это калмыцкая профессия. На деле данный случай демонстрирует, во-первых, способность к адаптации калмыков, во-вторых, их образованность, в-третьих, перенасыщенность кадрами высокой квалификации в республике. Приведенная далее диаграмма[74] наглядно демонстрирует динамику доли калмыков, имеющих высшее образование.

Далее остановимся подробнее на результатах упомянутого массового опроса по анкете «Современная молодежь: семья, образование, национальная культура». Непосредственным объектом исследования является калмыцкая и русская студенческая молодежь Республики Калмыкия в сравнении с якутской и русской молодежью Республики Саха (Якутия). Использовались также интервьюирования экспертов.

Следует отметить, что лишь 33,3 % опрошенных калмыков — горожане, против 56,7 % русских. Таким образом, большая часть опрошенных калмыков являются выходцами из села и из поселков городского типа. По мнению экспертов — школьных учителей, городские школьники ориентированы на получение образования в крупных российских мегаполисах — Москве, Санкт-Петербурге, Волгограде, Ростове-на-Дону, Саратове. Здесь играют роль качество образования и финансовые возможности родителей.

Зададимся вопросом, действительно ли национальные регионы, о которых идет речь, являются территориями, где традиционная культура сохраняется и воспроизводится в виде неотрадиционализма?

Если обратиться к результатам опроса, то выясняется, что представления молодых калмыков о своем народе позволяют положительно ответить на поставленный вопрос. Сначала обратим внимание на следующее. Они полагают, что калмык обладает такими чертами, как религиозность (так считают 79,6 % респондентов), традиционность (78,4 %), чувство собственного достоинства (73,2 %), оптимизм (71,3) %), следование совести, а не закону (70,4 %), коллективизм (69,3 %), уважение к старшим (66,4 %), надежда на себя, а не судьбу (65,8 %), стремление к сотрудничеству (60,3%).

Отношение молодежи к сохранению традиций является положительным. Так, 84,2 % калмыков и 68,7 % русских в Калмыкии считают, что традиции и обряды нужны в наши дни. Ситуация в Якутии несколько иная. Здесь лишь 68,2 % саха (якутов), 58,2 % русских и 59,5 % представителей коренных малочисленных народов Севера (КМНС) дали положительный ответ на данный вопрос.

Ответы говорят о сохранении преемственности традиционной культуры — 66,0 % калмыков, 64,9 % русских в Калмыкии узнали о традициях от матери . Ответы респондентов обнаруживают значимую роль школы и вуза в сохранении традиций — 23,1 % калмыков и 15,8 % русских Калмыкии отметили такую роль.

В Якутии ответы были несколько иными: узнали о традициях от матери лишь 45,1 % саха, 48,4 % представителей КМНС и 40,5 % русских. Роль школы и вуза отметили 14,5 % опрошенных саха, 5,5 % русских и 14,3 % представителей КМНС.

Молодежь соглашается с тем, что молодые люди должны уважать знания и мудрость своих предков, закрепленную в обрядах и традициях. Так считают 52,3 % калмыков и 41,9 % русских в Калмыкии. Что касается Республики Саха (Якутия), то согласились с этим 35,1 % саха, 26,4 % русских и 35,7 % КМНС.

Молодежь осознает тот факт, что традиции и обряды (ритуалы) объединяют людей в сообщество, то есть способствуют появлению *социального*. Традиции «помогают чувствовать себя частью народа» — так считают 23,3 % калмыков и 37,2 % русских в Калмыкии, 21,5 % саха, 11,4 % русских в Якутии и 11,9 % КМНС. В социальной антропологии ритуалы рассматриваются как способы конституирования сообществ в самых разных общественных сферах. Без ритуалов *социальное* невозможно. Признаками ритуала являются сакральный (выделенный из будней) характер действия, укорененность во времени и пространстве, публичность, коллективность[75].

Подавляющее большинство респондентов-калмыков указывают, что участвуют в ритуалах жизненного цикла. Они имеют существенное значение для конституирования не только самого сообщества, но и идентичности ее членов. Ритуалы представляют собой репрезентации социальной жизни, предоставляющие субъекту возможность поучаствовать в них[76]. Так приобретается опыт социального. Ритуалами сопровождаютя основные этапы жизненного цикла — рождение, половое созревание, женитьба, развод, смерть. Их сакральное и социальное значение раскрывается у калмыков при помощи буддийской религии. Ламу приглашают для совершения ритуалов, необходимых при рождении, смерти, женитьбе. В ритуале как действии представляются и выражаются рождение, смерть, женитьба и одновременно даются в опыте и подтверждаются коллективные религиозные установки.

Любопытная картина обнаруживается при сравнении ответов на вопрос о религиозности у разных национальных групп. Так, считают себя верующими 71,8 % калмыков и 67,2 % русских в Калмыкии. Ситуация в Якутии совершенно иная. Лишь 12,5 % саха, 31,3 % русских и 11,9 % КМНС считают себя верующими. Колеблются между верой и неверием 22,3 % саха, 20,9 русских и 21,4 % КМНС. Неверующих, но положительно относящихся к религии: саха — 29,5 %, русских — 13,9 %, КМНС — 28,6 %.

По-нашему мнению, в конструировании религиозности важная роль принадлежит религиозным учреждениям — церкви, хурулу, дацану. Ситуация с саха и представителями коренных малых народов Севера объясняется тем, что они относятся по своему происхождению к культуре, где важную

Рис. 5.3.1. Динамика доли лиц с высшим образованием среди калмыков и русских в поколенческом разрезе (по материалам переписи 2002 г.)

роль играл шаманизм. Шаманизм не имеет такой организационной структуры как РПЦ или буддийские организации, следовательно, располагает меньшими возможностями для конструирования религиозности.

Следует сказать, что религиозность молодежи заключается в следовании ритуалам, но не в знании вероучения. Большинство молодежи плохо представляет себе главные положения вероучения той религии, к которой себя причисляют.

Итак, молодые калмыки считают себя и свой народ религиозным, полагают, что традиции должны воспроизводиться и следуют им. Должен был бы последовать вывод, что традиционная культура калмыков сохранилась. Но так ли это? Является ли сознание современной калмыцкой или якутской молодежи традиционным?

Ответ может быть только отрицательным. Сознание современного калмыка или иного представителя *традиционной культуры* коренным образом отличается от сознания его предков, живших в традиционной культуре. Традиционное сознание подверглось коренной ломке в первые годы советской власти.

Советский опыт модернизации был весьма успешным проектом детрадиционализации, которая осуществилась и на уровне повседневности[77].

Приведенная ранее диаграмма о доле лиц с высшим образованием среди калмыков является наглядной иллюстрацией этого. Согласно переписи населения 2002 г., именно в поколении калмыков, родившихся в 1943–1947 гг., она наивысшая — 33,4 %. Если сравнить с русскими, то доля лиц, имеющих высшее образование, у этого поколения составляет 23,0 %.

Итак, мы можем заключить, что культура современных калмыков, уровень образования которых превосходит уровень образования русских,

не может определяться как традиционная. Тогда почему калмыцкая молодежь стремится сохранить традиции и следовать им?

Ответ может быть один: они являются важным ресурсом этничности. Традиционная культура предоставляет ресурсы этничности, позволяет сохранить и реализовать этничность даже в условиях, когда большинство народа является русскоговорящим и не владеет или слабо владеет этническим языком.

Речь, конечно, не идет о традиционном обществе в котором, если говорить в терминах М. Вебера, доминируют социальные связи, основанные на традиции. Та традиционная культура, в которую были включены народы досоветской эпохи, отличается от существующей сегодня *традиционной* культуры.

В сегодняшнем хозяйстве традиционными являются методы его ведения у скотоводов Калмыкии, Якутии, Монголии. Однако такое хозяйство является традиционным лишь по использованию традиционных методов, но не по экономическим целям. В советское время такой целью был план. Сегодняшнее хозяйство частника-оленевода ориентировано на рынок и прибыль, а значит, является товарным, в отличие от дореволюционного традиционного хозяйства.

Скот, будучи в дореволюционном хозяйстве основой богатства, выступал также в качестве единицы его измерения. Такая традиция сохранилась до настоящего времени. Крупные покупки в селах Калмыкии и сегодня измеряются не в прямом денежном выражении, а количеством голов скота, «отданных» за покупку[78]. Тем не менее, в данном случае речь идет о товарном хозяйстве, в котором деньги символически обозначаются как *головы скота*.

В современном хозяйстве калмыков, саха, других народов, сохраняющих традиционную культуру, сохраняются также обрядовые практики, выполняющие защитные функции, призванные оградить скот от недугов, злого умысла и т. д. Исполнение таковых свидетельствует о том, что в сознании скотоводов сохраняется магический пласт, свойственный традиционному сознанию.

Традиционализм выражается в ориентации на такие традиционные ценности, как *дети*, *здоровье*, *труд*. Однако уровень ориентации на село и ценности скота — одной из важнейших ценностей кочевников-калмыков у молодежи весьма низок (табл. 5.3.1).

В то же время важной для молодежи является ценность *образования*, которую нельзя отнести к числу маркеров традиционного сознания. Ранг данной ценности весьма высок. При этом многие из респондентов

Таблица 5.3.1

Ценности жизни у разных этнических групп студенческой молодежи

Ценности	Саха		Русские		Калмыки		Монголы	
	%	Ранг	%	Ранг	%	Ранг	%	Ранг
Иметь детей	92	3	83	3–4	94	2	68	7
Иметь хорошее здоровье	96	1	93	1	95	1	96	1
Жить в сельской местности	6	20	5	19–0	8	18	10	17
Иметь свой скот	7	19	5	19–20	42	11	42	12
Иметь постоянную работу по своей профессии	82	5	78	5	76	5	79	3
Иметь хорошее образование	94	2	92	2	86	3	95	2
Трудиться	84	4	83	3–4	86	4	—	—

планируют продолжение образования: в вузе — 55,1 % калмыков против 52,5 % русских в Калмыкии; в аспирантуре и магистратуре — 10,2 % калмыков против 7,7 % русских. Продолжение образования в пределах региона намерены осуществить 36,8 % калмыков против 18,6 % русских. В Центральной России — Москва, Петербург — 54,35 % калмыков против 72,9 %, русских в Калмыкии.

Современные молодые люди в национальных регионах не только не желают жить на селе, но склонны покинуть пределы региона и даже ощущают себя *гражданином мира*. Это наглядно демонстрирует таблица идентичности. Наличие множественности идентичностей или обладание смешанной идентичностью является характерной особенностью российских народов. Нас интересовали несколько видов идентичностей — этническая, гражданская, республиканская, а также, условно говоря, глобальная. Обобщенные данные по этому вопросу применительно к калмыкам и саха (якутам) приведены в табл. 5.3.2.

Как видно из таблицы, ответы студентов-калмыков отличаются от ответов студентов-саха. Если для саха наиболее значимой является идентичность гражданина России, то для калмыков — этническая и республиканская идентичность. Вместе с тем идентичность гражданина России у калмыков, хотя и уступает республиканской, но по значимости выше, чем у саха. Отсюда можно заключить, что для молодого калмыка вопрос о его

Таблица 5.3.2

Степень значимости для калмыков и саха разных видов идентичности, %

Виды идентичности	Очень важно		Важно		Не важно	
	Саха	Калмыки	Саха	Калмыки	Саха	Калмыки
1. Гражданская (гражданин России)	51	56	40	35	8	6
2. Республиканская	41	65	41	26	18	6
3. Этническая	38	62	42	26	16	8
4. Глобальная (гражданин мира)	32	37	37	29	29	27

идентичности является очень важным и разрешается он признанием в качестве равных республиканской и этнической идентичности. Но при этом высока степень важности общегражданской идентичности. Молодой человек идентифицирует себя как гражданина России.

Неожиданно высоким оказался показатель идентичности *гражданина мира* у обеих сравниваемых групп. Формирование такой идентичности объясняется влиянием факторов глобализации. Молодые люди все активнее входят в медийное пространство, живут в медийной реальности, в которой нет территориально-географических границ.

Значимость этнической идентичности для обеих групп студентов обнаруживается при анализе *полноты этничности*. 82 % калмыков и 81 % саха считают, что в современных условиях *каждый человек должен осознавать свою национальную принадлежность и одновременно знать язык и культуру своего народа*. Эту группу можно назвать традиционалистами. Гораздо меньше — 8,6 % калмыков и 10 % саха полагают, что важно осознавать свою национальную принадлежность, а *знать язык, культуру народа не обязательно*. В то же время присутствуют среди опрошенных и «космополиты», считающие, что не имеет особого значения осознание человеком своей национальной принадлежности, знание национального языка и культуры. Но их доля является незначительной: у калмыков — 6 %, у саха — 7 %.

Таким образом, анализ ценностных ориентаций калмыцкой молодежи показывает, что ресурсы традиционализма используются молодыми людьми как маркеры этнической идентичности. Несмотря на сохранение некоторых традиционных ценностей, в целом молодежь ориентирована не на традиционную культуру, материальной основой которой является сельское хозяйство, а на городскую.

5.4. Калмыки на Западе: американский опыт

Для полноты картины о калмыках полезно обратиться к жизненному опыту американских калмыков. Сравнивая российских калмыков и их американских собратьев, мы тем самым сможем выявить, что же составляет собственно идентичность калмыка. Калмыки в таком случае представлены в двух ипостасях — восточной (российской) и западной (американской). Тогда сравнение Восток — Запад приобретает другой смысл: калмыки выступают и на стороне Запада, и на стороне Востока.

Американскими калмыками называют относительно небольшую группу калмыков, живущих в США[79]. Калмыцкая диаспора как таковая появилась здесь в конце 1951 г. и состоит из калмыков трех волн российской эмиграции. Часть диаспоры составляют калмыки, предки которых покинули Россию после гражданской войны, главным образом в составе казаков Войска Донского[80]. Эти калмыки никогда не жили при советской власти, незнакомы с советским строем, избежали *плавильного котла* социалистического переустройства человека и мира. Если говорить в терминах социальной антропологии, их габитус, то есть ментальные структуры, определяющие действия индивида или группы, совсем иной, чем у российских калмыков.

В диаспору входят также калмыки, покинувшие СССР во время Второй мировой войны. Более 700 человек примкнули к калмыцкой колонии в конце Второй мировой войны. Как пишет Э.-Б. Гучинова, калмыцкая колония отреагировала на появление новых людей выстраиванием границы. Главным маркером стала принадлежность к советскому колхозному строю. Их именовали *колхозниками*, *советчиками*, *безбожниками*, считая неотесанными и грубыми[81]. Со временем, уже в Америке границы размылись.

И, наконец, третья, совсем молодая часть диаспоры — это эмигранты смутного времени 90-х годов. Три части сообщества находятся в отношениях иерархии. Верх занимают эмигранты первой волны и их потомки, далее идут эмигранты второй волны. И, наконец, внизу находятся эмигранты последних десятилетий. Вот как характеризует отношения между представителями двух первых групп эмигрантов калмычка из России, вышедшая замуж за американского калмыка:

«*Меня вначале представляли как племянницу С. А потом, когда узнали, что я правнучка Хара Давана*[82], *стали представлять как его правнучку. Он из старой эмиграции, а С. из второй волны. Престижнее принадлежать к первой эмиграции, чем ко второй*»[83].

В статусном распределении эмигрантских групп калмыков играет роль принадлежность/непринадлежность к советскому строю. Престижность

отнесения к эмигрантам первой волны объясняется тем, что они не жили *при Советах*. А значит, сохранили традиционные калмыцкие ценности, религию и уклад жизни. Их сознание не подвергалось воздействию советской пропагандисткой машины. Свою роль играет, конечно, фактор первенства — кто первым прибыл на Запад.

В глазах российских калмыков определение статуса группы зависит от коллаборационизма с германскими фашистами во время Второй мировой войны. И среди первой, и среди второй волны эмиграции были лица, которые сотрудничали с фашистами. Представители первой эмиграции — потомки калмыков-казаков, покинувшие России в годы гражданской войны, делали это вполне осознанно. Они рассматривали сотрудничество с фашистами как путь ниспровержения советского строя и возвращения на родную землю. Им пришлось в полной мере хлебнуть тягот эмиграции. Не будучи гражданами СССР, они не видели моральных препятствий для того, чтобы стать союзниками фашистов.

С эмигрантами второй волны дело обстоит сложнее. Многие из них выросли или родились уже при советской власти, поэтому к ним можно было бы применить обвинение в предательстве. Не все из них сознательно перешли на сторону фашистов. Для многих это было случайным стечением обстоятельств[84].

Коллаборационизм оценивается в России калмыками, принадлежащими к советским поколениям, отрицательно. В массовом сознании распространено мнение, что из-за коллаборационистов калмыков сослали в Сибирь.

Статус третьей группы эмигрантов, как и во втором случае, определяется их советским происхождением.

Американских калмыков называют часто кочевниками эпохи глобализации. Пожилые калмыки, которым сейчас за 70 лет, рассказывают, что им пришлось сменить четыре–пять стран, прежде чем они осели в США. В Америку калмыки выехали в 1951 году из Германии, где они жили в лагерях для перемещенных лиц под Мюнхеном. Когда калмыки эмигрировали из России после революции, то они поселились, кто в Сербии, кто в Болгарии. Небольшие группы калмыков жили во Франции, Румынии и Чехии. Как и у большинства русских эмигрантов, их статус был неопределенным. Они имели лишь *нансеновские* паспорта. Тем не менее, калмыки довольно хорошо адаптировались к условиям эмиграции[85].

Калмыцкие дети, родившиеся в эмиграции, получили образование в Европе. Этому поколению калмыков сейчас около 70 лет, все они свободно говорят и думают на нескольких языках. Как правило, это калмыцкий, русский, английский, болгарский или сербский, немецкий языки.

Есть калмыки, которые могут свободно говорить на шести языках. Такое языковое многообразие удивляет и заставляет предполагать, к вящей гордости калмыков, об их исключительной способности к языкам. Эмигранты первой волны не хотели терять родной калмыцкий язык, опасаясь потерять себя как народ. В то же время они учили своих детей русскому языку, так как надеялись вернуться в родные калмыцкие степи в междуречье Волги и Дона.

Когда советские войска в 1945 году вошли на Балканы, калмыки-эмигранты были вынуждены покинуть приютившие их страны и двинуться в Германию. Причина была в том, что НКВД разыскивало эмигрантов для того, чтобы судить и отправить на верную гибель в лагеря ГУЛАГа. Так калмыки оказались в 1945 году в оккупированной союзниками части Германии. Долгих шесть лет они пробыли в лагере для перемещенных лиц, получали отказ за отказом в гражданстве от семнадцати стран, пока, наконец, благодаря усилиям русских эмигрантов в США не переехали в Америку.

Переезд калмыков из Европы в США был не только фактом эмиграции в Новый свет, получением долгожданного гражданства, но стал символическим актом подтверждения их принадлежности к европейской культуре. Дело в том, что согласно существовавшим в тот период времени иммиграционным законам США въезд на постоянное место жительства в страну выходцам из Азии был запрещен.

Калмыкам удалось решить этот вопрос при помощи Толстовского фонда, который, собственно, инициировал приезд калмыков в Америку. Александра Львовна Толстая, дочь великого русского писателя, возглавлявшая фонд, развернула кампанию в прессе в поддержку калмыков. Фонд участвовал в судебном процессе калмыков Ремелевых в получении гражданства США. В результате Верховный суд США признал, что хотя исторически калмыки происходили из Азии, *но 350 лет жили в европейской среде и успешно адаптировались в русской культуре*.

Другим аргументом в пользу европейского статуса калмыков стала принадлежность калмыцкого языка к индо-европейской группе. На этом основании суд признал, что этногенез калмыков сродни этногенезу венгров и финнов, теперешних европейцев. Так калмыки, доказав свою *европейскость* в американском суде, получили право на американское гражданство и жизнь в Новом свете.

Получив гражданство, калмыки, уже имея опыт адаптации к западной культуре, полученный в Европе, применили его к новым условиям[86]. П. Рубел пишет, что в основном мужчины были заняты в строительном бизнесе, который имел сезонный характер. Зимой они получали пособие по

безработице. Часть мужчин работала на ковровой фабрике, на предприятиях легкой промышленности. Некоторые работали садовниками, в торговле[87]. П. Рубел отмечает, что лишь немногие имели дипломы о высшем образовании, которые не смогли применить из-за языкового барьера или отсутствия лицензии. Такая категория мужчин становилась клерками. Что касается женщин, то основная масса работающих женщин была швеями на фабриках[88].

Американские власти предложили калмыкам вести фермерские хозяйства в Нью-Мексико, но калмыки предпочли жизнь и работу в городах. Первоначально им пришлось нелегко, так как лишь единицы владели английским языком:

«*И когда калмыки приехали, они были ниже всякого низа* (*in the bottom of the bottom*), *потому что были без языка, без гражданства, без всего. Никто не хотел давать гражданство калмыкам, мы никому не были нужны. Нас хотели даже отправить в Парагвай, были бы сейчас гаучо. Когда приехали, работали на самых тяжелых работах, независимо с образованием или нет. Даже профессора вначале работали на стройке, так как не знали языка. Язык знать очень важно*»[89].

Калмыки довольно быстро адаптировались к американским условиям благодаря эмигрантскому опыту, приобретенному в Западной Европе. В обоих случаях калмыкам помог адаптироваться к западным условиям тот опыт адаптации, которые они приобрели, живя среди русских в составе Российской империи. Те навыки, которые народ приобрел за несколько столетий, помогли им в условиях Запада. Вот как оценивает характер калмыков американка- калмычка:

«*Калмыки — народ дружелюбный, мирный, очень умный, очень адаптивный и гибкий* (*flexible*)»[90].

Прибыв в США, калмыки не забывали о своих собратьях в далеком СССР, о депортированных в Сибирь калмыках. Калмыцкий комитет (г. Филадельфия) — общественная организация калмыков принял решение информировать мировую общественность о судьбе калмыцкого народа в СССР. Калмыцкая делегация была принята в Организации Объединенных Наций, в Государственном департаменте США. Она приняла участие в первой конференции азиатских и африканских народов в Бандунге (1955) и информировала мировую буддийскую общественность о положении буддистов-калмыков в СССР. Калмыцкий комитет активно использовал СМИ как западного, так и азиатского мира для информирования общественности о трагедии калмыцкого народа[91].

Сейчас в США живет по приблизительным подсчетам около двух тысяч калмыков. Вначале они поселились в штате Нью-Джерси, в небольших городках Хауэлл, Нью Брансвик, а также в полуторамиллионной Филадельфии (штат Пенсильвания). Неформальной столицей калмыцкой диаспоры считается городок Хауэлл, одна из улиц которого названа Калмыцкой — Kalmuk road. Хауэлл — побратим столицы Республики Калмыкия Элисты.

Эти города по сию пору остаются не только местопребыванием калмыков, но и центрами их культурной жизни. Сегодня калмыки живут в крупных мегаполисах — Нью-Йорке и Вашингтоне. Мегаполисы особенно привлекательны для новых калмыцких эмигрантов, так как здесь легче найти работу, да и культурных и прочих возможностей гораздо больше, чем в маленьких городках.

Как калмыцкое сообщество поддерживает свое существование, сохраняет себя?

Важная роль здесь принадлежит ритуалам. В частности, исполнение календарных ритуалов происходит во время праздника Зул (ноябрь—декабрь), Цаган Сар (февраль-март).

Важную роль в сохранении диаспоры играет буддийская религия и буддийский храм. Америка, вообще, очень религиозная страна. К примеру, в относительно невеликом городе Лексингтон (штат Кентукки), где проживает около 300 тысяч населения, действует 300 церквей самых разных конфессий. Иначе говоря, в среднем на 1000 человек приходится одна церковь.

Досуг среднестатистического американца организован вокруг церкви, Церковь формирует community (общину) и является центром религиозной и культурной жизни. Community строит церковь, собирает деньги на свои нужды, привлекает спонсоров, выполняет множество других функций. Американская диаспора имеет четыре калмыцких буддийских храма, один из них в Филадельфии, построен в 1973 году. Три других находятся в Хауэлле. Как уже говорилось, факт этот выражает особенности калмыцкого менталитета и характера. Дело в том, что у калмыков по сию пору существует деление на группы, основанное на родовых принципах. Есть бузава — это донские калмыки-казаки, есть астраханские калмыки — торгоуды. И, наконец, есть дербеты. Данные группы условно можно охарактеризовать как реликты родо-племенных объединений. Такое деление калмыков сохраняется и по сию пору, несмотря на все перипетии советского национального строительства у российских калмыков. Сохраняется оно и у американских калмыков.

Так вот, каждый из храмов в Хауэлле построен отдельной группой калмыков. При каждом храме существует свое общество, которое занимается

организацией культурной и религиозной жизни американских калмыков. Летом 2008 года по приглашению общественной организации The Kalmyks Brotherhood Society с пастырским визитом калмыков посетил Его Святейшество Далай-лама.

Калмыцкая культура является буддийской по своему основанию. Буддизм укоренен в культуре калмыков, все самые важные события жизни калмыка — рождение ребенка, совершеннолетие, женитьба, смерть репрезентируются при помощи средств буддийской религии. Новобрачные совершают гражданскую церемонию вступления в брак, а затем религиозную. Иногда это делается в случае, если один из новобрачных не калмык. При помощи ритуалов порождается смысл существования сообщества, его цель и чувство жизни[92].

Один из способов, каким сообщество скрепляется, — это брачные стратегии. Следует отметить, что традиционный калмыцкий брак экзогамен. Не разрешаются браки между родственниками по отцовской линии до седьмого колена. Первые два поколения американских калмыков стремились женить своих детей на соплеменниках. Однако, диаспора, особенно в первые десятилетия своего появления на Западе, испытывала нехватку невест. Это стало причиной нарушения правила экзогамии. В настоящее время ситуации изменилась, есть межэтнические и межрасовые браки. Нередки случаи, когда супруг не калмыцкого происхождения активно включается в жизнь общины. Хотя вхождение в общину сопровождается для них трудностями. По словам, одной и из респонденток — этнической итальянки, «калмыки долгое время не принимали ее, пришлось преодолеть много трудностей»[93].

До сих пор роль родителей — особенно отца остается значимой в некоторых калмыцких семьях. Хотя калмыки достаточно ассимилированы в Америке и переняли американский стиль взаимоотношений детей и родителей, тем не менее, есть семьи, где жива традиционная ценность уважения к голосу старшего. Родители иногда выбирают будущих супругов детям. В диаспоре есть семья, где отец специально ездил в Калмыкию за невестами для своих трех сыновей, которых женил на российских калмычках. Браки оказались удачными.

Культурные границы: калмыки в России и США. Первый приезд американских калмыков произошел в 1991 году, когда калмыки праздновали 550-летие калмыцкого эпоса «Джангар». С того момента установились связи между американскими и российскими калмыками, произошло воссоединение родственников. Первая встреча была очень эмоционально насыщенной. Вот как вспоминает одна из американских калмычек это время:

«*Мы приехали в собственную страну, могли говорить на своем собственном языке, могли видеть свой собственный народ — калмыков, калмыцкие лица. Мы приехали в 10 часов вечера, ночью, весь аэропорт был освещен, кругом было много людей. Нас встречали родственники, которых мы не знали в лицо. Их знали наши родители. Мы забыли о своих чемоданах, все обнимались, плакали*»[94].

Американских калмыков удивляло и радовало то, что у калмыков есть своя собственная государственность, своя столица, в которой живет много калмыков вместе:

«*Я удивлялась тому, что кругом только калмыцкие лица, все говорят по-калмыцки и я понимаю всех и они понимают меня. Я поняла, что мы один народ! Я, когда ходила первое время по улицам* (*переходит на калмыцкий язык*), *со всеми здоровалась. Мне говорили, зачем ты со всеми здороваешься? А одна женщина на улице говорит, посмотрите на нее, она со всеми здоровается, наверное, сумасшедшая*»[95].

С этого момента контакты между американскими и российскими калмыками становятся интенсивными. Здесь и визиты к родственникам, и совместный бизнес, и поездки ансамблей калмыцкого танца, композиторов, художников. Так, в 2002 году на празднование 50-летия прибытия калмыков в США были приглашены артисты, музыканты, танцоры из Элисты. За годы, прошедшие с момента начала интенсивных контактов между американцами-калмыками и российскими калмыками выяснилось, что эти группы калмыков отличаются друг от друга[96]. Для того чтобы понять соответствующие различия и их причины, необходимо выяснить их этнический статус.

Для определения этнического статуса важными являются, во-первых, критерий происхождения, во-вторых, приверженность определенным ценностям[97].

Что касается критерия происхождения, то он различен у калмыков, несмотря на то, что американские калмыки являются эмигрантами из России. Вопрос о том, является ли калмыцкий народ самостоятельной единицей или часть западных монголов — ойрат, дискуссионный. Однако, в массовом сознании российских калмыков твердо убеждение, что калмыки отдельный народ, хотя имеет родственных ему собратьев — западных и восточных монголов. Американские калмыки, напротив, идентифицируют себя не с калмыками, а монголами. Одна из причин этого — незнание американцами, кто такие калмыки.

«*Здесь в Америке никто не знает, кто такие калмыки, говоришь — монголы, западные монголы, спрашивают, а кто такие монголы, тогда говоришь, Чингисхан, тогда понятно*»[98].

Естественно, это вызывает у российских калмыков желание исправить неточность:

«Я с ними борюсь, когда они представляют себя как монголов, а не как калмыков, мужу своему и старшему брату мужа говорю об этом»[99].

Второй критерий — приверженность общим ценностям нуждается в более подробном рассмотрении. Анализ эмпирического материала наблюдений и интервью позволяет выделить следующий набор ценностей, позволяющих реализовать калмыцкую идентичность обеим группам:

- буддизм — «вера предков»;
- семья и родство;
- сама идентичность — быть калмыком;
- гостеприимство;
- исполнение ритуалов жизненного цикла.

И для американских, и для российских калмыков буддизм является важным маркером этничности и имеет высокую ценность. Высокую ценность имеет сама идентичность калмыка, а также семья и родство. Ритуалы жизненного цикла у обеих групп исполняются чаще всего по-буддийски.

Однако, достаточно быстро выяснилось, что, несмотря на общих родственников, общность происхождения, наличие общих ценностей, обе группы калмыков отличаются друг от друга. Эйфория сменилась некоторым разочарованием. Выяснилось, что *культурно уникальный набор стандартов ценностей, с которым ассоциируется этническая идентичность*[100], у данных групп калмыков все же различен. Габитус российского (бывшего советского) калмыка отличается от габитуса заокеанского собрата. Иначе говоря, российский калмык видит мир через иные очки, чем его американский собрат, осмысляет его по-другому. А значит, и ведет себя иначе в схожих ситуациях. Дело в том, что миры-то разные.

Первое, что бросается в глаза при наблюдении за российскими и американскими калмыками, — различие телесных техник и поведенческих актов. Так получилось, что в один и тот же день мне довелось присутствовать на заседании руководства калмыцкого религиозно-культурного общества The Kalmyks Brotherhood Society в Филадельфии, а после этого на вечеринке по случаю проводов в Россию одного из российских калмыков в Хауэлле.

На вечеринке в китайском ресторане собралось около сорока человек, в основном это были молодые люди. Женщин среди гостей было гораздо меньше. Надо заметить, что у большинства из них не было законного статуса. Иначе говоря, они были нелегалами и работали в основном на стройке. Уровень образования у них был достаточно высокий. У многих было

высшее образование. Большинство из присутствующих не владело хорошо английским языком. Женщины в отличие от мужчин языком владели. Среди присутствующих был только один американец-калмык с небезупречной репутацией. С американцами-калмыками присутствующие на вечеринке общаются редко, держатся особняком. Нелегальный статус заставляет их держаться вместе. Они составляют что-то вроде большой семьи, члены которой помогают друг другу в беде — в инцидентах с полицией, в случае заболевания. Многие имеют родственников в США. Но общаются с американской родней редко, свободное время проводят со своими российскими собратьями.

Сферы жизни российских калмыков в США:

- публичная сфера — участие в институциализированных формах жизни (работа на стройке; участие в культурных и религиозных мероприятиях, проводимых общиной, — приезд далай-ламы, калмыцкие праздники);
- частная сфера — уклад жизни согласно российским традициям.

Анализ собранного материала обнаруживает, что, по мнению обеих групп, российские калмыки и американцы похожи лишь внешне, во многом они различны. Некоторые респонденты даже утверждали, что вряд ли это единый народ.

Что является основанием для такого утверждения?

У наших соотечественников обнаруживаются те же техники, которые отличают *нашего человека* за границей. Габитус постсоветского человека, сформированного в жесткой системе формирования коллективизма: ясли — детский сад — школа — институт типично российский. Он выражается в *зажатости* поведения индивидов. Реакцией на требования советской системы социализации было вызывающее поведение, выступавшее своего рода компенсацией. Все это — и зажатость, и одновременно вызов явно прочитывалось в поведении наших калмыков.

Телесный язык российских и американских калмыков также отличается. Телесная дистанция в общении наших соотечественников очень невелика. Они садятся близко друг к другу, допускаются прикосновения друг к другу — похлопывания по плечу. Обязательным является пожатие руки каждого мужчины, находящегося в комнате, при приветствии. Так же как и все россияне, калмыки неулыбчивы.

Американцы, напротив, предпочитают далекую телесную дистанцию. Они размещаются по всему помещению. Приветствия часто ограничиваются словами или приветственным жестом руки. Им свойственная раскованная манера сидеть — они могут положить ноги на стол. При этом они улыбчивы.

Обнаружилась и специфичная для калмыков черта. Поведение калмыков за столом в китайском ресторане напомнило поведение гостей на сельской свадьбе в Калмыкии. Одна из черт национального менталитета калмыков — чувство собственного достоинства — дань военно-кочевому прошлому. Оно заставляет индивида заботиться о своем месте на пиру, о статусе. Каждый гость стремится занять свое место, не уронить себя, оберегая тем самым свое достоинство.

Таким образом, эти два случая совместного времяпрепровождения в публичном месте наглядно показывают различия между российскими и американскими калмыками.

Установление границы между ними осуществляется иногда непосредственным образом. Так, во время празднования праздника Цаган Сар (2006) банкетный зал был условно поделен на американскую половину и половину для российских калмыков. «Ваши сидят там», — указал мне мое место распорядитель вечера. Традиция демаркации разных по происхождению групп калмыков в общине сложилась еще давно. Во время совместных праздников калмыки — выходцы из Сербии, Болгарии, Франции, Германии и других стран садились вместе и говорили на языках своей *родины*.

Но самое главное, конечно, это культурные границы.

Другой менталитет: советский менталитет глазами американцев-калмыков. Различия менталитета двух групп калмыков определяются различием культур и идеологий. По мнению американцев, принадлежность к обществу либеральной демократии делает их более свободными, чем бывших советских калмыков[101]. Как повторяет один из респондентов, выходцы из бывшего СССР сохраняют *советский менталитет*. При этом оценка является негативной в его глазах. При объяснении причин ухода на Запад, а затем в Америку они дают такое объяснение:

«*Калмыки ехали за свободой. В Америке есть условия и свобода. В России сейчас одни на самом верху, олигархи, типа Ходорковского, которого посадили. Другие на самом низу, им часто есть даже нечего, а между ними пустота. Это все результат вашего коммунизма*»[102].

Однако помимо идеологизированной оценки различия менталитетов существует и культурная. Об этом говорят и российские калмыки и американские.

Вот как описывает различия менталитетов американская калмычка:

«*У них другой менталитет, я вначале никак не могла привыкнуть. Они спрашивают о том, о чем не принято спрашивать в Америке. Здесь у каждого есть частная жизнь, вступать в которую можно только*

очень близким друзьям и родственникам, да и то не всегда. Например, где ты работаешь, сколько получаешь, сколько платишь за ипотеку, сколько за кредиты в банк и так далее. Их вопросы выглядят агрессивными, кто-то пытается вторгнуться в твою частную жизнь. Это делало меня грустной, расстраивало меня. Теперь я понимаю, что это другой менталитет. В Америке очень важно Я, твоя персональность»[103].

А вот оценка человека, который успешно адаптирован в американскую культуру и может судить об особенностях менталитета российских калмыков, стоя на меже двух культур:

«*Мы не обсуждаем за столом, кто с кем, когда. У нас другие темы есть. Есть такие компании, садятся и идут по кругу, вот этот, другой, пока всех не обсудят. Причем, даже не самые близкие друзья. Я думаю, это следует обсуждать только с самыми близкими — что у кого случилось. В Америке это не принято. Русские калмыки этим отличаются — говорить о персональной информации*»[104].

Со своей стороны, российские калмыки, отмечая индивидуализм американских калмыков, характеризуют его не очень позитивно. На вопрос о том, отличаются ли американские калмыки от наших, последовал такой ответ:

«*Конечно, отличаются. Они такие же американцы, как все остальные. Он сделал свою работу и пошел, ему по фиг, доделал сосед или нет. Они потребители. Почему потребители? Его не интересует, сделал сосед или нет, нужно ему помочь или нет. Он делает только то, что ему положено. Наверное, у них нет понятия одноклассник, однокурсник, однополчанин. Например, звонит одноклассник, они удивляется, почему такое значение для нас имеют одноклассники или однополчане*»[105].

Итак, различие менталитетов отмечают обе стороны. Каковы же маркеры, которые применяются американцами при оценке российских калмыков?

Маркеры идентичности. Долгие годы дефицита красивой одежды, обуви, вообще, качественных и красивых вещей сформировали у россиян острую потребность иметь все это. Если сравнить манеру одеваться, обустраивать жилище или марки автомобилей у западных людей и россиян, то у наших обнаруживается склонность к роскоши. Российские женщины одеваются наряднее, используют косметику чаще и в больших количествах. Они выглядят в целом эффектнее, чем западные женщины. Российские калмыки в этом плане не отличаются от остальной массы россиян. Это стало одной и причин неодобрения со стороны американцев-калмыков. Вот слова российской калмычки, вышедшей замуж за американца-калмыка:

«*Наши любят одеваться красиво, туфли за 500 долларов покупают. У меня на работе есть женщины, они имеют дома в Нью-Йорке, лошадей,*

а одеваются, где подешевле, типа Wall Mart[106]*, а если хотят "покутить", то идут в Target. Конечно, американские калмыки нас не понимают, как можно купить туфли за 500 долларов»*[107].

Одна из американок-калмычек, невестка у которой элистинка, выразила недовольство такими словами:

«*Она покупает туфли за 300 долларов! Зачем покупать такую дорогую обувь?*»[108]

С *осуждением в голосе один из опрошенных сказал:*

«Ваши калмыки, элистинские покупают дорогие машины. Вот N. Недавно купил жене новую дорогую машину»[109].

Итак, маркером, отличающим российских калмыков, является склонность к роскоши. Они стремятся покупать дорогие вещи — дорогие марки машин, цифровой техники, мебели, одежды, обуви.

Другие маркеры, при помощи которых американцы-калмыки отличают российских калмыков, — желание быстрых денег и употребление алкоголя:

«*Они хотят много денег и сразу. Сидят по своим апартментам и пьют, не на виду.*

— Откуда знаете?

— Все знают»[110].

Не секрет, что злоупотребление алкоголем в глазах западных людей является маркером, отличающим россиян в целом. Калмыки в данном случае не являются исключением. Как отмечают многие американцы, россияне очень много пьют. Определенную роль в формировании такого имиджа россиян у американцев сыграл президент Ельцин, который позволял себе многие вольности вопреки протоколу во время зарубежных визитов, в том числе США.

Респондент S.B., отмечая гостеприимство российских калмыков, вместе с тем сожалеет:

«*В Калмыкии нет работы, нет условий для образования, нет денег, только пьянка. Очень много пьют. Начинают угощать, с утра до вечера одна водка, с утра уже предлагают 100 грамм... устаешь от этого. Я им говорю, у нас столько не пьют...*»[111].

Следующий признак, маркирующий российских калмыков — незнание английского и калмыцкого языка:

«*Здесь живут калмыки ребята из Элисты, но они не говорят почти на родном языке, только по-русски. Это проблема сейчас в Калмыкии, молодежь не знает языка*»[112].

Надо сказать, что респондент S.B. склонен оправдывать незнание калмыками английского языка:

«Как после такой тяжелой работы на стройке идти куда-то и учить язык. Да и нет в Хауэлле никаких курсов»[113].

Российские калмыки в свою очередь считают, что американцы не умеют веселиться:

«Наши любят выпить и погулять, потанцевать. Ходят в русский ресторан Golden Gates в Филадельфии. Там можно поесть русскую еду и потанцевать. Американцы не танцуют, сидят и смотрят на своих вечеринках»[114].

Таким образом, можно выявить следующие маркеры, применяемые американцами-калмыками для опознания и обозначения наших калмыков:

- склонность к роскоши;
- невоспитанность;
- злоупотребление алкоголем;
- незнание американской культуры;
- незнание английского языка.

Поскольку данные маркеры являются негативными, постольку можно утверждать о некоторой стигматизации российских калмыков американскими сородичами.

Образование американских калмыков. Когда американские калмыки вплотную столкнулись с российскими калмыками, то их несколько удивило стремление калмыков к получению высшего образования. Доля лиц, имеющих высшее образование, у американских калмыков ниже, чем у российских калмыков.

Среди эмигрантов первой волны сложилась стратегия адаптации, которая не включала в себя получение высшего образования как инструмента социального продвижения. Основная масса приехавших в 1951–1952 годах в США калмыков английского языка не знала, что исключало возможность получения высшего образования. Лишь единицы из первой волны эмигрантов имели дипломы о высшем образовании[115]. Школа для калмыцких детей и подростков была создана в лагере для перемещенных лиц под Мюнхеном[116]. Вначале там было довольно много учеников, но постепенно число их сократилось.

Однако продолжать образование, получить высшее образование калмыки не намеревались. По словам А. Иванчукова, калмыки полагали, что необходимо получать образование, достаточное для выполнения простой технической работы[117]. Данной стратегии они первоначально следовали в США. Со временем, конечно, ситуация изменилась. Среди поколения калмыков, уже родившихся в США, есть люди с высшим образованием.

В отношении к получению высшего образования калмычками калмыки руководствовались долгое время традиционными стереотипами — удел женщины — забота о муже и семье. Вот как характеризует вопрос о своем образовании женщина, родившаяся в Германии после войны:

«*У моих родителей не было возможности дать мне образование в колледже, нас было 5 детей. Они дали образование брату. Вообще, калмыки считают, что для девушки главное — выйти замуж, и заботу о ней должен взять на себя муж. Я закончила школу секретарей, потом вышла замуж за С., и это стало его заботой, заботиться обо мне и детях*»[118].

Калмыки из России следовали другим стратегиям в отношении образования. Вот как описывает элистинская калмычка, вышедшая замуж за американского калмыка, реакцию своих новых родственников на ее желание получить образование:

«*Я вначале работала в магазине, потом поступила в колледж. Меня вначале осуждали, зачем, мол, какой-то колледж, работа в магазине самая хорошая для молодой женщины. А потом отношение изменилось, поняли, что это необходимо*»[119].

В данном случае молодая женщина была мотивирована той ценностью образования, которая сложилась у российских калмыков. Уже говорилось о том, что образование рассматривалось калмыками в период депортации как средство социального продвижения, как средство адаптации к инородному окружению. Не до конца осознавая происхождение этой стратегии использования образования, молодая женщина использует ее для своего продвижения по социальной лестнице.

Таким образом, различие между американцами-калмыками и российскими калмыками заключается в оценке образования как средства продвижения по социальной лестнице.

Естественно, возникает вопрос, позволяют ли существующие различия говорить о каком-либо единстве калмыков, живущих в России и США? Вот оценка российского калмыка перспективы развития отношений между двумя группами калмыков:

«*Американские и элистинские не смешиваются. Несколько семей хотели бы породниться, выдать своих дочерей за наших, но парни не хотят — другой менталитет. С ними трудно, у них все по-другому*»[120].

Как видно, в глазах самих калмыков перспективы не выглядят радужными. Однако, с нашей точки зрения положение не столь драматично. Речь идет о представлениях калмыков друг о друге, которые не всегда соответствуют реальному состоянию. Калмыков многое объединяет. Они исполь-

зуют схожие стратегии выстраивания идентичности, имеют общее происхождение — монгольский мир.

Итак, подводя итог проведенного в данном разделе анализа, отметим, что истоки современного российского этнофедерализма следует искать в пространстве политических отношений народов, участвовавших в создании величественной Империи, какой была Россия на протяжении столетий. Опыт создания Калмыцкого ханства — одной из первых автономий, существовавших в имперской России, представляет собой один из способов, использовавшихся в ее строительстве. Калмыки и русские имели схожие интересы и первоначально рассматривали друг друга как партнеров в деле создания империи.

Ментальность калмыков, принадлежавших к военно-кочевой культуре, характеризовалась такими ценностями, как родина, народ, семья, скот как богатство, и такими категориями как честь, достоинство, знатность, война. Пребывание в течение 400 лет в составе русской культуры, безусловно, сказалось на их менталитете. Переход части народа к оседлому образу жизни постепенно менял категории их восприятия мира.

Советский опыт аккультурации калмыков был наиболее эффективным в том плане, что калмыки стали органичной частью советской культуры, частью единой общности людей — советского народа. Важную роль в этом процессе сыграла депортация калмыков в Сибирь. Однако, те утраты, которые понес народ, вряд ли равнозначны их приобретениям. Следует заметить, что трудно дать однозначную оценку советскому опыту вообще.

Калмыцкий опыт позволяет рассмотреть евразийский вопрос в разных оптиках. Будучи азиатами, калмыки сохраняют свою восточность и оцениваются таковыми другим народами. Однако, пребывание в течение 400 лет на территории европейской части России позволяет им считать себя европейцами. Они рассматривают себя европейцами в отношении своих монгольских сородичей на Востоке. Крайний же случай — это американские калмыки. Занимая позицию Запада, они видят и воспринимают Россию и русских как Восток. Вот такая инверсия происходит с калмыками.

Примечания

[1]К такому выводу приходит антрополог С. Хойт, анализируя данные генетического исследования калмыков (выборка — 500 чел.; 1995–1999 гг.). 15,8 % обследованных имели иноэтнические включения от второго поколения и далее (из них 5,8 % — метисы в первом поколении; 9,2 % имели включения в родословной от второго (дед, бабка) до седьмого поколения; 0,2 % являлись потомками группы, ассимилированной в ойратской

среде (манhд арвн); 0,6 % говорили о возможных включениях, ссылаясь на внешний вид (пигментация кожи и глаз) своих предков во втором и третьем поколениях).

[2] *Санчиров В.П.* О происхождении этнонима торгут и народа, носившего это имя // Монголо-бурятские этнонимы. Улан-Удэ, 1996. С. 36–37.

[3] *Авляев Г.О., Санчиров В.П.* К вопросу о происхождении торгоутов и хошоутов в этническом составе средневековых ойратов Джунгарии (к проблеме этногенеза калмыков) // Проблемы этногенеза калмыков. Элиста, 1984.

[4] Любопытно, что авторы, отстаивавшие эту версию, были представителями Русской православной церкви — речь идет об архимандрите Гурии и Иакинфе Бичурине. Оба были весьма компетентными в калмыцко-монгольских делах учеными-востоковедами. См.: *Бичурин Н.Я.* (Иакинф) Историческое обозрение ойратов или калмыков с XV столетия до настоящего времени. Элиста, 1991.

[5] *Цюрюмов А.В.* Калмыцкое ханство в составе России: проблемы политических взаимоотношений. Элиста, 2007. С. 40–41.

[6] Актовые источники по истории России и Сибири XVI–XVIII в. в фондах *Г.Ф. Миллера.* Описи копийных книг (в двух томах). Т. 1. Новосибирск, 1993.

[7] Там же.

[8] Я намеренно опускаю характеристику сложных отношений калмыков с другими народами и этносами, находившимися в этом геополитическом пространстве.

[9] *Бакунин В.М.* Описание калмыцких народов, а особливо из них торгоутского, и поступки их ханов и владельцев. Элиста, 1995.

[10] Там же.

[11] *Beissinger M.R.* Rethinking Empire in the Wake of Soviet Collapse // Zoltan Barany and Robert G. Moser (Eds.). Ethnic Politics and Post-Communism: Theories and Practice. Ithaca, NY., 2005; *Томпсон Э.С.* Язык империализма и различный смысл понятия «Империя»: имперский дискурс в политической жизни Великобритании 1895– 1914 гг. // Ab Imperio. 2005. № 2.

[12] *Сергеев С.М.* Русский национализм и империализм начала XX века // Нация и империя в русской мысли начала века. М., 2004. С. 5.

[13] О формировании доктрины см.: *Стремоухов Д.* Москва — Третий Рим: источник доктрины // Из истории русской культуры. М., 2002. Т. II. Кн.1. Киевская и Московская Русь. С. 425–441.

[14] *Pagden Ф.* There is a real Problem with semantic Field of Empire // Ab Imperio. 2005. N 1. P. 122–123.

[15] *Филофей.* Послание великому князю Василию, в котором об исправлении крестного знамения и о содомском блуде [Электронный ресурс]. URL: http://www.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=5105.

[16] *Хоскинг Д.* Россия: народ и империя (1552–1917). Смоленск, 2001. С. 500.

[17] См.: *Томпсон Э.С.* Язык империализма и различный смысл понятия «Империя»...

[18] *Орлова К.В.* Христианизация калмыков. Середина XVII–начало XX в. М., 2006. С. 34–36.

[19] *Кантор В.К.* Санкт-Петербург. Российская империя против российского хаоса. К проблеме имперского сознания в России. М., 2008.

[20] *Сергеев С.М.* Русский национализм и империализм начала XX века // Нация и империя в русской мысли начала века. М., 2004. С. 16.

[21] *Струве П.Б.* Два национализма // Нация и империя в русской мысли начала века. М., 2004. С. 223–226.

[22] Цит по: *Меньшиков М.О.* Нецарственный империализм // Нация и империя в русской мысли начала века. М., 2004. С. 61.

[23] *Устрялов Н.В.* К вопросу о русском империализме // Нация и империя в русской мысли начала века. М., 2004. С. 253.

[24] *Савицкий П.Н.* Русские среди народов Евразии. 1938–1939 / [Электронный ресурс]. URL: http://gumilevica.kulichki.net/SPN/spn11.htm.

[25] *Савицкий П.Н.* Борьба за империю // Нация и империя в русской мысли начала века. М., 2004. С. 261–263.

[26] Там же. С. 262.

[27] *Савицкий П.Н.* Русские среди народов Евразии.

[28] *Струве П.Б.* Великая Россия // Нация и империя в русской мысли начала века. М., 2004.

[29] *Меньшиков М.О.* Тирания слабых // Нация и империя в русской мысли начала века. М., 2004.

[30] *Струве П.Б.* Два национализма. С. 225.

[31] *Шмитт К.* Теория партизана. Промежуточное замечание к понятию политического. М., 2007. С. 34–50.

[32] Оценка последствий монголо-татарского завоевания — ига зависит от того, какую позицию занимает оценивающий. В оптике евразийцев оценка будет позитивной, в оптике официальной историографии — негативной. Поскольку в последнее время история России становится все менее предсказуемой, постольку исследователь должен по возможности учитывать степень оптического обмана оценивающих.

[33] Первый секретарь Калмыцкого обкома КПСС Б.Б. Городовиков шутил в свое время, что калмыки — самый молодой из европейских народов.

[34] *Сусеева Д.А.* Письма хана Аюки и его современников (1714–1724): опыт социолингвистического исследования. Элиста, 2003; *Сусеева Д.А.* Письма калмыцких ханов XVIII века и и их современников. 1713–1771 гг. Избранное. Элиста, 2009. С. 118–138.

[35] *Георги И.Г.* Описаніе всъхъ, обитающихъ въ россійском государствъ, народовъ и ихъ житейскихъ обрядовъ, обыкновеній, одеждъ, жилищъ, Въроисповеданій и прочихъ достопамятностей. Часть 4. Въ Санктъ-Петербургъ, при Императорской Академіи Наукъ, 1799 года; *Паллас П.С.* Путешествие по разным провинциям Российской империи. Ч. I. СПб., 1773.

[36] Анализ предыстории съезда и его значения для ойратов и монголов см.: *Санчиров В.П.* Джунгарский съезд монгольских и ойратских князей 1640 г. // Вклад кочевников в развитие мировой цивилизации. Алматы, 2008. С. 185.

[37] См. *Голстунский К.Ф.* Монголо-ойратские законы 1640 г. СПб., 1880. С. 36–39.

[38] Там же. С. 38.

[39] Там же.

[40] Там же.

[41] *Пальмов Н.Н.* Очерки истории калмыцкого народа за время его пребывания в пределах России. Элиста, 1992.

[42] *Бакунин В.М.* Описание калмыцких народов… С. 97.

[43] Там же. С. 103.

[44] Там же.

[45] Там же. С. 101.

[46] Американские калмыки, так же как и российские, имеют смешанную идентичность, в структуре которой улусная играет не последнюю роль.

[47] *Bormandzinov A.* The Kalmyks in the United States 35 Years After. Howell, NJ., 1987. [Электронный ресурс]. URL: http://forum.freekalmykia.org/ index.php?showtopic=178.

[48] Речь идет о тех американских калмыках, которые еще сохранили калмыцкую идентичность в составе смешанной американской.

[49] *Леонтьева Г.А., Шорин П.А., Кобрин В.Б.* Вспомогательные исторические дисциплины. М., 2000. С. 89–93.

[50] *Тодаева Б.Х.* Опыт лингвистического исследования эпоса «Джангар». Элиста, 1976. С. 530.

[51] *Мамардашвили М.Л., Пятигорский А.М.* Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символике и языке. М., 1999. С. 184–185.

[52] *Козлова Н.Н.* Советские люди. Сцены из истории. М., 2005. С. 26–27.

[53] *Гадамер Г.* Истина и метод. М., 1988. С. 512.

[54] *Hirsh F.* Empire of Nations. Ethnographic Knowledge and the Making of the Soviet Union. Ithaca and London, 2005. P. 186–197.

[55] *Cultures* in contact: acculturation and change / by J.W. Berry. Allahabad, 1997. P. 35–39.

[56] В 1943 году калмыки были депортированы в Сибирь, Казахстан, на Дальний Восток, а Калмыцкая АССР ликвидирована. Правовой основой депортации стал Указ Президиума Верховного Совета СССР от 27 декабря 1943 г. «О ликвидации Калмыцкой АССР и образовании Астраханской области в составе РСФСР», где было сформулировано обвинение, что «в период Великой Отечественной войны многие калмыки изменили Родине». Уже на следующий день 28 декабря 1943 г. в ходе операции «Улусы» мирное население, а это были в основном женщины, дети и старики, было выслано. Мужчин, сражавшихся на фронтах Великой Отечественной войны, отзывали с фронтов и отправляли в Широклаг и другие лагеря в течение полугода. Холодной зимой 1943–1944 года спецпереселенцев привезли в скотных вагонах в январскую Сибирь и поселили в бараках, школах. Для трети переселяемых калмыков путь в Сибирь стал дорогой смерти.

[57] Слухи эти были совершенно безосновательны, во-первых, потому, что такого голода, который случился в 1920-е годы в Поволжье во время коллективизации, в Калмыкии не было. Кроме того, к 40-м годам калмыки все еще строили свое повседневное поведение, руководствуясь этическими нормами буддизма, согласно которому не так страшна смерть, как плохое перерождение. Поэтому о каннибализме не могло быть и речи.

[58] Респондент Л.М.Э.-А.

[59] Сибирячка вспоминает свои детские впечатления о гастрономическом поведении калмыков: «Ваши калмыки работали на поле, картошку собирали. Разведут костер и в ведре мясо варят, потом едят, прямо руками». По тону можно было понять, что дети пугались калмыков и воспринимали их как непонятных, а значит вызывающих опасение людей.

[60] Надо заметить, что период социалистического строительства был все же коротким и калмыки не успели еще освободиться от феодальных пережитков. Калмыки переходили к социализму от кочевого феодализма, традиционные ценности калмыцкого общества имели феодальное происхождение. Будучи прежде всего воинами, калмыки, так же как средневековые рыцари, имели гипертрофированное представление о чести и достоинстве. А.Я. Гуревич наглядно показывает причины такого гипертрофирования чести и достоинства. Естественно, калмыки стремились вернуть утраченное достоинство. Один из путей этого — успешная адаптация при помощи русского языка, другой способ — успешная работа на благо Родины.

[61] В 2006–2009 гг. автором были записаны устные истории о депортации, рассказанные пожилыми женщинами-калмычками, пережившими переселение. Они помнят детали переселения, так как к моменту депортации им было 10–16 лет.

[62] Шамур — коптилка из пакли и керосина.

[63] *Георги Б.Ф.* Описание всех обитающих в Российском государстве народов. Ч. 4. СПб., 1799.

[64] *Remilev E.* Why the Kalmyks Do Not Speak Their Own Language // Mongolian Studies. Vol. 37. For 2, 3. 2004; *Дамбинова В.Д., Коростелев А.Д.* Этноязыковые процессы у калмыков // Калмыки: Перепутье 1980-х. Проблемы этнокультурного развития. М., 1993.

[65] *Разговорная* речь в системе функциональных стилей современного русского литературного языка. Лексика / Под ред. О.Б.Сиротининой. — Саратов: изд-во Саратовского университета, 1983. С. 48.

[66] *Гринбаум Н.С.* Ранняя классика Древней Греции в экономических терминах Пиндара // Античность как тип культуры. М., 1988. С. 168–178.

[67] Там же. С. 170.

[68] *Сулейменов О.* Аз и Я. Книга благонамеренного читателя. Алма-Ата, 1975.

[69] *Филин Ф.П.* Истоки и судьбы русского литературного языка. М, 1981. С. 293.

[70] *Четырова Л.Б., Топорков В.А.* Языковая лояльность как способ этнической самоидентификации // Русский язык в тюрко-славянских этнокультурных взаимодействиях. М., 2005.

[71] Как подсчитал научный сотрудник Роскомстата Д.Д. Богоявленский, в 1989 г. в РСФСР было 165821 калмыков, с родным калмыцким языком 154344, с родным русским 11356, свободно владели калмыцким как вторым 1540, а русским 144072. Таким образом, суммарно как родным и как вторым калмыцким владели 155884, или 94,01 %, а русским 155428, или 93,73 %.

[72] В рамках социологического исследования ценностных ориентаций молодежи Калмыкии был проведен экспертный опрос, в котором принимали участие учителя, директора школ, работники органов управления образованием Калмыкии.

[73] В данном разделе использованы результаты массового социологического опроса, проведенного в 2006–2008 гг. по анкете «Современная молодежь: семья, образование, национальная культура» в Калмыкии, Якутии, Монголии. Руководитель проекта Ю.В. Попков (Институт философии и права СО РАН). Организаторы опроса в Калмыкии — Л.Б. Четырова, Б.М. Мунянова, в Якутии — М.А. Абрамова, в Западной Монголии — Цэдэв Х.

[74] Диаграмма составлена Д.Д. Богоявленским (Институт демографии ГУ ВШЭ).

[75] *Вульф К.* К генезису социального. Мимезис, перформативность, ритуал. СПб., 2009. С. 20.

[76] Там же. С. 51.

[77] *Вишневский Г.* Серп и рубль. Консервативная модернизация в СССР. М., 1998. С. 37–52.

[78] *Шантаев Б.А.* Деньги как отражение этнокультурных ценностей у калмыков // VIII Конгресс этнографов и антропологов России: тезисы докладов. Оренбург, 1–5 июля 2009. Оренбург, 2009. С. 572.

[79] Автор наблюдала в течение нескольких месяцев 2005—2006 гг. за жизнью калмыцкой общины в США. Организационными центрами общины в разные годы являлись четыре буддийских храма и несколько обществ. Речь идет об организации, действующей при буддийском храме в Филадельфии — The Kalmyks Brotherhood Society (официальный сайт: www.kalmykphilly.org), а также об организации «Единство», Ассоциация калмыков в Америке, Ди-пи-дом (С. Бадушев) и др. Автором были собраны интервью, а также эмпирический материал методом включенного наблюдения.

[80] См.: *Безнощенко А.* Калмыки в белом движении // Казачество России в Белом движении / Альманах «Белая гвардия». 2005. № 8. С. 43–44.

[81] *Гучинова Э.-Б.* Улица «Kalmuk Road». История, культура идентичности в калмыцкой общине США. СПб., 2004. С. 158–159.

[82] Известный представитель калмыцкой интеллигенции в эмиграции, соратник евразийцев классического периода. См.: *Хара-Даван* Э. Чингисхан. Великий завоеватель. М., 2008.

[83] Интервью с Е.Д.

[84] Тема коллаборационизма является травматичной для калмыков по сию пору. Э.-Б. Гучинова правомерно ставит вопрос о необходимости осознания народом синдрома коллективной вины, которая была навязана ему в советское время. Данная тема табуирована в массовом сознании. Например, ни в одной устной истории о депортации тема коллаборационизма не поднимается самими рассказчиками. Но если вопрос формулируется прямо, то обычно дается негативная оценка людей, сотрудничавших с фашистами, как «предателей».

[85] Об этом см.: *Гучинова Э.-Б.* Улица «Kalmuk Road»... С. 31–60.

[86] Первыми стали Фред Эдельман, написавший докторскую диссертацию о калмыках «Kalmyk Cultural Renewal» (1960), и Пола Рубел, написавшая монографию «The Kalmyk Mongols. A Study in Continuity and Change» (1967).

[87] *Rubel P.* The Kalmyk Mongols. A Study in Continuity and Change. Indiana University Press, 1967. P. 83–84.

[88] Ibid. P. 85–86.

[89] Респондент S.B.

[90] Респондент L.B.

[91] *Наминов-Бурхинов* Д. Борьба за гражданские права калмыцкого народа. М.; Элиста, 1997. С. 13–16.

[92] *Вульф К.* К генезису социального.. С. 53.

[93] Интервью с B.C.

[94] Интервью с L.B.

[95] Интервью с L.B.

[96] Следует сказать, что американские калмыки строят свои представления о российских калмыках, основываясь на опыте общения с эмигрантами третьего поколения. Речь идет, прежде всего, о локальной группе эмигрантов, проживающих в Нью-Джерси и работающих в Нью-Йорке. Понятно, что образ российского калмыка, сложившийся в сознании американских калмыков на основании опыта общения с такой группой, не является репрезентативным.

[97] Этнические группы и социальные границы / под ред. Ф. Барта. М., 2006. С. 35.

[98] Респондент S.B.

[99] Респондент Е.Д.

[100] Этнические группы и социальные границы. С. 31.

[101] Оценка соотечественниками степени свободы в Америке иная. Мальчик-подросток, переехавший с родителями в США несколько лет назад, говорит, что «в американских школах нет freedom». На вопрос почему? Он отвечает потому, что «нельзя бегать, стрелять из рогатки, громко кричать». Таков смысл свободы для него.

[102] Респондент S.B.

[103] Респондент S.B.

[104] Респондент Е.Д.

[105] Респондент А.Н.

[106] Wall Mart и Target — сеть супермаркетов, где продаются недорогие одежда, обувь, косметика, предметы гигиены, канцтовары, посуда, мебель и т. д.

[107] Респондент Е.Д.

[108] Американцы среднего класса предпочитают покупать одежду и обувь на распродажах, цена покупаемых туфель, например, не превышает обычно 30–50 долларов.

[109] Респондент S.T.

[110] Респондент T.S.

[111] Респондент S.B.

[112] Респондент L.B.

[113] Респондент S.B.

[114] Респондент B.C.

[115] К числу таких калмыков относились Л. Уланов, Э. Николаев, С. Цагадинов, д-р Чурюмов, А. Борманжинов.

[116] *Оболенская-Флам Л.* Мюнхен, 1945 — Нью-Йорк, 1995 // Русская мысль. 1995. 5–11 октября.

[117] Интервью с А. Иванчуковым. А. Иванчуков учился в русской гимназии при Доме Милосердного Самаритянина в послевоенном Мюнхене. Ему приходилось ежедневно преодолевать на велосипеде дорогу в 25 километров. Он выучил не только немецкий язык, но и английский, что впоследствии помогло ему получить высшее образование. Он закончил университет штата Вашингтон в Сиэтле, где преподавал известный калмыковед Н. Поппе. Имеет также диплом Американского университета.

[118] Респондент L.B.

[119] Респондент Е.Д.

[120] Респондент А.Н.

РАЗДЕЛ VI
БОЛЬШОЙ АЛТАЙ: ЛОКУС САМООРГАНИЗАЦИИ ЕВРАЗИЙСКОГО МИРА

В 2010 году будет отмечать свое десятилетие уникальное движение, объединившее в своих рядах широкие политические, научные, общественные и предпринимательские круги четырех сопредельных государств в регионе Большого Алтая — России, Монголии, Казахстана и Китая. Проект получил название «Наш общий дом — Алтай» и успел доказать свою жизненность: в его рамках сегодня реализуются многие двухсторонние и многосторонние международные программы, направленные на совместное решение разнообразных, общезначимых для данных регионов, проблем и свидетельствующие об успешной самоорганизации народов Внутренней Евразии. Сам факт такой самоорганизации говорит о наличии, во-первых, определенных диспропорций в официальной системе управления и международного сотрудничества, во-вторых, общих актуальных потребностях регионального развития, в-третьих, внутренней мотивации и необходимого потенциала, накопленного в процессе многовековых взаимовыгодных контактов народов данного региона.

Проект получил признание в общественном сознании жителей Алтайского региона, одновременно став предметом активного научного осмысления. Мы постараемся подытожить результаты осуществления данного проекта, а также наметить перспективные направления его развития. Авторы очерка, будучи докторами философских наук, имели самое непосредственное отношение к формированию проекта, активно участвовали в его реализации, а потому имеют достаточно моральных и научных оснований для серьезных выводов теоретического и практического характера, касающихся проблем самоорганизации евразийского сообщества, региональной евразийской интеграции.

Среди всех факторов, способствовавших объединению, выделим вначале объективные основания самоорганизации и интеграции, которые можно,

в свою очередь, рассматривать и как константы мировоззрения. Мы считаем, что духовные святыни, бережное отношение к культурно-исторической памяти и особое — благоговейное — отношение к природному окружению являются и константами евразийской культуры в целом, и, одновременно, духовными скрепами алтайского содружества.

Сам Большой Алтай в единстве всех его уникальных характеристик может рассматриваться как своеобразная природно-культурная константа, великий устой многонациональной Евразии.

6.1. Алтай как эталонная территория Евразии

Уникальное геополитическое расположение Алтая, особой горной территории, соединившей четыре крупнейших государства континента — Россию, Казахстан, Китай и Монголию, — определило и его исключительную объединяющую роль в Евразии.

Прежде всего, констатируем, что Алтай *представляет все внутриконтинентальное евразийское пространство Старого Света, взятое в миниатюре*. На современном научном языке правомерно сказать, что Алтай — это фрактальное подобие Евразии, где отдельная часть обладает всеми свойствами, которые присущи системе в целом. Для начала, укажем на известный факт: «флагоподобное» широтное расположение ландшафтно-климатических зон Евразии (тундра — лес — степь — пустыня) характерно и для Алтайского региона, где на весьма ограниченном участке земной поверхности присутствуют все эти зоны, часто развернутые в вертикальном направлении, учитывая горный рельеф Алтая. Ландшафтное разнообразие во многом определяет исключительное геологическое и биологическое разнообразие Алтайского региона, имеющее всемирную значимость. Здесь сосредоточено большое количество зон с геофизическими и геохимическими аномалиями, редкими сочетаниями залеганий металлов и минералов, выходами редкоземельных элементов. Биомедицинские и биопсихологические исследования подчеркивают исключительные свойства алтайского высокогорья в плане оздоровления и укрепления человеческого организма. Велика роль Горного Алтая в поддержании геобиосферного (водного, солнечного, атмосферного) баланса на огромных пространствах Центральной Азии и Сибири. Здесь сосредоточены крупнейшие запасы экологически чистой питьевой воды: 7 тыс. озер, из которых самое крупное Телецкое, площадью 230,8 кв. км; священная гора Азии Белуха (4506 м) — вторая по высоте в России с целым созвездием ледников общей площадью 283,1 кв. км. Девственно чистыми снегами Алтая питаются крупнейшие

реки Сибири и Центральной Азии — Обь, Енисей, Ховд, Иртыш, Канас. Его леса — источник целебного воздуха, где особую ценность представляют старовозрастные кедровые лесные массивы.

Алтай — это, как отмечалось, всемирно значимый центр биоразнообразия. Здесь сохранились свыше 200 видов эндемичных растений, многие из которых обладают выдающимися целебными свойствами — золотой и маралий корень, кандык сибирский, горный пион и др. Животный мир этих мест не менее богат и удивителен. Многие виды занесены в Красную книгу. Благодаря разнообразию ландшафтных зон здесь обитают звери и птицы, характерные и для таежных лесов (медведь, рысь, рябчик, глухарь), и для степей-полупустынь (антилопа дзерен, кулан, гриф, дрофа), и для тундровых районов (северный олень, тундряная куропатка). По не ясным до конца причинам некоторые виды (горный баран аргали, улар, як) превосходят по своим размерам сородичей из других горных систем Центральной Азии.

На Алтае существует большое количество целебных источников и озер, глин и минеральных веществ, обладающих биостимулирующими свойствами. Доказано особое лечебное воздействие, которое оказывают мед, кедровый орех, жимолость, смородина, облепиха и пр. Из молодых рогов марала (панты) вырабатывается медицинский препарат пантокрин; из мускусной железы кабарги — ценнейшее сырье для парфюмерной промышленности. Алтай может рассматриваться как биосферный донор всей Евразии, как гигантская фабрика по воспроизводству жизни на всей нашей планете. Его природные богатства надо не только бережно хранить, но можно и нужно умело использовать, закладывая фундамент новой экономики, ориентированной на глубокую переработку возобновляемых природных ресурсов и эколого-экономические индикаторы эффективного хозяйствования. *В будущем эта новая — ноосферная — экономика может стать эталонной для всех территорий Евразии.*

Но Алтай — это не только репрезентативная ландшафтная и хозяйственная территория Евразии, но и мощнейший *евразийский этнодемографический котел*, в горниле которого выплавлялись и творчески взаимодействовали друг с другом ключевые этносы евразийского континента. «Алтай в вопросе переселения народов, — писал замечательный художник, путешественник, общественный деятель и ученый Н.К. Рерих, — является одним из очень важных пунктов…И в историческом, и культурном отношении Алтай представляет невскрытую сокровищницу»[1].

Так, с Алтаем в той или иной форме связан этногенез тюрков и угро-финнов, славян и монголов, палеоазиатских народов Севера и корейцев. На Алтае ищут свою историческую прародину венгры и японцы, турки

и даже тайцы. Через Алтай двигались с Запада на Восток предки индоевропейских племен и русские первопроходцы; с Востока на Запад — гуннские, тюркские и монгольские племена; с Севера на Юг — предки нынешних корейцев; с Юга на Север — предки современных хантов и манси, якутов и, как все больше подтверждается, североамериканских индейцев.

Материальными свидетельствами эталонного этнического характера Алтая, лежащего на скрещении древних торговых и кочевых путей Евразии, служат находки в курганах Улагана, Укока, Береля: древнейшие образцы китайского шелка и шелка дикого индийского шелкопряда, греческие монеты и классический персидский ворсовый ковер, аналогов которому в мире больше нигде не найдено. Антропологический же тип людей, обнаруженных в скифо-сакских могилах, как нельзя лучше символизирует идею органического срастания разных этносов и разных культур на Алтае, ибо там встречаются и типично индоевропейские, и типично азиатские типажи, что позволяет разным современным этносам (алтайцам, казахам, тувинцам, русским и тем же корейцам) видеть в них своих отдаленных предков.

В XVIII–XX вв. по своей, а иногда и, увы, не по своей воле, на Алтай пришли и достаточно органично в нем укоренились представители таких народов, как поляки и украинцы, немцы и татары, чеченцы и эстонцы, мордва и т. д. Многообразие ландшафтов того же Алтайского края позволило разным этническим группам выбрать привычную для них хозяйственно-экологическую нишу, тем самым подтверждая справедливость общеевразийского принципа расселения этносов, сформулированного Л.Н. Гумилевым. Он гласит, что многообразие ландшафтов Евразии дают право каждому народу на определенный образ жизни[2]. Так, русские крестьяне-переселенцы, приходя на территорию Алтайского края, выбирали привычные для себя речные долины, украинцы — степные водоразделы; мордва — таежные территории. При всех сложных и трагических зигзагах совместной истории алтайских народов, здесь не исчезли ни один автохтонный этнос и ни одна «пришлая» этническая группа, хотя некоторые из них насчитывают всего несколько тысяч человек (например, кумандинцы) или даже несколько сотен человек (например, эстонцы).

Если же внимательно присмотреться к этнической структуре всех районов Большого Алтая, то можно сделать совершенно очевидный вывод: он является мирным собором различных народов, разительно контрастирующим со многими другими полиэтническими горными регионами Земли, раздираемыми конфликтами. Этническая вражда разъедает сегодня Балканы и Кавказ, Гиндукуш и Памир, Тибет и Гималаи (исключение составляют разве что Пиренеи и Альпы). На этом фоне при всех очень непростых

этносоциальных процессах, происходящих в нашем регионе, Алтай пока остается местом этнической стабильности и центром притяжения многих других народов Евразии и даже Америки, представители которых едут сюда в поисках своих исторических и духовных корней.

Отметим в качестве устойчивого общего элемента в мировоззрении различных народов Алтая *наличие общих природных святынь, сакрализацию природных объектов*. Так, широко распространенным является культ гор. Одно из таких почитаемых мест — высокогорное плато Укок, расположенное на самой границе четырех крупнейших государств Евразии.

Поистине, все на Укоке пронизано общей евразийской историей и тайной. Взять хотя бы само название — Укок. В «Топонимическом словаре Горного Алтая» его происхождение ведется от монгольского «ухэг» — буквально «удлиненный шкаф», «массивная гора» или «крупная возвышенность с плоским верхом» (в форме сундука). По устному свидетельству президента географического общества Кыргызстана С.У. Умурзакова, слово «укок» в киргизском языке употребляется для обозначения плосковерхих гор. У современных жителей Горного Алтая бытует представление, что это закрытая страна, которую нельзя беспокоить напрасно, и если человек попадает сюда с дурными намерениями, то, скорее всего, его и его близких постигнет неминуемое наказание. Еще В.В. Сапожников, известный российский биолог, географ и путешественник, отмечал, что местные жители боятся подниматься к ледникам, свято веря, что там живут духи. Эти представления живы и поныне. Алтайские, казахские и монгольские пастухи не поднимаются со своими отарами к кромке ледников, не нарушают покой отдельных урочищ, считая их святыми. Здесь обычаями запрещена любая форма деятельности, кроме обрядовой, и то к ней допускаются лишь избранные люди — «знающие».

Все это наводит на мысль, что и название плоскогорья «Укок» должно быть символичным и фиксировать сакральный характер этого места. Так, вблизи Укока можно встретить немало двухсоставных названий урочищ, рек и озер: Ак-Кем — белая (чистая) вода; Кок-Суу — голубая вода. Это позволяет предположить двухсоставность и названия места Ук-Кок, с явно вычленяемым корнем «кок». Данное слово обладает глубокой семантикой. В древнетюркском языке «кок» имеет значение «небо», «голубой», «синий». Это значение сохраняется и в современных тюркских языках. Слово «ук» в тюркском языке имеет значение «род», что позволяет сделать следующий вывод: слово «Ук-Кок» может иметь значение священный, небесный, голубой род. Легенды о голубых тюрках отмечены многими исследователями Центральной Азии. Считается, что «кек тюрк» («голубые тюрки») — назва-

ние тюрков, ставших ядром военно-политического союза племен во времена тюркского каганата. В монгольском же языке слово «кок» сохраняет свое значение «небо», «синий», а вот «ук» означает буквально «слово». Таким образом, название Укок (Ук-Кок) может быть переведено как «Слово Неба».

Следует отметить общеевразийское сакральное значение и других топонимов. Так, название хребта Табын-Богдо-Ола, господствующего над Укоком, может быть интерпретировано как «пять священных вершин» или «пять престолов Богов». Практически строго на юг от Алтая — в Гималаях — находится священная гора Канченджанга, по-тибетски Канг-чен-дзонга — «Пять Сокровищниц Больших Снегов» — гора также с пятью вершинами. В мифологии народа леча, живущего вблизи этой вершины, можно найти представления, что именно от этой горы расселились все народы. Леча также считают, что эта гора находится не на земле, а на небе, и именно туда уходят души умерших. Изо льда же Канченджанги, по их поверьям, были созданы первые люди.

По-видимому, совсем не случайным является тот факт, что рядом со многими крупными погребальными комплексами Евразии, часто расположенными вблизи устьев ручьев и рек (где, согласно архаическим верованиям, земные реки соприкасаются с восходящими или нисходящими потоками незримых надземных энергий — с «небесными реками»), на господствующих высотах обнаруживаются алтарные комплексы для проведения соответствующих обрядов. Алтай и здесь — эталонная евразийская территория. Так, комплекс с кольцевой каменной выкладкой можно обнаружить на горе, господствующей над пазырыкскими курганами. Подобный же алтарь находится на плоскогорье Укок близ впадения реки Калгуты в р. Акалаха, в месте, где последняя делает почти круговую петлю, пробивая себе дорогу через горный отрог. Древнее святилище находится и на вершине перевала Катуярык, откуда открывается потрясающий по красоте вид на долину Чулышмана. С таких высоких сакральных мест человек может созерцать прекрасные природные панорамы с горами и реками, лесами и синими небесами. Красота ландшафта настраивает здесь душу на возвышенный лад, отвлекает от бренного и суетного, напоминает о вечном и сокровенном. Так, с Пазырыкского горного алтаря в ясный день открывается дивный вид на господствующую вершину Курайского хребта — Кыскышту-Аик; а с алтаря на Укоке — на величественный горный массив Табын-Богдо-Ола. Если вспомнить о фаворском преображении Христа, то можно предположить, что в древности в таких сакральных местах (помимо и поверх всякой магии) преображалась и очищалась человеческая душа, получала заряд духовного знания и эстетического наслаждения от созерцания красот природы.

Общеевразийская традиция обожествления гор в настоящее время наиболее последовательно сохраняется в Монголии и, в том числе, в регионе Западной Монголии. Ежегодно президент этой страны провозглашает одну из вершин священной и совершает особого рода обряды поклонения ей. Ряд горных массивов Западной Монголии приобрели подобный статус за последние 5 лет: это горы Сутай, Алтын Хухий, Цамбагарав, Оттон Тенгер. Последняя вершина, расположенная на хребте Хангай считается главной святыней для всех монголов — ойротов и халхов.

Не имеет аналогов в мире конфессиональная ситуация на Алтае. На весьма ограниченном пространстве земной поверхности уже в течение нескольких столетий мирно сосуществуют все ключевые религии Евразии: буддизм и ислам, христианство и тенгрианство, даосизм и шаманистские культы.

Ряд сакральных представлений и культов уходит корнями в глубочайшую древность. Так, устойчивые формы древних курганов — круги, квадраты и ромбы — наводят на ряд интересных выводов. Дело в том, что эти геометрические знаки имеют широкое распространение в орнаменте современных народов, населяющих Алтай: в украшениях одежды, в рисунках на войлочных коврах и полотенцах, в музыкальных инструментах. Наше социологическое исследование 2009 года также обнаружило особого рода предпочтение людьми именно данных правильных геометрических фигур. По-видимому, они отражают какие-то фундаментальные структурно-динамические характеристики мироздания.

Без сомнения, к общим устойчивым религиозно-культурным представлениям кочевых народов Евразии относится и особое почитание искусства горлового пения и поэзии, а также личностей сказителей и поэтов. Они, по представлениям коренных евразийских народов, доносят до простых смертных веления и знания с Высших Небес, осуществляют (в отличие от шаманов) высшие посреднические функции между профанным и сакральным мирами. И, опять-таки, Большой Алтай оказывается здесь наиболее репрезентативной евразийской территорией. Так, горловое пение сказителей (кай) высоко ценится в Горном Алтае и в Туве, а сегодня уже японцы открывают в Алтайском крае забытые корни собственной культуры. В Баян-Ульгийском аймаке Монголии среди казахского населения ежегодно осенью проходится конкурс самобытных поэтов. Широко распространены поэтические конкурсы также между монгольскими поэтами. Приведем один лишь пример поэтического искусства прошлого, чтобы показать, насколько глубокие философско-этические мысли могут быть облечены в поэтические строчки.

«Белый конь в трех бытиях возможных
взял по духу противоположных —
и направил к покаянью их.
Говорят: «Молись! — всего достигнешь,
К праведности грешника подвигнешь».
Знайте: это — очень хорошо»[3].

Интересны также общеевразийские сакральные представления, связанные с юртой. Это — поистине гениально продуманное, удобное и красивое жилье. Остов юрты составляет деревянный решетчатый раздвижной каркас, который легко и быстро собирается и устанавливается на новом месте. Снаружи каркас покрывается войлоком, и, в зависимости от достатка владельца, юрта может быть маленькой из темного войлока либо большой и покрытой белыми войлочными полостями.

Юрта наиболее полно воплощает представления кочевых народов о Вселенной. Каждая часть в ней символизирует ту или иную сторону мироздания. Чашевидная форма кровли со световым отверстием в центре передает образ неба с солнцем посредине. Юрта делится на мужскую и женскую половины, что отражает представления о двойственной природе всего бытия. Вход ориентируется на восток или юг, где, по представлениям кочевников, располагаются священные места. Аскетичная снаружи, юрта богато украшена изнутри. Основные декоративные элементы — различные по технике исполнения и расцветке войлочные ковры. Так, ценнейшей реликвией казахской семьи считается тускииз — настенный, богато украшенный ковер. Он является талисманом семьи, воспринимается как символ благосостояния. Это — один из главных элементов в приданом невесты. Тускиизу отводилась роль оберега, он должен был защищать от дурного глаза. Не случайно поэтому в его орнаментальные мотивы искусно вплетались солярные знаки, символы плодородия, ромбические фигуры, летящие птицы и трапеции, по углам которых вырастают чудо-цветы. Знаменательно, что подобная символика едина для алтайских этносов и может быть обнаружена и у монголов, и у алтайцев.

Важно выделить еще одну черту, делающую Алтай эталонным и репрезентативным регионом Евразии. *Как уже отмечалось, евразийское бытие — это вечное бытие-на-границе*: *между Востоком и Западом, оседлым и кочевым мирами. Одновременно это бытие, которое требует постоянной готовности к отражению нападения внешнего врага с Востока и Запада, как и воли к контактам с иноплеменниками*. Отношение к границам у евразийских народов очень специфическое: они словно и существуют

для того, чтобы их постоянно переступать и устремляться за горизонт. Тюркскими кочевниками движет зов Вечного Эля, и они стремятся туда, где бескрайность степи смыкается с бескрайностью Голубого Неба. Дух монгольских завоеваний — желание пройти через границы всех земель и народов, дабы увидеть «последнее море» и напоить из него своих коней. Один из лейтмотивов всей русской истории — «искание землицы вольной», пространственное движение на Юг и на Восток, к неизведанным далям и землям, к легендарному Беловодью. Словом, военное стояние на внешней границе всегда соседствует у евразийских народов с переступанием внутренних — не только пространственных, но, что особенно важно, бытовых, этнических и отчасти религиозных — границ между ними, со вступлением в отношения и кровного, и, самое главное, духовного родства с другими этносами. Недаром П.Н. Савицкий писал: «… Над Евразией веет дух своеобразного братства народов»[4].

В местах интенсивного пространственного взаимодействия евразийских культур (славянской и тюркской, тюркской и угрофинской, монгольской и славянской) наблюдается появление не только многочисленных языковых и бытовых заимствований, но и новых культурных форм: мифологических и литературных сюжетов, хозяйственных технологий, религиозных верований и обрядов, философских идей. На самой границе обнаруживается своеобразный мультипликативный эффект культур, когда, соприкасаясь, они дают резонансный всплеск.

Алтай и с точки зрения своего уникального пограничного положения между четырьмя крупнейшими государствами Евразии, ее ключевыми этносами и религиями — есть Евразия в миниатюре. Так, русские, приходя на Алтай, не только активно вступали в межэтнические браки; но осваивали новые хозяйственные навыки, например, мараловодство и сезонное отгонное скотоводство. Показательны в этом плане воспоминания уймонского старообрядца К.В. Железнова: «Когда прадеды-то наши сюда бежали, алтайцы шибко добрые к ним были. Скрывали от церковников. Мы здесь крепко на ноги встали: у каждого была усадьба, люди жили богато. Но и трудились шибко. В два часа ночи ложились, а в шесть уже на ногах…»[5].

Старообрядцы активно использовали в народном творчестве элементы казахского и алтайского орнамента, крестили детей в Катуни и поклонялись, как и коренные жители, святой горе Белухе. Алтайцы и казахи, в свою очередь, от русских получили свою письменность, усвоили навыки домостроительства, многих ремесел. В частности, любопытные факты культурного срастания русского казачества и казахов (киргизов в старой терминологии), живших вдоль Колывано-Кузнецкой линии, приводит

крупнейший исследователь Центральной Азии Г.Н. Потанин. «Как на левом, так и на правом берегу Иртыша, — пишет он в статье «Сибирские казаки», — к линии примыкают киргизские кочевья, так что здешние казаки окружены киргизами и находятся под их исключительным влиянием. Почти все население говорит киргизским языком, нередко предпочитая его, легкости ради, родному языку. Для многих это — колыбельный язык, потому что няньками и стряпками здесь бывают киргизки. Не только простые казачки, но и казачки-барышни болтают здесь по-киргизски…Киргизские привычки простираются и на одежду, и на пищу казаков. Подобно кочевнику, иртышский казак любит носить широкие плисовые шаровары, халат из бухарской парчи или саранджи и лисью шапку, называемую по-киргизски борика. Иртышский казак — страстный охотник до киргизских национальных блюд. Он ест наравне с киргизом конину и казы (колбасы из конского мяса) и не уступает ему в способности выпить турсук кумыса. Есть старые казаки, которые колют собственных лошадей на еду. Кроме этих внешних черт иртышские казаки заимствуют от киргизов многие предрассудки, понятия и убеждения. Казак, как и киргиз, считает за стыд сесть на коня без нагайки, надеть холщовые шаровары и проч.»[6].

Если обратиться к Западной Монголии, то она — подлинный собор центрально-азиатских народов. Здесь живут такие разные группы со своеобразной культурой и диалектами, как олеты и дзахачины, торгоуты и урянхайцы, дербеты и мянгады, хошоуты и халхи. Здесь причудливо сошлась и перемешалась тюркская, монгольская, тибетская и индоевропейская кровь. На рынке города Ховда, столицы Западной Монголии, можно встретить потрясающий по красоте женский типаж, где черные, как вороново крыло, волосы, оттеняют алебастрово белую кожу и большие голубые глаза. А рядом видишь типично халхасское (восточномонгольское) лицо. Местное население занято преимущественно скотоводством, но в том же Ховдском аймаке развито производство овощей, дынь и арбузов, чем занимаются в основном мянгады, появление которых в этом суровом кочевом краю до сих пор остается загадкой. При этом все этнические группы Западной Монголии испокон веков живут и работают дружно, и все сомоны (районы) дружно отмечают свой главный монгольский праздник — Наадам («три игры мужей»).

Отношения же между русскими и монголами на Алтае были неизменно окрашены взаимной евразийской симпатией. Огромную роль в установлении таких дружеских связей сыграли русские путешественники (Г.Н. Потанин, П.К. Козлов, Г.Е. Грум-Гржимайло, М.В. Певцов, А.М. Позднеев), но особенно — бийские купцы (А.Д. Васенев, Ф.И. Минин, Д.И. Ермолин,

А.В. Бурдуков и др.). «Проводниками русского влияния здесь, — писал русский ученый и путешественник Д.А. Клеменц, — были не дипломаты,…не миссионеры, а только люди, явившиеся туда с чисто коммерческими целями. Это, однако же, не мешало созданию таких отношений, при которых симпатии населения всецело склоняются на сторону иноземцев-торговцев, а не в пользу господствующего правительства, “неустанно пекущегося о благе подвластных народов”»[7]. Причины установления доверительных отношений между монголами и русскими купцами раскрывает священник Ф.А. Парняков: «Отличительной чертой бийского колониста является быстрая приспособляемость к местной жизни, отличное знание языка, обычаев монголов, предприимчивость, настойчивость, спокойная уверенность в своих силах, любезность и гостеприимство»[8]. Надо сказать, что аналогичные качества в торговле с русскими демонстрировали и монголы.

Подытоживая сказанное, можно констатировать, что через приграничье различные страны и народы в Алтайском регионе достаточно органично взаимно прорастали друг в друга, вовсе не утрачивая при этом свою религиозную или этническую идентичность, *а лишь по-новому огранивая кристалл собственной культуры. Алтай в этом смысле — уникальное место взаимной огранки национальных культур*. Именно на границе, находясь в постоянном не только военном, но и хозяйственно-бытовом, языковом, культурном и личностном взаимодействии с представителями других народов, было особенно важно проявлять этническую и религиозную терпимость, открытость, любознательность, духовную подвижность и навыки межкультурной коммуникации.

По-видимому, совсем не случайно, что территория Большого Алтая фактически не знала крупных кровавых конфликтов (за исключением цинской агрессии и периода гражданской войны в России). Она воспринималась как сакральная территория мира и добрососедства.

Отношение к Алтаю как духовной святыне характерно не только для живущих здесь людей. Н.К. Рерих в путевых заметках «Алтай—Гималаи» от 24 апреля 1926 года оставляет следующую запись: «И странно и чудно — везде по всему краю хвалят русский Алтай. И горы-то прекрасны, и недра-то могучи и реки-то быстры, и цветы-то невиданны. А на реке Катуни должна быть последняя в мире война. А после — труд мирный».[9] Этим определяется и такое стремление людей разных национальностей попасть на Алтай, прикоснуться к его уходящим в глубь тысячелетий природным и культурным ценностям.

Распад СССР существенно подорвал приграничное сотрудничество и человеческое общение между некогда братскими государствами

в Алтайском регионе. Авторы этой монографии хорошо помнят то катастрофическое положение, которое возникло в отношениях между разными районами Большого Алтая в 1990-е гг.: люди не знали, что происходит у соседей и кто там руководители; практически прекратились межгосударственная и приграничная торговля и другие формы проверенных жизнью контактов; не было денег, чтобы съездить через границу в гости к родственникам. Трудно назвать еще один столь же разрушительный период в истории Евразии, который пережили в конце XX в. наши государства.

Однако в самом начале XXI в. глубина исторической памяти и заложенные в прошлом магниты культурного и экономического сотрудничества повлекли людей Алтайского региона к новым формам единения и региональной самоорганизации. Пути сотрудничества стали прокладывать вначале ученые, представители деловых кругов и общественных организаций. Позднее к ним подключилась государственные деятели из региональных органов власти. В результате весной 2003 г. был создан Международный координационный Совет «Наш общий дом — Алтай» (далее — МКС), куда вошли руководители всех районов Большого Алтая с участием экспертов-ученых. Но прежде чем коснуться деятельности Совета и ее результатов, остановимся кратко на характеристике глобального исторического контекста и опыта создания аналогичных объединений в других регионах России и мира.

6.2. Глобальный контекст регионального Алтайского сотрудничества

При анализе проблем и перспектив развития регионального Алтайского сотрудничества необходимо принимать во внимание факт нарастающего общесистемного кризиса современной цивилизации, где финансово-экономический кризис, о котором так много сегодня говорят, — лишь одна из его граней. Сущность же глобального кризиса современной цивилизации заключается в том, что приоритет в ней отдан не всестороннему развитию человека, сбережению населения и охране окружающей среды, а экономическому и техническому росту как самоценности, культу материального потребления, личному и групповому эгоизму. Эти ложные стратегические цели цивилизационного существования проявляются в целом ряде негативных тенденций. Отметим наиболее значимые из них.

1. Растет разрыв в уровне жизни богатых и бедных стран. Так, по некоторым подсчетам известно, что:

— 20 % населения Земли (США, Европа, Япония) владеют 82,7 % мирового экономического дохода;

— 60 % населения Земли, включая Китай, Казахстан и Россию, — 15,9 %;

— 20 % населения (прежде всего страны Азии и Африки) — 1,4 %;

— свыше миллиарда людей в мире регулярно голодают;

— свыше 100 млн не имеют крыши над головой[10].

2. Все более очевидными становятся черты глобального экологического кризиса:

— за два последних десятилетия площадь лесов в мире сократилась на 2 млн кв. км;

— за то же время количество рыбы в пресных водоемах уменьшилось на 50 %;

— 70–80 % злокачественных опухолей связано с плохой экологической ситуацией.

3. Изменяется климат и нарастает общая нестабильность в биосфере. Это видно, в частности, из динамики природных катастроф: с 1973 г. по 1982 г. произошло 1,5 тыс. таких катастроф, с 1983 г. по 1992 г. — 3,5 тыс., с 1992 г. по 2002 г. — 6 тыс. При этом растет число жертв природных катастроф: 2002 г. — 11 тыс. погибших; 2003 г. — 50 тыс.; 2004 г. — 200 тыс., 2005 г. — свыше 300 тыс., 2008 г. — 220 тыс.

Одной из наиболее обсуждаемых тем является в настоящее время проблема глобального потепления. Так, считается, что на начальной его стадии в Канаде, России и Скандинавии изменения климата могут приводить к некоторому положительному эффекту. Улучшатся условия сельскохозяйственного производства, туризма, меньше будет случаев болезни и гибели людей от переохлаждения, меньше топлива будет расходоваться на обогрев. Однако положительный эффект возможен только до уровня глобального потепления в 2–3 °С. Превышение этого уровня оборачивается глобальной дестабилизацией всех процессов. Вредители, наводнения и засухи приведут к снижению урожайности сельскохозяйственных культур, увеличится число ураганов, ливневых осадков. Одновременно вырастет потребление энергии, значительная часть которой теперь пойдет уже на охлаждение (кондиционирование). Появятся «южные» болезни, скачки температур вызовут обострение заболеваний. Так, в 2003 г. от экстремальной жары в Европе умерло 35–52 тыс. людей. В Москве экстремальная жара в 20-х числах июля 2001 г. вызвала волну смертности, которая не затухала в течение полутора месяцев. По оценке МЧС России, нынешние потери от погодно-климатических явлений составляют 30–60 миллиардов рублей (0,07–0,15 % ВВП), а главный ущерб несут наводнения и дождевые

паводки. По прогнозу Росгидромета, за 2005–2015 гг. число опасных гидрометеорологических явлений возрастет вдвое.

Изменение климата касается и территории Алтая. Так в период с 1838 г. по 2004 г. годовая температура выросла здесь на 3,0 °С, а в период 1901–2000 гг. — на 1,8 °С. Резко сокращаются и площади ледников на Алтае, в частности, изменение площади оледенения отмечается в Монголии и Казахстане, что становится одной из причин опустынивания.

4. Кризис проявляется и в том, что растет число вооруженных локальных конфликтов, инициаторами которых часто являются развитые страны Запада, борющиеся за природные ресурсы и политическое доминирование в мире (из крупномасштабных военных операций последнего времени достаточно указать на оккупацию американцами Ирака и Афганистана). Увеличивается также этническая и межконфессиональная напряженность в мире, включая экономически благополучные США и Западную Европу.

В сложившейся системе мироустройства в наилучшем социально-экономическом и политическом положении оказываются крупные финансово-экономические центры Запада, которые в большинстве случаев являются как раз ответственными за возникновение многих кризисных явлений. Больше всего страдают от такой системы аграрные и горные регионы Земли, которые образуют наиболее бедные в экономическом отношении районы при том, что именно они в значительной степени обеспечивают выживание человечества, будучи поставщиками чистой воды, воздуха, продуктов питания и обеспечивая стабильность биосферы, природное и культурное разнообразие человечества.

Все это позволяет сделать ряд выводов, имеющих важное значение для евразийского мира. Во-первых, необходима не искусственная вестернизация сверху, а органическая евразийская интеграция снизу, через опору на исторически сложившиеся традиции взаимопонимания и межнационального общения. Алтай в полной мере обладает таким потенциалом. Во-вторых, на фоне глобальных кризисных явлений, особенно экологических и этнокультурных, Алтай зримо проявляет сегодня свою стабилизирующую общепланетарную роль, выступая одним из значимых центров по смягчению глобальных климатических изменений. Он — «живая фабрика» по регенерации воды, чистого воздуха, девственной биоты. От экологического состояния Алтая зависит судьба миллионов людей, живущих в Западной Сибири, Восточном Казахстане, Западной Монголии, в северо-западной части Синьцзян-Уйгурского автономного рейона (СУАР). В-третьих, Алтай, объединив представителей трех мировых религий и множества национальных религиозных культов, до сих пор, как отмечалось,

не знает крупных религиозных конфликтов. Лишь на территории СУАР — месте компактного проживания мусульманских и, в первую очередь, уйгурских общин — отмечаются очаги постоянной напряженности. Но и здесь возникающая напряженность имеет не столько религиозный, сколько этнобытовой и экономический характер. Так было, например, во время конфликта лета 2009 г. В-четвертых, для предотвращения планетарной катастрофы настоятельно необходим эволюционный переход к цивилизационным отношениям нового типа, который мы предложили назвать духовно-экологической цивилизацией[11]. Здесь именно Алтай может выступить в качестве стартовой площадки для апробации высоких ноосферных технологий и отработки интернациональных механизмов перехода к новому типу цивилизационных отношений. Все это придает процессам алтайского трансграничного евразийского сотрудничества особую значимость.

6.3. Опыт трансграничного сотрудничества в России и за рубежом

Инициаторы создания Международного координационного совета «Наш общий дом — Алтай» в самом начале своей деятельности по целенаправленному регулированию межгосударственных отношений на уровне Алтайского региона ориентировались на определенную правовую базу, а также опыт развития аналогичных отношений в других регионах Земли.

Главным документом, регламентирующим региональное международное сотрудничество в нашей стране, является «Концепция приграничного сотрудничества в Российской Федерации», утвержденная правительством РФ 9 февраля 2001 г. Она определяет цели, принципы и приоритетыв деятельности государственных органов исполнительной власти субъектов Российской Федерации, органов местного самоуправления, организаций и граждан в сфере приграничного сотрудничества. Концепция учитывает уже накопленный в стране опыт приграничного сотрудничества, исходит из единства и целостности территории и внутреннего рынка России, а также учитывает необходимость согласования общегосударственных интересов и интересов населения приграничных территорий Российской Федерации.

В Концепции провозглашаются в качестве основных принципов приграничного сотрудничества взаимное уважение суверенитета и территориальной целостности других государств; мирное разрешение приграничных споров; взаимное уважение законодательства государств, осуществляющих приграничное сотрудничество, а также соответствующих международных договоров; обеспечение интересов России в приграничном сотруд-

ничестве; не нанесение ущерба экономическим и иным интересам государств, осуществляющих приграничное сотрудничество; учет особенностей приграничных территорий Российской Федерации и сопредельных государств и т. д. В свою очередь, Концепция базируется на Европейской рамочной конвенции о приграничном сотрудничестве территориальных сообществ и властей 1980 г. Принятие этой Конвенции Российской Федерацией существенно активизировало процесс сотрудничества приграничных территорий. Назовем лишь некоторые, наиболее успешные, примеры подобного сотрудничества у нас и в мире.

Так, в регионе Каспийского моря был создан Партнериат Каспийского моря — «Каспий — море дружбы и сотрудничества». «Партнериат — широко используемая в мире форма организации сотрудничества коммерческих и некоммерческих организаций, индивидуальных предпринимателей и частных лиц, когда на одной площадке одновременно собираются множество деловых людей, представляющих разные регионы и различные направления бизнеса»[12]. Главной целью партнериата является содействие приграничной торговле, стимулирование экономического роста, поддержка малого и среднего бизнеса приграничных регионов прикаспийских государств с помощью межрегиональной промышленной кооперации и прямых деловых связей. В регионе Каспия явно прослеживаются экономические приоритеты: развитие информационной составляющей межрегиональной промышленной кооперации; содействие в поиске, установлении и развитии деловых партнерских контактов малого и среднего бизнеса приграничных регионов прикаспийских государств; предоставление малому и среднему бизнесу возможностей выхода со своей продукцией и услугами на межрегиональные рынки[13]. Россия, Иран, Казахстан играют ключевую роль в этом объединении. В свою очередь от России в нем активно участвует Астраханская область.

В январе 1998 г. на международном семинаре «Внешние границы ЕС — мягкие границы» в г. Йоэнсуу (Финляндия) Правительством Республики Карелия была высказана идея создания Еврорегиона «Карелия», которая затем была поддержана лидерами приграничных региональных союзов Финляндии — Северной Карелии, Кайнуу и Северной Остерботнии. Цель проекта — активизация трансграничного субрегионального сотрудничества в различных сферах. Приоритетными являются экономика, охрана окружающей среды, туризм и культура. Высшим органом, принимающим решения на территории Еврорегиона «Карелия», является Исполнительный комитет. Председатель правительства Республики Карелия и руководители региональных союзов Финляндии, входящих в Еврорегион

«Карелия», назначают членов Исполнительного комитета. Рабочим органом является секретариат, который готовит заседания Исполнительного комитета и выполняет поставленные комитетом задачи. Важным фактором успешного сотрудничества в данном регионе стали побратимские связи городов и территориальных объединений в Карелии и приграничной Финляндии[14]. В данный момент они связывают более чем 60 городов и коммун. Существенным фактором, объединяющим Финляндию и Республику Карелия, является общее культурное наследие: великий карело-финский эпос «Калевала».

«Баренцев Евро-Арктический регион» — это понятие стало широко известно после 1993 г., когда страны-члены Баренц-региона пришли к пониманию необходимости сотрудничества в области культуры, промышленности, здравоохранения, сельского хозяйства, охраны природы и укрепления общин коренных народов. В Евро-Арктический регион входят территории, расположенные севернее Полярного круга или пересекаемые им. Это Норвегия (провинции Нурланд, Тромс, Финнмарк), Швеция (Норрботен, Вестерботтен), Финляндия (союзы развития коммун Лапландии, Кайнуу и Северной Остроботнии), а также регионы России: Мурманская область, Архангельская область, Ненецкий автономный округ, Республика Карелия и Республика Коми. В Баренц-регионе проживает около 4,4 млн чел. Высшим органом этой организации является Региональный совет, который состоит из политических или административных руководителей каждой из областей (республик, фюльке, ленов). Дополнительно туда входит представитель коренных народов каждого региона. Председатель выбирается на 3 года, председательство осуществляется каждой страной по очереди. Текущей работой руководит Региональный комитет, состоящий из назначенных советников от всех административных единиц региона. Приоритетными направлениями данное объединение считает для себя экологию, экономику и промышленность, транспорт и связь, культуру, образование и науку, а также проблемы коренного населения (прежде всего саамов), живущего на сопредельных территориях. По этим направлениям создаются рабочие группы, которые осуществляют конкретные проекты[15].

Среди международных проектов, наиболее близких деятельности Международного координационного совета «Наш Общий дом — Алтай», выделяется опыт Альпийского приграничного сотрудничества, на котором мы остановимся чуть подробнее. С Алтаем Альпийский регион сближает географическое, экономическое, историко-культурное сходство, общность задач в контексте устойчивого развития территорий.

Основной предпосылкой европейского объединения стало осознание того факта, что растущая эксплуатация природных ресурсов угрожает Альпийскому региону. Но угроза может быть предотвращена благодаря согласованию экономических и экологических интересов всех заинтересованных сторон. В противном случае ущерб от несбалансированного развития регионов будет огромным. Все это изложено в одном из основных нормативных актов, регулирующих деятельность трансграничных объединений в Альпийском регионе, — в Альпийской конвенции. Это соглашение было подписано в 1991 г. в Зальцбурге (Австрия) представителями Австрии, Франции, Германии, Италии, Швейцарии и княжества Лихтенштейн. Позже к нему присоединились Италия, Словения, Монако. В целом в этот договор включены 105 административных единиц стран-участниц соглашения. По форме организации — это совещательный орган с консультативными функциями, решения которого для каждого государства, работающего в рамках собственной национальной юридической системы, носят рекомендательный характер.

Альпийское соглашение — результат признания Альп единой территорией с взаимосвязанными составляющими — природой, экономикой, культурой. Для устойчивого развития Альпийского региона стороны соглашения взяли на себя обязательства научно-исследовательского, экономического, юридического и технического характера, а также в области совместного управления социально-демографической и культурной сферами, охраной окружающей среды и туризмом. Каждое из перечисленных направлений курирует отдельная рабочая группа. Меры, принимаемые регионами-участниками, представляются и обсуждаются на учрежденной Альпийской конференции, которая проходит раз в два года под председательством действующего в течение этого срока главы объединения. Кроме того, в функции Конференции входит отслеживание выполнения соглашения и дополнительных принимаемых протоколов, принятие решений о финансировании конкретных программ, информационное обеспечение членов сообщества. Анализ представленной членами информации и экспертиза проектов находятся в ведении Постоянной комиссии — исполнительного комитета этой организации. В качестве наблюдателей в Конференции принимают участие представители ООН и ее специализированных агентств, Совета Европы и всех европейских стран, международных неправительственных организаций и трансграничных ассоциаций альпийской территории.

Приведем некоторые примеры деятельности этого регионального органа европейского сотрудничества. Так, задача оптимизации транспортных

потоков непосредственно затрагивает интересы большинства людей, живущих в Альпийском регионе. Активное развитие транспортных потоков, связанное в том числе и с транзитом, вызвало бурные дискуссии в обществе. Выход из положения члены соглашения видят не только в перемещении потока транспорта, но и в его сокращении. На данный момент учеными и экспертами-практиками организаций, участниц Альпийского соглашения, уже проведены исследования возможных коридоров распределения автотраффика (по примеру опыта в горной области Готтардо), составлены индикаторы оценки транспортной нагрузки, а также проведен анализ затрат альпийских транспортных перевозок. В ближайшие три года планируется установить систему контроля движения автотранспорта, оповещать широкую общественность об альтернативах проезда, продолжить обсуждение оптимальных способов достижения отдаленных горных районов (для обеспечения населения необходимыми товарами и услугами, урегулирования потоков личного и общественного транспорта), поддерживать развитие транспортно-расчетной системы, внедрять наиболее благоприятные для окружающей среды виды транспорта.

Кроме того, в числе приоритетов на ближайшие годы — разработка предложений для политики Европейского Союза в отношении сельского хозяйства с точки зрения развития всего Альпийского региона, обмен опытом устойчивого сельхозпроизводства и разработка общеальпийской концепции управления ресурсами (почвами, лесами, водой и т. п.).

Перед жителями Альпийского региона стоят и такие задачи, как улучшение качества жизни, поддержание культурной идентичности, культурного сотрудничество жителей Альпийской области и вне ее. Поэтому деятельность специалистов и организаций направлена здесь на оптимизацию коммуникации и обмена актуальной информацией, поддержку традиций и новшеств в области архитектуры, искусства, моды, кулинарии и т. д.

Что касается сферы туризма и досуга, то они рассматриваются здесь не только как отрасль бизнеса, но и как имеющие культурное и социальное измерение, призванные сыграть важную роль в развитии Альп. При этом оценивается не только и не столько прямой вклад в экономическое развитие территории, сколько неповрежденный характер природы. Как никакой другой сектор, туризм связан со всеми другими сторонами жизни в Альпах, поэтому актуальными признаны следующие ключевые темы: будущее Альп в глобальной конкуренции; туризм и спортивные состязания; туризм и культура в Альпах; природа как ресурс для туризма и сферы досуга; пределы использования этого ресурса.

Таким образом, множество организаций, участвуя в Альпийской конвенции и осуществляя собственные проекты, вносят большой вклад в консолидацию Европы, поддерживают ее экономический и культурный потенциал. Результаты работы Альпийской конвенции впечатляют: с момента ее основания уже профинансировано и осуществлено более 500 совместных проектов. Под патронажем Альпийской конвенции университет Приморска (Словения) проводит Летние научные школы. Тема Второй летней школы гуманитарных наук в г. Копер в июле 2007 г. — «Переосмысляя Европу: славизм как аспект европейской идентичности». В докладах и дискуссиях на ней была представлена богатая палитра подходов: от исторических и антропологических, до географических и лингвистических. Учитывая, что два члена Сообщества — Хорватия и Словения — славяноязычные, и факт наличия славянских национальных меньшинств в других альпийских регионах, участники предложили новый взгляд на то, как европейская идентичность распространяется на ее славянских граждан. Лекции и симпозиумы прошли при участии экспертов из Словении, Австрии, Италии, Чешской республики, Ирландии и США.

Важно обратить внимание на то, что аналогичную деятельность в настоящее время осуществляет и Международный координационный совет «Наш общий дом — Алтай», проводя ежегодные Международные летние школы для студентов, преподавателей и экспертов-практиков, реализуя культурные и научные программы сотрудничества четырех стран, всесторонне продвигая экологические инициативы. Близки две организации и в плане особого внимания к экологии и культурному обмену между народами. Вместе с тем, деятельность Международного координационного Совета «Наш общий дом — Алтай» имеет и свою, достаточно зримую, евразийскую и алтайскую специфику, вытекающую как из природной и культурной неповторимости Алтая, так и из его особой роли в условиях глобального цивилизационного кризиса.

6.4. Деятельность Международного координационного совета «Наш общий дом — Алтай»: итоги, перспективы

Идея создания трансграничного Алтайского объединения политиков, ученых и представителей общественных организаций возникла на Международной конференции «Наш общий дом», посвященной обсуждению экологических проблем сопредельных территорий Алтае-Саянского экорегиона в июле 2000 г. на озере Ая Алтайского края. В итоговых документах конференции, в частности, отмечалось: «Участники конференции едины

во мнении, что необходимо самое широкое и поставленное на регулярную основу международное сотрудничество (государственное и негосударственное) России, Казахстана, Монголии и Китая в целях комплексного решения накопившихся социально-экологических проблем и придания устойчивого, ноосферного характера развитию сопредельных территорий стран Алтае-Саянской горной страны в интересах нынешних и будущих поколений ее жителей». Там же рекомендовалось «создать регулярно действующий Алтае-Саянский Горный Форум, включающий в себя ученых, представителей местных административных органов, общественных организаций и фондов, работающих на данной территории в целях:

— установления тесных научных и личных связей между общественностью четырех стран;

— обмена передовым опытом в области охраны природы, в сфере экологического образования и воспитания;

— разработки концепции комплексной экономической, природоохранной и социокультурной политики в регионе;

— оказания экспертно-консультативной помощи государственным органам в управлении сопредельными территориями с учетом неистощительного традиционного природопользования и передовых научных разработок в области охраны окружающей среды и экологически ориентированного хозяйствования»[16].

В течение двух последующих лет шла планомерная совместная работа по реализации этих установок, осуществлялись регулярные контакты между учеными, общественными деятелями четырех стран, согласовывались общие ценностные и политические установки. В процесс трансграничного диалога активно втягивались политические деятели, чиновники различного уровня. Этот период можно назвать временем нового взаимного узнавания и признания народами Большого Алтая глубокой потребности друг в друге.

В сентябре 2002 г. состоялась очередная и очень представительная международная конференция в г. Белокуриха Алтайского края. В ней участвовали политики, ученые и представители неправительственных организаций из шести субъектов Большого Алтая: Восточно-Казахстанской области (Казахстан), Синьцзян-Уйгурского автономного района (КНР), Ховдского и Баян-Ульгийского аймаков (Монголия), Алтайского края и Республики Алтай (Россия). Впервые в процесс трансграничного многостороннего диалога активно подключились представители государственной власти, а именно законодательных органов обозначенных регионов. Инициатива созыва столь представительного регионального форума вновь исходила от научных и общественных кругов Алтайского края, но она оказалась услышанной

и активно поддержанной Алтайским краевым Советом народных депутатов во главе с его тогдашними руководителями А.Г. Назарчуком и Б.В. Лариным. Роль последнего следует подчеркнуть особо, так как с 2002 г. Борис Владимирович Ларин является постоянным «государственным мотором» евразийского трансграничного объединения на Алтае, бессменным секретарем Международного координационного совета «Наш общий дом — Алтай», инициатором многих его начинаний.

Большую роль в укреплении трансграничных связей и подготовке создания Международного координационного совета на Алтае сыграли: секретарь Восточно-Казахстанского областного маслихата В.И. Ахаев; тогдашний помощник главы администрации Алтайского края по международным вопросам С.Ю. Ножкин; ныне зам. директора Института водных и экологических проблем СО РАН И.Н. Ротанова; член Эл-Курултая (Госсобрания) Республики Алтай В.И. Безрученков; директор отдела по международному сотрудничеству Управления науки и техники Синьцзян-Уйгурского автономного района Дун Пин, а также тогдашний ректор Ховдского государственного университета и будущий губернатор Ховдского аймака Г. Нямдаваа. Ряд людей, стоявших у истоков МКС, впоследствии переехали на местожительство в другие регионы — А.А. Абжаппаров, Н.Х. Цэдэв и С.Н. Шафаренко.

Возвращаясь к конференции, состоявшейся в Белокурихе, отметим наиболее важные ее решения. Вот строки из итоговой Резолюции, подытожившей трехдневные острые и плодотворные дискуссии:

«…Укрепление добрососедских отношений между четырьмя крупными азиатскими странами (Казахстаном, Китаем, Монголией и Россией) в Алтайском регионе имеет исключительно важное позитивное значение не только для жизни населяющих его народов, но и для развития геополитического, экономического и культурного сотрудничества на всем евроазиатском пространстве, поскольку Алтайский регион занимает на нем одно из ключевых положений…

…Обсудив круг проблем и осознавая важную роль, которую призваны сыграть законодатели, ученые и представители неправительственных организаций в упрочении регионального алтайского сотрудничества, участники конференции считают настоятельно необходимым:

1. Придать контактам законодателей приграничных территорий 4-х стран систематический и долговременный характер. Создать Международный Координационный Совет «Наш общий дом Алтай» под эгидой законодательных (представительных) органов региона…

2. Главной целью деятельности создаваемого международного органа должна стать координация усилий государственных деятелей, ученых, предпринимателей и представителей общественных организаций для создания оптимальных условий развития территорий Алтайского региона»[17].

Весной следующего 2003 г. в Барнауле главами законодательной власти региона Большого Алтая был официально подписан документ о создании Международного координационного совета «Наш общий дом — Алтай», утверждены его руководящие органы, намечен круг мероприятий на ближайшие годы. Каждые два года руководство Советом переходит от одной территории к другой, ежегодно проходят общие заседания МКС. Под его эгидой проводятся многочисленные трансграничные симпозиумы, семинары, рабочие совещания, посвященные различным аспектам интеграции Алтайского региона. В частности, с 2002 г. на базе факультета политических наук Алтайского государственного университета раз в два года проводится Международная конференция «Евразийство: теоретический потенциал и практические приложения», где общие проблемы евразийской теории достаточно органично совмещаются с анализом сугубо практических проблем регионального алтайского взаимодействия. Опубликованные материалы четырех прошедших конференций активно используются в научной и практической деятельности.

Благодаря деятельности Международного координационного Совета резко возросла интенсивность академических контактов между вузами региона. К настоящему времени на Алтае реализовано несколько фундаментальных трансграничных исследовательских проектов (географических, экологических, этнокультурных, археологических) при поддержке авторитетных международных научных Фондов и правительств четырех стран. Укрепились взаимодействия между предпринимательскими кругами, стал активно развиваться трансграничный туризм, активизировались контакты на уровне межличностных отношений.

За любыми делами всегда стоят живые люди — их активность, интеллект, воля, энтузиазм. Некоторых из таких людей следует выделить особо, ибо без их многолетней бескорыстной работы на благо Большого Алтая международное сотрудничество не могло бы развиваться столь успешно. Многие из них стояли у истоков создания Международного координационного совета, а сейчас ведут самостоятельные проекты, поддерживают активные связи с коллегами из других стран. В Алтайском крае это С.И. Малыхин, А.А. Тишкин, С.В. Федотов; в Республике Алтай — В.К. Сабин, С.П. Суразакова, В.П. Орлов; В Китае — Ней Шулин, Чэнь Ци, Ху Хунпин; в Восточно-Казахстанской области — К.С. Калиева,

Ю.М. Юрченков; в Ховдском аймаке Монголии — Д. Нямаа, Д. Ширэндэв, П. Батаа, Н. Дамба, Д. Гантулга, Д. Ганбаатар; в Баян-Ульгийском аймаке Монголии — А. Сайлау, Атай, У. Бекет, Монтай. К сожалению, некоторых людей, внесших большой вклад в создание МКС, уже нет рядом с нами — это С.Г. Зиновьев (Республика Алтай) и Бикумар Камалаш (Баян-Ульгийский аймак Монголии).

Сегодня можно говорить о наличии региональной евразийской элиты, для которой евразийское мировоззрение является стержнем и ведущим мотивом деятельности. Это Б.Я. Бедюров и А.С. Суразаков (Республика Алтай), Н.Х. Цэдэв и Х. Цоохуу (Монголия). Так, Н.Х. Цэдэв, будучи проректором Ховдского государственного университета по науке и международным связям, внес неоценимый вклад в укрепление российско-монгольских связей в Алтайском регионе, был активнейшим участником и научным экспертом Международных летних школ студентов (о них речь впереди). Х. Цоохуу, являясь известным монгольским ученым-физиком и директором Института исследований монгольского Алтая, издает специализированный журнал «Монгольский Алтай», где проблемы Большого Алтая и алтайской евразийской интеграции получили достойное освещение.

Как представляется, положительные сдвиги в региональном сотрудничестве территорий Большого Алтая в последние годы стали возможными благодаря последовательному проведению в жизнь ряда верных методологических принципов организации евразийского регионального сотрудничества. К таким принципам можно отнести:

— опору на идейное наследие мыслителей-евразийцев (Н.С. Трубецкого, П.Н. Савицкого, Н.Н. Алексеева, Г.В. Вернадского, Н.К. и Ю.Н. Рерихов, Л.Н. Гумилева), которое понятно и принимается не только русскими, но и алтайцами, и монголами, и казахами;

— признание в качестве стратегической задачи международного сотрудничества обеспечение *экологической безопасности жителей региона.* В сфере экологии вообще, в отличие от экономики и политики, нет столкновения национальных интересов. Она призвана объединять народы. (Кому нужна процветающая экономика и политическое доминирование с отравленной природой и больным населением? Даже если сегодня экологическая беда и обошла тебя стороной — завтра она неизбежно постучится в твои двери. Примеры с загрязнением водных источников (в частности, Иртыша) и нарастающими процессами опустынивания в Центральной Азии и Южной Сибири (особенно в Западной Монголии и в Китае) — лучшее подтверждение этого тезиса);

— ценностная опора на лучшие исторические образцы этнокультурных взаимодействий народов региона, когда не скрывают друг от друга сложностей во взаимоотношениях, но при этом делают ставку на то, что объединяет и вдохновляет, а не на то, что разъединяет и озлобляет народы. А объединяют их прежде всего *общие и вечные ценности* типа мирного сосуществования, счастливой семьи, дружеского общения, радости познания, творчества;

— тесное *взаимодействие государственных органов, науки и неправительственных организаций* для достижения оптимальных результатов в международном сотрудничестве. Политическая мощь государства, дополненная научным интеллектом и общественной инициативой, — подобный симбиоз очень органичен и во всех отношениях позитивен для региональной интеграции;

— определение *ключевых практических проектов* регионального международного сотрудничества, реализация которых в наибольшей степени: а) выгодна всем субъектам данной территории; б) не вызывает отторжения ни у государственных органов, ни у научных институтов, ни у неправительственных организаций.

Такие ключевые проекты, ориентированные в первую очередь на обеспечение экобезопасности, развитие нетрадиционной энергетики, производство экологически чистых продуктов питания, всестороннее развитие международного туризма в рамках проекта «Золотое кольцо Алтая» к настоящему времени достаточно отчетливо выявились и отразились в главных направлениях работы Международного координационного Совета «Наш общий дом — Алтай». Приведем несколько конкретных примеров успешного регионального сотрудничества.

При официальной поддержке МКС и глав местных администраций с 2003 г. проводятся ежегодные Международные летние школы студентов Алтайского региона, которые призваны способствовать формированию алтайской культурной и политической элиты, готовой к международному сотрудничеству на единых гуманистических и экологических принципах. Семь таких Школ успешно проведены в период 2003–2009 гг. в Республике Алтай, Восточном Казахстане, Западной Монголии, Алтайском крае и Синьцзян-Уйгурском автономном районе КНР. В них приняли участие российские, китайские, монгольские и казахские студенты, прослушавшие лекции крупнейших регионоведов, а также специалистов из ведущих научных институтов сопредельных стран. Летняя Школа студентов Алтайского региона стала в 2006 г. лауреатом Всероссийской экологической премии им. В.И. Вернадского. Можно говорить о том, что за семь лет сложились доста-

точно устойчивые человеческие и научные связи между преподавателями и студентами сопредельных алтайских территорий.

Активно развиваются связи между «школьниками» региона. Молодые люди Алтайского края в рамках известного в Алтайском крае экологического проекта «Начни с дома своего» побывали в гостях у своих сверстников из Восточного Казахстана, Синьцзян-Уйгурского автономного района, Западной Монголии. Развитие международного экологического движения учащихся — это очень важное и органичное дополнение к студенческому международному сотрудничеству в регионе. *Так постепенно, с юных лет, призвана формироваться региональная евразийская элита, где любовь к своей стране и культуре органически соседствует с глубоким интересом и уважением к культуре соседей, с которыми тысячелетия бок о бок жили их предки.*

Однако далеко не все обстоит благополучно. Ныне в деятельности МКС ощущается дефицит пассионарных личностей, которые не боятся брать на себя социальную инициативу, разрабатывать и доводить до конца международные проекты. Много, к сожалению, и откровенного иждивенчества, желания получить государственное финансирование под свой проект, а не искать деньги самому. Среди молодежи Алтайского региона, увы, немало пассивности, скепсиса, творческого равнодушия. Так, из более чем двух сотен студентов, принимавших участие в Международных летних школах, лишь единицы ныне участвуют в деятельности Международного координационного Совета, исповедуют активное евразийское мировоззрение. Впрочем, проект «Наш общий дом — Алтай» рассчитан на длительную перспективу, и было бы крайне наивно ждать от него немедленных результатов. Дух, как известно, растет медленнее волоса.

Важнейшим средством пропаганды деятельности МКС и активизации форм социальной самореализации людей являются средства массовой информации. Огромную роль в пропаганде евразийской интеграции на Алтае сыграла в 2000–2008 гг. деятельность независимой общественной телекомпании «Катунь». Ежемесячно выходила передача «Алтай — наш общий дом». Ее телевыпуски и документальные фильмы с успехом демонстрировались не только в Алтайском крае, но и в Республике Алтай, Монголии, Казахстане. Некоторые передачи стали лауреатами российских и международных конкурсов тележурналистов.

Основополагающую роль в пропаганде деятельности МКС играл и продолжает играть *краевой общественный Фонд «Алтай — 21 век»*, тесно взаимодействующий с органами государственной власти и с учеными региона. Помимо поддержки телекомпании «Катунь» этим фондом с 2002 г.

издается международный региональный научно-общественный альманах «Алтайский вестник» на двух языках — русском и английском. Альманах распространяется среди политических и научных кругов региона и знакомит общественность с культурой и хозяйственной жизнью субъектов регионального сотрудничества и, что особенно важно, популяризирует идеи классиков евразийства среди многонационального населения Большого Алтая. В настоящее время вышло в свет 10 выпусков альманаха, в которых представлены все территории Большого Алтая. Одиннадцатый выпуск будет посвящен его культурным и биосферным богатствам — стратегическому ресурсу Алтая 21-го века, который надо рачительно использовать в интересах всех алтайских и евразийских народов.

Фондом совместно с рядом государственных и негосударственных организаций проведено несколько важных международных научно-практических форумов в Алтайском регионе: пять международных конференций «Алтай–Космос–Микрокосм» (в период с 1993 по 1999 г.), на которых был заложен научный фундамент евразийского сотрудничества на Алтае и сформулирована идея духовно-экологической цивилизации; семинар «Проблемы и перспективы использования нетрадиционных источников энергии в Алтайском регионе (март 2005, г. Бийск); семинар «Актуальные проблемы безопасности Алтая и Сибири: геополитика, энергетика, экология, социальные отношения» (Барнаул, декабрь 2006); выездные слушания Общественной палаты РФ «Экологическая культура: экотехнологии, экообразование, экологическое сознание» (Белокуриха, ноябрь 2007); международная конференция «Проблемы сохранения и развития культуры народов Большого Алтая» (Барнаул, декабрь 2008). Фонд «Алтай — 21 век» был и одним из организаторов конференций 2000 и 2002 гг., стоявших у истоков создания Международного координационного совета «Наш общий дом — Алтай».

Существуют и другие эффективно работающие в рамках МКС информационные структуры. Так, создан и активно насыщается сайт «Алтай трансграничный» (Altaiinter.info), где можно почерпнуть важные сведения о природе и культуре разных районов региона, нормативной базе МКС, узнать последние новости о том, что происходит на алтайской земле. На этом сайте размещены и некоторые важные публикации, касающиеся регионального сотрудничества и проблем, с которыми сталкиваются жители Большого Алтая.

В рамках развития континентального рынка нарастают и процессы хозяйственного взаимодействия между разными районами и народами Алтайского региона, существенно подорванные в 1990-е гг. Так, возрождается

экспорт монгольского экологически чистого мяса на территорию Алтайского края и Республики Алтай, активно развивается экономическое сотрудничество Алтайского края с Восточным Казахстаном, увеличивается товарооборот с Синьцзян-Уйгурским автономным районом КНР. К сожалению, экономическое сотрудничество в рамках МКС существенно отстает от взаимодействия в гуманитарной области. Бизнес пока не торопится внести свой вклад в укрепление дружеских связей между народами. Активизация алтайского бизнес-сообщества — существенный ресурс активизации интеграционных процессов на Алтае и важнейший фактор формирования алтайского сегмента евразийского континентального рынка[18].

Следует специально обратить внимание на то, что, развивая экономическое сотрудничество, необходимо соблюдать жесткие эколого-экономические требования и не увлекаться сомнительными техногенными и коммерческими проектами типа строительства ГЭС на реке Катунь или прямого газопровода в Китай через плоскогорье Укок, что может привести к экологической и социальной дестабилизации всего Алтайского региона. С другой стороны, есть все основания реализовать в трансграничной области на Алтае ряд крупных и значимых эколого-экономических проектов. Остановимся поподробнее на одном из них — включении территорий Большого Алтая в Список всемирного природного наследия ЮНЕСКО.

В декабре 1998 года на 22 сессии Комитета Всемирного природного наследия ЮНЕСКО было принято историческое для Республики Алтай решение. Пять объектов на ее территории были включены в единую номинацию — «Золотые горы Алтая», что официально подтвердило его исключительное биосферное значение для всей Евразии.

Напомним, об этих, поистине уникальных, природных территориях Горного Алтая. Это — *Алтайский заповедник*, охватывающий с востока и юга одно из красивейших озер — не только России, но всей Азии — Телецкое. Кроме того, в номинацию вошло *плато Укок* — место схождения границ четырех государств (России, Казахстана, Китая и Монголии), удивительно живописное и, одновременно, как отмечалось, сакральное для всех народов Алтая. Третьим объектом стал природный парк «*Гора Белуха —Уч Сумер*», воспетая в сказаниях и песнях как коренных алтайцев, так и уже свыше трех веков живущих здесь староверов. К массиву горы Белуха примыкает и самый молодой алтайский заповедник, вошедший в номинацию, — *Катунский*, территория которого — важнейший центр биоразнообразия.

Данная территория была предложена к номинации по критерию **X** (классификация ЮНЕСКО). Это означает, что в нее включены природные ареалы большой важности для сохранения биологического разнообразия,

в том числе ареалы эндемичных растений и редких животных, внесенных в Красную книгу. Здесь ярко представлены ландшафты, где сочетаются высотные пояса растительности центральной Сибири: лесостепи, смешанные леса, субальпийские и альпийские экологические сообщества, а также уникальные тундростепи, распространенные, в частности, на высокогорном плоскогорье Укок. В пределах включенных в Список всемирного природного наследия территорий обитают находящиеся под угрозой исчезновения такие виды животных, как снежный барс и алтайский горный баран аргали.

Работа по подготовке номинации «Золотые горы Алтая» была продолжительной и ответственной. Проведены две научно-экспертные экспедиции по определению соответствия представленных объектов критериям ЮНЕСКО. Высоким являлся уровень экспертов, представлявших научные центры Горно-Алтайска, Барнаула, Томска и Москвы. Комитет по природному наследию ЮНЕСКО также с большим вниманием отнесся к оценке номинируемых объектов. Первую экспедицию в мае 1996 г. возглавил не просто эксперт комиссии, а ее председатель (что бывает крайне редко) — видный ученый Джим Торселл. Вторую экспедицию в начале сентября 1998 возглавил также председатель Комиссии, сменивший на этом посту Д. Торселла, — Дэвид Шепард. Один из авторов этих строк — соруководитель экспедиций — помнит, что не раз во время путешествий возникала мысль о возможности превращения алтайской номинации в основу уникальной международной территорий всемирного природного наследия ЮНЕСКО.

Инициатива создания международной номинации ЮНЕСКО уже не раз озвучивалась на заседаниях Международного координационного Совета «Наш общий дом — Алтай». С 2007 г. началось экспертное изучение этого вопроса, а в 2008 г. сложилась международная научно-экспертная группа, которая приступила к более углубленному изучению и непосредственной разработке данного проекта. Были выявлены особо охраняемые территории в Монголии, Китае и Казахстане, которые по целому ряду критериев отвечают требованиям, предъявляемым Комитетом природного наследия ЮНЕСКО.

К таким природным объектам относятся природный парк Таван Богд, находящийся на северо-западе Монголии в Баян-Ульгийском аймаке и Катон-Карагайский природный парк, находящийся на востоке Казахстана, в Восточно-Казахстанской области. Анализ доступных источников показывает, что и природный парк Канас, расположенный в Синьцзян-Уйгурском автономном районе Китая, имеет достаточные основании к номинированию.

В сентябре 2008 г. в Улан-Баторе состоялось представительное рабочее совещание по развитию трансграничного сотрудничества, организованное Центром всемирного наследия ЮНЕСКО для обсуждения вопросов сохранения культурно-исторического наследия Алтайского региона, расположенного в трансграничной области. На совещании был сделан вывод о том, что Алтай представляет собой универсальную ценность как колыбель цивилизации кочевников Центральной Азии и обладает разнообразием культурно-исторических памятников разных времен. Здесь сохранились уникальные традиции кочевого и полукочевого образа жизни, а также почитаемые сакральные объекты. Это дает основание предлагать территорию трансграничной области на Алтае к номинированию также и по линии Всемирного культурного наследия ЮНЕСКО. *Таким образом, с точки зрения и природного своеобразия*, и *культурного наследия Алтай в настоящее время официально, на международном уровне, признан в качестве уникальной и эталонной евразийской территории*.

Кратко напомним, какие преимущества, согласно основополагающим документам ЮНЕСКО, имеют территории, получившие такой статус.

Основное преимущество для государства и региона, на территории которых находится объект ЮНЕСКО, состоит в повышении их международного статуса. Это — прямое свидетельство экологической чистоты территории, ее культурного многообразия и природного богатства. Всемирно признанные характеристики территории могут положительно сказаться на многих областях жизни, в том числе, способствовать развитию экономики данного региона. Например, в регионе Большого Алтая доминирующей является сельскохозяйственная отрасль. Соответственно, для регионального и мирового рынков продовольствия продукция, произведенная на данной территории, обладает гарантией ее экологической чистоты и особой ценности для здоровья. Это дает объективную возможность повысить ее цену, занять наиболее престижные сектора на рынке экологически чистых продуктов.

Другое преимущество связано с возможностью получения помощи из Фонда всемирного наследия и других международных организаций. Подобные преференции важны в условиях изменения климата, нарастания опустынивания и других негативных процессов, которые могут оказывать отрицательное влияние на территории Всемирного наследия. Так, в связи с деградацией пастбищных угодий из-за перевыпаса скота, деградации лесов и кустарниковых зарослей в поймах рек на границе парка Таван Богд возникает потребность в создании защитных зеленых полос из растений, способных произрастать в аридных условиях и останавливать воздушную и водную эрозии. Обращаться в международные организации, в том числе

крупнейшие экологические фонды по адаптации к изменению климата, гораздо эффективнее от имени территории, имеющей статус Всемирного природного наследия ЮНЕСКО.

Включение конкретных объекта в Список всемирного наследия способствует более широкому распространению информации о данной территории, ее уникальном природном и культурном достоянии, что может, в частности, оказать благоприятное влияние на развитие туризма. Это совпадает с уже несколько лет разрабатываемым крупным проектом по созданию международного туристического кольцевого маршрута «Золотое кольцо Алтая». Данный маршрут прокладывается вокруг Алтая по территориям России, Монголии, Казахстана, Китая. То факт, что он проходит по территориям Всемирного наследия, резко повышает его статус и конкурентоспособность на мировом рынке туристических продуктов. ЮНЕСКО широко и авторитетно информирует о территориях Всемирного наследия, и это можно рассматривать как дополнительную международную рекламу для привлечение крупных инвесторов и мировых туроператоров в туристическую отрасль Большого Алтая. В результате может сложиться уникальная круговая схема туристического комплекса, охватывающего «сакральное ядро» Большого Алтая — его ключевые горы, долины и реки. Все это, в свою очередь, будет способствовать развитию международного эколого-экономического сотрудничества в Евразии и во всем митре.

Можно сделать уверенный вывод о том, что в условиях изменения климата, нарастания деструктивных процессов в биосфере и социуме ценность таких уникальных природных и культурных территорий, как Большой Алтай, будет только возрастать. Его сохранение значимо не только для четырех сопредельных стран, но и для всего мира, что и призвано официально подтвердить расширение номинации ЮНЕСКО «Золотые горы Алтая». Поддержка данной работы со стороны Международного координационного Совета «Наш общий дом — Алтай», с одной стороны, поможет реализации важного для судеб региона проекта, а, с другой стороны, повысит авторитет самого Международного координационного Совета.

Подводя итог анализа конкретного регионального опыта самоорганизации евразийского мира, можно сделать обобщающее заключение о том, что процесс международного сотрудничества на Алтае из области теоретических предположений все больше переходит в ранг реального и сильного политического проекта. Он базируется на мощном фундаменте единых культурно-исторических ценностей народов Алтая и превращается в перспективную форму практического воплощения евразийских идей.

Примечания

[1]*Рерих Н.К.* Избранное. М., 1979. С. 124.

[2]*Гумилев Л.Н.* От Руси к России: очерки этнической истории. М., 1992. С. 298.

[3]*Поэзия* древних тюрков VI–XII веков. М., 1993. С. 96.

[4]*Савицкий П.Н.* Континент Евразия. М., 1997. С. 302.

[5]Цит. по: *Боаги Н.М.* Традиционное воспитание в старообрядческой семье (на примере уймонских староверов) // Природные условия, история и культура Западной Монголии и сопредельных регионов. Горно-Алтайск, 2007. Т. 1. С.148.

[6] Цит. по: *Алексеенко Н.В.* Взаимосвязи казахского и русского населения в Восточном Казахстане (XVIII–первая половина XIX в.). Усть-Каменогорск, 2003. С. 121–122.

[7]Цит. по: *Старцев А.В.* Алтай и Монголия: из истории приграничного сотрудничества // Алтайский вестник. 2005. № 1(7). С. 59.

[8]Там же. С. 57.

[9]*Рерих Н.К.* Алтай — Гималаи. М., 1974. С. 203.

[10]*Матросов В.М.* Научные основы стратегии устойчивого развития России и космическая детельность // Космическое мировоззрение — новое мышление XXI века. Материалы Международной научно-общественной конференции.2003. М.: Международный Центр Рерихов, 2004, С. 102.

[11]*Иванов А.В.*, *Фотиева И.В.*, *Шишин М.Ю.* Духовно-экологическая цивилизация: устои и перспективы. Барнаул, 2002.

[12]*Партнериат* Каспийского моря «Каспий — море дружбы и сотрудничества» [Электронный ресурс]. URL: http://www.astmid.ru/index.php?mode=partneriat.

[13]*Задачи* Партнериата [Электронный ресурс]. URL: http://www.astmid.ru/index.php?mode=partneriat&id=9.

[14]*Еврорегион* «Карелия» [Электронный ресурс]. URL: http://euregio.karelia.ru/article/3.

[15]*Баренцев* Евро-Арктический регион (БЕАР) [Электронный ресурс]. URL: http://letopisi.ru/index.php/Баренцев_Евро-Арктический_регион_(БЕАР)

[16]*International* Conference “Our Common Home” on Social-Oriental Environmental Problems of Contiguous Territories of Altai-Sayany Region (Russia, Mongolia, Kazakhstan, China). 3–7 July 2000. Alta, Russia. Barnaul, IWEP, 2000, P. 4.

[17]*Наш* общий дом Алтай: Материалы Международной конференции по вопросам межгосударственной правовой интеграции в решении социально-ориентированных, эколого-экономических и образовательных проблем сопредельных территорий Алтайского региона (Казахстан, Китай, Монголия, Россия). Новосибирск, 2003. С. 110–111.

[18]См. об этом подробнее: *Иванов А.В.* Экономические взгляды евразийцев как альтернатива современной глобализации // Евразийство: теоретический потенциал и практические приложения. Барнаул, 2004.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Завершая монографию, можно, вслед за Г.В. Флоровским, повторить, что если за позициями авторов не стоит правда окончательных ответов и решений, то, по крайней мере, за ними стоит правда значимых социокультурных проблем. Евразийское мышление позволяет не только зафиксировать и оценить эти проблемы, но и предложить пути их решения.

Не так давно Россия выстрадала марксизм, но оправдание культурной миссии большевизма нашла только евразийская рефлексия. Способное принять и понять ценность российской цивилизации евразийство, с его лозунгами «Познай самого себя!» и «Будь самим собой!», стало редкой духовной удачей России.

Народы России-Евразии объединяет простая житейская мудрость: жить можно, только живи сам и давай жить другим. А религиозно-философская мудрость Востока и Запада гласит: так жить нельзя! Там ждут жизни подлинной и вечной, дерзая в череде воскрешений или перерождений стать другим или в нирване вообще не стать.

Характерные для религиозно-философской рефлексии окраинно-приморских миров Евразии экзистенциальный нигилизм, перманентное самоотрицание, слегка смягченные аскезой и ритуалом, формируют, на первый взгляд, глобальную ситуацию, в которой у России — и в этом отчасти прав Александр III — среди наций-государств Евразии друзей нет. Исключение, казалось бы, могут составлять только евразийские сообщества, разбросанные по окраинным мирам «Большой» Евразии.

Вместе с тем, как мы полагаем, отдельные народы Запада и Востока — это дальние родственники («кровные» и «территориальные») народов Внутренней Евразии. Поэтому определенные евразийские ценности свойственны всем народам, сформировавшимся в ее лоне и мигрировавшие на окраины материка. Действительных евразийцев отличает интерес к себе и к жизни других, отсутствие этноцентризма и подлинный интернационализм. Актуализация евразийских ценностей, консолидация евразийских

сообществ, появление евразийских общественных движений создают новую конфигурацию евразийского мира, в котором Россия приобретет историческую надежду на взаимопонимание и бескорыстную поддержку.

Проведенное исследование позволило в качестве специфических ценностей, конституирующих цивилизационную общность народов Внутренней Евразии, в противоположность ценностям окраинно-приморских миров Евразии, выделить: миксис (или ценность смешения), пограничность (бытие-на-границе), братство (побратимство), волю (принцип вольной самоорганизации).

Эти основополагающие ценности имеют количественную определенность, которая, как показано в монографии, выражается в следующих математически фиксируемых константах евразийского мира: срединность, архетип дроби, планиметрическая прямоугольная организация, четырехчастный симфонизм ритмики евразийского процесса, «западный дрейф» трансъевразийского антропотока.

Иллюстрируя эвристическую ценность выделенных констант, скажем подробнее об архетипе дроби. В сравнении с другими цивилизациями числовым архетипом культуры России-Евразии является не положительное целое натуральное число, а дробь, которая, в свою очередь, относится к классу дробей непрерывных, цепных, периодических. Культурный мир в целом представляет собой множество дробей, организованных в периодическую и симметричную систему. Функцию интегративного описания этой системы выполняет символ радуги, который представляется возможным использовать для познания закономерностей социокультурной организации и реорганизации мира России-Евразии.

Выделенные ценности и константы дают основание по-новому взглянуть на содержание учения классического евразийства, которое предприняло попытку зафиксировать социокультурные реалии Евразии. В результате терминологического анализа текстов евразийцев удалось обнаружить около 180 конкретных тропов и концептов, в которых терминологически закреплено специфическое содержание евразийства (см. Приложение 1). Учитывая то обстоятельство, что в исследовательский оборот сторонников и последователей евразийства до сих пор было вовлечено гораздо меньшее количество (как правило, не более десятка) маркирующих его терминов, сформированный терминологический словарь можно рассматривать как определенный вклад в евразиеведение.

Важно также обратить внимание на органичность евразийского мышления для русской культуры. В противоположность трактовке евразийства как учения группы русских эмигрантов авторами обоснована интерпретация

истории русской культуры как содержащей устойчиво развивающийся и усложняющийся комплекс евразийских мотивов.

Анализ результатов массовых и экспертных конкретно-социологических исследований ценностных ориентаций народов Внутренней Евразии зафиксировал фундаментальный факт ничтожно малой численности (и даже отсутствия у отдельных этнических групп) людей, последовательно придерживающихся комплекса западных ценностей. Гораздо больше среди населения сторонников системы восточных ценностей. Однако налицо факт доминирования групп населения с ценностными комплексами, содержащими определенные сочетания ориентаций на ценности западной и восточной культуры, что выражает синтетический характер евразийского социокультурного типа.

Как показало исследование, евразийский, т. е. смешанный тип ценностного сознания присущ народам тюркской, славянской и монгольской групп, а также представителям разных поколений людей. Широкая представленность и межпоколенная устойчивость смешанного, западно-восточного ценностного комплекса подтверждает эмпирическую релевантность евразийства.

ПРИЛОЖЕНИЕ 1

Классическое евразийство: тропы и концепты

Ю.В. Попков, Е.А. Тюгашев

Евразийство — это одно из немногих философских направлений, выработавшее оригинальную терминологию. Некоторые из этих терминов (например, «симфоническая личность») вошли в словари отечественной философской мысли, а также получили определенную характеристику в словарных статьях, посвященных отдельным представителям евразийства*.

Формирование неоевразийства и стремление популяризовать евразийские взгляды стимулировали попытки систематизировать категориальный аппарат классического евразийства, что нашло отражение в ряде публикаций. Вместе с тем эти попытки не являются удачными. Так, в «Обзоре евразийской идеологии»** выделены только девять понятий, причем часть из них выражена в терминах, которые хотя и отражают определенные характеристики евразийства, но не могут быть идентифицированы как принадлежащие к нему («географический детерминизм», «неославянофильство», «диалектика русской истории» и др.). Толковый словарь В.И. Зорина «Евразийская мудрость от А до Я»*** содержит только один собственно евразийский термин «идеократия».

Таким образом, современное состояние систематизации терминологии евразийства нельзя признать удовлетворительным. Реальный словарь евразийства насчитывает более полутора сотен собственных терминов, содержательное раскрытие которых является сложной и перспективной задачей. Настоящей работой авторы предполагают внести посильный вклад в ее решение. В предлагаемом словаре предпринята попытка по доступной литературе наиболее полно представить тропы и концепты классического

* Русская философия: Словарь / Под общ. ред. М. А. Маслина. М.: Республика, 1995.

** Обзор евразийской идеологии (основные понятия, краткая история) // Основы евразийства. М., 2002. С. 77–102.

*** Евразийская мудрость от А до Я. Алматы: Создік-Словарь, 2002.

евразийства. Словарь включает также некоторые общераспространенные термины («государство», «демократия» и др.), получившие в евразийстве оригинальную трактовку.

Аристократический отбор — тип правящего отбора по знатности происхождения, воинской доблести (Н.С. Трубецкой «Идеократия и армия»). В аристократическом государстве военные пользуются большим почетом, интересы армии всемерно охраняются государственной властью. Для аристократического государства характерны установки на эпический героизм, воинскую славу предков, пафос дисциплины, иерархическое подчинение и готовность к самопожертвованию ради чести и славы вышестоящего начальника. См.: *демократический отбор*, *евразийский отбор*, *идеократический отбор*, *правящий отбор*.

Асимметрия месторазвития — непропорциональное удлинение месторазвития по меридиану или параллели. Удлиненность по меридиану обусловливает большее богатство климатов и природных свойств. Удлиненность по параллели абсолютно невыгодна, если государство лежит в землях Крайнего Севера или Юга. Удлиненное государство стратегически находится всегда в положении худшем, чем государство, симметрично расположенное. См.: *Восточно-Западная симметрия*, *периодическая и симметричная система зон Евразии*, *Юго-Северная симметрия*.

Благая метафизика — воззрение, устанавливающее подчиненность хозяйства и права «конечным» и «высшим» ценностям (П.Н. Савицкий «Два мира»). Полагает, что действие в хозяйстве и государстве разрешается и освящается озарением религиозным. См.: *«злая» метафизика*, *философия «подчиненной экономики»*, *философия «подчиненного права»*.

Бонапартизм (советский) — режим правления единоличного или коллективного бонапарта, установление которого в результате насильственного переворота, совершенного одной реальных сил, действующих в советском государстве, прогнозировалось евразийцами (Н.А. Алексеев «Евразийцы и государство»). Бонапартистский режим, как предполагалось, в значительной степени примет наследие революции, сохранит ее фразеологию, впитает в себя многое из ее правовых установлений и организационных сил, отвергнув коммунизм как социально-экономическую систему и, возможно, как идеологию. Бонапартистские перевороты обычно совершаются людьми, вышедшими из революции, энергичными и волевыми практиками, лишенными в то же время каких-либо принципов. После стабилизации бонапартистскому режиму потребуется идеологическое обеспечение, что дает шанс евразийству для просачивания в него.

Борьба леса со степью — геополитическое противоборство между лесными и степными народами Евразии (Г.В. Вернадский «Начертание русской

истории»). По свойствам кочевой тактики кочевая сила не поразима в каком-либо определенном участке степи. Принудить кочевников к подчинению можно только при охвате степи в ее целом. Огромность «прямоугольника степей» препятствовала такому охвату. В своем натиске монголы продвинулись на запад через степную зону и в процессе продвижения постепенно распространили свою власть на лесную зону. Русские направились на восток через лесную зону и, установив над нею контроль, проникли в степную и пустынную зоны. См.: *борьба реки со степью*, *степная идея*.

Борьба реки со степью — геополитическое противоборство между племенами (и государствами) речными, с оседлым бытовым укладом и племенами степными, в бытовом отношении кочевническими (Н.С. Трубецкой «Взгляд на русскую историю не с Запада, а с Востока»). Пока кочевники были не объединены, речные государства могли успешно бороться со степняками (хотя постоянная угроза набегов на оседлые речные поселения и вечная опасность перерыва торгового сообщения по реке делали невозможным нормальное развитие речных государств). Положение резко изменилось, когда Чингисхан подчинил себе все кочевые племена евразийских степей и превратил евразийскую степную систему в одно кочевническое государство с прочной военной организацией. Передвижение по водоразделам позволило кочевникам избегать затруднительных для них переправ через реки. В кочевом мире именно водораздельные центры являлись узлами путей. Объединив под своей властью степь, Чингисхан объединил всю Евразию. В Евразии речных систем много, а система степи — одна. Путь сообщения между востоком и западом — один, а путей сообщения между севером и югом — несколько, причем все эти речные дороги между югом и севером пересекают степную дорогу между востоком и западом. Народ, овладевший той или иной речной системой, господствовал только в одной части Евразии; народ, овладевший системой степи, оказывался господином всей Евразии, так как, господствуя над протекающими через степь отрезками всех речных систем, он тем самым подчинял себе и каждую из этих речных систем в ее целом. Поэтому объединить всю Евразию могло только государство, овладевшее всей системой степи. См.: *борьба леса со степью*, *степная идея*.

Братство народов — евразийское сообщество народов, связанных общностью исторических судеб (Н.С. Трубецкой «Общеевразийский национализм», П.Н. Савицкий «Географические и геополитические основы евразийства»). В Евразии нет противопоставления высших и низших рас; взаимные притяжения народов сильнее, чем отталкивания; здесь легко просыпается воля к общему делу.

«Будь самим собой» — афоризм, выражающий, по убеждению Н.С. Трубецкого («Европа и человечество»), наряду с афоризмом «познай самого себя», долг всякого нероманогерманского народа. Кто самого себя не познал, не может быть самим собой. Только постигнув свою природу, человек способен оставаться самобытным, не обманывая ни себя, ни других. В этом установлении гармонии и целостности личности состоит высшее достижимое на земле счастье, а также нравственность, духовная красота, мудрость. Только достигнув основанной на самопознании самобытности человек (и народ) может быть уверен в том, что действительно осуществляет свое назначение на земле, что действительно является тем, чем и для чего был создан. См.: *истинный национализм*.

Бытовое исповедничество — органическое слияние православия с бытом, не зависимое от этнографических и географических условий (Н.С. Трубецкой «Взгляд на русскую историю не с Запада, а с Востока»). В быте и в культуре русского народа не было ничего морально (или религиозно) безразличного. Быть православным значило не только исповедовать определенные догматы и исполнять нравственные предписания церкви, не только повторять установленные молитвы, совершать установленные обрядовые действия и посещать богослужения, но и вкушать в определенные дни установленную постную или скоромную пищу, носить платье определенного покроя и т. д. Вера входила в быт, быт — в веру, оба сливались воедино. В бытовом исповедничестве религиозная идея становится конкретной, и развитие ее делается развитием самой жизни. См.: *вера живая*.

Вера живая — вера, любовью споспешествуемая, с органической необходимостью выражающаяся во всей полноте жизнедеятельности (П.Н. Савицкий «Евразийство»). В русском сознании вера была не совокупностью отвлеченных догматов, а цельной системой конкретной жизни. Поскольку православие не признает рационалистического разъединения веры и дел, практика должна осмысливаться, объясняться и оправдываться идеей (в конце концов — религиозной), теория должна становиться практикой, на практике оправдываться и осуществляться. См.: *бытовое исповедничество*.

Верхи и низы культуры — базисно-надстроечная модель культуры, согласной которой полноценная культура включает как сторону, обращенную к конкретному этнографическому народному фундаменту, так и сторону, обращенную к вершинам духовной и умственной жизни (Н.С. Трубецкой «К украинской проблеме»). Между этими двумя сторонами должна быть органическая связь, и каждая из сторон действительно должна отвечать своему назначению, т. е. быть индивидуализированной по отношению к этнографическому фундаменту и в то же время по своему развитию соот-

ветствовать духовным потребностям избранных, выдающихся представителей нации. При краевой дифференциации культуры вместо безличной однородности должна появиться радуга местных оттенков и краевые перегородки, ярко выраженные в нижней части культурного здания, будут постепенно стушевываться чем выше и чем дальше от народного фундамента, а на самой вершине культурного здания этих перегородок и вовсе заметно не будет. Краевые и племенные перегородки нижнего этажа культуры стушевываются при переходе к верхнему этажу, на котором большее значение имеют индивидуальные особенности творцов культуры. См.: *культура*.

Взаимодействия центра и окраин концепция — историческая схема (П.М. Бицилли «“Восток” и “Запад” в истории Старого Света»; П.Н. Савицкий «Степь и оседлость»), согласно которой в Старом Свете творческая, созидающая роль всегда принадлежала мирам окраинно-приморским. Средняя же Азия, пространство от Урала до Куньлуня, от Ледовитого океана до Гималаев, была центральным миром — поприщем скрещения окраинно-приморских культур, фактором их распространения и внешним условием для выработки культурного синкретизма. Этот регион есть нейтральная, восприимчивая, соединяющая и передаточная среда. Лежащий между тремя окраинно-приморскими мирами Старого Света мир кочующих степняков — эластичная масса, в которой всякий шок отзывается во всех ее точках. В аморфной массе кочевого мира пункты кристаллизации возникают и исчезают с невероятной быстротой; несколько раз создаются и распадаются исполинские империи, живущие не долее одного поколения. См.: *окраинно-приморские миры Старого Света*, *периодическая ритмичность государствообразующего процесса Евразии*.

Волость — первоначальное государствоподобное образование, представляющее собой часть земли, населенную несколькими родами или семейными общинами (Н.Н. Алексеев «Современное положение науки о государстве и ее ближайшие задачи»). По формам политического устройства волости колеблются между первоначальной демократией и монархией, нередко избирательно. Особенностью волостей является отсутствие у них городов. Это государства-деревни, включающие одно или несколько поселений. «Государство-деревня» превращается в государство-город. См.: *земли*.

Восточно-Западная симметрия — отмеченное П.Н. Савицким («Географические и геополитические основы евразийства») сходство в зональном строении материка Старого Света, выражающееся в том, что характер явлений на восточной его окраине аналогичен такому же на западной окраине и отличается от характера явлений в срединной части материка.

Восточно-Западная симметрия имеет социокультурные проявления (например, отмечавшееся многими наблюдателями сходство между Великобританией и Японией, Китаем и Францией). См.: *периодическая и симметричная система зон Евразии*, *Юго-Северная симметрия*.

Гарантийное государство — государство, обеспечивающее осуществление постоянных целей и задач; государство с положительной миссией (Н.Н. Алексеев «О гарантийном государстве»). Гарантийное государство противопоставляется государству релятивистическому (либеральное государство, формальная демократия). В отличие от доктринального государства стремится получить всеобщее признание со стороны людей различных убеждений, стремится сформулировать и организовать общественное мнение культурно-исторической эпохи. Основой конституции гарантийного государства является Декларация обязанностей государства. В пределах евразийского культурного мира современное гарантийное государство должно реализовать принципы:

— материальной интенсификации жизни, т. е. создать максимально развитую материально-техническую базу, установить наиболее удобную систему распределения материальных благ для удовлетворения всех основных потребностей граждан, обеспечить зажиточную жизнь, окончательно ликвидировать нищету и бедность;

— подчиненной экономики, т. е. организовать прибавочный труд, направленный на культурное строительство, на удовлетворение и развитие духовных потребностей граждан;

— положительной свободы, т. е. создания наиболее благоприятных внешних условий, обеспечивающих такое положение, при котором свобода индивида не используется в отрицательных целях;

— организации культуры как сверхнационального целого на многонациональной основе, т. е. создания высшей культуры, которая воплощала бы в себе идею общечеловеческого достоинства и в то же время максимально служила бы проявлению национальных, племенных и местных особенностей населения евразийского культурного мира;

— демотизма, т. е. вовлечение в экономическое, политическое, социальное и культурное строительство возможно большего количества граждан.

См.: *государство*.

Геополитическая повторяемость пришествия и вытеснения народов — пришельцы с Востока, проникавшие в западноевразийские степи, лишь постепенно вытеснялись следующей волной. Пришельцы с Запада в западноевразийские степи вытесняются из них моментально (П.Н. Савицкий «О задачах кочевниковедения»).

Геософия — отрасль философии, синтезирующая географию и историософию. Термин использовал Н.Н. Страхов. Согласно П.Н. Савицкому («Географический обзор России-Евразии»), главным предметом геософии в ее применении к России-Евразии выступают черты духовно-психического уклада, особенности государственного и хозяйственного строя, образующие «параллелизмы» сетке географических различений. М. Эпштейн («Проективный словарь философии. Новые понятия и термины») относит геософию («землемудрие», науку об умной сущности земли) к кругу софийных дисциплин. Геософскими являются идеи В.И. Вернадского о живом веществе, «Гея-гипотеза» Д. Лавлока, а также «жизнемысли» Г.Д. Гачева. См.: *месторазвитие*, *культурный тип.*

Государства-материки — огромные экономические объединения, охватывающие большие пространства и обеспечивающие в своих пределах беспрепятственность и устойчивость экономического оборота (П.Н. Савицкий «Евразийство как исторический замысел»). Поскольку современная эпоха характеризуется тенденцией к созданию государств-материков, то попытки разорвать на клочки эти единства не могут удаться, а если удадутся, то лишь на короткий срок. Россия-Евразия по своим географическим особенностям и по своей истории — идеальный пример государства-материка. Российская империя почти закончила государственное объединение евразийского материка. География, история, потребности современной жизни в равной степени противодействуют ее расчленению. Поскольку политическое объединение этой огромной территории является результатом усилий многих народов Евразии, то в пределах общеевразийского политического единства каждому народу Евразии должна быть обеспечена область самостоятельной государственной жизни. См.: *государство-мир*, *океаническое государство*.

Государственный актив — организация ведущего слоя, образованная на идеократических началах и снабженного определенными конституционными правами (П.Н. Савицкий «Евразийство как исторический замысел»). Это константа, стержень правящего слоя, придающий устойчивость жизни государственного целого. Государственный актив должен быть культурно-государственным идеологическим объединением, которому в государстве принадлежит руководящая роль. Он пронизывает культурное целое и в вертикальном и в горизонтальном направлениях. Как идеологическое объединение, государственный актив, распространяясь за пределы правящего слоя и объединяя вокруг себя и политически неактивные элементы, т. е. уподобляясь партии, основывается на бессознательной идеологии целого, ставит и решает проблемы, предлежащие

целому. При соблюдении этих условий его идеология может быть действительно народной, а он сам — выражать народную волю. В нем — лаборатория государственного миросозерцания; в нем же государственное миросозерцание выливается в конкретную деятельность. Осмысляя и направляя ход государственной машины, государственный актив вместе с тем вводит в русло, упорядочивает и организует то, что хаотически и бессознательно происходит в европейском правящем слое. В евразийской политической системе представляет собой начало постоянства, целестремительности и плановости. Поэтому и не должно возникать партий, появление которых свидетельствовало бы о дефективности государственного актива и правящего слоя. Сотрудничая с системой представительных учреждений (советов), государственный актив признает стихию меняющихся народных настроений, учитывает ее и считается с нею. См.: *партия-правительство*.

Государство — производная, или вторичная, форма личного бытия культуры народа, объемлющая все сферы его жизни (Л.П. Карсавин «Основы политики»). Сфера государства — силы и принуждения. Чем здоровее культура или народ, тем большей властностью и жестокостью отличается их государственность. Существование государства предполагает: 1) существование преимущественного субъекта государственности, т. е. правящего слоя; 2) организацию как форму бытия и деятельности правящего слоя; 3) организационные формы, определяющие его отношение к другим частным соборным субъектам, индивидуирующим целое, и, конечно к индивидуумам; 4) область его, правящего слоя, деятельности, т. е. его суверенную власть, и внешние пределы ее действенности или территорию. В силу органической целостности государства внегосударственных организаций (или объединений) не должно быть: всякая организация становится органом государства. Государство оформляет и закрепляет свободно возникающие объединения, признавая их субъектами публичных правообязанностей.

Государство-мир — империя; государство, состоящее из соединения под одной властью нескольких царств, которые входят в него как колонии, доминионы, вассальные государства, федеральные части и т. п. (Н.Н. Алексеев «Современное положение науки о государстве и ее ближайшие задачи»). Территориальной основой империи является часть света, выделенная в экономичеко-политическом отношении. В континентальном государстве-мире различные народы живут в одном месторазвитии и образуют одно культурное целое. См.: *океаническое государство*.

Государство правды — государство как союз правды (Н.Н. Алексеев «На путях к будущей России»). Представляет собой русский идеал государ-

ства, реализуемый в исторически различных формах в зависимости от конкретного понимания правды (как внешней или внутренней, политической или социальной, «московской» или коммунистической). «Государство правды», будучи союзом мира и справедливости, является и союзом правды. Оно образуется гармонизацией свободной, направленной на интересы целого деятельности составляющих его групп и индивидуумов. См.: *государство*, *праведное государство*.

Гражданская война — война, сопровождающаяся распадом государства на множество грызущихся между собою территориальных единиц и партий. Отсутствие единой власти и национальный разброд влекут погибель национальной силы (П.Н. Савицкий «Очерки международных отношений»). Гражданские войны бывают войнами: 1) «мексиканского» типа, ради личного честолюбия и наживы; 2) двух больших борющихся лагерей во имя идей. В войне идейного типа выковываются и оттачиваются идеологии, растет самосознание борющихся сторон, выковываются кадры, дающие впоследствии победившей стороне, неизбежно в этом случае инкорпорировавшей в себя и большую часть своих противников, возможность совершить великие национальные деяния. Гражданская смута, в отличие от гражданской войны, бесплодна.

Демократический отбор — тип правящего отбора по признаку популярности среди населения, измеряемой числом поданных на выборах избирательных бюллетеней, тиражом газет и т. д. (Н.С. Трубецкой «Идеократия и армия»). Отобранный по этому признаку правящий слой состоит из профессиональные политиков, умеющих обращаться с настроениями известных групп населения, т. е., с одной стороны, высказывать и делать то, что в данный момент отвечает этим настроениям, а с другой стороны, создавать и внушать данной группе определенные настроения. Борьбе за популярность в политике в сфере экономической жизни соответствует отбор коммерсантов, банкиров и пр. Политический и экономический отбор переплетаются друг с другом. Демократический тип отбора предполагает ставку на эгоизм, признает его правомерность и стремится оградить его от притязаний чужого эгоизма и требований государства. См.: *аристократический отбор*, *демократия*, *евразийский отбор*, *идеократический отбор*, *правящий отбор*.

Демократия — государственный строй, в котором правящий слой отбирается по признаку популярности в известных кругах населения, причем основными формами отбора являются в политике — избирательная кампания, в экономике — конкуренция (Н.С. Трубецкой «Об идее-правительнице идеократического государства»). По оценке Н.Н. Алексеева («Евразийцы

и государство»), современная демократия есть олигархия живущего ныне взрослого поколения над нацией как целым, олигархия, которая в то же время сама не может управлять и находит себе заместителя в лице политической партии, организующей голосующий корпус. Демократическое государство, не имея своих собственных убеждений (так как правящий слой ее состоит из людей разных партий), не может само руководить культурной и хозяйственной жизнью населения, а потому как можно меньше вмешивается в эту жизнь (отсюда свобода торговли, свобода печати, свобода искусства и т. д.), предоставляя руководство ею безответственным факторам (частному капиталу и прессе). См.: *демократический отбор*, *демотичность*, *народ*.

Демотическая идеократия (или идеократическая демотия) — политический режим, сочетающий статику и динамику жизни (Н.Н. Алексеев «О гарантийном государстве»). Демос олицетворяет момент движения и развития; ведущий слой, реализующий постоянную цель, неизменные принципы государственной деятельности есть начало устойчивости и постоянства. См.: *демотичность*, *идеократия*.

Демотичность — народность государственного строя (П.Н. Савицкий «Евразийство»). Основный принцип демотии — оформление воли и миросозерцания целого организованным меньшинством. Реализуется как органическая связь между массой народа, которая обладает потенциальным личным бытием, неосознанным миросозерцанием и бессознательной, стихийной волей, с одной стороны, и вырастающим из народа правящим слоем, который находится с народом в постоянном взаимообщении и, порождая правительство, формулирует народное миросозерцание, выражает и осуществляет народную волю, с другой стороны. Правящий слой как организованное меньшинство сознательно осуществляет бессознательную волю целого. См.: *государственный актив*, *народ*, *правящий отбор*.

Деспотизм — государственный строй, при котором источником власти является милость Нездешняя, а не «милость народная» (П.Н. Савицкий «Два мира»). Деспотизм может сочетаться с любыми техническими формами управления, в том числе с формами представительного правления.

Диалектический этатизм — этатизм евразийцев, который знает себе противоположное, осознает свои пределы (П.Н. Савицкий «Евразийство как исторический замысел»). Поскольку не может и не должно быть огосударствлено все, то должна быть принципиально признана сфера, которая не подлежит «национализации». В экономической области деятельность государства будет целесообразной, гибкой и успешна только в том случае, если наряду с государственным сектором будет существовать сектор част-

ный. Государственный сектор выражает принципы «общего дела». Частный сектор служит мерилом «добротности» государственно-хозяйственной деятельности. См.: *механический этатизм*.

Добрый хозяин — личное начало в хозяйстве, которое определяется хозяйской волей и проходит под надзором хозяйского глаза (П.Н. Савицкий «Хозяин и хозяйство»). Хозяин стремиться сохранить, укрепить и расширить полноту функционирования и полноту развития одухотворенной системы людей и вещей, составляющих его хозяйство. Добрый хозяин убежден, что основа его хозяйства — это преданные его хозяйству люди. Хозяйское отношение к людям, участникам хозяйства, в первую очередь выражается в материальном их обеспечении, достаточном для того, чтобы создать довольство. Добрый хозяин привлекает к себе людей на основе человеческих с ними отношений Он заставляет уважать и любить себя тем уважением к чужой личности и той заботой о ней, которые он проявляет. В крупном хозяйстве вокруг имени хозяина создается легенда. Его достоинства выражаются в стремлении повысить качество и в неустанном бережении. Средства производства добрый хозяин стремится иметь наилучшие — в пределах, совместимых с экономической рациональностью. Средствам производства хозяин стремится обеспечить возможную долговечность, а для каждого данного момента — наилучшее состояние. Хозяйское отношение выражается в деятельности, которая, наряду с целью получения дохода, ставит как самостоятельную цель сохранение и расширение довольства работающих в хозяйстве людей, поддержание и повышение порядка и качества обнимаемых рамкой хозяйства скотов и вещей. См.: *хозяйнодержавие*, *хозяйское ценение*.

Дуэль Запада и Востока — восходящая к Геродоту концепция истории Старого Света как антагонизма Востока и Запада (П.М. Бицилли «“Восток” и “Запад” в истории Старого Света»). Под Востоком подразумевается Азия, под Западом — Европа. «Антагонизм» их раскрывается как борьба «начал» свободы и деспотизма, стремления вперед («прогресса») и косности и т. д. Оценивая концепцию, П.М. Бицилли указывает на относительность противопоставления, рефлексию и внутреннюю раздвоенность Востока и Запада, а также на развитие на Западе и на Востоке также и общих, а не борющихся, начал.

Eurasia sensu stricto (или Евразия в точном смысле этого слова) — согласно П.Н. Савицкому («Географические и геополитические основы евразийства»), это срединный мир Старого Света, который составляют область степной и пустынной полосы, простирающейся непрерывною линией от Карпат до Хингана, взятой вместе с горным ее обрамлением (на

юге) и районами, лежащими к северу от нее (лесная и тундровые зоны). См.: *eurasia sensu latiore*.

Eurasia sensu latiore — согласно П.Н. Савицкому («Географические и геополитические основы евразийства»), это старая «Евразия» А. фон Гумбольдта, охватывающей весь материк. См.: *eurasia sensu stricto*.

Евразийская идеология — свободно становящаяся система, определенная своими основными идеями, но не исключающая индивидуального многообразия ее пониманий (Л.П. Карсавин «Ответ на статью Н.А. Бердяева о “Евразийцах”»). Индивидуальная свобода вытекает из соборного начала, но не абсолютизируется. Личные взгляды могут быть ошибочными. Поэтому для евразийцев важна общая идея, а не жесткие формулы, играющие служебную роль. Евразийское движение подходит к практическим проблемам с разных сторон но далеко не сразу. Для решения актуальных задач евразийцы вырабатывают ясные и точные, но временные схемы ближайшей деятельности. См.: *идеология*.

Евразийские культуры — 1) культура эллинистическая, сочетавшая в себе элементы эллинского Запада и Древнего Востока; 2) культура византийская, в смысле широкого восточно-средиземноморского культурного мира поздней античности и средневековья; 3) русская культура (П.Н. Савицкий «Евразийство»). См.: *исторические формации*, *эпохи евразийской истории*.

Евразийские советы — официальный государственный орган, согласующий демотическое и идеократическое начала. Советы различных групп населения могут, с одной стороны, выразить изменчивые интересы, с другой стороны — быть лабораторией для выработки лиц, обладающих административными знаниями и навыками. Система советов должна быть построена иерархически. Во главе государства в качестве одного из верховных носителей власти должен стоять высший совет как общегосударственный выразитель демотического начала. См.: *демотизм*, *евразийское государство*, *идеократия*.

Евразийский отбор — отбор людей, удовлетворяющих нравственным требованиям верности, преданности и стойкости (Э. Хара-Даван «Евразийство с точки зрения монгола»). В евразийском отборе «лучших» полностью концентрируются силы нации без раздробления сил в партиях. См.: *правящий отбор*.

Евразийский психический уклад — сознание органичности социально-политической жизни и связи ее с природой, «материковый» размах, «русская широта», известная условность исторически устаивающихся форм, «материковое» национальное самосознание в безграничности, кото-

рое для европеизованного взгляда часто кажется отсутствием патриотизма (П.Н. Савицкий «Евразийство»). Евразийский психический уклад находит выражение в евразийской идеологии, одушевляющей пафосом вечного, абсолютно-ценного, властно призывающей к абсолютно оправданной деятельности. См.: *туранский психологический тип*.

Евразийский традиционализм — верность своей основной кочевнической стихии и тенденции, неразрушимая уверенность в ее силе и окончательном торжестве (П.Н. Савицкий «Евразийство»). Он допускает самые рискованные опыты и бурные взрывы стихии, не связывая себя с внешней формой. См.: *закон сочетания традиции и творчества*.

Евразийский этатизм — государственное вмешательство в хозяйство, достигшее наибольшего развития в истории Евразии (П.Н. Савицкий «Евразийство как исторический замысел»). Характеризуется необычайной концентрацией народных сил под водительством центральной власти, возможностью разрешать большие задачи, первенством общего дела пред личной корыстью. Евразийцы признают огромное положительное значение этатизма, видя в нем основной стержень русской истории. См.: *диалектический этатизм*, *механический этатизм*.

Евразийское государство — «собор национальностей» и «собор вер» (П.Н. Савицкий «Евразийство как исторический замысел»). В евразийском государстве огромная сила принудительно-государственного центра констрастировала с режимом непринудительности в национальном и религиозном вопросах. Природе его чужды стремления вынудить ту или иную часть населения к изменению своей национальности или веры. Здесь была руководящей та своеобразная формула терпимости, которая издавна выработалась в истории кочевых держав и гласила, что плохо то государство, в котором нет разнообразия языков и вер. Логика государственной жизни подсказывала, что широчайшая национальная и религиозная терпимость есть единственная возможная форма существования этих империй. В евразийской истории отказ от терпимости всегда указывал на внутреннее разложение власти. См.: *государство*.

Евразийство — новое начало в мышлении и жизни, реализующее русское культурное своеобразие, выражаемое сочетанием европейских и азиатских элементов (П.Н. Савицкий «Утверждение евразийцев. Евразийство»). Характеризуется отказом от европоцентризма и концепции универсального прогресса. См.: *организованное евразийство*.

Закон вечного отставания европеизированных народов — роковой закон исторического развития европеизированных народов (Н.С. Трубецкой «Европа и человечество»). Европеизация затрудняет историческое

развитие народа в связи с: 1) необходимостью согласования элементов разнородных культур; 2) отказом европеизированного народа от тех своих открытий, которые не могут получить признания в Европе; 3) превышением культурного импорта над культурным экспортом; 4) сложностью усвоения и распространения импортируемых открытий; 5) уничтожением национального единства и усилением различий между «отцами» и «детьми», верхами и низами, сословиями и профессиями; 6) разобщенностью европеизированного слоя. Вследствие этого европеизированный народ оказывается малопродуктивным: он творит мало и медленно, с большим трудом. В усвоении открытий, в процессе распространения он проявляет ту же медлительность. Народ перестает уважать самого себя. По завершении европеизации у народа всегда остаются неискорененные предрасположения национальной психики, передаваемые путем наследственности. Эти предрасположения мешают плодотворной творческой работе народа, препятствуют успешному и быстрому усвоению новых культурных ценностей Европы. Таким образом, обязательный культурный обмен с романо-германцами делает «отсталость» европеизированного народа роковым законом.

Закон дробления — закон диалектического дробления и неизбежной множественности национальных культур (Н.С. Трубецкой «Вавилонская башня и смешение языков»). Так, каждый язык распадается на наречия, наречия — на говоры, говоры — на подговоры и т. д. При этом каждый говор, кроме черт, свойственных ему одному, имеет некоторые черты, общие всем говорам того же наречия, и, кроме черт, объединяющих его с одним из соседних говоров, другие черты, общие с другим соседним говором, и т. д. Между соседними наречиями имеются переходные говоры, соединяющие в себе черты того и другого наречия. Таким образом, язык есть непрерывная цепь говоров, постепенно и незаметно переходящих один в другой. Языки в свою очередь объединяются друг с другом в семейства, внутри которых можно различаются ветви, подветви и т. д. В пределах каждой такой единицы деления отдельные языки располагаются так же, как говоры в пределах языка, т. е. каждый язык данной ветви, кроме черт, характерных для него одного, и черт, характерных для всей ветви, имеет и черты, сближающие его специально с одним из других языков этой ветви, другие черты, сближающие его с другим языком той же ветви и т. д., причем очень часто между родственными языками существуют переходные говоры. Так же как язык в пределах ветви, относятся друг к другу и отдельные ветви в пределах семейства. Так складываются отношения языковых единиц, объединяющихся генетически, т. е. восходящих исторически к диалектам

некогда единого праязыка данной генетической группы (семейства, ветви, подветви и т. д.). В результате все языки земного шара представляют некоторую непрерывную, радужную сеть взаимно переходящих друг в друга звеньев. В силу непрерывности этой языковой радужной сети и в силу постепенности переходов от одного ее сегмента к другому общая система языков земного шара при пестром многообразии представляет умопостигаемое целое. Таким образом, в области языка действие закона дробления приводит не к анархическому распылению, а к стройной гармоничной системе, в которой всякая часть, вплоть до мельчайших, сохраняет свою яркую, но повторяемую индивидуальность, и единство целого достигается не обезличением частей, а непрерывностью самой радужной языковой сети. Согласно Н.С. Трубецкому, распределение и взаимные соотношения культур основаны на тех же принципах, что и соотношения языков. В результате получается та же радужная сеть, единая и гармоничная в силу своей непрерывности и в то же время бесконечно многообразная в силу своей дифференцированности. См.: *закон многообразия национальных культур*, *языковой союз*.

Закон колебаний — закон истории русского народа и каждой его личности (П.П. Сувчинский «Сила слабых»). Русская личность на путях духовного восхождения, на путях великого жизненного искуса колеблется, шатается между подвигом и падением, между взлетом и срывом. Взлет поражает своей возносящей силой, точно невидимая рука с неба простирается и подхватывает. Срыв ужасен бездной своего падения, потерей Лика Божьего. Смирение, покорность граничат с подобострастием, с трусостью, с подлым чувством собственной потерянности. Иногда смелость становится безумной, вызывающей гордыней. В этой смене возвеличения и унижения жила народная Россия, то безмерно великодержавная, то обессиленная и порабощенная, когда внезапно таинственные силы народной напряженности, эластичности иссякали, складывались, поджимались, как гигантские крылья испуганной птицы. Широкую амплитуду колебаний российско-евразийской души П.Н. Савицкий («Европа и Евразия») объясняет широкой амплитудой термических колебаний в климате России-Евразии. Поскольку Европе неизвестны ни столь высокие, ни столь низкие температуры, ее духовная жизнь характеризуется уравновешенностью и законченностью в своей, относительно узкой амплитуде.

Закон исторической гетерогонии (перерождения) целей — усматриваемое евразийцами несоответствие и несовпадение революционной онтологии и замыслов эмпирических вожаков, совершителей смуты, волевой коммунистической группы. (Г.Ф. Флоровский «Евразийский соблазн»).

П.М. Бицилли указывает, что, творя наднациональные, сверхнациональные ценности, герои человечества творят нации, которые выступают косвенным, но необходимым результатом их творческих устремлений («Проблема русско-украинских отношений в свете истории»). Конкретизирует известный в психологии закон гетерогонии целей, согласно которому последствия человеческих действий всегда более или менее широко выходят за пределы первоначальных мотивов воли; благодаря этому, возникают новые мотивы, основанием для которых служат результаты, получившиеся от прежних действий; эти мотивы вновь приводят к непредвиденным следствиям и т. д.

Закон многообразия национальных культур — вытекающая из закона диалектического дробления неизбежная множественность национальных культур (Н.С. Трубецкой «Вавилонская башня и смешение языков»). Национально-культурное дробление (особенно, при измельчании культур) ограничивает человека, его мышление шорами национально ограниченного чувственного опыта, когда человек способен вполне воспринять только создания той культуры, к которой сам принадлежит, или культур, ближайших к этой культуре. Благодаря закону многообразия национальных культур общение между представителями разных народов затрудняется, а при известной степени различия между культурами даже становится совсем невозможным. Поскольку национально-культурное дробление не переходит известного органически необходимого предела, благодаря ему становится возможным возникновение у разных народов культурных ценностей, морально положительных и духовно возвышающих человека. При кажущейся анархической пестроте отдельные национальные культуры, сохраняя каждая свое неповторяемое индивидуальное своеобразие, в своей совокупности представляют непрерывное гармоническое единство целого. См.: *закон дробления*.

Закон синхронизма — действующий, согласно П.М. Бицилли («“Восток” и “Запад” в истории Старого Света»), в различных фазах истории Старого Света синхронизм в религиозно-философском развитии великих культурных миров. См.: *закон соотношения исторического времени и пространства*.

Закон соотношения исторического времени и пространства — при постоянстве места социальное явление изменяется во времени, а при постоянстве времени оно изменяет пределы пространства, и соотношение этих изменений эквивалентно. Ввиду значительности тех масштабов, в которых развертываются все события русской истории, и силу той инерции, которая при этом создается, этап, который в европейских условиях продолжается всего лишь несколько лет, в русской обстановке может занять

несколько десятилетий. (П.Н. Савицкий «Евразийство как исторический замысел»). См.: *закон синхронизма*.

Закон сочетания традиции и творчества — нет традиции вне непрестанного творчества, вне утверждения ее в наиболее совершенных, наиболее отвечающих характеру именно данного времени формах (П.Н. Савицкий «Поворот к востоку»). Традиция создается медленно, веками усилий. К вершинам самостоятельного, основополагающего творчества народа ведет путь постепенного восхождения, в котором каждый шаг вперед становится возможным благодаря предыдущему. Если ограничиваются охранением традиции, ей недолго осталось жить. Утрачивающий традиции скатывается вниз. См.: *евразийский традиционализм*, *закон вечного отставания европеизированных народов*, *закон творческого взаимодействия*.

Закон творческого взаимодействия — взаимное влияние народов-личностей, основанное на интенсивном общении понимание друг друга. (П.Н. Савицкий «Евразийство как исторический замысел», «Евразийство»). Каждый народ — личность, которая своей единственностью и неповторимостью ценна для других. Чем оригинальнее культура, тем больше она ставит особых вопросов, которые в применении к другим мирам и культурам освещают их неожиданным светом. Поэтому первая и основная задача народа и индивидуума — саморазвитие для себя и других. Таким образом, устраняются склонности поучать и спасать других истиной, которой еще и сам не знаешь, неосмысленно жертвовать собой за других во имя романтической красоты жертвы. Самораскрытие и есть истинная жертва. См.: *закон вечного отставания европеизированных народов*, *закон сочетания традиции и творчества*.

Замкнутость моря — геополитическая характеристика водного бассейна государства, соединенного с открытым морем только проливом или «горлом», контролируемыми другими государствами (П.Н. Савицкий «Континент-океан»). Россия в пределах открытого ее политико-экономическому воздействию географического мира никогда не увидит перед собой свободного Мирового океана.

Западный дрейф — западно-ориентированный вектор трансконтинентальных миграций в Северной Евразии. По оценке П.Н. Савицкого («О задачах кочевниковедения»), кочевые волны хлещут почти исключительно в западном направлении. См.: *геополитическая повторяемость пришествия и вытеснения народов*.

Застой — фаза скачущей эволюции, сменяющая короткий период быстрого прогресса (Н.С. Трубецкой «Европа и человечество»). В период застоя упорядочивается культура, согласуются результаты, достигнутые

путем скачка в определенной сфере жизни, с остальными элементами культуры. См.: *скачущая эволюция*.

Зачаточная личность — представитель животного мира, с несовершенством и неполнотой выражающий всеединую личность (Л.П. Карсавин «О личности»). См.: *личность*, *потенциальная личность*.

Земли — политические образования, возникшие в результате соединения значительного количества волостей и поселений под одной общей властью (Н.Н. Алексеев «Современное положение науки о государстве и ее ближайшие задачи»). Государства-земли образовывались как «речные» государства или по водоразделам рек. См.: *волость*.

Зла проблема — согласно П.Н. Савицкому («Утверждение евразийцев»), евразийцы в предельной степени ощущают реальность зла в мире. Поскольку «мир во зле лежит», человеческая природа пребывает в состоянии греховной поврежденности и эмпирического несовершенства, евразийцы ни в коем случае не согласны строить свои расчеты на посылке доброты человеческой природы. Как следствие, задача действия в миру встает как задача трагическая, исключающая возможность сентиментального отношения к ней и требующая смелости в эмпирических решениях. Действуя в миру, нельзя его устрашиться. Нужно брать на себя его бремя, ибо бездейственная святость была бы еще большим грехом. См.: *закон колебаний*.

Злая метафизика — распространившееся в Новое время представление о подчиненности мира высшего миру «нижних» (П.Н. Савицкий «Два мира»). Это представление выразилось, в частности, в идеологической подчиненности нравственно-религиозного начала экономическому началу. Согласно П.Н. Савицкому, новая европейская экономическая философия утверждает круг экономических явлений как нечто самодовлеющее и самоценное, заключающее и исчерпывающее в себе цели человеческого существования. Практическая реализация исторического материализма и коммунизма квалифицируется П.Н. Савицким как основанная на ненависти «организованная мука» («Утверждение евразийцев»), которая рано или поздно принесет мучения мучителям. См.: *благая метафизика*, *философия воинствующего экономизма*.

Идеократический отбор — тип правящего отбора по признакам общности мировоззрения и готовности принести себя в жертву идее-правительнице (Н.С. Трубецкой «Об идее-правительнице идеократического государства»). Члены правящего слоя, связанные друг с другом общностью миросозерцания, объединяются в особой государственно-идеологической организации. Организация эта является внеклассовой и надклассовой и вербует своих членов среди всех групп населения. Жертвенность, постоянная моби-

лизованность, тяжелая нагрузка уравновешивают привилегии, связанные с принадлежностью к правящему слою. В глазах сограждан члены идеократического отбора должны иметь моральный престиж. См.: *правящий отбор*.

Идеократическое государство — государство, идеей-правительницей которого является благо совокупности народов, населяющих особый культурный мир (Н.С. Трубецкой «Об идее-правительнице идеократического государства»). Идеократическое государство характеризуется совпадением его с особым культурным миром, автаркичностью, непрерывностью месторазвития, живо ощущаемой общностью традиций, отсутствием чувства национального неравенства территории. См.: *государство*, *идеократия*.

Идеократия — государственный строй, в котором правящий слой отбирается по признаку преданности, исповедания и служения одной общей идее-правительнице (Н.С. Трубецкой «Об идее-правительнице идеократического государства», П.Н. Савицкий «Евразийство как исторический замысел»). Элементы идеократии имеются при любом государственном порядке как производные от общности каких-то иных признаков. Только в идеократии идея-правительница становится основным началом в формировании правящего слоя. Термин идеократия использовал швейцарский юрист Й.К. Блюнчли (1808—1881). См.: *идеократический отбор*, *идея-правительница*, *лжеидеократия*.

Идеалоправство — правление идеала как идеи с положительным содержанием (П.Н. Савицкий «Подданство идеи»). Всякое длящееся правление есть форма осуществленного идеалоправства. Но правление коммунистической партии, приемлющей теорию исторического материализма, — подлинное «злоправство». См.: *идеоправство*, *идея-правительница*, *лжеидеократия*.

Идеология — органическая система идей (П.Н. Савицкий «Евразийство»). Она является внутренне необходимым самораскрытием одной основной идеи в самих раскрывающих ее свободно людях. Развивая и осуществляя подлинное свое существо, человек и раскрывает истинную идеологию, точнее, особый аспект ее. Другой, соответственно своей индивидуальности, раскрывает ту же самую идеологию несколько иначе, с иной точки зрения и в иной связи. Поэтому идеология не отвлеченно универсальна, а симфонична, или соборна, согласует и объединяет многие свои выражения. Истинная идеология предсодержит в себе всю полноту жизненных стихий конкретной деятельности и, развиваясь через систему идей, становится самой конкретной жизнью, которую она осмысливает, преобразует и творит. Поскольку идеология становится основанием сознательно-волевой

деятельности, она выражается в программе, по необходимости временной, условной и подлежащей изменениям. См.: *евразийская идеология*.

Идеоправство — правление идеи как определяющего начала исторической жизни (П.Н. Савицкий «Подданство идеи»). См.: *идеалоправство*, *идея-правительница*.

Идея-правительница — идея, правящая народами и странами (Н.С. Трубецкой «Об идее-правительнице идеократического государства», П.Н. Савицкий «Подданство идеи»). Идея-правительница рождается и растет в недрах общей духовной обстановки момента и эпохи. Интеллигенция рождает и взращивает идею, которую народные массы воспримут и осуществят через некоторый промежуток времени. Для этого идею нужно выносить и взлелеять в глубинах сознания, увидеть и обрести на путях личного опыта, с тем чтобы в порядке последующего раскрытия личный опыт стал опытом коллективным. Идеей-правительницей подлинно идеократического государства может быть только благо совокупности народов, населяющих особый культурный мир. Идеей-правительницей европейской идеократии мог бы стать панъевропеизм. См.: *идеократия*.

Идея правящей роли кочевников — реализованная Чингисханом идея отбора кадров военно-административного аппарата из рядов кочевнической аристократии (Н.С. Трубецкой «Взгляд на русскую историю не с Запада, а с Востока»). Кочевник вследствие своего образа жизни: 1) менее привязан — по сравнению с оседлым населением — к материальным благам; 2) питает органическое отвращение к упорному физическому труду; 3) мало дорожит физическим комфортом; 4) привык ограничивать свои потребности, не ощущая это ограничение как особенно тяжелое лишение; 5) не привык бороться за свое существование с силами природы; 6) смотрит на свое благосостояние фаталистически; 7) ценит в мужчине военную доблесть, верность данному слову и договору. Все это благоприятствует развитию психологии, особенно ценной для правящего слоя. См.: *аристократический отбор*, *правящий отбор*, *степная идея*.

Инославие — еретическое христианство, т. е. католичество и протестанство (П.Н. Савицкий «Евразийство»). В инославии даны особые и абсолютно ценные аспекты христианства, которые жизненно важны для народов романо-германских, но чужды для православных народов.

Истинный национализм — национализм, который, вытекая из национального самопознания, исходит из признании необходимости самобытной национальной культуры или направлен к такой культуре (Н.С. Трубецкой «Об истинном и ложном национализме). Самопознание препятствует ему насильно навязывать свою национальную культуру другим народам

или раболепно подражать другому народу, чуждому по духу, но почему-либо пользующемуся престижем в определенной антропогеографической зоне. Истинный националист лишен национального тщеславия или честолюбия. Строя свое миросозерцание на самодовлеющем самопознании, он принципиально миролюбив и терпим по отношению к чужой самобытности. Он чужд искусственному национальному обособлению. Постигнув с большой ясностью и полнотой самобытность своего народа, он с особенной чуткостью будет улавливать в другом народе все черты, похожие на его собственные. И если другой народ сумел дать одной из этих черт удачное воплощение в виде той или иной культурной ценности, то истинный националист не задумается заимствовать эту ценность, приспособив ее к общему инвентарю своей самобытной культуры. В большинстве случаев национализм бывает не истинным, а ложным. См.: *«Будь самим собой»*, *ложный национализм*.

Историческая формация — историческое образование, содержащее толщу последовательных культурных напластований (Г.В. Флоровский «О народах неисторических»). В России как исторической формации содержатся разнородные слои: варяжский, византийский, славянский, татарский, финский, польский, московский, санкт-петербургский и прочие осадочные образования. См.: *евразийские культуры*, *эпохи евразийской истории*.

Исторический трагизм — мировосприятие евразийцев, складывающееся на основе катастрофического мироощущения (Г.В. Флоровский «Окамененное бесчувствие»). В этом отношении евразийцам противостоят люди идиллического склада, не способные понять действительного трагизма жизни. См.: *стихия*.

Исход к Востоку — приятие тех ценностей, которые лежали в основании восточных культур и пренебрегались и отрицались новейшим Западом (Н.Н. Алексеев «Духовные предпосылки евразийской культуры»). Необходимо построить новую культуру на осознанном синтезе Востока с Западом. См.: *«дуэль Запада и Востока»*.

Кинематограмма эволюции — представление о том, что развитие человечества шло по прямой линии прогресса, но отдельные народы останавливались на разных точках ее и продолжают и сейчас стоять на этих точках, как бы топчась на месте, в то время, как другие народы успели продвинуться несколько дальше, остановившись и топчась на следующей точке, и т. д. (Н.С. Трубецкой «Европа и человечество»). В результате, окинув взглядом современное человечество, можно увидеть всю эволюцию. Культуры народов различаются, соответственно, как разные этапы общего пути

мирового прогресса. См.: *закон вечного отставания европеизированных народов*, *философия прогресса*.

Конвергентность — сообращенность, связь культуры, этноса и ландшафта (П.Н. Савицкий «Евразийство»). Религия создает культуру, культура — этнологический тип, а этнологический тип выбирает или находит «свою» территорию и существенно по-своему ее преобразует. См.: *культура*, *месторазвитие*.

Континент-океан — экономически самодовлеющее целое, отличное от океана-моря и основанное на хозяйственном взаимодополнении отдельных, пространственно соприкасающихся друг с другом областей континентального мира, в их развитии, обусловленном взаимною связью (П.Н. Савицкий «Континент-океан»). См.: *принцип континентальных соседств*.

Континентальные гарантии — гарантии от расширения Германии одновременно по двум направлениям — на Запад и на Восток (П.Н. Савицкий «Очерки международных отношений»). Могут быть обеспечены: 1) признанием России отсутствия у нее интересов на континенте Европы западнее линии Познань — Богемские горы — Триест; 2) основанием западноевропейского таможенного союза в составе Германии, континентальных стран крайнего Запада и их колоний; 3) сохранением в неприкосновенности океанической мощи Англии; 4) укреплением западных и юго-западных славянских государств и союз с ними России.

Культура — плод деятельности этнических единиц, конвергентно проявляющийся в политических и социально-хозяйственных формах, бытовом укладе, этническом типе, географических особенностях ее территории (П.Н. Савицкий «Евразийство»). Культура не простая сумма ценностей и даже не система их, но их органическое единство, всегда предполагающее существование осуществляющего себя в ней субъекта, особую симфоническую личность, которая их создает, хранит и развивает и только в них развивающуюся. Культура рождается и развивается как органическое целое. См.: *конвергенция*, *культуро-личность*, *редакции культуры*.

Культурная ценность — целесообразное создание человека, сделавшееся общим достоянием его соотечественников как удовлетворяющее их потребностям (Н.С. Трубецкой «Европа и человечество», П.Н. Савицкий «Европа и Евразия»). Культурная ценность возникает как открытие, появляющееся в результате комбинации существующих культурных ценностей. Новое открытие неразложимо вполне на свои составные части и содержит, во-первых, способ самой комбинации, а, во-вторых, отпечаток личности творца. Открытие распространяется путем подражания и в борьбе за призна-

ние. Для возникновения культурной ценности достаточно признания определенной социальной группы, хотя бы и небольшой. См.: *культура.*

Культурный мир — совокупность народов, населяющих хозяйственно самодовлеющее (автаркическое) месторазвитие и связанных друг с другом не расой, а общностью исторической судьбы, совместной работой над созданием одной и той же культуры или одного и того же государства. См.: *культура*, *месторазвитие.*

Культурно-исторических миграций ряд — смена исторических народов, наследующих друг другу на мировой арене в движении к общечеловеческой цели (Г.В. Флоровский «О народах неисторических»). Последний исторический народ призван навсегда сохранить за собою культурную гегемонию и значение мирового центра. Такова роль романо-германского мира, а в пределах этого мира также происходила своя смена народов, приведшая к гегемонии германский народ. Неисторические народы, которым не приходилось еще выступать в первых ролях в прошлом, обнаруживают не творческие силы, а лишь способность переимчивости и подражания. См.: *закон вечного отставания европеизированных народов*, *кинематограмма эволюции*, *философия прогресса*

Культуро-личность — субъект культуры, особая симфоническая личность, осуществляющая себя в культуре (П.Н. Савицкий «Евразийство»). Культуро-личность, как всякая личность, рождается, развивается, умирает. Возникая в культурной среде, она осваивает, т. е. преобразует и делает собой обломки и элементы разных культур. Поэтому всякая культура самобытна и рождается как нечто абсолютно новое и специфическое. См.: *культура.*

Лжеидеократия — коммунистическая идеократия, не признающая самостоятельного значения идеи в истории (П.Н. Савицкий «Евразийство как исторический замысел»). Согласно Н.С. Трубецкому («Об идее-правительнице идеократического государства»), государства, избирающие себе идеями-правительницами классовую диктатуру или национализм, имеют лишь внешнюю форму идеократии, но не ее внутреннее содержание. См.: *идеократия.*

Лимитрофы — пограничные области Римской империи, которые были обязаны содержать стоящие на своей территории императорские войска. По П.М. Бицилли, это мирки, экономически и исторически связанные с Россией как с особым миром и тяготеющие к нему («Проблема русско-украинских отношений в свете истории»). Население этих национальных республик-мирков, как полагает он, приучается к областной жизни, проделывает, пусть и в условиях беспримерного рабства, практические занятия по областной автономии. Географические условия русского материка-океана,

экономическая взаимозависимость отдельных его зон и с каждым десятилетием усиливающаяся общая тяга к Сибири исключают, по мнению П.М. Бицилли, перспективу полного политического распада России. См.: *государство-материк*.

Личность — самобытие (Л.П. Карсавин «О личности»). Выступает как самососредоточение и самораскрытие бытия в особом его образе. Представляет собой живое и органическое единство многообразия; такое единство множества (ее состояний, проявлений и т.д.), что ее единство и множество отдельно друг от друга и вне друг друга не существуют; единство множества и множество единства. Она — всеединство. Деятельность личности и продукты ее деятельности от личности неотделимы, будучи ее проявлениями. Мир — единая совершенная личность, иерархическое единство множества симфонических и индивидуальных личностей. См.: *зачаточная личность*, *органическая личность*, *периодическая личность*, *постоянная личность*, *потенциальная личность*, *симфоническая личность*, *соборная личность*, *социальная эфемерида*, *эмпирическая личность*.

Ложно-классическая и романтическая генеалогия русской культуры — выразившаяся в панславизме идеология, усматривающая основу русской культуры в культуре великоросской, связанной со славянством (П.Н. Савицкий «Евразийство»). В отличие от славянофильства как отчасти ложной формы русского национального самосознания иностранцы не смешивают русскую культуру ни с европейской, ни со славянством, а воспринимают ее как «Азию». Для иранцев русские — преемники Турана.

Ложный национализм — вид национализма, не стремящийся к национальной самобытности, к тому, чтобы народ стал самим собой, а лишь к государственной самостоятельности и великодержавности (Н.С. Трубецкой «Об истинном и ложном национализме»). В основе его лежит не самопознание, а мелкое тщеславие. Проявляется в воинствующем шовинизме, в стремлении распространить язык и культуру своего народа на возможно большее число иноплеменников, искоренив в этих последних всякую национальную самобытность. У народов «малых» в таком национализме самопознание никакой роли не играет, ибо его сторонники вовсе не желают быть «самими собой», а, наоборот, хотят именно быть «как другие». Ради этой самоцели приносится в жертву самобытная национальная культура. Особой формой ложного национализма является культурный консерватизм, искусственно отождествляющий национальную самобытность с какими-нибудь уже созданными в прошлом культурными ценностями или формами быта и не допускающий изменения их: «не культура для народа, а народ для культуры». Этим упраздняется смысл самобытности как кор-

релята непрерывного и непрестанного национального самопознания. К ложному национализму приводят и возникающие в национальном самопознании аберрации. См.: *«будь самим собой»*, *истинный национализм*.

Междумория — пространства между морями (черноморско-балтийское, между Балтийским морем и побережьем северной Норвегии — балтийско-студеноморское). Согласно П.Н. Савицкому («Географические и геополитические основы евразийства»), по черноморско-балтийской перемычке, т. е. в области, где материк суживается (между Балтийским и Черных морями) в общем направлении с северо-запада на юго-восток, проходит ряд ботанико-географических границ. Этот рубеж П.Н. Савицкий предлагает считать западной границей Евразии.

Месторазвитие — категория геософии, продолжающая ряд понятий «месторождение полезных ископаемых», «местоформование почв», «местопроизрастание растительных сообществ», «местообитание животных сообществ», «месторазвитие человеческих обществ». Согласно П.Н. Савицкому («Географический обзор России-Евразии»), будь лик земли хаотичен, не будь в его строении закономерности, нельзя было бы ожидать от этой категории ясных и полезных результатов. Но геологическое устройство, гидрологические особенности, качества почвы и характер растительности находятся во взаимной закономерной связи, а также в связи с климатом и с морфологическими особенностями данного лика земли. В силу закономерностей, присущих строению земного лика, можно устанавливать типы географической обстановки, к которой приурочено социально-историческое развитие. Принадлежностью месторазвития являются расы, народы, культуры. Так, раса взращивается месторазвитием и в свою очередь преобразует его. Культурные традиции оказываются как бы вросшими в географический ландшафт, отдельные месторазвития становятся культурноустойчивыми, приобретают особый, специально им свойственный культурный тип. Поэтому пришельцы в тундру (или степь), независимо от расового смешения с исконными обитателями, приобретают культурный тип, близкий к культурному типу последних («степизация» и «тундризация»).

Методология действия — учение евразийцев о сочетании религиозного отношения к жизни и миру с величайшей, эмпирически обоснованой практичностью в управлении фактами в пластическом процессе истории (П.Н. Савицкий «Утверждение евразийцев»). Для евразийца в практических решениях существенен религиозный упор, который обретается вне сферы политической и экономической эмпирики. Понимая важность политического и хозяйственного прикладничества и в то же время не в нем полагая верховные ценности, евразийцы могут отнестись к религиозно-

безразличной сфере прикладничества с непредубежденностью и свободой, недоступной для людей иного мировоззрения. В одних решениях евразиец может быть радикальнее самых радикальных, будучи в других консервативнее самых консервативных. Поэтому в практической области для евразийцев снята сама проблема «правых» и «левых» политических и социальных решений, преодолевается остервенение в отстаивании принятого политического и экономического направления. См.: *tertium datum*.

Механический этатизм — огосударствление российскими коммунистами всего, без всякого разбора, когда любое явление, стоящее не под государственным управлением и контролем, признается ненормальным и недопустимым (П.Н. Савицкий «Евразийство как исторический замысел»). Механическому этатизму соответствуют механические методы выполнения плана, в порядке прямого административного приказа, без всякого учета рынка как самостоятельной проверочной стихии. См.: *диалектический этатизм*, *евразийский этатизм*.

Миграция культуры — географическое перемещения ее центров, т. е. сосредоточий культурной жизни тех народов, которые в ту или иную эпоху оказывали наибольшее влияние на окружающую историческую среду (П.Н. Савицкий «Миграция культуры»). Культурные сосредоточия западной части «Старого света» располагались: до 1000 г. до Р. Х. в областях со средними годовыми температурами около +20 °С и выше; от 1000 г. до Р. Х. до эпохи Р. Х. в областях со средними годовыми температурами около +15 °С и выше; от эпохи Р. Х. до 1000 г. по Р. Х. в областях со средними годовыми температурами около +10 °С и выше; от 1000 г. по Р. Х. и до настоящего времени в областях со средними годовыми температурами около +5 °С и выше. Сосредоточия культуры переходили в процессе исторической эволюции в области со все более суровым климатом. Продолжение в будущее тенденции географически-культурных перемещений ведет к миграции культуры в направлении полюсов холода, находящихся в глубине Северной Америки и Евразии. См.: *периодическая ритмичность в миграции культурных средоточий*.

Мозаически-дробное сложение окраин Евразии — напоминающее мозаику географическое строение западных и южных окраин материка. (П.Н. Савицкий «Географические и геополитические основы евразийства»). Ландшафтные зоны сменяются здесь в причудливой последовательности. Мозаически-дробное строение Европы и Азии содействует возникновению небольших замкнутых, обособленных мирков, малых государств, особых для каждого города или провинции культурных укладов, экономических областей, обладающих большим хозяйственным разнооб-

разием на узком пространстве. См.: *окраинно-приморские миры Старого Света, флагоподобие России-Евразии*.

Момент-личность — аспект движения всеединой личности, ограниченно воплощающий ее в себе (Л.П. Карсавин «О личности»). См.: *личность*.

Монголосфера — основной континентальный массив Старого Света, на девять десятых объединенный монгольской державой XIII–XV веков (П.Н. Савицкий «Географический обзор России-Евразии»).

Народ (нация) — не какой-то случайный отбор граждан, удовлетворяющих условиям всеобщего избирательного права, но совокупность исторических поколений, прошедших, настоящих и будущих, образующих оформленное государством единство культуры (Н.Н. Алексеев «Евразийцы и государство»). Нация в таком понимании неспособна к какому-либо политическому действию, недееспособна и должна действовать через органическое представительство потребностей, знаний и идей. Отправным пунктом органического представительства является органический территориальный член целого, профессиональные объединения людей в пределах этих территориальных единиц, национальные части государства. Правящая партия должна быть поставлена наряду с ними как носительница органической государственной идеи. См.: *демократия*, *демотия*, *партия-правительство*.

Наследственность — дополняющий традицию фактор развития культуры (Н.С. Трубецкой «Европа и человечество»). Благодаря наследственности из поколения в поколение передаются вкусы, предрасположения и темпераменты тех, кто творил культурные ценности в прошлом, что и способствует органичности развития культуры. Единая наследственность обеспечивает принятие открытия всеми или большинством (поскольку вкусы, предрасположения и темперамент его создателя не противоречат психическому укладу общества). См.: *евразийский традиционализм*, *закон сочетания традиции и творчества*.

Номогенез — эволюция на основе закономерностей; заданность, предопределенная способность материи к организации и самоорганизации (П.Н. Савицкий «Единство мироздания»). См.: *организация*, *тупики эволюции*, *философия организационной идеи*.

Общеевразийский национализм — сознание принадлежности к евразийской нации (Н.С. Трубецкой «Общеевразийский национализм», П.Н. Савицкий «Евразийство как исторический замысел»). Общеевразийский национализм должен явиться расширением национализма каждого из народов Евразии, слиянием частных национализмов воедино. Общеевразийский национализм направлен к тому, чтобы каждому народу обеспечить

возможность выявления и развития его действительных и неповторимых качеств. В евразийском братстве национальные особенности народов, связанных общностью своих исторических судеб, будут складываться в некоторую гармонию. См.: *истинный национализм*.

Океанический принцип мирового хозяйства — не зависящее от расстояния свободное сочетание хозяйственно-взаимодополняющих стран (П.Н. Савицкий «Очерки международных отношений»). Сейчас осуществляется комбинация одних взаимодополняющих стран, а через некоторое время с равным успехом будет осуществляться комбинация иных областей. Внутри же континентального мира определенные страны внутриконтинентных сфер накрепко спаяны друг с другом некоторой связью хозяйственной взаимообращенности. См.: *принцип использования континентальных соседств*.

Океаническое государство — агломерат народов совершенно различных культур, живущих в совершенно разных месторазвитиях и объединенных гегемонией (например, Британская империя) (Н.Н. Алексеев «Современное положение науки о государстве и ее ближайшие задачи»). См.: *государство-мир*, *океанический принцип мирового хозяйства*.

Окраинно-приморские миры Старого Света — 1) восточные (Китай), 2) южные (Индия и Иран), 3) западные («Средиземье» и Западная Европа). См.: *периферические миры Евразии*.

Опосредствованная демократия — советский строй, отличающийся от буржуазных демократий: 1) текучестью властных отношений, обеспечиваемой частыми выборами в советы; 2) постоянной ответственностью депутатов перед своими избирателями. См.: *демократия*, *евразийские советы*.

Организация — смысл, выступающий из материи; дух, пребывающий в материи (П.Н. Савицкий «Единство мироздания»). По мнению П.Н. Савицкого, понятие организации становится основным понятием науки, выражая ее религиозный упор. См.: *философия организационной идеи*.

Организованное евразийство — род особого восточного ордена, идеологическое объединение на основе доктрины, совокупности догм, целой философии (Н.Н. Алексеев «Евразийцы и государство»). Прообразом ордена восточников является «партия» заволжских старцев, чьи заветы должны быть реализованы в строительстве России-Евразии. См.: *евразийство*.

Органическая личность — функциональная социальная личность, являющаяся более или менее постоянным органом для выражения сознания и воли высшей социальной личности (Л.П. Карсавин «О личности»).

К органическим личностям Л.П. Карсавин относит семью, род, сословие, правящий слой, народ. См.: *личность*, *функциональная личность*.

Очаг литературно-языковой радиации — русский язык как источник и основание развития зоны литературных языков Евразии. Основной формой литературно-языковой радиации является радиация алфавита.

Для культурной роли русского алфавита важно, что он более приспособлен для построения новых алфавитов, чем какие-либо другие алфавиты Европы, Евразии и Азии. Достоинства русского алфавита: 1) почти не имеет букв, уже снабженных подстрочными или надстрочными знаками; 2) большинство русских букв не выходят за пределы строчки ни вверх, ни вниз, что значительно облегчает создание новых букв путем снабжения старых надстрочными и подстрочными знаками; 3) число «лишних букв», могущих быть использованными в новом значении для нового алфавита, в русском алфавите довольно велико; 4) число букв с реальным звуковым значением настолько велико, что добавлять новые знаки или комбинированные начертания к русскому алфавиту приходится гораздо меньше, чем, например, к латинскому алфавиту; 5) к русскому алфавиту можно по мере надобности присоединять отдельные греческие и латинские буквы, почти не нарушая общего графического стиля.

Поэтому русский алфавит совершенно исключителен по гибкости и приспособляемости к звуковой системе различных языков. Нероманогерманские народы принимают для своих языков латинский алфавит, когда они попадают в зависимость от какого-нибудь романо-германского народа. Тогда принятие латинского алфавита целесообразно, ибо позволяет детям в школе вместо двух алфавитов изучать один. С углублением национального самопознания, которое неизбежно должно привести все народы Евразии к сознанию общеевразийского братства, гражданская кириллица станет символом утверждения общеевразийской культурно-исторической индивидуальности в противоположность латинскому алфавиту как символу обезличивающего империализма романогерманской цивилизации и воинствующего общеромано-германского шовинизма, лицемерно прикрывающегося личиною «интернациональности» и «общечеловечности».

Партия-правительство — партия нового типа, правительствующая и своей властью ни с какой другой партией не делящаяся, даже исключающая существование других таких же партий (П.Н. Савицкий «Евразийство»). Она — государственно-идеологический союз; но вместе с тем она раскидывает сеть своей организации по всей стране и нисходит до низов, не совпадая с государственным аппаратом, и определяется не функцией

управления, а идеологией. П.Н. Савиций полагал, что такая партия может быть создана в эмиграции и станет преемницей большевиков. См.: *государственный актив*.

Периодическая и симметрическая система зон Евразии — выделенная П.Н. Савицким («Географические и геополитические основы евразийства») характеристика географической структуры России-Евразии, проявляющаяся в приблизительно равных интервалах, разделяющих климатические рубежи и ландшафтные зоны, а также в постепенности переходов в пределах зональной системы. Формой ее организации являются восточно-западные и юго-северные симметрии. См.: *Восточно-Западная симметрия*, *Юго-Северная симметрия*

Периодическая личность — социальная личность, проявляющая себя время от времени (Л.П. Карсавин «О личности»). Как примеры периодических личностей Л.П. Карсавин приводит съезды, заседания. На его взгляд, в известной степени всякая личность периодична, то явственно себя актуализуя, то приближаясь к потенциальному состоянию. См.: *личность*, *постоянная личность*, *потенциальная личность*, *социальная эфемерида*.

Периодическая ритмичность в миграции культурных средоточий — периодичность возвышения и упадка центров культуры (П.Н. Савицкий «В.В. Бартольд как историк»). См.: *миграция культуры*.

Периодическая ритмика укрепленных восточных границ России-Евразии — существование и несуществование укрепленных внутриевразийских линий сменяют друг друга в перемежающейся ритмике (П.Н. Савицкий «Геополитические заметки по русской истории»). Хинганско-карпатский прямоугольник степей исторически был опоясан рядами укрепленных линий, защищавших окраинно-приморские миры от степняков. Во Внутренней Евразии разъединение сменялось объединительным процессом и сопутствующим исчезновением укрепленных линий. Но западная русская граница (в отличие от восточной) всегда оставалась укрепленной. См.: *периодическая ритмичность государствообразующего процесса Евразии*.

Периодическая ритмичность государствообразующего процесса Евразии — цикличность в процессах образования единой государственности Евразии (Г.В. Вернадский «Начертание русской истории»). На территории Евразии на протяжении веков единая государственность (Скифская держава, Гуннская империя, Монгольская империя, Российская империя и СССР) сменялась раздробленностью, системой государств той или иной конфигурации.

Периферические миры Евразии — 1) азиатский (Китай, Индия, Иран); 2) европейский, с границей примерно по линии р. Неман — устье Дуная. См.: *окраинно-приморские миры Старого Света*.

Плановое хозяйство — раскрытие природы человека как образа и подобия Божия, выражающееся во внесении космического лада в хаос отдельных экономических фактов; превращение хаоса индивидуальных усилий в космос общего дела (П.Н. Савицкий «Евразийство как исторический замысел», «В борьбе за евразийство»).

Постоянная личность — относительно развитые и стойкие социальные личности (Л.П. Карсавин «О личности»). Примерами постоянных личностей являются народ, правительство, разбойничья шайка, семья и др. См.: *личность*, *периодическая личность*, *социальная эфемерида*.

Потенциальная личность — вещь, которая способна стать актуальной личностью (Л.П. Карсавин «О личности»). См.: *зачаточная личность*, *личность*.

Праведное государство — государство, которое призвано создать условия для полного духовного совершенствования человека (Н.Н. Алексеев «На путях к будущей России»). Это предполагает: 1) обеспечение для всех граждан среднего достатка к существованию; 2) определение и охрану прав человеческой свободы в их неразрывной связи с обязанностями. См.: *государство правды*.

Право — система норм, обобщающих конкретно-индивидуальные акты должного поведения (Н.Н. Алексеев). Субъектом, определяющим, формулирующим и санкционирующим положительное право, является правящий слой. В силу органической связи с массами он в состоянии оформлять и систематизировать инстинктивное и фрагментарное правотворчество, в силу преимущественного своего положения он сам способен к правотворчеству в духе культуры и к утверждению права. В органической же связи его с массами лежит гарантия того, что его правотворящая и правохранящая деятельность будет органической, а не утопической. В этой связи и в абсолютной обоснованности права заключается также и условие того, что сам правящий слой подчиняется праву, которое он только опознает и формулирует, но не творит в строгом смысле слова.

Правообязанность — внутреннее, органическое сочетание прав и обязанностей (Н.Н. Алексеев «Обязанность и право»). В нем право пропитывается обязанностью и обязанность правом (как, например, в институте компетенции государственного органа или должности). В публичных отношениях свободная возможность внутренне соединена с долгом, и право превратилось в правообязанность. Правопорядок, при котором правообязанностям

с одной стороны соответствуют правообязанности с другой, мог бы быть осуществлен, если бы ведущий слой государства проникся бы мыслью, что власть его не есть право, а и обязанность; и если в то же время управляемые не были бы только носителями обязанностей, но и носителями правомочий. Притом правомочия эти они не считали бы «правами», противостоящими другим, враждебным «правам» (как «права» народа), но как истинные правообязанности, т. е. как соединенные со свободным усмотрением обязанности по участию в государственной власти. В таком государстве свобода была бы соединена с повиновением. Повиновение в нем было бы не рабским, но свободным, свобода эта понималась бы не как свобода договора, но как свобода органической принадлежности к целому. При Петре I все права были службами, обязанностями, но XVIII век совершил разрыв органической связи между обязанностями и правами. В государстве трудящихся логикой правопорядка правообязаны все. Это организм трудовой демотии, построенной на внутреннем сочетании прав и обязанностей всех и каждого.

Подданство идеи — единственно возможное подданство, когда юридически многие русские являются бесподданными или находятся в советском подданстве лишь формально (П.Н. Савицкий «Подданство идеи»). Идея заменяет государство, средоточие и вождя до тех пор, пока они не будут реально созданы, сделаны идеей. Прежде чем поставить над собой правителей, лиц и учреждения, необходимо взрастить и избрать грядущую Идею-Правительницу; взрастив и избрав, быть верными, самоотверженными и действенными ее подданными. См.: *идеократия*, *идея-правительница*.

Покойное движение (или движущийся покой) — метафизический идеал, преодолевающий дилемму примата движения или покоя (Н.Н. Алексеев «Духовные предпосылки евразийской культуры»). Всякое движение мыслимо только в бытии несовершенном: совершенная полнота не требует изменений. Движение есть проявление стремления к вездесущести, свойственное бытию ограниченному и относительному. Евразийство из бездны движения чует и слышит мир неподвижной активности.

Потенциальная личность — субъект, не вылившийся в соответствующую ему форму своего личного бытия, пока не создавший из себя или, в худшем случае, не освоивший заимствованную у других личину. См.: *личность*.

Правящий отбор — существующий во всяком государстве отбор в правящий слой (Н.С. Трубецкой «Идеократия и армия»). Типы отбора (аристократический, плутократический, демократический и т. д.) определяет тип государственного устройства, социального строения общества, народного хозяйства и культуры. В мире, и в частности в России-Евра-

зии, призван установиться идеократический отбор, объединяющий членов правящего слоя по признаку общности мировоззрения. См.: *аристократический отбор*, *демократический отбор*, *евразийский отбор*, *идеократический отбор*.

Правящий слой — правительство и интеллигенция (П.Н. Савицкий «Евразийство»). Правящий слой (или отбор) органически вырастает из народа, осознает, выражает и осуществляет его бессознательную идеологию и стихийную волю. Но он и противостоит породившей его массе. См.: *государственный актив*, *правящий отбор*.

Принцип внутриконтинентных экономических притяжений — внутриконтинентные притяжения наиболее значимы там, где: 1) сфера соприкасающихся континентальных областей имеет наибольшее пространственное протяжение; 2) эти области являют наибольшее экономическое разнообразие (П.Н. Савицкий «Континент-океан»). См.: *принцип внутриконтинентных экономических притяжений*, *принцип использования континентальных соседств*.

Принцип использования континентальных соседств — созидание хозяйственного взаимодополнения отдельных, пространственно соприкасающихся друг с другом областей континентального мира, в их развитии, обусловленном взаимною связью (П.Н. Савицкий «Очерки международных отношений»). В отличие от приморских государств, располагающих возможностью отыскивать себе хозяйственное дополнение на всем пространстве земного шара и свободно заменять его, преуспевание внутриконтинентных областей ограничивается развитием совершенно определенных — соседних ей областей — в обмене с которыми — и единственно с ними! — она может преодолеть специфически невыгодные последствия «континентальности», обусловленные более высокими издержками сухопутных перевозок. См.: *океанический принцип мирового хозяйства*.

Принцип равноценности и качественной несоизмеримости всех культур и народов — принцип, формулируемый Н.С. Трубецким («Европа и человечество») в альтернативу принципу градации народов и культур по степеням совершенства. Согласно этому принципу, нет высших и низших, а есть есть только похожие и непохожие. Каждый народ в своей культуре ярко выявляет всю свою индивидуальность. Следовательно, для каждого народа культура должна быть другая. См.: *кинематограмма эволюции, философия прогресса*.

Пролагатели путей евразийства — предшественники евразийцев, осознаватели русского культурного своеобразия. П.Н. Савицкий («Утверждение евразийцев») причисляет к ним славянофилов, Н.В. Гоголя,

Ф.М. Достоевского, К.Н. Леонтьева, а также иных примыкающих. См.: *ложно-классическая и романтическая генеалогия русской культуры, просветительство-обличительство.*

Просветительство-обличительство — явление, возникшее в обстановке устранения, забвения преемства, взгляда на Европу как безраздельную законодательницу и госпожу (П.Н. Савицкий «Два мира»). В обстановке добровольно принятого на себя младенчества духа в русскую духовную жизнь были привиты начала позитивизма-нигилизма-материализма. Русская революция, будучи осуществлением прилагаемого к России европейского просветительства-обличительства, вместе с тем уничтожает базы коммунизма и других просветительско-обличительских направлений. На путях преодоления и просветления вслед за высшим торжеством неверия идет торжество православия. См.: *ложно-классическая и романтическая генеалогия русской культуры*, *пролагатели путей евразийства, русская революция.*

Радуга — религиозно-мифологический символ живого всеединства, используемый Н.С. Трубецким как эпистемологический конструкт («Европа и человечество», «Вавилонская башня и столпотворение языков»). Представляет собой аналог популярной в механистическом мировоззрении Нового времени модели мира как часов. Мир народов, культур и языков Н.С. Трубецкой описывает как радужную сеть, характеризующуюся пестротой, цельностью, дробностью, непрерывностью звеньев, постепенностью переходов от одного ее сегмента к другому, яркой, но повторяемой индивидуальностью каждой части, стройной гармоничной системой и умопостигаемым единством. См.: *закон дробления.*

Редакция культуры — индивидуация общей культуры (Н.С. Трубецкой «К украинской проблеме»). В составе русской культуры Н.С. Трубецкой выделял западнорусскую (белорусскую и украинскую) и великорусскую (в частности, московскую) редакции. По его мнению, в XVII–XVIII вв. в России происходило заимствование и насаждение украинской редакции русской культуры. См.: *культура*, *культуро-личность*, *верхи и низы культуры.*

Революция — смена правящего слоя (П.Н. Савицкий «Евразийство как исторический замысел»). Предшествующее революции разложение старого правящего слоя выражается в недовольстве и неуверенности, в моральной депрессии и в утрате чувства своего права на власть. Стихия событий выводит на сцену новых людей. В революции первоначально берут верх утопические идеи, крайние увлечения. В заключительной фазе революции утопия вступает в симбиоз с традицией и тем самым теряет свой

утопический характер, когда не только силы возобладавших фанатиков, но и все наличные силы страны бывают приведены в движение в определенном направлении. Тогда и приобретает устойчивость новый порядок. Смена личного состава правящего слоя сопровождается изменением принципов его формирования. Для европейских революций типична смена аристократического принципа принципом плутократическим. См.: *русская революция*, *утопия*.

Религиозно-культурный мир православия — комплекс языческих верований, тяготеющих к православию как к своему центру (П.Н. Савицкий «Евразийство»). Близкое родство первичного религиозного уклада язычества с русским православием усматривается в таких чертах как: живое и глубокое сознание примата религии; признание оправданности Богом этого созданного и обожаемого мира; мистическая созерцательность; идея самопожертвования, смирения и покорности Божьей воле; вместо активно-агрессивной борьбы со злом выступают преодоление его терпением и вера, убеждение, что оно само себя уничтожает при свете активно осуществляемого добра; идея преображения мира (а не — как в католичестве — замены его другим); стремление катастрофически преобразить все и немедленно и всецело сделать мир совершенным и святым. Язычество рассматривается как потенциальное Православие в том смысле, что свободное его саморазвитие будет развитием к Православию и приведет к созданию его новых, специфических его форм.

Россия-Евразия — Россия как не просто частица Старого Света, но некоторое уменьшенное, фрактальное воспроизведение его совокупности. С историческим степным миром, занимающим центральную область старого материка, в пределах России сопрягаются определенные области окраинно-приморской западноевропейской, китайской (Приморье), а также иранской (оазисы Туркестана) сферы. Сопряжение дополняется примыканием российских земель к средиземноморской сфере, включающей южное крымское и кавказско-черноморское побережья. См.: *Eurasia sensu stricto*, *Eurasia sensu latiore*.

Руководство — управление, основанное не на власти и внушении и гипнозе, а исключительно на знаниях и авторитете компетентных специалистов (Н.Н. Алексеев «О гарантийном государстве»). В отличие от западных демократий, основанных на власти партийных и профессиональных политиков (или демагогов), гарантийное государство организует управление «спецов». См.: *гарантийное государство*.

Русская революция — восстание русского народного начала против петровской европеизации. Русская революция утверждает примат общего

над частным, этику, основанную на организационном долге, человека-деятеля, а не человека-потребителя, свободу-равенство, коллективную свободу и свободу в коллективе. См.: *революция*.

Русский национализм — национализм, осознающий национально-мировое призвание России (П.Н. Савицкий «Подданство идеи»). В отличие от многих других «национализмов», имеющих только один слой — прикладничества и узкого себялюбия, национализм русский включает и слой вселенский. Без прикладничества, иной раз расчетливого и цепкого, в этом мире неосуществимо вселенское служение: чтобы дать, нужно собрать; без вселенскости прикладничество ведет к оскудению, потемнению. Явственнее, чем другие народы, русские имеют две родины: Россию и мир. Наряду с национально-прикладническим делом внутреннего сплочения, оздоровления и внешнего мироустроительства Россия предопределена к действию вселенскому, призвана поднять и понести уроненную западным человечеством нить веры. Поэтому Россия почвенная и Россия взметенная имеют каждая свое призвание в просторах всей земной оболочки. См.: *истинный национализм*, *ложный национализм*, *общеевразийский национализм*.

Самодовлеющая личность — социальная личность, индивидуализирующая в себе все бытие (Л.П. Карсавин «О личности»). На взгляд Л.П. Карсавин, такими личностями являются народ, семья. См.: *личность*, *функциональная личность*.

Симфоническая личность — согласованная, хоровая личность (Л.П. Карсавин «О личности»). Отличается от индивидуальной личности тем, что ее множество — не множество стремлений, состояний и т. д., но множество индивидуальных или симфонических личностей, в которых она индивидуализирована. Симфоническая личность отличается от соборной личности эстетическим принципом организации. См.: *личность*, *соборная личность*.

Симфония церкви и государства — утверждение связи между государством и церковью (П.Н. Савицкий «Евразийство»). Религиозно-нравственный примат церкви отрицает подчинение церкви государству, отрицая и подчинение государства церкви. Не посягая на свободную волю церкви и не договариваясь с ней, государство односторонним актом отделяет себя от церкви, а именно: провозглашает и признает для себя обязательной независимость церкви от государства; признает за церковью полную свободу ее религиозной жизни, учения, проповеди и пропаганды, а также право предстательства и обличения; оставляет за собой право по своим законам карать всякое их нарушение со стороны представителей церкви, отличая их от самой церкви, его суду не подлежащей; отказывается от матери-

альной поддержки церкви и совместных с нею официальных выступлений; обязуется воздерживаться от использования церкви в политических целях и устранять политические выступления от лица церкви. Таким образом, государство получает возможность раскрыть собственную религиозную природу и руководствоваться определяемыми им самим (а не диктуемыми церковью) конкретными религиозными заданиями. См.: *государство*, *симфоническая личность*, *церковь*.

Скачущая эволюция — путь эволюции европеизированных народов, состоящий из постоянной смены коротких периодов быстрого прогресса и длительных периодов застоя (Н.С. Трубецкой «Европа и человечество»). Для защиты от иноземной опасности «отстающий» европеизированный народ ограничивается заимствованием и подражанием в военно-промышленной области. Несмотря на хроническое запаздывание, европеизированный народ поддерживает в этой области уровень, сравнимый с уровнем романо-германцев. В других областях жизни потребность сравняться с уровнем романо-германцев спорадически начинает ощущаться очень остро. Не имея возможности идти нога в ногу с романо-германцами и постепенно отставая от них, европеизированный народ время от времени пытается нагнать их, делая далекие исторические прыжки. Эти прыжки нарушают ход исторического развития. В короткое время народу нужно пройти тот путь, который романо-германцы прошли постепенно и в течение более долгого промежутка времени. Ему приходится перескакивать через целый ряд исторических ступеней и создавать сразу то, что у романо-германцев явилось следствием ряда исторически последовательных изменений. Исторические прыжки, нарушая единство и непрерывную постепенность исторического развития, разрушают и традицию. Прыжки и скачки, давая временную иллюзию достижения общеевропейского уровня цивилизации, еще больше растрачивают перегруженные европеизацией национальные силы. Европеизированный народ, вступивший на такой путь эволюции, неизбежно погибнет, бесцельно растратив свои национальные силы. См.: *закон вечного отставания европеизированных народов*, *застой*, *кинематограмма эволюции*, *философия прогресса*.

Соборная личность — всеединство своих индивидуальных и низших соборных личностей. Она: 1) есть всякая своя индивидуация, и всякая ее индивидуация есть вся она в особом качестве; 2) есть все свои индивидуации, а потому всякая ее индивидуация есть и все другие; 3) есть абсолютное единство и абсолютное множество их; 4) она и есть и не есть, возникает через погибание и погибает через возникание; 5) есть согласование своих индивидуаций и их иерархическая движущаяся система. Такое всеединство

соборной личности достигается во всевременном единстве и через полную взаимоотдачу ее индивидуаций. Во всякой соборной личности (в семье, социальной группе, нации, культуро-субъекте) должен всегда быть преимущественный носитель и выразитель ее целости и единства. Иногда, особенно в больших соборных личностях, преимущественные носители единства сами являются некоторыми соборными личностями (например, совет старейшин в роде). Чем длительнее и непрерывнее жизнь соборной личности, тем необходимее некоторое постоянство ее возглавления. См.: *личность, симфоническая личность.*

Соборность и вселенскость — внутренния и внешняя характеристики церкви. Соборный (или katholikos) — значит единый по всему и во всем, единый в целом и во всех частях. Вселенскость (oikoumenikos) означают распространенность Церкви по всему миру. Соборность определяет внутреннюю природу Церкви, которая пребыла бы соборной даже в том случае, если бы в ней осталось всего два-три человека. Вселенскость вытекает из соборности, будучи полнотой ее осуществления вовне. См.: *соборная личность, церковь.*

Социальная эфемерида — случайная социальная личность, неожиданно появившаяся и вскоре исчезающая (Л.П. Карсавин «О личности»). К социальным эфемеридам Л. П. Карсавин относит встречу незнакомых людей, толпу, собрание, митинг. См.: *личность, периодическая личность.*

Степная идея — формообразующее значение степи для политического объединения всей Евразии. Непрерывная полоса степей, не пересекаемая трудно преодолимыми естественными преградами, прорезает и объединяет Евразию с Запада на Восток. Российская империя транспонировала степную идею в постройку великого сибирского пути (П.Н. Савицкий «Евразийство») См.: *идея-правительница, идея правящей роли кочевников.*

Стихия — категория евразийства, возрождающая (Г.Ф. Флоровский «Евразийский соблазн») запоздалый романтический пафос стихии, ярой, властной, многоцветной. Г.В. Флоровский справедливо констатирует, что евразийцы всюду видят стихию. Но в пафосе стихии, на его взгляд, стираются категорические грани добра и зла. Соответственно, достоинство людей и событий определяется и оценивается по потенциалу заряжающей их и в них воплощающейся стихийной энергии и мощи. См.: *исторический трагизм.*

Tertium datur — «третье дано» как общая формула евразийского метода (А. Дугин «Евразийский триумф»). Евразийцы стремятся преодолеть противоположности и снять их в высшем синтезе. Так, противоположность Европы и Азии снимается концептом Евразии. См.: *методология действия.*

Теозис — термин святоотеческого богословия, обозначающий церковно-христианскую деятельность по искуплению и спасению человека, т. е. его усовершенствованию и в конце концов и в существе — обожанию. Совершенствование человека означает совершенствование в себе и через себя всего мира, т. е. возведение и образование его из материала для Царства Божия в действительное Царство Божие. См.: *церковь*.

Третий максимализм — самоопределение евразийцев, противопоставляющих себя максималистам «черным» (монархистам, правым), «красным» (большевикам, левым), а также «черно-красным». Общее между «черным» и «красным» максимализмами: 1) максимализм средств, не заданий; 2) снижение задач до уровня простой организации; 3) духовное опрощение, оскудение и немочь; 4) распущенность страстей и произвола; 5) величайшая духовная узость, кружковский дух, дух самопревозношения и полной презрительности к человеку и его свободе. Максимализм большевизма выражается в абсолютности заданий, грандиозности их и требовании предельного (максимального) усилия для их осуществления в исторически краткий срок.

Тупики эволюции — процессы, не приводящие к созданию устойчивой формы; процессы, в которых не осуществилось задание (П.Н. Савицкий «Единство мироздания»). Одним из таких тупиков является отпадение от религиозной сущности мира, ведущее к помутнению и ущерблению духа. См.: *номогенез*, *философия организационной идеи*.

Туранский психологический тип — этнопсихологический тип, общий для урало-алтайских народов (Н.С. Трубецкой «О туранском элементе в русской культуре»). Его особенности: сравнительная бедность и рудиментарность материала; полное подчинение простым и схематичным законам, спаивающим материал в единое целое и придающим этому целому известную схематическую ясность и прозрачность; нелюбовь к тонкостям и запутанным деталям; оперирование с основными, ясно воспринимаемыми образами; воображение не пестрит разнообразием красок и переходных тонов, нагромождением деталей; фантазия направлена на развитие образа в ширину и длину; предпочтение симметрии и устойчивого равновесия; творческий поиск мучителен, ибо связан с острым чувством отсутствия устойчивости и ясности; легкость в заимствовании готовых чужих схем и верований; уход воспринятой «системы» в подсознание; отсутствие разлада между мыслью и действительностью, догматом и бытом; душевная ясность, спокойствие и самодовление. По отношению к туранскому этнопсихологическому типу тюркский, монгольский и угро-финский этнопсихологические типы являются оттенками или вариантами. Особенности

туранского этнопсихологического типа более резко выражены у монголов, у угро-финнов — в более слабой степени. Отдельные элементы туранской психики присутствуют в русском национальном характере. См.: *евразийский психический уклад*.

Утопия — форма сознания, вводящая в оборот целый ряд явлений и фактов, которые без ее содействия не выступили бы на поверхность жизни (П.Н. Савицкий «Евразийство как исторический замысел»). Утопические идеи берут верх на первом этапе революции. На заключительном ее этапе революционная утопия вступает в симбиоз с традицией и тем самым теряет свой утопический характер. Утопическую стихию представляет коммунизм в его разных проявлениях, поворотах и вариантах. См.: *революция*.

Фабрика народов — историческая область, периодически генерирующая миграционные потоки. Такими историческими областями П.Н. Савицкий считал Маньчжурию, восточноевразийские степи («О задачах кочевниковедения»). В позднейшей этнологии подобные исторические области (Алтай, Скандинавия) характеризовались как этнические реакторы.

Философия воинствующего политицизма — воззрение, согласно которому все существующее в мире человеческом, в том числе и духовные ценности, суть надстройка над политической базой (П.Н. Савицкий «Два мира»). В государство и правоведение вносится элемент разрешения основных, конечных, вопросов существования. Проблема человеческого счастья» затрагивается и разрешается исключительно в пределах устройства политического. Воззрение воинствующего политицизма утверждает высшие, конечные ценности в правовом государстве, демократическом строе. См.: *философия воинствующего экономизма*, *философия подчиненной экономики и подчиненного права*.

Философия воинствующего экономизма — инстинктивно-стихийное начало человеческого бытия, возведенное в новой Европе в идеологическое начало (П.Н. Савицкий «Утверждение евразийцев», «Два мира»). Новая европейская экономическая философия (экономический материализм) утверждает, что все существующее в мире человеческом, в том числе и духовные ценности, суть надстройка над экономической базой. Проблема человеческого счастья затрагивается и разрешается исключительно в пределах устройства экономического. Как наиболее законченное и резкое выражение воинствующего экономизма рассматривается исторический материализм. П.Н. Савицкий считает необходимым объявить войну воинствующему экономизму. См.: *философия воинствующего политицизма*, *философия подчиненной экономики и подчиненного права*.

Философия организационной идеи — учение евразийцев о значении модели, прообраза, идеи как в мире природы, так и в мире истории (П.Н. Савицкий «Евразийство как исторический замысел»). Философия организационной идеи отграничена от материализма, в его классическом виде, и от отвлеченного идеализма. Для евразийцев материя, проникнутая идеей, это материя, в которой дышит Дух. Идея подчиняет себе материю, воплощается в ней, становится неотрывна от материи, делается организационной идеей. Развитие природы и истории понимается как последовательная смена организационных идей, как их зарождение, развитие и упадок. В частности, класс как социологический феномен создается идеей класса (поэтому можно говорить о классообразующей силе идеи). См.: *организация*.

Философия подчиненной экономики и подчиненного права — воззрение, согласно которому причины, касающиеся хозяйства и государственно-правового устройства, имеют ограниченную область воздействия (П.Н. Савицкий «Два мира»). Соответственно, они не содержат высшие, конечные ценности и не разрешают конечные вопросы существования. Благополучие хозяйственное и государственное бессильно разрешить проблему человеческого счастья, составляя для этого не более чем условие. Проблема человеческого счастья может быть разрешена исключительно в области религиозной. См.: *философия воинствующего политицизма*, *философия воинствующего экономизма*.

Философия прогресса — точка зрения единичности исторического процесса и линейности его пути (Г.В. Флоровский «О народах неисторических»). Всемирно-исторический план жизни направляет судьбы человечества как единого целого к осуществлению единой, всеобщей задачи не пучком лучей и не связкою параллелей, а одною-единственною линией. Философия прогресса ориентируется на прошлое, по которому создаются исторические предсказания и из которого вычитывается программа действий. Будущее проецируется в прошедшее либо в виде предвечного замысла мироправящего Разума, либо в виде скрытых потенций сущего, развертывающихся с имманентною необходимостью во времени, либо в виде сознательного избрания воли к жизни. Поскольку история повторяется, все народы проходят один и тот же цикл превращений (разница только в темпе и ритме). Фатальная необходимость исторического развития заставляет человеческую жизнь отлиться в окончательные, непреложные формы, нормальные для всего человечества. Вместе с риском упраздняется и чувство личной ответственности за историческое действие, совершенно излишнее для колесика в хорошо заведенном механизме системы природы. См.: *кинематограмма эволюции*.

Флагоподобие России-Евразии — расположение основных географических зон России (тундры, леса, степи, пустыни) как полос горизонтально подразделенного четырехполосного флага (П.Н. Савицкий «Евразийство как исторический замысел», «Географические и геополитические основы евразийства»). Флагоподобное расположение зон не содействует автономии. Бесконечные равнины приучают к широте горизонта, постоянным миграциям, интенсивным взаимодействиям, скрещиванию и перемешиванию этносов и культур, к размаху геополитических комбинаций. В истории Евразии неизменно возникали движения, которые сопрягали в политическое единство всю область флагоподобного расположения зон (скифская держава, гуннская, монгольская, русская). Политическому единству Евразии, возникающему с неизбежностью природного факта, соответствует ее внутреннее единство — взаимная тяга населяющих ее народов, национального мира, контрастирующее с национальными ненавистями и отталкиваниями, характерными для Европы с ее мозаично-дробным строением. См.: *мозаически-дробное сложение окраин Евразии*.

Функциональная (относительная) собственность — собственность, обусловленная государством, т. е. проистекающая от него и связанная с обязанностями по отношению к нему (П.Н. Савицкий «Евразийство»). Принцип функционального значения собственности подчеркивает обязанности, связанные с использованием собственности и участвующие в создании субъективного права. Данное понимание собственности традиционно для русского правосознания и отлично как от тенденции установить священное и неприкосновенное право частной собственности, так и от тенденции полного огосударствления. См.: *диалектический этатизм*, *евразийский этатизм*, *правообязанность*.

Функциональная личность — социальная личность, индивидуализирующая немногие качествования бытия (Л.П. Карсавин «О личности»). Функциональными личностями Л.П. Карсавин считает сословие, класс. См.: *личность*, *самодовлеющая личность*.

Хозяйнодержавие — система идеологических воззрений и социально-политических действий, которая поставит в поле зрения образ хозяина-личности и положит первой своей задачей насыщение экономической действительности лично-хозяйским началом (П.Н. Савицкий «Хозяин и хозяйство»). Система хозяйнодержавия будет воспитывать добрых хозяев. Хозяйнодержавие утверждает личность. В капитализме личность становится анонимом, социализм же сковывает активность хозяина-личности. Нужно третье решение. Утвердить в хозяйстве личность, не потерявшую, но восприявшую связь с абсолютом, не скованную, но активную —

в этом проблема хозяйнодержавия. Связь с абсолютом определяет личность хозяйнодержавия не как атомистическое, но как соборное начало. Поэтому хозяйнодержавие есть система хозяйственной соборности. См.: *добрый хозяин*.

Хозяйское ценение — определяющее начало в сознании хозяина, выступающее осложнением и преображением экономического принципа (П.Н. Савицкий «Хозяин и хозяйство»). Хозяйское ценение хозяйства есть внесение меры во всякую приобретательскую безмерность, есть установление связей хозяйства с областью абсолютных ценностей, отрицание какого бы то ни было устремления в дурную (безабсолютную) бесконечность. В хозяйском ценении наиболее полно удовлетворяются потребности не самого хозяйствующего субъекта, но индивидов, работающих в его хозяйстве, с наименьшей затратой именно их сил и средств. Стремление к получению наибольшего дохода: 1) перерождается в недооценку значения будущего; 2) ведет к игнорированию длительных, в том числе хозяйственных, интересов ради интересов скорейшего получения наибольшей выручки; 3) вызывает риск «перенажима» на людей и вещи и тем самым всесторонне разрушительных нарушений лада хозяйства. Наоборот, хозяйское ценение хозяйства обеспечивает устойчивость этого лада, укрепляя его в человеческих душах; тем оно ограждает будущее и обосновывает благосостояние не только настоящего, но и будущих поколений. Как бы широко ни развернулась сеть страхований, только хозяйское внимание и хозяйская забота о вещах дают дополнительную гарантию против потерь. Хозяйское внимание и хозяйская забота обеспечивают в вещах лучшее состояние и лучшее функционирование, чем было бы без хозяйского глаза. Хозяйское ценение хозяйства чуждо сотворению себе золотого тельца. Благополучие хозяйства оно обосновывает на человечном отношении к людям, миловании скотов и бережении вещей Божьего мира. См.: *добрый хозяин*.

Царь — лицо, воплощающее национальную волю, принимающее нравственную ответственность пред Богом за грехи нации и своим царствованием совершающее нравственный подвиг (Н.С. Трубецкой «Взгляд на русскую историю не с Запада, а с Востока»). Поскольку подвиг немыслим без молитвы и без Божьей помощи, царь есть носитель Божьей благодати, о пребывании которой на нем следует всенародно молиться. Царь должен быть проводником Божьих велений в жизни нации. И как отдельный человек предостерегается от греха голосом совести, так и царь в своей личной жизни и в распоряжениях, касающихся всей нации, должен прислушиваться к голосу совести как своей личной, так и общенародной, воплощенной

через церковь в лице патриарха. Царь не может обладать всеведением. Поэтому даже при наилучшем царе неизбежны злоупотребления, о которых царь не осведомлен. Устранение каждого такого злоупотребления достижимо лишь путем осведомления о нем царя. Но как бы совершенно ни было поставлено осведомление царя о происходящих в его царстве злоупотреблениях, они неискоренимы. Ибо «мир во зле лежит», а человеческая природа несовершенна. Путь к идеалу лежит не в усовершенствовании внешних форм государственного общежития, а во внутренней работе каждого человека над своим нравственным самосовершенствованием, в работе ценной и целесообразной, только поскольку она является добровольной, а не внешне принудительной. Для ее успеха требуется еще помощь Божья, испрашиваемая молитвой, постом и всем бытовым исповедничеством. Таким образом, наилучшее достижимое на земле государственное устройство возможно только при условии неограниченной царской власти, сочетающейся с наибольшей осведомленностью царя о всем происходящем в государстве, с бытовым исповедничеством нации и с внимательным отношением царя к голосу церкви. См.: *бытовое исповедничество*.

Ценности двуаспектные — бытия, которые одновременно и утверждены в человеческом сознании как ценности абсолютные, и поддаются трактовке как ценности соотносительные, специфически экономические (П.Н. Савицкий «Хозяин и хозяйство»). Такова, например, работа ученого, художника и пр. См.: *ценности одноаспектные*, *ценность одноаспектно-двуаспектная*.

Ценности одноаспектные — ценности, которые обладают только одним из этих двух аспектов — абсолютным (убеждение, любовь) или соотносительным, экономическим (П.Н. Савицкий «Хозяин и хозяйство»). См.: *ценности двуаспектные*, *ценность одноаспектно-двуаспектная*.

Ценность одноаспектно-двуаспектная — всякий человеческий труд как трата человеческой личности (П.Н. Савицкий «Хозяин и хозяйство»). См.: *ценности двуаспектные*, *ценности одноаспектные*.

Цепевидное (сетевидное) членение — цепная (сетевая) географическая организация евразийского братства народов. Согласно Н.С. Трубецкому, («Взгляд на русскую историю не с Запада, а с Востока»), между русским, с одной стороны, и бурятом — с другой, различие велико. Но между этими крайними точками существует непрерывная цепь промежуточных переходных звеньев, переход между которыми неуловим. По антропологическому типу нет резкой разницы между великорусом и мордвином или зырянином; но от зырянина и мордвина нет резкого перехода к черемису или вотяку; по типу волжско-камские финно-угры близко сходны с волжски-

ми тюрками; татарский тип так же постепенно переходит к типу башкир и киргизов, от которых совершаются постепенные переходы к типу монголов, калмыков и бурят. На периферии этнические типы будут сближаться как с азиатским, так и с европейским типами. См.: *закон дробления*.

Церковь — сфера свободной истины и деятельности, сфера соборного единства, свободной согласованности в освоении и раскрытии несомненного соборного предания (П.Н. Савицкий «Евразийство»). Она не знает ни внешнего авторитета, ни внешнего принуждения. Вовлекая в себя всю жизнь и будучи конкретной, церковь хочет, чтобы конкретное бытие свободно оцерковлялось. Указывая в общей форме на несомненные идеалы и цели, она призывает личность к самостоятельной и свободной конкретизации их в ее личности. См.: *теозис*.

Экстразональные явления — островные проявления ландшафтов в смежных географических зонах (П.Н. Савицкий «Географические и геополитические основы евразийства»). Степные участки в лесной зоне — явления югоносные, островные леса в степи — явления североносные. Югоносным формациям лесной зоны отвечают североносные формации степи. С востока к хинганско-карпатскому прямоугольнику степей примыкает захинганская островная маньчжурская, с запада — симметричная ей закарпатская венгерская степь. Расположение участков абсолютной пустыни имеет также островной характер. В зоне абсолютной пустыни развивается формация оазисов, живущая использованием водных потоков, низвергающихся с горных хребтов.

Эмпирическая личность — личность несовершенная и греховная, разъятая в самой себе и не обладающая полнотой живого конкретного единства (П.Н. Савицкий «Евразийство»). Несовершенство эмпирической симфонической личности выражается в ее недостаточной согласованности, ожесточенной борьбе составляющих ее личностей. Ее единство, не достигая эмпирически полноты, проявляется во взаимообщении и взаимопознании индивидуумов, соединении их в увлеченности общей идеей, в обучении и воспитании. См.: *личность*, *симфоническая личность*.

Эпохи евразийской истории — 1) скифская, 2) гуннская, 3) монгольская, 4) русская, 5) грядущая идеократическая эпоха (П.Н. Савицкий «Утверждение евразийцев»). См.: *евразийские культуры*, *исторические формации*.

Этническая (этнографическая, этнологическая) бифуркация — раздвоение этноса, его расщепление на два народа (П.Н. Савицкий «О задачах кочевниковедения»). Так, кочевые племена, сконцентрировавшиеся за несколько веков до Р. Х. в бассейне Аральского моря (арало-скифы), затем

разделились: одни ушли на юг — в северную Индию (индо-скифы), другие — на запад — в западноевразийские степи (восточно-сарматские племена). Система последовательных этнических бифуркаций устанавливается и для северной окраины степной зоны (киргизы, угры, болгары и пр.). См.: *этническая квадрифуркация*.

Этническая (этнографическая, этнологическая) квадрифуркация — расщепление этноса на четыре народа (П.Н. Савицкий «О задачах кочевниковедения»). Квадрифуркации подверглись киммерийцы: одна группа бежит на юг и обосновывается на Ближнем Востоке (в Трое), другая их часть через Кавказ бежала в Переднюю Азию, третья — подчинилась скифам, четвертая — осела в Крыму. См.: *этническая бифуркация*.

«Этнографические» понятия — этноконцепты, превращенные формы этнического самосознания. Согласно Н.С. Трубецкому («Европа и человечество»), такие понятия романо-германцев как «человечество», «общечеловеческий», «цивилизация», «мировой прогресс», «космополитизм» крайне неточны, этноцентричны по реальному содержанию, которое тщательно замаскировано под формой универсальных идей, что делает их приемлемыми для представителей других этносов.

Юго-Северная симметрия — отмеченное П.Н. Савицким («Географические и геополитические основы евразийства») подобие характеристик природных зон Евразии. Так, безлесию севера (тундра) отвечает безлесие юга (степь). Содержание кальция и доля гумуса в почвах от срединных частей черноземной зоны симметрически уменьшаются к северу и к югу. Окраски почв наибольшей интенсивности достигает в срединных частях горизонтальной зоны, а к северу и к югу она ослабевает (переходя через коричневые оттенки к белесым). По пескам и каменистым субстратам — от границы между лесной и степной зонами симметрично расходятся: степные острова к северу и островные леса к югу. См.: *восточно-Западная асимметрия*, *периодическая и симметрическая система зон Евразии*.

Языковой союз — группа языков одной географической и культурно-исторической области, сходства которых обусловлено не общим происхождением, а продолжительным соседством и параллельным развитием (Н.С. Трубецкой «Вавилонская башня и смешение языков»). Такие языковые союзы существуют не только между отдельными языками, но и между языковыми семействами. Некоторые семейства или языки принадлежат сразу к двум союзам или колеблются между двумя соседними союзами, будучи аналогами переходных говоров в генетической классификации. Конвергенция соседствующих языков образует кирпичевидное членение языков. См.: *закон дробления*.

ПРИЛОЖЕНИЕ 2

Монгольский лик Евразии (субъективные заметки об этносоциологической экспедиции в Монголии)

А.В. Иванов

Летом 2009 года в рамках реализации совместного российско-монгольского проекта по исследованию цивилизационных констант внутренней Евразии мне вместе с профессорами Ю.В. Попковым из Института философии и права СО РАН (руководитель проекта с российской стороны) и М.Ю. Шишиным из Алтайского государственного политехнического университета довелось проехать на машине от Улан-Батора через центральные районы Монголии до крайних западных ее пределов. В дороге было много запоминающихся встреч с представителями самых разных возрастов и социальных слоев современного монгольского общества: скотоводами и учеными, работниками органов государственной власти и учителями, студентами и пенсионерами. Везде мы встречали самый доброжелательный и теплый прием, и везде люди старались как можно более обстоятельно и честно ответить на вопросы социологической анкеты, посредством которой мы пытались выявить базовые идеалы и ценности, мировоззренческие установки и культурные доминанты, на которые ориентируются сегодня жители этой страны. Обобщение и детальный теоретический анализ полученных эмпирических результатов — тема отдельного разговора, но есть потребность поделиться и личными впечатлениями от посещения нашего ближайшего соседа. Я и раньше неоднократно бывал в Монголии, но преимущественно в ее западной части (Ойротии). Посещение же Халхи (центральной и восточной части страны) существенно раздвинуло и обогатило мое видение прошлого и настоящего монгольского народа, позволило выявить такие черточки в его национальном характере, которые раньше ускользали от моего взора.

Хочется выразить глубокую человеческую и научную признательность нашим монгольским коллегам-ученым, сопровождавшим нас в долгом пути. Без их помощи в переводе вопросов социологических анкет, тонких комментариев и оценок полученных результатов мы никогда не смогли бы проникнуть в душу монголов и почувствовать биение духовного пульса их, действительно великой, культурной традиции. Особая наша благодарность доктору физ.-мат. наук, директору Института изучения монгольского Алтая профессору К. Цоохуу, который возглавлял экспедицию с монгольской стороны и чьи экспертные оценки были всегда предельно точны и, главное, искренни. Значительный вклад в успех экспедиции, подытожившей нашу трехлетнюю работу по проекту, внес также проректор Ховдского государственного университета Х. Цэдэв. Без его самоотверженной научной и переводческой деятельности личные и научные взаимоотношения между российскими и монгольскими участниками проекта были бы существенно затруднены. Я, естественно, буду излагать сугубо личную точку зрения, но, надеюсь, ряд моих суждений относительно ценностных и психологических констант монгольской культуры все же будут вполне объективными и беспристрастными.

Первое впечатление от Монголии, о котором хочется рассказать, — это ощущение предельно родственного и близкого тебе культурного пространства, словно ты никуда и не уезжал из России. На уровне первичной человеческой интуиции, которая впоследствии только подтверждалась, можно вполне уверенно заявить: российская и монгольская культурная традиции безусловно спаяны общими евразийскими цивилизационными константами, а их простейшее эмпирическое проявление — *чувство психологической комфортности* в Монголии, *экзистенциальной комплементарности* с ее народом, если использовать терминологию Л.Н. Гумилева. В европейских славянских землях, в той же Чехии и Словакии, это чувство не возникает. Там явственно ощущаешь себя инородцем в чужой культурной среде. Когда же сходишь с поезда на вокзале в том же Улан-Баторе, то ловишь себя на мысли, что это — один из городов России, где разве что внешний антропологический тип отличается от славянского. А в манере общаться, шутить, жестикулировать — потрясающая, на мой взгляд, близость между русскими и монголами, разве что монгол более неторопливо и дольше раскачивается на какое-нибудь дело. Временной фон его существования отличается большими амплитудами и отчетливо выраженной цикличностью, соответствующими естественным временным циклам его хозяйственной деятельности: рождению и забою скота, появлению первой весенней травы или молока у кобылиц и т. д. Возможно, что разная ритмика жизни монголов и русских просто

отражает различие городской культуры с ее доминантой линейного социального времени и культуры сельского типа, встроенной в естественные циклы природного времени. Но и эти **различия в темпоральных константах** не видятся мне кардинальными. Если сравнить нашего российского сельского жителя, особенно пастуха, то, думаю, различия в переживании времени между ним и монголом не будут существенными. На самом деле, лишь две вещи постоянно напоминали нам о том, что мы все-таки гостим в стране с другой культурой и обычаями: это язык и кухня.

Кухня Монголии — исключительно кочевая, а, значит, мясная и предельно тяжелая для желудка представителей земледельческой русской культуры, выросших на овощных супах и кашах. Даже рыба — редкий гость на монгольском столе. До последнего времени они ее не ловили, поскольку по традиционным монгольским представлениям есть следует только то, что живет на земле, а не плавает под водой и не летает в небе. Нет также в монгольской кухне ни творога, ни сметаны, ни ряженки, столь привычных для русского человека. С другой стороны, изумительны на вкус и полезны в летний зной чаша свежего кумыса, сырчик из конского молока («арул») и особенно пенка от молока монгольского яка, называемая «урум». Последняя вообще восхитительна, образуя причудливую смесь нашей сметаны и европейского йогурта. Удивительно, но структура традиционного монгольского питания практически не изменилась со времен Чингисхана. Это — совершенно определенная и своеобразная константа кочевых народов Евразии, прямо отражающая те экологические условия кочевого образа жизни, в которых они живут испокон веков. *Мясная диета — та пищевая константа, которая является органической частью их национального самосознания*. Здесь они близки тем же киргизам и казахам, хотя и в рамках пищевой кочевой цивилизационной константы есть свои существенные вариации и различия. Например, монголы не едят казахский бишбармак (вареная баранина с полосами теста и овощами), а казахи не практикуют монгольский хор-хох — варку мяса животного (овцы, козы) на огне в его собственной шкуре.

Надо иметь в виду, что механический поиск цивилизационных констант — дело почти бесперспективное. Сохранение какой-нибудь древней бытовой традиции или ценностной доминанты в чистом виде — довольно редкий этнокультурный феномен, этакий «*цивилизационный константный реликт*», сохраняющийся только в неизменных хозяйственно-экологических нишах существования и при идеально отработанной технологии. Ярчайшим примером последнего служит традиционная деревянная двухколесная монгольская арба, куда впрягают яка для перевозки грузов. Строение

колеса современной арбы почти полностью повторяет строение колеса скифской двухколесной повозки с той же самой системой клиньев и креплений. Мы имели возможность в этом убедиться, посетив национальный музей в Улан-Баторе и специально внимательно оглядев там выставочный экспонат, а через три дня обнаружив его почти точную копию на одной из скотоводческих стоянок. Удивительно, что срок службы качественно сделанного деревянного колеса, изготовленного по реликтовой технологии, достигает, по свидетельству местных жителей, 10 лет. Аналог реликтовой монгольской арбы автор видел на озерах Мещерского края, где по мелководным и густо заросшим камышом озерам местные жители передвигаются на узких лодках-долбленках, отталкиваясь шестом. Ничего более оптимального для передвижения по воде здесь не изобретешь, как не изобрести простому кочевнику-скотоводу с нехитрыми пожитками ничего более оптимального, чем подвижная, легкая и ходкая двухколесная арба с деревянными колесами в условиях каменистой и особенно горной степи.

Что касается языка, то раньше русский человек и здесь чувствовал себя как дома — монголы всех возрастов отлично говорили по-русски. Ныне, увы, ситуация с русским языком в Монголии совсем иная: по-русски сносно говорит старое и среднее поколение, а молодежь повально его не знает. Правда, не знает она и английского языка, который усиленно навязывался монголам в последние 15–20 лет. Дело в том, что его преподавание в школах и вузах ведется американцами из «Корпуса мира» и из миссионерских протестантских организаций. Профессиональные же преподаватели английского языка из США и Англии ехать в Монголию, ясное дело, не спешат, а без качественной методики обучить монголов фонетически и грамматически чуждому для них языку чрезвычайно трудно. В результате, в провинции даже официантки и работники гостиниц поголовно не говорят по-английски. Исключение составляет Улан-Батор, но оттуда прилично знающие английский язык монголы уезжают за границу, в основном в Южную Корею, Японию и США. По нашим наблюдениям, которые, конечно, следовало бы сверить со взглядами филологов, связи между русским и монгольским языками гораздо более тесные, чем между монгольским и английским. И дело даже не только в том, что монголы пишут на нашей кириллице (разговоры о переводе их письменности на латиницу вроде бы заглохли), сколько в вековых евразийских лингвистических заимствованиях, особенно научного плана. Во всяком случае я могу совершенно определенно констатировать, что при чтении курсов по философии в Улан-Баторском государственном университете лекторы до сих пор сплошь и рядом используют русскую философскую терминологию в силу

отсутствия соответствующих терминов на монгольском. Боюсь, что попытка переориентировать монгольскую науку с русского терминологического аппарата на английский бесследно для монгольского научного менталитета не пройдет. В каком-то смысле это будет прямой ломкой уже прочно сформировавшихся за последний век *научно-языковых культурных* констант. Да и на уровне бытовых заимствований связи между русским и монгольским языками очень прочны. Не вижу особых проблем и в фонетических различиях. Монгольский акцент при разговоре на русском языке гораздо менее явственен и не так раздражает слух, как, скажем, акцент немца или эстонца.

Неслучайно из уст самых разных людей мы слышали одну и ту же мысль: именно через русский язык Монголия приобщилась к вершинам современной научно-технической цивилизации, а ставка на другие иностранные языки себя культурно не очень оправдывает. И в последнее время здесь наметились явные перемены к лучшему: русский язык вновь возвращается в школы и вузы, и монгольское правительство намерено уделить самое серьезное внимание поддержке школ с его углубленным изучением. Расширяющееся российско-монгольское сотрудничество объективно требует этого. Отрадно, что регион Западной Сибири, особенно Алтайский край, оказался в лидерах этого процесса. В этом году на базе Алтайского государственного технического университета в аймачных центрах Западной Монголии — Ховде и Баян-Ульгии — были открыты курсы с углубленным изучением русского языка для поступающих в российские вузы. В рамках фонда «Русский мир» налаживается поставка отечественной учебной литературы в Монголию. Вроде бы положительно решен вопрос и о посылке наших профессоров в монгольские вузы. Все это дает основания надеяться, что те живительные культурные константы, которые сформировались в XX веке, не угаснут и в веке XXI, что было бы губительно для обеих наших евразийских культур. Совершенно то же самое, на мой взгляд, можно сказать и о российско-казахстанских отношениях, где процесс «этнокультурной притирки» уходит корнями в XVII–XIX века. Здесь подрыв сформировавшихся локальных цивилизационных констант может быть еще более болезненным.

В этой связи есть очень важная и отрадная тенденция, которую мы единодушно отметили в ходе экспедиции. После «перестроечного» интеллектуального и культурного обморока с обеих сторон, практически парализовавшего российско-монгольское сотрудничество в 1990-е гг., постепенно вновь приходит понимание фундаментальности и безальтернативности крепких и многогранных связей между двумя нашими братскими народами.

«Старый друг лучше новых двух» — эту русскую поговорку нам не раз приходилось слышать от самых разных людей в ходе почти месячных скитаний по бескрайним монгольским степям. Дело в том, что чары «американской рыночно-демократической», равно как и «корейской культурно-буддийской» розовой мечты о «новом брате» за последние 5–10 лет сильно развеялись. За всеми благостными разговорами и обещаниями проступила голая капиталистическая правда: хищнический интерес американских и корейских фирм к природным ресурсам Монголии при полном равнодушии к ее национальным интересам и культурным традициям. Более дальновидно и гуманитарно ведут себя японцы, находя на монгольской земле корни собственной культуры и инвестируя деньги в ее науку, культуру и образование. Есть, однако, все основания считать, что и они в скором времени обнаружат свои сугубо прагматические интересы. Для нас — это тоже одно из косвенных свидетельств реальности и фундаментальности *общеевразийских сверхвременных констант*, зримо отличающих этносы Евразии от западных и восточных народов. Жажда получить прямые геополитические, экономические и политические выгоды (здесь в бесспорных лидерах — США) или же добиться культурного доминирования (что особенно характерно для Китая) — все эти чужие ценностные максимы сегодня остро переживаются и начинают отторгаться не только монголами, но в не меньшей степени и народами бывшего СССР.

На этом фоне бескорыстная помощь русских в организации собственной монгольской системы образования, медицины, науки, транспорта, рудно-добывающей промышленности, строительства, связи, ветеринарии воспринимается сегодня как старая добрая сказка, которую надо бы вновь сделать былью. Ясно, что здесь никогда уже не будет ни старшего, ни младшего брата, ни шестнадцатой союзной республики аграрного профиля, а будет равноправное и взаимовыгодное сотрудничество во всех областях, которое России нужно не меньше, чем Монголии. *Можно, пожалуй, даже сформулировать закон взаимного притяжения евразийских этносов, объединенных общими цивилизационными константами*. Можно ослабить и даже временно блокировать это цивилизационное взаимное тяготение, но вряд ли его можно полностью устранить. В свое время Г.В. Вернадский подметил эту закономерность периодического геополитического объединения и распада Евразии. Думается, что мы вновь вступили в период евразийской консолидации, когда константы начинают активно работать. Во всяком случае, очень хочется в это верить.

Подтверждением этих теоретических евразийских рассуждений, является все более активно идущий процесс возрождения культурных тради-

ций той же Монголии, пробуждение ее поистине бездонной исторической памяти, сращенной в своих основаниях с исторической памятью других народов Евразии. *Здесь прояляется еще одна очень любопытная цивилизационная закономерность: наличие латентных ценностных и поведенческих констант, как бы рецессивных, «спящих» генов культуры, которые, однако, способны резко «пробуждаться», когда для этого складываются благоприятные внешние обстоятельства.* Причем реанимация этих ценностных традиций идет поразительно быстро, где подчас оживает то, что казалось безнадежно и навсегда утраченным. Это характерно, опять-таки, не только для Монголии, но и для других евразийских этносов. Например, практически из небытия возродился сегодня алтайский шаманизм и традиции алтайского горлового пения — «кай». Традиционное казахское ювелирное искусство сегодня переживает подлинный ренессанс. Кстати, можно выделить *безусловную «металлическую» и ювелирную константу Центральной Азии (которая, возможно, является и общемировой) — особую любовь к серебряной посуде и серебряным украшениям*, доминирующим в быту, в женской обрядовой и свадебной одежде. Это во многом объясняется естественными свойствами серебра — его дезинфицирующими и целебными характеристиками в условиях жаркого климата и дефицита чистой воды. Любопытно, что в той же Монголии и сегодня можно довольно дешево (по нашим российским меркам) купить качественную чашу из чистого серебра, выполненную в традиционной технике с древними сакральными символами и знаками.

Возвращаясь к теме возрождения латентных культурных традиций и констант, хочется выделить еще некоторые из них. Так, практически во всех аймаках, по которым мы проезжали, есть свои священные природные объекты — перевалы и горы, родники и реки, священные деревья и долины. Они наделяются живой и чувствующей душой, что отмечено возведенными близ них каменными пирамидами «обо», украшенными синими и золотистыми лентами. Около этих священных мест, как бы осевых, опорных точек монгольского культурного ландшафта, нельзя кричать и сквернословить, рвать травы, рубить стволы и сучья на дрова, разжигать костры и охотиться (и, опять-таки, наличие подобных сакральных мест характерно сегодня и для тувинцев, и для алтайцев, и для хакасов, что также вполне может трактоваться как цивилизационная константа Внутренней Евразии). Это может прогневать гения (или духа) данной местности. Человека, нарушившего покой «хайрхана» (так именуют духа той или иной горы монголы), ждет неминуемое и строгое наказание. Подавляющее большинство жителей (даже кандидаты и доктора наук!) искренне верят в это,

и рассказывали нам бессчетное количество случаев, когда срубивший дерево на священном склоне тяжело заболевал, а убивший косулю близ святого источника терял кого-то из близких родственников. «Предрассудки», — иронично ухмыльнется какой-нибудь «рационалист»-горожанин, но для проехавших по россыпи монгольских дорог все эти истории вовсе не кажутся мифами наивного сознания. За ними чувствуется какая-то глубинная и забытая нами природная правда, к познанию которой только-только начала подступаться экспериментальная наука, и можно быть уверенным, что на этом пути нас еще ждут величайшие научные открытия. Вообще все, что связано с традиционными ценностными константами, устойчивыми во времени и пространстве, должно интересовать вовсе не только гуманитарные, но естественные и технические науки. Через это можно прийти к открытию и новых важных психофизических закономерностей, и новых источников энергии, и новых технологий.

Очень важная мировоззренческая константа монголов — *его глубинный экологизм*. Экологический характер традиционного сознания монголов нашел, в частности, очень важное и положительное, на мой взгляд, проявление в их политической жизни. Так, в честь горы Оттонтэнгэр — главной вершины их священного хребта Хангай — один раз в четыре года обряд поклонения совершает сам президент Монголии вместе со всем правительством. Этим естественно задается шкала подлинных ценностей мира, а молодежь получает не только экологический, но и духовный урок почитания высшего и прекрасного. Считается, что гора Оттонтэнгэр отзывается на все боли и радости всех жителей Монголии и доносит их молитвы до высших небес. Нам довелось созерцать эту вершину погожим днем с одного из перевалов близ города Улиастая. По свидетельству нашего монгольского проводника, Оттонтэнгэр открывается далеко не каждому человеку. Гора и вправду походит на живое отверстое сердце, словно устремленное в небеса. Созерцая такую красоту природных линий, человек поневоле испытывает чувства благоговения и восхищения, возвышающие его душу над тленом и суетой повседневного быта. И под сенью этой величественной горной вершины, которой монголы поклонялись и сто, и тысячу лет назад, становится совершенно понятным, что такому признанию абсолютных и вечных ценностей бытия не только могут, но и должны учиться представители так называемых развитых демократий, где сегодня оказалась явно утраченной грань между добром и злом, достойным и недостойным, высоким и низким, где, похоже, главной «моральной» задачей стала борьба за права сексуальных и религиозных меньшинств, а не за добро, красоту и истину.

Этому почитанию природных и культурных святынь стоит поучиться и нам русским, отравившим свои великие озера и реки и готовым ради наживы жертвовать своим бесценным достоянием, типа Катуни или плоскогорья Укок у нас на Алтае. А ведь и в нашей русской культурно-исторической традиции есть эта латентная, спящая *ценностная константа почитания природных святынь*, которая восходит к универсальному земледельческому языческому культу Земли-Кормилицы, сохранявшемуся в течение столетий и в рамках православного русского мировоззрения. Здесь достаточно вспомнить о легендарном озере Светлояре, где град Китеж под воду ушел; о священных источниках Троице-Сергиевой Лавры, Псково-Печерского и Савво-Сторожевского монастырей; о святых горах, рощах и пещерах. В этой связи вспоминаются легенды о Святогоре-богатыре, о Микуле Селяниновиче, в суме носящего тягу земную. Живыми мыслились нашим предкам и их коренные реки, типа Волги, Днепра, Оки, куда нельзя было плевать и на берегу которых нельзя было сквернословить. Что уж говорить о том, что захламление их русел и берегов, вырубка прибрежного кустарника и деревьев мыслились как величайшее святотатство, за которым должна последовать неминуемая расплата. *Честно говоря, именно эту общеевразийскую культурную константу сбережения природных святынь нам надо возрождать в России в первую очередь.*

Не все, однако, так хорошо обстоит с экологией и у монголов. Отнюдь не все они следуют императиву природоохранных констант, особенно в условиях разгула рыночной экономики. Нам рассказали, что местные корыстные чиновники продали иностранцам под разработку недра некоторых сакральных территорий, типа священной горы Сутай в Ховдском аймаке, на склоне которой обнаружены залежи коксующихся углей. Это чревато в будущем серьезными социальными потрясениями типа тех, что произошли в Упсунурском аймаке. Там жители с оружием в руках вышли защищать свои природные святыни, и дельцы вынуждены были отступить. Подобной решительности в борьбе с чиновничьей продажностью и капиталистическим хамством нам также не грех поучиться; и *это как раз та возможная цивилизационная константа, которую нам надо срочно и соборно формировать, пока есть что еще сохранять в нашей российской природе.*

Перехожу теперь к еще одной важной теме — *возрождению культурных и религиозных констант* в братской соседней стране. Судьбе было угодно, чтобы мы встретились с одним из влиятельных духовных лиц Монголии — ламой Пуревбатом из монастыря Гандан в Улан-Баторе. Этот человек, не достигший еще и сорокапятилетнего возраста, внес большой вклад в возрождение традиционного буддийского искусства Монголии.

Являясь одновременно и самобытным художником, и крупным теоретиком искусства, лама Пуревбат написал уже несколько фундаментальных монографий по истории и теории буддийской живописи, скульптуры и архитектуры. В его лице великое буддийское прошлое Монголии словно сомкнулось с настоящим. Он основал в монастыре Гандан живописную мастерскую, является президентом Монгольского института буддийского искусства, почетным доктором Академии искусств Монголии, лауреатом высшей национальной художественной премии за возрождение тридцати шести культурных традиций Монголии. Одновременно лама Пуревбат — выдающийся знаток буддийской медицины, психотехники и философии, обладающий колоссальной научной эрудицией, творческой энергией и мудростью истинного учителя. Он — неутомимый проповедник буддийских ценностей среди широких слоев монгольского общества.

Трудами таких духовных подвижников, как лама Пуревбат, буддизм в Монголии переживает сегодня подлинный ренессанс. В другом монастыре Эрдэнэ-дзу — авторитетнейшем и старейшем в Монголии, расположенном в ее древней столице Каракоруме, — мы видели сотни паломников со всех концов страны, жаждущих приобщиться к сокровенным буддийским святыням. Двигаясь по ходу солнца слева направо и вращая молитвенные колеса хурдэ со словами буддийских молитв и благопожеланий, они обходят по периметру буддийские храмы, в центре которых перед изображением Будды и боддхисаттв, достигших просветления и избавления от страданий, ламы нараспев читают строки священного буддийского канона Ганьчжур в сто восемь томов. Ровно сто восемь ступ окружают по периметру и стены Эрдэнэ-дзу; то же сакральное число сто восемь определяет количество бусин на традиционных буддийских четках. Сто восемь раз желательно повторить молитву у священных мест, дабы желание исполнилось. *Число 108 — сакральная числовая константа монголов*.

Увы, большинство буддийских святынь и монастырей, включая Гандан и Эрдэнэ-дзу, были разрушены в 1936–1937 гг. воинствующими безбожниками, а ламы, жившие в них, расстреляны. Тот же лама Пуревбат обнаружил близ столицы останки шестисот убитых лам и, совершив поминальный обряд, воздвиг на месте их погребения буддийскую ступу. Горько осознавать, что монгольское атеистическое насилие над духовными лицами было осуществлено не без влияния отечественного атеистического мракобесия. Надо свято помнить и делать ставку на все хорошее и доброе, что было во взаимоотношениях между народами, но не забывать и про горькие страницы, дабы они не повторились. Но самое главное, от воинствующего мракобесия — не важно, коммунистического или капиталистического —

должны быть ограждены краеугольные природные и культурные константы евразийских народов — природные и культурные святыни. Святыни — вечные и живые ключи культуры в двуедином значении этого русского слова: из них вытекает река краеугольных ценностей и смыслов данной этнокультурной общности, а, приобщившись к ним, человек получает ключ к духовным сокровищам того или иного народа.

И почему-то очень хочется верить, что есть незримая связь между монастырем Гандан и Троице-Сергиевой Лаврой — духовными оплотами монгольского и русского народов, ибо не могут подвижники и праведники разных религий противостоять друг другу. Напротив, они стоят сегодня в одном строю, сражаясь против тьмы невежества и эгоизма, национальной и религиозной розни, защищая природные и культурные святыни своих народов — общие и вечные константы многонациональной Евразии.

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ 3

РАЗДЕЛ I. ЕВРАЗИЙСКИЙ МИР . 8

1.1. Евразийство или евразианизм? 8

1.2. Евразийская проблема . 11

1.3. Евразийские мотивы русской культуры. 19

РАЗДЕЛ II. ЦЕННОСТИ ЕВРАЗИЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ. 43

2.1. Ценности, которые создали Евразию . 43

2.2. Воля . 52

2.3. Пограничность 70

2.3.1. Бытие-на-границе . 70

2.3.2. Пограничное состояние . 84

2.4. Миксис 97

2.5. Родство. 107

РАЗДЕЛ III. КОНСТАНТЫ ЕВРАЗИЙСКОГО МИРА. 130

3.1. Понятие константы . 130

3.2. Срединность. 134

3.2.1. Полярности и инверсии русского духа . . 134

3.2.2. Интерпретации срединности 147

3.3. Числовой архетип . 162

3.4. Плоскость равнины . 173

3.5. Симфонизм евразийского процесса . 184

3.6. Западный дрейф антропотока 196

РАЗДЕЛ IV. ЦЕННОСТНЫЕ ОРИЕНТАЦИИ НАРОДОВ ВНУТРЕННЕЙ ЕВРАЗИИ. . 212

4.1. Ценностные ориентации народов Южной Сибири . . 213

4.2. Ценностные ориентации казахов и русских Восточно-Казахстанской области. 236

4.3. Ценностные ориентации монгольских и русских студентов Большого Алтая 250

4.3.1. Устойчивость традиционных ценностей . . 251

4.3.2. Сходство и различие ценностных ориентаций . . 260

4.4. Преемственность поколений в монгольском обществе. 264

4.5. Жизненный мир Монголии. 268

РАЗДЕЛ V. КАЛМЫКИ: МЕЖДУ ВОСТОКОМ И ЗАПАДОМ . 292

5.1. Из истории калмыков: о начале империи и ее осмыслении 292

5.2. Ментальность и язык калмыков . . 302

5.3. Опыт аккультурации: советский Melting Pot 313

5.4. Калмыки на Западе: американский опыт 332

РАЗДЕЛ VI. БОЛЬШОЙ АЛТАЙ: ЛОКУС САМООРГАНИЗАЦИИ ЕВРАЗИЙСКОГО МИРА . . 353

6.1. Алтай как эталонная территория Евразии. . 354

6.2. Глобальный контекст регионального Алтайского сотрудничества . . 364

6.3. Опыт трансграничного сотрудничества в России и за рубежом . . 367

6.4. Деятельность Международного координационного совета «Наш общий дом — Алтай»: итоги, перспективы. . 372

ЗАКЛЮЧЕНИЕ . . 385

ПРИЛОЖЕНИЕ 1. *Попков Ю.В.*, *Тюгашев Е.А.* Классическое евразийство: тропы и концепты. . 388

ПРИЛОЖЕНИЕ 2. *Иванов А.В.* Монгольский лик Евразии (субъективные заметки об этносоциологической экспедиции в Монголии) 434

CONTENTS

INTRODUCTION 3

PART I. THE EURASIAN WORLD: CONCEPTUALIZING THE PROBLEM . 8

1.1. «Eevraziistvo» or «eurasianism»? 8

1.2. The Eurasian problem . 11

1.3. The Eurasian motives of Russian culture . 19

PART II. VALUES OF THE EURASIAN CULTURE 43

2.1. The values which built Eurasia 43

2.2. The will 52

2.3. Borderline area 70

2.3.1. The borderline existence 70

2.3.2. The borderline state . 84

2.4. Mixis. 97

2.5. Kinship . 107

PART III. CONSTANTS OF THE EURASIAN WORLD. 130

3.1. The notion of a constant . 130

3.2. The problem of the middle ground . 134

3.2.1. The polarities and inversions of the Russian spirit 134

3.2.2. Interpretations of the middle ground 147

3.3. The numeral archetype . 162

3.4. The flatness of the level country . 173

3.5. The symphonism of the Eurasian process 184

3.6. The western drift of the anthrostream 196

PART IV. VALUE ORIENTATIONS OF THE PEOPLES OF INTERNAL EURASIA . 212

4.1. Value orientations of the peoples of Southern Siberia . 213

4.2. Value orientations of the Kazakh and Russian people in the East Kazakhstan Province 236

4.3. Value orientations of the Mongolian and Russian students in the Big Altay 250

4.3.1. Stability of traditional values 251

4.3.2. Similarities and differences of value orientations . . 260

4.4. Continuity of generations in the Mongolian society . . 264

4.5. The Mongolian life-world 268

PART V. THE KALMYKS: BETWEEN EAST AND WEST . . 292

5.1. From the history of the Kalmyks: on the beginning of the empire and its understanding . . 292

5.2. The mentality and language of the Kalmyks . . 302

5.3. The experience of acculturation: the Soviet Melting Pot 313

5.4. The Kalmyks in the West: the American experience. . 332

PART VI. THE BIG ALTAY: LOCUS OF SELF-ORGANIZATION OF THE EURASIAN WORLD . . 353

6.1. Altay as a Eurasian prototypical territory 354

6.2. The global context of the Altay regional cooperation . . 364

6.3. The experience of trans-border cooperation in Russia and abroad 367

6.4. The activities of the International Coordination Council "Altay – Our Common Home": the results and prospects for the future . . 372

CONCLUSION. . 385

APPENDIXES . . 388

Yu. V. Popkov, E.A. Tyugashev. Classical Eurasianism: Paths and Concepts. . 388

A.V. Ivanov. The Mongolian Face of Eurasia (Subjective Notes on an Ethno-Sociological Expedition to Mongolia). 434

Научное издание

ЕВРАЗИЙСКИЙ МИР

ЦЕННОСТИ, КОНСТАНТЫ, САМООРГАНИЗАЦИЯ

Монография

Ответственный редактор д-р. филос. н., профессор *Ю.В. Попков*

Корректор *Н.А. Лившиц*

Дизайн и верстка *Н.М. Ивановой*

Дизайн обложки *С.А. Больбот*

Фото на обложке *Ю.В. Попкова*

Подписано к печати 30.11.2010. Формат бумаги 60×90 1/16.
Офсетная печать. Гарнитура Times New Roman CYR.
Усл. печ. л. 28,1. Уч.-изд. л. 26,0. Тираж 500 экз. Заказ № 1016.
Отпечатано в типографии ООО «Параллель».
630090, г. Новосибирск, ул. Институтская, 4/1, тел. (383) 330-26-98.

АВТОРЫ КНИГИ:

Попков Ю., Цоохуу Х., Иванов А., Шишин М.

Четырова Л.

Тюгашев Е.

Иванов А., Шишин М., Цэдэв Х.