ЦЕНТР КОНСЕРВАТИВНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ
КАФЕДРА СОЦИОЛОГИИ МЕЖДУНАРОДНЫХ ОТНОШЕНИЙ
СОЦИОЛОГИЧЕСКОГО ФАКУЛЬТЕТА МГУ им. М. В. ЛОМОНОСОВА

Этноцентрум

ВЫПУСК 2

Евразийское Движение
Москва
2012

ББК 60.5;63.5
Э 91

Печатается по решению кафедры
Социологии международных отношений
социологического факультета
МГУ им. М. В. Ломоносова

Главный редактор
Профессор социологического факультета МГУ, д. пол. н.
А. Г. Дугин

Редактор-составитель
Бовдунов А. Л.

Научно-редакционная коллегия
Д. ист. н. В. Э. Багдасарян, Альберто Буэла (Аргентина),
Флавио Гонсалес (Португалия), Тиберио Грациани (Италия),
д. филос. н. И. П. Добаев, С. А. Жигалкин, к. ю. н В. И. Карпец,
д. соц. н. А. К. Мамедов, к. филос. н. Н. В. Мелентьева,
Матеуш Пискорски (Польша), д. филос. н. Э. А. Попов,
Пшемыслав Серадзан (Польша), к. филос. н. В. В. Черноус

Э 91 **Этноцентрум** : Сборник материалов по проблемам этносоциологии и социальной антропологии (вып. 2) / [Под. ред. А. Г. Дугина; Ред.-сост. Бовдунов А. Л.]. — М.: Евразийское Движение, 2012. — 342 с.

В сборник вошли отрывки из работ статьи современных российских ученых, аспирантов и студентов Социологического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова и других российских вузов.

ББК 60.5;63.5

ISSN 2227-4197

© «Евразийское Движение», оформление, 2012
© Авторы, тексты докладов и статей, 2012

СОДЕРЖАНИЕ

Дугин А. Г.
Этносоциология мысли 7
Этносоциологическая школа в современной России . . 13
Социология глобального общества 21
Лурье С. В.
Империя как судьба 33
Ереванская цивилизация 92
Багдасарян В.Э.
Этнос и проблема цивилизационной идентичности . 138
Бовдунов А. Л.
Теория «бессодержательных форм»
и этносоциология 143
Сверхчеловек и американский национальный миф . . 147
Василенко С. Б.
Формирование новых идентичностей: пример сравнительного исследования мигрантов с Кавказа и арабского населения Франции 158
Дмитриев И. Б
Этносоциологические предпосылки возникновения европейской философии 163
Задруцкий Е. А.
Белорусский национальный миф как проект мистического ноктюрна 167
Коваленко А. В.
Европейский Союз: опыт этносоциологического анализа 177
Тямкова Н. А.
Миграция в эпоху глобализма: взгляд на историческую традицию 184
Перцева. А.
Этносоциология шаманизма 200
Жан Бодрийяр: от мифа к симулякру. 218
Тема смерти в этносоциологической перспективе 231

Джанашвили Т. И
Социологическое видение еврейской культуры. 247
Певчих М..
Этносоциологический портрет современной
Великобритании 274

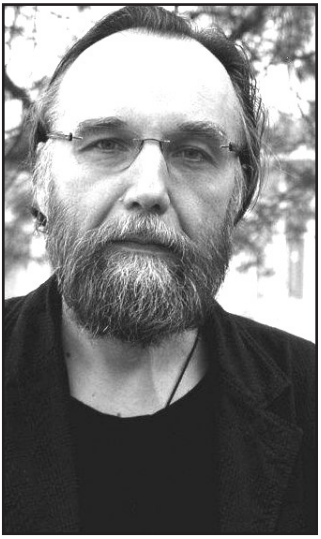
Сведения об авторах 341

Современная этносоциология

Дугин А. Г.

ЭТНОСОЦИОЛОГИЯ МЫСЛИ

Масштаб значения этносоциологической топики



А. Г. Дугин

Модель этносоциологической реконструкции форм общества имеет большую применимость, нежели она дана в курсе этносоциологии. Точнее, курс есть диспетчерский пункт, узел, от которого могут расходиться во все стороны лучи концептуальных обобщений.

Этносоциология может выступать матрицей как для антропологии и социологии, так и для философии, истории, гносеологии, религиоведения и т.д.

При этом такая возможность угадывается у тех авторов, которые впервые стали использовать систематически термин этносоциология от Л. Гумпловича до Турнвальда и Мюльмана. Поэтому в книге «Этносоциология» я не просто предложил оригинальную трактовку курса, но и вернул проблематику и инструментарий к тому контексту, в котором они зародились.

Продемонстрируем как этносоциологический метод (надеюсь, он знаком слушателям) может быть применен к анализу типов мышления.

Этносу как койнеме соответствует ноэзис, Lebenswelt Э. Гуссерля. Это форма мышления, предшествующая рефлексив-

ному соотнесению ноэмы с экзопсихической вещью. Жизненный мир этничен по своей структуре. В ноэзисе ноэма берется вместо вещи, а поле ноэзиса — вместо субъекта и объекта. В этносе нет субъекта и объекта, этнос — это поле развертывания траекта (если использовать лексику Дюрана). В этносе и этническом мышлении нет фигуры Другого или она есть в снятом виде: конституируясь, она снимается тем же жестом (этнодинамика).

Мышление этноса есть мышление мирное, инклюзивное.

Переход от этноса к народу (лаос) есть момент создания предпосылок для философии и дианойе (по Гуссерлю). Народ есть этносоциологическая форма, в которой проявляется Логос. Фигура Другого является конститутивной для народа — она формирует и организует его дифференциал. Народ есть этносоциологические пролегомены к философии. Будь то собственно философия (как у греков или индусов), будь то государство (о государстве как логосе см. предыдущие семинары), будь-то религии (теологические развитые или, наиболее акцентировано — монотеистические, пророческие). Мышление народа есть мышление рефлекторное.

Мышление народа (лаоса) есть мышление воинское и героическое. Народ не просто воюет, он живет войной. Сущность народа как этносоциологической категории в войне.

Но мы знаем, что народ (лаос), конституируясь, не снимает этнос. Поэтому мышление народа есть эксплицитно рефлексивное (философское/религиозное/политическое), а имплицитно ноэтическое (этническое). На полюсе элиты оно (нормативно, конечно же) рефлексивное (с другим в центре и высоким дифференциалом), на полюсе масс — ноэтическое (без Другого, с низким дифференциалом).

В народе формально есть война и война радикальна, как его суть. Но внутри войны есть и мир (как аграрные острова этноцентрумов — folk-societies).

Можно сказать, что в народе диурн элит сочетается с ноктюрном масс.

Мы исчерпали потенциал траекта и получили топику всех типов мышления. Эта топика сводится к фигуре перевернутого Т (_|_). Полностью мышление народа есть философия (вертикаль), наложенная на этнический Lebenswelt (горизонталь), который никуда не исчезает. Из анализа этой фигуры можно извлечь множество выводов.

Переходим к нации. Это есть умаление Логоса, его смягчение. Путь к горизонтали. Но буржуа есть носитель иной рациональности, которая не есть ни дикий небесный Логос, ни мирное крестьянство этноцентрума. Торгаши, составляющие суть нации, более воинственны, чем крестьяне, но менее, чем профессиональные воины (господа). По А. Кожеву это синтез господина и раба, то есть среднее между одним и другим. Между дианойей и ноэзисом, логосом и этническим сновидением.

Войну буржуа переносит в экономику. Он есть человек экономический. Экономика есть среднее между войной и миром. Рациональность нации есть малая рациональность. В ней действует новый носитель рациональности — индивид. Лицо в когито Декарта имеет значение. Это иное первое лицо, нежели в архетипическом религиозном стенании — например, «из глубины воззвахъ». «Воззвахъ» обобщает все возможные я, когито, напротив, конституирует частное.

Рациональность Нового времени — мышление национальное. Оно располагается в центре фигуры перевернутого Т не внизу и не вверху.

Гражданское общество, следующая этносоциологическая форма, стремится освободить индивидуума от остатков небесной логичности и земной этничности, которые еще частично присутствуют в нации. Малая рациональность отрицает любые формы обобщения, даже интегративные — социальные/национальные. Отвергаются окончательно большой логос (вместе с государством) и любые формы коллективной идентичности (вместе с нацией). Есть только индивидуум. Малая рациональность индивидуума — новая форма рафинированного мыш-

ления (без обобщений вертикальных или горизонтальных). По Ж. Дюрану, мы имеем дело с патологическим стремление лишить траект объема. По сути, упразднить траект.

Но это еще не всё. Есть постмодерн, постобщество в этносоциологии. Как решается здесь проблема мышления?

Постмодерн обнаруживает в малой рациональности индивидуума голограмму мышления народа (и логоса и этноса). То есть симметрии и идентификации эгоцентрума воспроизводят в микроскопическом объеме макроскопическую структур лаоса. На это постмодерн и постструктурализм и обрушивается.

Постструктурализм не знает ничего, кроме малой рациональности гражданского общества. Он вылупляется из нее как из яйца, с которым и начинает вести войну. Он видит малую рациональность, эгоцентрум, как народ и начинает вести с ним войну (подобно тому, как нация вела с ним войну, а гражданское общество с нацией). Малая рациональность подвергается новому дроблению. Упраздняется индивидуальная голограмма перевернутого Т, то есть малая рациональность и эгоцентрум.

Как? Через концепт ничто.

Это центральный концепт постобщества. Об этом говорит Ж. Делез: «вместо ничтожности воли мы провозглашаем волю к ничто».

Что такое ничто? Это концепт, конституируемый логосом для обозначения радикально другого, Ganz Andere. Другого чем что? Чем сам Логос. Ничто нет в этносе, а если и есть, то оно включено, оно живородящий хаос и меон. У логоса есть слабоумный родственник — малая рациональность в двух видах — национальном (нечистом) и в гражданском обществе (чистом). В чистом виде малая рациональность продолжает взаимодействовать с ничто — в операционной системе 1/0. Это дигитальный код как триумф малой рациональности.

Малая рациональность окружена ничто со всех сторон — это пустыня Ф. Ницше, которая растет. Она становится ради-

кально дробной в гражданском обществе. Минимальной сама — максимальной ничто — вокруг и внутри нее.

Постобщество предлагает осуществить трансгрессию и перейти на сторону ничто. То есть на сторону пустыни. И атаковать малую рациональность с позиции ничто. Именно с позиции ничто, как с последнего концепта, гарантированного логосом (пусть в самом последнем его измерении) и присутствующем в нуле дигитального кода. Постобщество мыслит себя как внутренняя оппозиция гражданском обществу, а не внешняя (например, с позиции нации или народа или этноса). Постобщество солидарно с гражданским обществом в его ликвидации прежних производных от этноса. Оно не солидарно только сохранению малого рацио, которое отражает в размерности микроба (последний человек) грандиозный конструкт народа (Логос вверху и снаружи и мифос внутри и снизу).

Снова, как и всегда и везде в этносоциологии, любые изменения реверсивны. Можно идти по этой логике, можно против нее. Этносоциология мысли описывает всю возможную картину, к концу которой (стирая код истории) мы явно приближаемся. Но выбор открыт: по этой топике можно идти в любом направлении.

П. Сорокин считал, что за третьей формой социокультурной системы (чувственной) следует идеационная. Дюран утверждал, что за мифом о Дионисе последует миф об Аполлоне. Проект возвращение Аполлона. Гельдерлин писал: где коренится риск — там спасение. Рильке провозглашал: Человек есть тот, кто рискует на одно дыхание больше. Все вместе это дает нам шанс взглянуть за границу великой полночи мышления, которая вот-вот наступит.

Можно, конечно, двинуться назад — от гражданского общества к нации, от нее к лаосу (традиционное общество), а от него дальше к этносу (тем более что имплицитно этнос и есть ядро нашего мыслительного процесса, траект, имажинер, Lebenswelt). И это достойный консервативный путь. Учитывая,

как далеко мы зашли в фазах мутации сознания, возврат должен быть радикальным, а значит, революционным.

Но можно поступить и иначе. И сделать шаг вперед.

Куда? В ничто.

Как это понимать? Не так, как постструктуралисты. Они птенцы яйца малой рациональности — для них ничто есть конструкт Логоса, последний еще не промотанный грош его наследия. А на самом деле, ничто — что?

На самом деле (отматываем назад) ничто нет. Есть хаос, который Логос как таковой идентифицировать не может, он его не понимает в силу самой своей конституции. Этот хаос есть траект со всеми его режимами. Если угодно, он есть основа этноса. Если мы сделаем шаг в бездну — мы вернемся домой. Этнос впереди — не сзади. Он в центре ночи, а не в последних лучах заката.

Пустыня растет, благо тому, кто несет в себе пустыню.

ЭТНОСОЦИОЛОГИЧЕСКАЯ ШКОЛА В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

Этносоциология включена в реестр федеральных дисциплин — это огромный плюс. Все социологи обязаны изучать этносоциологию. Однако, выясняется, что не во всех вузах это происходит — и это очень плохо. Те, кто манкирует этой дисциплиной, упускают в своём образовательном процессе один из важнейших элементов. К сожалению, в настоящее время, в качестве этой дисциплины есть только намёк, некий вектор её исследования, поскольку базовый учебник Арутюнян, Дробижевой, Сусоколова представляет собой скорее приглашение к развитию этой дисциплины, чем какую-то законченную методологию. Понять оттуда, строго говоря, пока ничего невозможно, но хорошо, что он есть, он настраивает нас. Это не музыка, но камертон. Оркестр настраивается, пока ещё ничего не сыграл, но и это уже неплохо. Однако такое состояние нас не удовлетворяет. Это и стало причиной разработки совершенно нового курса этносоциологии на кафедре социологии международных отношений Соцфака МГУ. В своём докладе я сейчас раскрою основные постулаты той этносоциологической картины, которая сложилась по результату нашей работы на Социологическом факультете, конечно, с учётом того, что делается в этом направлении другими научными центрами России.

В первую очередь, этносоциология рассматривает этнос как общество, это специфический подход. Этнос — это форма общества, соответственно к нему применимы все инструменты социологии. Но это общество особое, которое можно назвать органическим. Если вспомнить отброшенную Дюркгеймом, но на самом деле достаточно конструктивную модель Фердинада Тённиса о Gemeinshaft и Gesellshaft, о различии между общиной и обществом, то этнос это и есть Gemeinshaft — община.

С точки зрения социологии — это форма общества, но очень конкретная, специфическая, можно назвать её органическим обществом. Мы определяем этнос как койнему — от греческого κοινωνία, что означает «общество», «община». Койнема — это неологизм, образованный по модели Леви-Стросса, такой как миф и мифема. Мифема — минимальная форма мифа. Койнема — это минимальная форма общества. У Аристотеля минимальной формой общества является семья. На самом деле этносоциология показывает, что койнемой семья не является, потому что общество — это не есть расширенное представление о семье, это расширенное представление о двух семьях, которые были бы между собой чужими, складывающимися из двух родов. На основании структурной антропологии Леви-Стросса, антропологической школы, в том числе Франца Боаса, культурной антропологии, социальной антропологии Малиновского, выведена формула койнемы. Таким образом, койнемой, минимальным обществом является состоящее из двух различных семей общество, между их представителями возможен легитимный брак, их потомство приписывается, соответственно к одной или другой семье, и эти две семьи перпетуально самовоспроизводятся. Вот что такое минимальное общество — наличие семей, объединенных в роды и кланы. Наличие не двух, а трёх кланов усложняет эту койнему, но принципиально не меняет её характер. Самое главное, что мы сразу же отбрасываем эволюционистский подход к возникновению первичных обществ из одной семьи, который доминировал в XIX веке. Идея промискуитета в рамках одной семьи снимается. Инцестуальные запреты существуют во всех типах общества. Мы не знаем простых обществ без запрета на инцест, на брак в рамках своей собственной семьи и своего собственного рода. Но как ни странно в некоторых случаях в сложных, высоко дифференцированных обществах, таких как египетское или иранское, для некоторых каст этот запрет на инцест отменяется. Это свойство не простых обществ, а чрез-

вычайно сложных, кастовых, которые ставят перед собой задачу сохранить чистоту расы или касты, как египетские фараоны и зороастрийские жрецы. Это принципиальный вопрос введения койнемы.

Итак, койнема является началом этносоциологии и первичной формой общества. Мы отождествляем койнему с этносом. Под этносом понимается именно эта простейшая форма существования общества, которая не наделена социальной дифференциацией, имеет нулевую степень различия каст и классов, нулевую степень распределения труда. Но, тем не менее, в распределении труда есть определенные гендерные закономерности. В самых простых обществах женщины и мужчины занимаются разным видом работ единого хозяйственного цикла. Существует лишь гендерное разделение труда, никакого другого нет.

Ещё одно свойство койнемы — это отсутствие вождя, руководителя. В таких обществах, его функции частично берёт на себя шаман, который является в койнеме, в этносе, в Gemeinshaft центральной фигурой. Ещё одним важным моментом является отношение к времени койнемы или этноса. В этносе нет времени, в этносе существует цикл вечного возвращения, там нет истории. Соответственно этнос стремиться воспроизвести себя. В «Эссе о даре» Марсель Мосс показывает, что весь избыточный продукт, который этнос собирает при благоприятных условиях в ходе своей хозяйственной деятельности, уничтожается в форме оргии или жертвоприношения. Речь идёт о том, что всё должно быть строго таким, как было. Эта идея вечного возвращения одного и того же является формулой существования койнемы. Когда мы анализируем простейшие коллективы, мы всегда видим именно эту модель. Это и есть собственно этнос в естественном виде.

Вторая форма общества — это первая производная от этноса. Ей является народ, вступающий в историю, этнос, сталкивающийся с линейным временем, создающий государство, цивилизацию или религию или же всё вместе. Первая произ-

водная от этноса, которая создаёт общество, уже чрезвычайно сложна. Как правило, в любом народе, в его истоках есть как минимум два этноса, а то и гораздо больше. Возьмём самую простую схему, два различных этноса представляют собой истоки элиты и масс: два иноэтнических, различных по типу организма, которые создают структуру дифференцированного общества. В основе каст лежит этническое различие. В XIX веке Фридрихом Ратцелем и Людвигом Гумпловичем была сформулирована теория алогенных элит, подтверждённая в XX веке. В этносоциологии это принципиальный вопрос. Чтобы не путаться с понятиями, можно использовать греческие термины, первой производной от этноса мы приписываем тогда название «λαός», это греческое слово означает «народ». Мы знаем, что этнос, лаос, демос — это различные названия народа, все они переводятся как народ, но в терминологии, чтобы разделить, мы говорим этнос — одно, койнема, лаос — другое. Собственно говоря, в греческом контексте лаос — это чаще всего организованная военная группа, то есть то, что в русском языке называли полк. Кстати, русское слово «полк» тождественно по происхождению немецкому слову Volk — народ, именно как некая первичная политическая организация. Таким образом, мы переходим от простейшего общества к сложному — от койнемы к лаосу.

Дальше народ создаёт разные типы организации, чаще всего государства. Классической формой организации народа является государство с его дифференциацией, с его классовой, кастовой, сословной системой со всеми атрибутами уже классической, изучаемой социологии, истории, политологии.

В условиях Нового времени складывается очень специфическая ситуация — происходит формирование современного государства Модерна. В этот момент происходит переход от традиционного государства к современному и от народа к нации. Нация в этой конструкции является второй производной от этноса. Здесь есть очень важное различие, не разобравшись в котором, мы получим абсолютную неразбериху. Итак, этнос

— простейшее, народ — усложнённое исторически, где есть линейное время, и нация — политическое искусственное образование, свойственное Новому времени, которое по сути дела является симулякром этноса. Это прекрасно показали Бенедикт Андерсон, Эрнст Геллнер — классики этносоциологии, которые говорили об imagined community, воображаемой общности. Иными словами, нация основана на политтехнологическом механизме, когда правящий буржуазный класс убеждает гетерогенное атомизированное население, находящееся в состоянии индустриализации, в том, что они представляют собой органическое единство. То есть разрозненным индивидуумам с индивидуальной идентификацией внушается мысль, что есть нечто, что их объединяет. Для того, чтобы это доказать придумываются какие-то общие мифы об общем происхождении.

Итак, нация — это искусственная конструкция, народ — это историческое единство, основанное на этническом многообразии, а вот этнос представляет собой койнему. Так мы вырисовываем эти три фундаментальных категории, которые необходимо разводить. Приблизительно это есть в этносоциологических, политологических, исторических, классических социологических анализах, но выстраивания этого в единую строгую конструкцию нет. Исходя из этого и возникают, такие искусственные понятия, как этнонация, этнополитика, этнократия — различного рода химерические термины, которые существенно запутывают возможность анализа тех процессов, с которыми мы имеем дело. Поэтому и необходимо такое ясное и чёткое разделение. Когда мы рассматриваем этнос, мы можем говорить об этносе как таковом — архаическом пласте — и о его производных.

Этносоциология включает в себя изучение этноса и его производных. Соответственно этносоциология и рассматривает не только этнос, а также что-то, что имеет дополнительные не этнические черты, усложняющее общесоциальную конструкцию. Но на всём выше перечисленном тоже не заканчивают-

ся производные возможных обществ, потому что за пределом нации существует другой тип общества, который называется гражданским обществом. Его смысл в создании общества без всякой коллективной идентичности. Гражданское общество утверждает, что нет вообще никакой коллективной идентичности, в первую очередь, национальной, потому что оно может быть построено только в рамках национального общества как его преодоление. Это новый тип общества, который совпадает, если оно будет реализовано, с глобальным обществом. Что такое глобальное общество? Отмена наций оставляет нам только индивидуальную форму идентичности — это и есть идеология прав человека. Сейчас гражданское общество в стадии становления, оно формируется внутри национальных обществ, но стремится к глобализации. Любой правозащитник, по сути дела, является носителем императива глобализма. Правозащитников национального толка и уж тем более этнического или народного не бывает. Все правозащитники служат созданию глобального общества. Это естественный логический вывод. Существование современной Европы строится именно как преодоление традиционных наций и создание гражданского общества в определенном, пока ещё ограниченном масштабе — такой лабораторный проект того, чем должно быть глобальное общество в мировом масштабе. Таким образом, мы имеем дело ещё с одной — третьей производной от этноса, где, строго говоря, от этноса уже не должно ничего оставаться. В рамках глобализма, по крайней мере в теории, этнос должен быть упразднён во всех своих производных. Но и это изучение гражданского общества, в таком контексте, в такой привязке входит в компетенцию этносоциологии.

На этом можно было бы закончить перечисление методологических аспектов этносоциологии, если бы не теории постмодерна, которые сегодня активно развиваются в социологии, в частности Зигмунтом Бауманом, Бруно Латуром и множеством других социологов. Что говорит постмодернистская со-

циология? Индивидуальная идентичность это не последняя идентичность, которую мы можем себе представить. Существует постчеловеческая, постиндивидуальная идентичность, которая требует отказа от холистского понимания индивидуума и его преодоления. Вместо индивидуума ставится понятие сети, клона, киборга, идея мутанта или идея post-human, постчеловечества, а также концепция ризомы у Жиля Делёза — некое соматическое сетевое существование, когдае непонятно где заканчивается один, а где начинается другой индивидуум. Также существует идея парламента органов. Постмодернисты стали критиковать человеческую идентичность, уже совершенно оторванную о всяких этнических форм, как тоталитарную, где мозг давит на все остальные органы, — мало ли что другим органам хочется. И соответственно предложения продолжить демократизацию человека приводят к идее парламента органов — нельзя мозгу принимать решения, не посоветовавшись с рукой, ногой, ухом, глазом — это антигуманно и напоминает фашизм. Это уже предельная форма. Таким образом, за пределом общества глобального и гражданского мы можем увидеть некое постобщество. Это пока намечено чисто теоретически, но в современной культуре, определённых технологиях, в распространении наркотиков и их легализации, что тоже чрезвычайно важно, в философских и социологических подходах мы замечаем горизонт постобщества, она уже присутсвует. Это и есть последняя — четвёртная производная от этноса, где уже нет и человека. Косвенно и это явление входит в компетенцию этносоциологии.

Таким образом, мы расширяем представление об этносоциологии от изучения этноса социологическими методами и говорим об определённой этносоциологической шкале, с помощью которой можно изучать очень сложные общества. Мы рассматриваем, как данное сложное общество относится к койнеме, то есть мы всё время соотносим то сложное общество, которое мы рассматриваем, с тем простым, на базе которого оно построено, чьей производной и чьим преодолением оно яв-

ляется. Мы показываем и различие — этнос в чистом виде прекращает своё существование при переходе к более сложной системе, но в изменённом виде он продолжает существовать. Таким образом, идентичность в такой шкале становится объектом приоритетного социологического исследования. Это самый принципиальный подход, который является методологической осью этносоциологии в её современном состоянии. Дальше, конечно, открывается грандиозная перспектива применения этой методологии к изучению конкретных идентичностей конкретных обществ. На этом основании в нашем учебнике мы приводим в последнем разделе применение всего выше сказанного к истории России в очень общем виде. Наши студенты, аспиранты, участники нашего процесса уже сейчас разрабатывают отдельные большие или малые проекты. Основная идея заключается в применении этого методологического аппарата к различным обществам, как близким, так и далёким. Приблизительно это мы и называем вектором развития школы российской этносоциологии — не этнологии и не просто социологии. Это особая дисциплина, которая будет состоявшейся, когда у нас будет достаточно большой объём материалов, научных трудов по конкретным применениям этой методики к определённому материалу. На самом деле по ходу применения, как известно, идёт коррекция метода, его верификация, уточнение, нюансирование, которое может осветить какой-то другой дополнительный аспект, может вообще опровергнуть всё ранее разработанное. Критика только укрепляет научный потенциал школ. Конечно, чрезвычайно интересно применить все эти методы к изучению, например белорусской, кавказской, европейской или азиатской идентичности. Эти вопросы этносоциологического анализа локальных идентичностей или, наоборот, глобальных тоже вещи совершенно открытые, и я думаю, что материал есть, систематизации его нет, и всем нам есть куда стремиться. К этому мы и хотели пригласить наших участников.

СОЦИОЛОГИЯ ГЛОБАЛЬНОГО ОБЩЕСТВА

Можно назвать концепт глобального общества своего рода «идеальным типом» (по Веберу), то есть интеллектуальной конструкцией, которая описывает положение дел, в полной мере не существующее в действительности, но предопределяющее силовые линии и реперные точки этой действительности в процессе ее становления. Пока глобального общества нет, но оно складывается на наших глазах. Сложится или нет, покажут время и история. А также наша решимость сказать ему «да» или «нет».

Генезис концепта

Концепт глобального общества находится сейчас в процессе окончательного формирования и пока не используется как самостоятельный термин, выступая чаще всего в качестве синонима таких понятий, как «глобализация», «глобализм», «глобальные процессы» и т. д. Но так как значение глобальных факторов постоянно возрастает, вероятно, сейчас самое время придать этому концепту окончательный и однозначный смысл. Для этого следует обратиться не просто к практике его использования в научной литературе, но обратить внимание на исторические этапы, постепенно подводящие к возникновению самого явления, обозначаемого этим словом.

Этническая идентичность и folk-society

Чтобы понять конкретный смысл концепта, следует сделать краткий экскурс в область этносоциологии как дисциплины, разбирающей эволюцию коллективных идентификаций в раз-

ных типах обществ. Только в этой этносоциологической перспективе весь объем понятия «глобальное общество» станет по-настоящему внятным и содержательным.

Первым уровнем коллективной идентичности в социальной истории является этническая идентичность. В этносе между всеми членами существуют органические связи, все разделяют язык, веру в общее происхождение и общие обычаи. В этносе коллективная идентификация всех его членов друг с другом и с общим (часто мифологическим) предком (тотемом, духом, вождем, фетишем и т. д.) настолько велика, что индивидуального начала почти не существует вовсе. В этническом обществе доминирует коллективная антропология — целое в нем намного больше, нежели составляющие его части.

Аналогом этноса может служить тот тип общества, который американский социолог Роберт Рэдфилд назвал folk-society [1], выделив как его основные моменты персонализм отношений, синхронизм реакций, ограниченную численность, аграрную среду обитания, священное отношение к природе.

Этническим обществам присущи архаические черты. В этносе преобладает циклическое время и, соответственно, мифы вечного возвращения (Мирча Элиаде [2]).

Этносы, понятые в таком социологическом ключе, являются главным объектом изучения представителей культурной антропологии, которая в США и Англии выступает как прямой аналог этносоциологии.

Народ — этнос, вступивший в историю

Следующим, более сложным типом общества является то, что принято называть народом. Чтобы строго отличать его от этноса, можно воспользоваться другим греческим термином — λαος, «лаос», откуда образованы такие слова как французское laique (светский), laicite, (светскость) и т. д. Народ — это

этнос, вступивший в историю, осознавший линейное время, вышедший из замкнутого цикла вечного возвращения.

В народе мы видим много чисто этнических черт, но к ним добавляется и нечто новое: определенный травматизм, неравновесность, чувство исторического события как чего-то особого, чего нет в рутине сменяющих друг друга сезонов. В народе центральной фигурой становится герой, который впервые наделяется индивидуальностью, чуждой этническим архаическим обществам. Но эта индивидуальность — исключительная, собирательная и зарезервированная только для великих людей, царей, вождей, богатырей, гениев, философов. Если для этноса характерны сказки и мифы, то для народа — эпос.

В народе сосуществуют две социальные парадигмы идентификации: коллективистские (все еще этнические) массы и индивидуализированные элиты. Связь возникновения социальной дифференциации и становление классового общества с этническими процессами прекрасно описал в своем монументальном пятитомнике Рихард Турнвальд [3].

Народ, λαος, порождает вместе или поочередно следующие типовые формы: государство (чаще всего), религию (как правило, с развитой теологией, классическим примером являются монотеистические религии), цивилизацию (основанную на философии и высоко дифференцированной культуре).

Народу соответствует традиционное общество, отличающееся от чисто этнического (архаического) более высокой степенью дифференциации — в социальном устройстве, политике, экономике, культуре и т. д.

Нация как буржуазный симулякр

В Новое время в Европе на основании традиционных сословных государств (соответствующих фазе πολις) появляется новый социальный тип — государство-нация. Это совершенно особое явление, по своим основным качественным харак-

теристикам отличающееся от этноса и народа. Это прекрасно показал философ и этносоциолог Эрнст Гелльнер. По Гелльнеру, нация — это целиком искусственная идентичность, переносящая механически «естественные связи малых общин» на широкие пласты атомизированных и изолированных индивидуумов. Другой этносоциолог Бенедикт Андерсон называет нацию imagined ommunity, то есть «выдуманной общностью».

Концепт «нации» возникает вместе с буржуазными революциями, является продуктом исторической деятельности третьего сословия и берет в качестве нормативного типа фигуру буржуа. Показательна этимологическая и смысловая связь таких понятий, как Burg (город, нем.) — Burger (горожанин, буржуа, нем.) — bourgeois (представитель третьего сословия, буржуа, фр.) — le cite (город, фр.) — citoyen (гражданин, фр.) — πολις (город, гр.) — πολιτικα (политика, гр.).

В нации доминирует городское (политизированное) население, которому точнее всего соответствует греческий термин δεμος, демос. Нация неотделима от государства и всегда имеет политическое выражение в отличие от этноса, который не знает политики (и, соответственно, развитых властных отношений и стихии исторического решения), и от народа, в котором политическое измерение является достоянием дифференцированной (от основной массы) и индивидуализированной элиты. Переход от народа к нации может быть описан как переход от нормативной фигуры «Героя» (Held) к фигуре «Торговца» (Handler), как это показано в социологии Вернера Зомбарта [4]. Нация есть явление буржуазное. И ее появление в Европе практически совпадает с рождением демократии.

Нация предлагает новую форму идентичности — объединение всех граждан в общем национальном правовом и административном пространстве. Гелльнер показывает, что нация создает симулякр этноса; вместо живого языка — искусственно разработанная и административно закрепленная национальная «идиома»; вместо органических отношений

«братьев» и «свояков» — рациональные связи партнерства и взаимовыгоды; вместо искренней веры в миф — прагматическая манипуляция искусственными историческими конструкциями, призванными служить конкретным целям — удобству управления, социальному форматированию масс, униформизации механических деталей.

Государство-нация и гражданское общество

Появление буржуазных наций в Новое время вместе с искусственным «целым» вело к распространению личностной идентификации на широкие слои населения — вначале городского, затем и сельского. При этом гражданские права и, соответственно, статус индивидуума признавались только за взрослыми состоятельными буржуа-горожанами-гражданами мужского пола и лишь постепенно распространялись на всех остальных — на женщин, бедняков и крестьян. В любом случае параллельно национальной искусственной коллективной идентичности развилась индивидуальная идентичность, которая бралась за социальный атом при политическом складывании нации. Буржуазные нации в отличие и от этносов (архаическое общество), и от народов (традиционное общество) состояли из индивидуумов. На основании этой новой (исторически) нормативной фигуры сложилась концепция «гражданского общества».

Гражданское общество — это социологическая абстракция, представляющая собой проект существования буржуазного общества без национального государства, то есть содержания без формы. Это общество мыслится основанным исключительно на индивидуальной идентичности, по ту сторону всех форм идентичности коллективной — этнической, народной, сословной, религиозной и даже национальной.

Гражданское общество и глобальное общество

Теория гражданского общества была создана философом Кантом в духе пацифизма и антропологического оптимизма: Кант считал, что люди сообразят, что воевать между собой, защищая государства-нации, не разумно, и что гораздо выгоднее и прибыльнее сотрудничать. Тогда-то и реализуется гражданское общество, основанное на разуме и морали.

Гражданское общество, таким образом, мыслится изначально выходящим за пределы национальных государств и противопоставляется им как формам организации, подлежащим упразднению. Форма национальной идентичности должна уступить место идентичности исключительно индивидуальной. И только тогда мы получим общество индивидуумов, где никаких форм коллективной идентичности не останется.

Если поместить концепт гражданского общества в конкретный исторический контекст, то мы увидим, что это общество не может не быть глобальным, сверхнациональным, постгосударственным. То есть гражданское общество предполагает то, что в конце концов оно обязательно станет глобальным. Поэтому мы можем рассмотреть глобальное общество как высшую форму общества гражданского, как его оптимальное выражение и конкретное воплощение.

Этапы становления глобального общества

Глобальное общество в своем становлении имеет следующие этапы.

Начинается оно с укрепления индивидуальной идентичности в рамках национальных государств. Это называется демократизацией и социальной модернизацией. Коллективная идентификация с нацией и, соответственно, с государством постепенно уступает место строго индивидуальной идентификации. Гражданское общество набирает силы. Демократические

национальные государства становятся все более демократическими и все менее национальными.

Далее, достигшие высокого уровня демократизации и модернизации государства-нации сливаются в одно наднациональное образование, которое превращается в основу постнационального демократического сверх-государства. (Этот этап мы видим реализованным на практике в современном Евросоюзе.)

Пока, наконец, все общества и государства не достигнут высокого уровня демократизации и не объединятся в единое мировое государство (Global State) с единым мировым правительством (World Gouvernement). Граждане этого планетарного государства — Космополиса — будут только гражданами мира, и сам статус гражданина будет полностью приравнен к статусу человека. Эта идеология получила название права человека. Она подразумевает именно концепт глобального гражданства или глобального общества.

Права человека как идеология

Мы называем права человека именно идеологией не случайно. Сам смысл этого сочетания выражает идеологические и политические позиции либерализма. Либерализм основан на принципе «свободы от» (по словам Джона Стюарта Милля [5]). Свобода понимается как независимость от любой формы коллективной идентичности. При этом вопрос, что должно прийти на смену этой идентичности, остается открытым. По Миллю, либералы не должны отвечать на вопрос «свобода для чего»? Это каждый может решать самостоятельно. Главное — разрушить связи, а что на их месте построить, дело каждого «освобожденного» индивидуума.

Глобальное общество — это предельный горизонт именно либерального подхода, когда субъектом права начинает выступать человек в чистом виде, индивидуум, освобожденный от всех внеиндивидуальных свойств и характеристик.

Три взгляда на Космополис. Глокализация

Можно привести три наиболее последовательные модели становления глобального общества: World Culture (мир как культура), World Polity (мир как политика), World System (мир как система). Они по-разному трактуют глобальное общество и его становление.

Теория World Culture была разработана Роландом Робертсоном, автором известного термина «глокализация». Робертсон считает, что глобализация протекает одновременного на двух уровнях — на уровне доминирующей идеологии (политических, экономических, медийных, научных и пр. элит) преобладают интеграционные процессы, и мир действительно становится однородным и единым, а на уровне широких масс все наоборот — они, напротив, регионализируются, архаизируются и подчас утрачивают даже ту долю универсализма, которую имели в эпоху расцвета национальных государств. То есть в глобализации идет дифференциация культур на две: одну глобальную и другую, представляющую собой широкий и разнородный, подчас конфликтный веер культур локальных.

По Робертсону, этот процесс открыт и теоретически может привести к настоящей унификации мира и глобальному обществу, а может в любой момент соскользнуть в «новое варварство», «архаизм», «регионализм» и «локальность».

Мировое правительство

Вторая теория — World Polity — принадлежит Джону Майеру и представляет новое глобальное человечество как Мировое государство, объединенное единой политической системой — с мировым парламентом, мировой юридической системой, общим фискальным аппаратом, то есть со всеми атрибутами государства. По Майеру, надо мыслить глоба-

лизацию как возникновение новой нации на манер исторических наций, также преодолевавших в своем становлении сословные и этнические противоречия, только в более узком масштабе. Глобальное общество, по Майеру, будет прямым эквивалентом глобальной нации.

Глобалистский коммунизм Валлерстайна

Третья теория — World System — носит марксистский характер и развивается Иммануилом Валлерстайном. С его точки зрения, Маркс был полностью прав в своих предвидениях, и сейчас на планетарном уровне происходит формирование глобального капитализма. Когда этот процесс будет завершен, и капитализм прочно утвердится повсюду, глобальный пролетариат выйдет на арену и осуществит мировую революцию. Но эта смена правящего класса может произойти, по Валлерстайну, только в условиях глобального капиталистического государства, которое создаст условия для «подлинного пролетарского интернационализма» и солидарности всех рабочих земли между собой.

Капиталистическая глобализация войдет в полосу кризисов и рухнет, и тогда человечество построит социализм и коммунизм на останках мировой капиталистической системы. Глобальное общество будет коммунистическим. Близкую к Валлерстейну позицию занимают и известные авторы нашумевшего бестселлера «Империя» Антонио Негри и Майкл Хардт [6].

Наступил ли «конец истории»?

В 90-е годы XX века наметились две тенденции в толковании процесса глобализации, которые нашли свое отражение в работах Фрэнсиса Фукуямы и Самуэля Хантингтона. Они не утратили актуальности и до сего времени.

Позиция Фукуямы того периода состояла в том, что после распада советской системы все предпосылки для возникнове-

ния глобального общества налицо, и это можно считать свершившимся фактом. Хантингтон же возражал, что должной гомогенизации, напротив, не произошло, и слом одних — идеологических — парадигм противостояния в скором времени сменится иными парадигмами — цивилизационными. Не имея ничего против глобального общества, Хантингтон тем не менее предупреждал о тех объективных преградах, которые стоят на его пути. В качестве таких преград он видел не национальные государства, но глубинные цивилизационные и культурные противоречия. В конце 90-х и в начале 2000-х Фукуяма пересмотрел свою позицию и признал, что он поспешил с выводами о «конце истории».

Преодоление гендера

С социологической точки зрения следует обратить внимание на следующий момент концепта глобального общества (как общества гражданского). Это общество отрицает любую форму коллективной идентичности — этническую, историческую, цивилизационную, культурную, сословную, национальную и т. д. Но есть еще одна форма коллективной идентичности, которая также рано или поздно должна была попасть в зону повышенного внимания идеологов «прав человека». Это гендерная идентичность.

Освобождаясь от всех связей, либералы рано или поздно должны были поставить вопрос о свободе от пола. Мужчины и женщины не индивидуальное явление. И какое бы равенство полов в обществе ни царило, есть определенные социальные механизмы сегрегации, включая анатомические, которые преодолеть невозможно. Снятие гендерной идентичности, тотальная легализация и легитимация гомосексуальных отношений, а также полноправие транссексуалов и свобода трансгендерных операций (возможно, неоднократных) является не просто курьезной деталью в становлении глобального

общества, но его важнейшим программным пунктом. Борьба за права сексуальных меньшинств есть фундаментальный политический тезис строительства глобального общества. В этом обществе должны исчезнуть не только этносы, народы, конфессии и государства, но и мужчины и женщины в привычном для нас понимании.

Новая политическая теория

Здесь можно задаться вопросом: а есть ли у глобального общества альтернативы? Это не пустой вопрос. Дело в том, что если мы проследим (по меньшей мере, на Западе) цепочку смены одного типа общества другим на всем протяжении истории, мы увидим, что этот процесс шел поступательно и только в сторону смены менее дифференцированного типа общества более дифференцированным. Конечно, это процесс нелинейный, и были периоды реверсивности и отступления, но в целом история Запада ведет именно к глобальному обществу — и теоретически, и культурно, и технологически, и социально, и логически.

Другое дело, что большинство других, незападных обществ, познакомились с этой тенденцией, с таким ходом истории и таким ее ориентиром принудительно — либо через колонизацию (как страны третьего мира), либо в оборонительной попытке отстоять самобытность и независимость от того же самого Запада (как Россия). Для Запада движение к глобальному обществу, а значит, к мировому правительству и упразднению любых форм коллективной идентичности (включая гендерную) — это судьба. Для всех остальных цивилизаций (и в этом был совершенно прав Хантингтон), это скорее либо свободный выбор, либо уступка внешнему насилию. Но в любом случае, сказать нет глобальному обществу очень нелегко — для этого надо, по сути, отвергнуть всю логику модернизации, всю очевидность прогресса и фатальность технического развития. Глобальное общество не случайно. Простым недовольством его не

остановить. Чтобы хоть что-то противопоставить или возразить ему, надо всерьез переосмыслить саму структуру исторического процесса — снова поставить под вопрос, что в нем было универсально, а что локально, что общеобязательно, а что произвольно.

Если мы не хотим жить в Космополисе, населенном людьми неопределенной половой ориентации, без этносов, культур и отечеств, нам надо выдвинуть фундаментальный и в значительной мере революционный проект, заглядывающий в самые глубины человеческого духа и его исторического проявления, новую политическую теорию [7].

Альтернатива глобальному обществу возможна, более того — она необходима. Но она требует очень большого напряжения и не дается сама собой.

Примечания:

1. Redfield, Robert The little community. Chicago: University of Chicago Press. 1956.
2. Элиаде М. Миф о вечном возвращении. М., 2000.
3. Thurnwald R. Die menschliche Gesellschaft in ihren ethnosoziologischen Grundlagen, 5 B. de Gruyter, Berlin, 1931-1934.Зомбарт В. Собрание сочинений: В 3 т. СПб.: Владимир Даль, 2005.
4. Милль Дж. О свободе (1859)/ Наука и жизнь. — 1993. № 11. с. 10-15; № 12. с. 21-26.
5. Негри А., Хардт М., Империя, М.: Праксис, 2004.
6. Подробнее об этом см. Дугин А. Четвертая политическая теория, СПб, 2010.

Лурье С. В.

ИМПЕРИЯ КАК СУДЬБА (ОТРЫВОК ИЗ РАБОТЫ)

Вместо эпиграфа:

Чтобы их страна была такой же большой, как наша...
(Говорят дети)

С. В. Лурье

Одну из своих статей о Российской империи я начала эпиграфом — фразой, которую моя дочь произнесла в шестилетнем возрасте в ответ на вопрос, как расширялась Российская империя: «Завоевывались не народы, завоевывались куски земли, а народы в них просто попадались». До этого мы с Катей на эту тему не говорили — мала еще, и ничего подобного услышать она не могла. Но тогда я писала статью о русской колонизации, пытаясь нащупать ее общие закономерности и, придя в отчаяние от нехватки идей обратилась к ребенку по сути с риторическим вопросом. Катя, однако, отнеслась к вопросу серьезно. Она помолчала пару минут, нахмурив лобик, и изрекла: «Мне словами трудно объяснить. Дай карандаш». На листке бумаги появился небольшой кружек, должный обозначать сердцевину империи. От него пошли в разные стороны полукружия, которые Катя назвала «чешуйками». Это и были те самые «куски земли». Картина получи-

лась довольно близкая к действительности и легла позднее в основание моего объяснения принципов русской крестьянской колонизации. Я спросила: «А для народов, которые живут на этих землях, это хорошо?» «Хорошо,» — безапелляционно ответила Катя. «А справедливо?» «Справедливо, — успокоила она. — Не хотели бы, воевали бы лучше.» (Тоже своя правда). Афганистан никому завоевать не удалось, ни нам, ни англичанам аж с трех попыток. Великое княжество Финляндское не удалось лишить автономии и конституции — народ ответил поголовным восстанием — 1801 год.) «Для чего их включают в империю?» — «Для того, чтобы их страна была такой же большой, как наша и чтобы их развитие включалось в наше развитие, а наше — в их.» Именно так она и сказала в свои шесть лет. «А то, что Союз распался, это хорошо?» «Нет. Надо было отпустить только тех, кто этого на самом деле действительно хотел. А действительно этого хотела только Литва.» Тогда я восприняла Литву как собирательное название Прибалтики, однако, в действительности, Литва, имеющая опыт собственной антагонистической России государственности, действительно стояла особняком. «А тебе что понравилось бы, если бы тебя завоевали?» — «А я об этом никогда не думала» — отмахнулась она.

Раз уж у Кати в руках оказались карандаш и бумага, я попросила ее нарисовать карту империи, как она ее себе представляет. Катя взглянула на карту мира, висевшую на стене, и относительно точно воспроизвела очертания Союза с той только разницей, что на юге граница включала в себя всю окружность Черного моря (с проливами) и выступала вперед до вожделенных теплых морей Индийского океана. «Ладно, скажи, а сколько в нашей стране должно быть геостратегических магистралей?» «А что такое геостратегическая магистраль?». Я объяснила. «Дай подумать... Ага, примерно 17». Сама я этого не знала, поинтересовалась, ответ был почти точным. Как он мог всплыть в мозгу шестилетнего ребенка?

Уже через год ни на один из этих вопросов Катя ответа дать не могла. Она начала пытаться мыслить логически, опираясь на свои скудные еще познания, а целостность образа пропала.

Целостный образ вещей спонтанным образом доступен детям. Мы же можем подойти к нему постепенно.

Пролог

Что такое жить в империи?

Мы живем в многонациональном государстве. И этого факта никто не сможет отменить. Вторая Чеченская война, и ее практически единогласное одобрение российским обществом, говорит о том, что идеей мононационального государства, нации-государства мы уже переболели. Вспомним, как на протяжении многих лет, вполне серьезные политики всерьез могли говорить: «А не отпустить ли нам Чечню на все четыре стороны?» и никто не запирал их в сумасшедший дом. Сегодня подобное могут позволить себе только политические маргиналы. Большинство давно уже не сомневается в том, что Чечня, Татария или Осетия — это такая же Россия, как и Вологодчина или Брянщина.

Заодно как-то улетучилась и мысль, что все многонациональные государства — достояния прошлого, что все империи рано или поздно погибают. Мы живем и, главное, собираемся жить в некоем подобии империи — иначе почему бы нам не избавиться от всех конфликтных или потенциально конфликтных регионов, не провозгласить, что Россия страна русских и только русских (другой вопрос — что это за «русские», которым нужна для счастья куцая и обкорнанная Россия?) и навсегда забыть о головной боли связанной с межнациональными противоречиями? Мы, однако, ворчим, но тянем свой воз. Нет даже убедительных объяснений, почему мы его тянем. И вольно или невольно жалеем об ушедших от нас республиках, которые, в большой мере в состоянии перестроечного энтузиазма

мы сами же от себя и прогнали или напугали так, что они просто вынуждены были от нас сбежать. И опять же нет рациональных объяснений, почему жалеем. Просто есть некое общее ощущение, что порознь — неправильно. И все.

Итак, мы живем в некоем подобии империи — раз. Собираемся так жить и дальше — два. И не желаем чувствовать себя виноватыми перед другими народами нашей страны — три. Называться империалистами, однако, не хотим. Империалистами мы называем американцев, когда особо злы на них. И они нас так же называют, когда желают подчеркнуть свою антипатию к нам. И мы на них при этом обижаемся.

Примем как факт, что все три вышеперечисленных тезиса верны. Чтобы устранить противоречие, необходимо прежде всего просто развести понятия империализм и имперскость. Под империализмом традиционно понимают экспансию, имеющею целью прагматические интересы — экономические и политические. Когда ради этих интересов проливаются потоки крови, это эгоизм чистой воды. Я не хочу сказать, что Россия никогда не лила потоков крови во имя государственного эгоизма, лила, но ощущала, что делает что-то неправильное. Когда ради выгоды завоевывали Среднюю Азию, то чувство собственной неправоты даже превалировало. В заметках военных и политических деятелей того времени лейтмотивом звучит: нас гонит вперед какой-то рок. Смысла движения в Среднюю Азию русскими не ощущалось. Англичане, завоевывая Индию тоже, между прочим, чувствовали, что делают что-то не то, и более того, политическая верхушка Британии скрывала от своих граждан завоевание Индии, а когда граждане были поставлены перед фактом, разразился скандал. Который впрочем быстро утих, потому как в английскойм языке существует поговорка «right or wrong — my country». У нас похожей поговорки нет. Зато на протяжении столетий в каждом храме России за великим повечерием пели и поют до сиих пор: «С нами Бог,

разумейте, языци, и покоряйтеся, яко с нами Бог». А помните, что Лермонтов писал:

«... Такой-то царь, в такой-то год
Вручал России свой народ.
И Божья благодать сошла
На Грузию, она цвела,
Не опасаяся врагов,
Под сенью дружеских штыков».

Вдумаемся в эти строчки: ничего себе самомнение! А стоит за ним именно ощущение, что сделано правильно. Правильно, потому что «с нами Бог». Правильно, потому что присоединяем мы к себе народы, или даже силой оружия покоряем — для их Блага — с нами Бог. А если они с нами, то и с ними Бог. Россия потому и Россия, что она всегда права. Россия сама всегда на стороне Бога. Если она не права, то это уже, как бы, и не Россия.

В словах Лермонтова очень остро это ощущение имперскости. Не империализма, а имперскости. Если брать рубеж 18 и 19 веков, то никакой особой выгоды обладание Закавказьем нам не сулило. Крови же, если брать в расчет и длительные кавказские войны, которые велись, чтобы удержать в своих руках Закавказье, пролито было предостаточно.

Но только ли нашей крови и крови непокорных горцев? Ничуть не бывало. Крови закавказских народов — грузин и армян — пролито было также немало. И славились они своею храбростью и отвагой. Обратившись к истории мы изумимся — сколько среди высщих и низших военных чинов русской армиии, даже генералитета, нерусских фамилий. В Тбилиси на берегу Куры, около армянской церкви кладбище героев кавказских воин — Тер-Гукасова, Бебутова, Лорис-Меликова и других. Ради чего воевали они? Ради возможности остаться в нашей империи. Ради нашей империи.

Импульс Империи дает один народ. Он включает в свой жизненный круг, в свой государственный круг другие народы, иногда с их согласия, иногда против их воли. Делает он это

не ради политического интереса и выгоды, а ради своих идеалов. Потому что чувствует, что правильно именно это, потому что чувствует «что с нами Бог» и смеет сказать «Покоряйтесь языци, яко с нами Бог». Он предлагает другим народам так же жить с Богом. И другие народы это очень часто понимают, воспринимают правильность происходящего и вливаются в ряды народа, с которым Бог. Таким образом, все здание империи строится на всепрониковения этой высшей ценностной доминанты, которую можно назвать центральным принципом империи.

Имперская иерархия строится на всепроникновении этого принципа. По мере того как Империя набирает силы, эта иерархия делается наднациональной и в этом — одна из целей имперского строительства. При этом государственные сановники из «инородцев» могут сохранять или не сохранять свою «этничность» — культурные и поведенческие особенности. Это собственно не важно. Гражданством империи национальность как бы превосходится. Другие народы, все новые и новые народы активно включаются в процесс имперского строительства. Поэтому нечего удивляться, что закавказские народы, всеми силами сохраняя свою этничность, сражались и умирали за нашу империю. Они считали ее своей империей, такой же нашей, как и своей. Наша империя стала их родиной, их страной, в той же мере, что и нашей страной. Потому что покорились они не нам как этнической общности, а принципу империи, если не религии империи, то культуре империи, тому, что нас с ними объединило.

«Национализм» имперского народа, стремление выделить для себя какое-то исключительное место, поставить собственный «национальный интерес» или, того хуже, собственную этничность, выше имперского принципа имеет своим следствием не только неизбежную деструкцию империи, но и распад народа. Множество народов имеет некий благопристойный национализм, который если и агрессивен, то в меру, который ведет народ к хотя бы относительному процветанию, который,

в конце концов, вразумителен, его можно одобрять или не одобрять, но его всегда можно понимать. В России прошел какой год с начала пресловутой перестройки, а вразумительного национализма так и не зародилось. Года с восемьдесят седьмого в разнообразной «патриотической» прессе идут разговоры, что России нужна нормальная националистическая доктрина, а ее все нет и нет. Мы порождаем таких националистических монстров, на которых смотреть противно, весь наш русский национализм — не национализм, а карикатура на него. Все рожаем «не мышонка, не лягушку, а неведому зверушку».

Не надо себя мучить и других пугать. Врожденного чувства этничности у нас нет, мы не делим и не сможем поделить мир по принципу «русский» — «нерусский». Не то, чтобы у нас не было ощущения русскости, но из нашего ощущения русскости, из нашей любви к России, из нашего патриотизма национализм не вылепить. Мы скорее запишем в русские всех хороших людей — будь они хоть папуасы. Мы сформировались как имперский народ и поделать с этим ничего невозможно, а главное не нужно.

Потому русские и согласны были жить в том жалком подобии империи, который именовался Советским Союзом и там тоже служили своего рода имперскому принципу, только искаженному и уродливому, безбожному принципу. Американцы, которые на долларовой купюре пишут «Мы верим в Бога», словно лучшего места для этого интимного признания не найти, для которых Бог как бы сливается с долларом, все-таки имели некоторые основания обозвать нас империей зла. Мы рискнули скинуть с себя зло, зло коммунизма. Понимая, что коммунизм, как рак, пропитал все клетки нашей государственности, мы оказались способными рискнуть государственностью, решив, что если для того, чтобы очиститься от зла, надо разрушить само государство его воплотившее, то мы пойдем и на это. Рискнули. Многое потеряли. Но потеряли не все. Осталась странная и невыразительная Российская Федерация, медленно и мучительно очищающаяся от многолетнего

зла, но еще аморфная, неприкаянная, увязающая в больших и маленьких грешках, и тоже по сути жалкое подобие империи. Мы согласны жить и в ней.

Но почему мы должны жить в жалком подобии империи, а не в Империи? Честное слово, потому что боимся слов, кем-то измазанных, запачканных слов — и не более того. Мы спокойно сносим, когда на телевидении и в газетах слова «империя», «имперский» появляются исключительно как ругательство, как способ одернуть нашу власть, когда она пытается поступать более-менее по правде. Мы трусим помогать нашим союзникам не потому даже, что опасаемся, что и нам достанется. Мы боимся сделать имперский жест, четко очертить нашу зону влияния, потому что боимся упрека имперскости. Но ведь это бред. Этот страх не стоит одного волоска сербского ребенка.

Пора где-то остановиться в этом саморазложении и самозапугивании. Хватит предавать других, хватит предавать и калечить себя самих. Нет у нас выбора. Россия никогда не станет государством-нацией. Россия мучится, будучи федерацией, России незачем быть пародией на империю. Она должна перестать бояться собственной тени и сказать самим себе — наша цель — имперское строительство, нам надоело жить в плоском бумажном мире карикатур, мы хотим нормальной Империи.

В этой книге не будет апологии империи. Я исхожу из того, что империя — это благо. Тот, кто с этим не согласен, пусть просто примет мою посылку к сведению. Я не публицист, а историк, этнопсихолог и культуролог. Поэтому я буду говорить о проблемах империи, ее больных точках, ее неудачах. Мой взгляд может показаться слишком критическим. Этого не имело бы смысла делать, если исходить из того, что империя — наше прошлое. Но я верю в то, что она наше будущее. Поэтому я считаю, что тема Российской империи должна заново встать перед историком, от которого необходимо потребуется как анализ конкретных срывов и конфликтогенных факторов в имперской практике, так и осознание внутренней логики им-

перского действия — что, почему и как делали наши предки — в особенности же, анализ причин их трудностей и неудач. Это, в конечном счете, приводит нас к пониманию того, что для России является действительно первостепенно важным, без чего Российская империя существовать не может, а что второстепенно. Это нужно для того, чтобы не повторять ошибок в будущем.

В этой книге я не делаю никаких выводов. Я просто рассматриваю и интерпретирую факты с точки зрения идеального смысла нашей империи, под которым я понимаю Православие. Но я стараюсь представить события так, чтобы из них можно было сделать выводы — конкретные, применимые к той или иной ситуации будущего имперского строительства. В ожидании, пока Россия окрепнет на столько, что сможет снова стать империей, нам необходимо со всей возможной критичностью изучать наш старый имперский опыт. Он имел массу недостатков, и из моей книги можно надергать массу аргументов против имерскости, но нам сейчас необходимо понять эти недостатки, взвесить наши возможности и наши способности, понять те противоречия, которые являются неизбежным следствием процесса имперского строительства, для того чтобы в будущем смотреть на них открытыми глазами и совершать сознательный выбор.

В моей книге нет идеологизирования. Мои очерки написаны в довольно академическом ключе, с использованием большого количества первоисточников. Я хотела показать, прежде всего, в какой логике думали строители империи.

Давайте не оценивать эту логику с точки зрения сегодняшних «общечеловеческих ценностей». Иначе мы должны были бы каяться, что уродились завоевателями. Я полагаю, что нашей исходной точкой должно быть представление, что завоевание само по себе не плохо и не хорошо, вопрос в результате завоевания, в его культурном и идеальном значении. И если оно хорошо для нас, то обычно хорошо и для завоеванного народа.

«Общечеловеческая» точка зрения вредна еще и тем, что заставляет нас «приукрашивать» самих себя, изображать сугубую ненасильственность своей экспансии, ее легкость и приятность для всех наших народов. Да, империя несет мир, но процесс его установления часто очень болезненен. В этом надо отдавать себе отчет. С каждым из присоединенных народов мы неизбежно вступаем в конфликт, который разрешаем доступными нам методами. Часто разрешаем неразумно, что естественно, поскольку мы далеко не идеальны. Для того я и описываю существовавшие конфликты и меры по их преодолению, чтобы в дальнейшем мы разрешали их более правильно. Для этого нам надо отрефлексировать все те побудительные мотивы, которые нами движут, рассмотреть, что идет от нашей этнопсихологической конституции, что от логики нашей государственности, что является спецификой нашей религиозности. На мотивы я буду обращать особое внимание. Будущее имперское строительство уже не будет спонтанным процессом, как было до сих пор, а потому мы не можем позволить себе реализовываться различным мотивам хаотично. Возможно, какие то из существовавших мотивов нам придется отвергнуть.

Особое внимание я уделяю проблемам наших отношений с народами Российской империи. Это — ключевой вопрос имперского строительства. Здесь мы совершали много ошибок, но накопили громадный позитивный опыт как в рамках царской империи, так и в рамках Советского Союза. Мы народ — лидер и мы задаем тональность межнациональных отношений в империи. Вся вторая часть книги посвящена современному состоянию наших отношений с народами России, выработанным в прошлом культурным сценариям этих отношений и возможным будущим перспективам. Мы начинаем не с нуля, у нас есть уже сформировавшаяся структура отношений между нами и нашими народами. Она позволяет во многом устранить конфликтность, сделать возможным плодотворное сосуществование.

Сама по себе бесконфликтность, конечно, не является самоцелью. Империя предполагает служение высшим целям, которое требует дисциплины. Но, прежде всего, оно требует дисциплины от самого имперского народа.

Почему одни народы создают империи, а другие — нет? Иногда говорят, что все народы стремятся к империи, удается ли реализовать это стремление — зависит от возможностей, то есть внутриполитических и внешнеполитических предпосылок. Последнее, конечно, важно, но это не все. Еще говорят, что это зависит от внутренней силы народа. Верно, но слишком расплывчато. Верно ли, во-первых, что империи хотят все? В некотором смысле, да. У каждого народа есть свое представление о должном состоянии мира, и ему кажется, что его точка зрения лучше, и он бы хотел, чтобы ее разделяли другие. При этом каждый народ считает, что его точка зрения не только лучше, но и правильней, поскольку она имеет важные онтологические основания. Весь вопрос в интенсивности этого чувства, а именно Богом данной народу правды. Бывают случаи, когда такое чувство, будучи очень интенсивным, ведет к самозамыканию, но это скорее исключение, чем правило. Главное же, готов ли народ нести жертвы ради своей правды, и не только в том, что касается завоевания других. Империя это и завоевание самих себя, встраивания себя, порой ценой жестких самоограничений, в собственный идеальный образ. Это первый признак имперского народа.

Второй признак касается содержания мессианской идеи. Она должна быть в принципе приемлемой для других. В противном случае возникнет империоподобное экономическо-политическое образование, а не империя в полном смысле этого слова.

Дополнительно к этому можно назвать умение транслировать свою правду другим народам. Если первые две характеристики имперского народа являются культурологическими, то здесь мы переходим уже к его этнопсихологическим характеристикам. Это прежде всего повышенная способность к вза-

имодействию с другими народами, что является следствием наличия у имперского народа развитого культурного сценария межэтнического взаимодействия. Внешне это проявляется как инстинкт, позволяющий правильно вести себя с представителями других этносов, так, чтобы ненавязчего привить им определенные культурные черты. Русские крестьяне-колонисты были в этом смысле образцом и по наитию действовали часто вернее, чем имперская администрация.

Вторая важная для имперского народа этнопсихологическая особенность — способность к колонизации. Колонизации в прямом смысле этого слова — способности и склонности образовывать колонии вне места своего компактного проживания. Не на солдате держится колонизация, а на крестьянине. Именно народные поселения являются форпостами империи.

И наконец, умение выносить и преодолевать те внутренние противоречия, которые неизбежно несет в себе империя как всякий живой организм. Здесь требуется налаженный мощный механизм отреагирования конфликтности.

Мы обладаем всеми вышеперечисленными качествами, но они нуждаются в развитии. Чтобы приступить к новому имперскому строительству, мы должны, прежде всего, работать над собой. Это потребует мужества, собранности, самоотверженности. Нам нужно воспитать из себя имперский народ, способный служить Идеалу.

Скажу несколько слов о теоретической основах моей работы.

Выделяют два вида империализма: миссионерский и коммерческий. Но ни российская империя, ни империи западноевропейских стран XIX века не представляли собой в чистом виде того или другого. Однако это разделение операционально очень удобно, особенно если выразить его несколько иными словами: территориальная экспансия может быть культурно-детерминированной и прагматически-детерминированной. Я предлагаю условно обозначить культурно-детерминированную экспансию (когда народ, сознательно или неосознанно, пре-

следовал ту или иную идеальную цель по крайней мере наравне с прагматическими, экономическими и военно-стратегическими целями, то есть стремился прежде всего к культурно-идеологической экспансии) как имперское действие, а прагматически детерминированное, как империалистическое действие.

В этой книге речь пойдет исключительно об имперском действии, экономических вопросов формирования империи я касаться не буду.

Обычно под словом “империя” историки и политологи понимают конгломерат территорий, имеющий те или иные формы институциализированных связей (тот феномен, который называют “неформальной империей”, так же имеет свои институциализированные структуры, только скрытые), сложившиеся в ходе экспансии какого-либо народа. Однако, на мой взгляд, было бы правильнее относить слово “империя” к результату не прагматически-детерминированной, а культурно-детерминированной экспансии. Я признаю, что провести четкую грань между “результатом имперской экспансии” и “результатом империалистической экспансии” невозможно как потому, что идеальные мотивы экспансии в жизни часто переплетаются с экономическими, так и потому, что экспансия, внешне представляющаяся сугубо прагматически-детерминированной, на самом деле может иметь глубокие идеально-культурные корни (как в случае Британской экспансии XIX века). Определяя операциональным образом имперское действие как культурно-детерменированное (в отличие от прагматически детерминированного империалистического действия) я выделяю две несводимые одна к другой составляющие культурной экспансии.

Первая из них — механизм освоения народом территории его экспансии, который выражается прежде всего в специфической для каждого этноса модели народной колонизации. Этот механизм связан, в частности, с восприятием народом заселяемого им пространства, его «интериоризации», и получает, если вообще получает, идеологически-ценностное обоснование

постфактум. Он вытекает из “этнопсихологической конституции” народа, комфортности для народа того или иного способа действия.

Вторая — центральный принцип империи, то идеальное основание, которое лежат в основании данной государственной общности и может быть истолковано как ценностная максима — представление о должном состоянии мира. Центральный принцип империи всегда имеет религиозное происхождение, и, каким бы образом он ни проявлялся внешне, он может быть выражен словами пророка Исайи: “С нами Бог, разумейте, народы, и покоряйтеся, ибо с нами Бог” (Исайя, 7, 18-19). Если “должное состояние мира” подразумевает ценность определенных государственных форм, а кроме того, обязанность распространять “должный порядок” на окружающий мир, то эта ценностная максима требует от народа, ее принявшего, имперского действия. При этом она, во-первых, требует определенного насилия имперского народа над самим собой, подавления собственных непосредственных импульсов и порой вступает в противоречие с механизмом народной колонизации; во-вторых, в принципе нереализуема во всей полноте; в-третьих, может не иметь законченного эксплицитного выражения, а лишь фрагментарное и ситуативное.

Для того чтобы понять ценностное основание той или иной империи, мы должны обращаться к ее зарождению, к той ценностной доминанте, которая дала ей импульс. Можно возразить, что этот первоначальный импульс может восприниматься рядом последующих государственных деятелей как анахронизм, в то время как империя занимает свое собственное место в традиции народа, существует как “вещь в себе”. Действительно, не всё в политике империи является следствием ее центрального принципа. Так, русская государственность складывалась под сильным ордынским влиянием. В XVIII — XIX веках Россия находилась под значительным влиянием Запада. Заимствовались некоторые государственные формы и методы управления, идеологии, популярные в то или иное время, все

то, что можно было бы назвать международными “культурными доминантами эпохи”, которые зачастую грозили фатальным образом разрушить логику имперского строительства, заданную центральным принципом империи. Эта логика сохранялась порой уже не в силу личной ценностной ориентации конкретных государственных деятелей, а благодаря их “шестому чувству” — ощущению целостности и последовательности государственного процесса.

Очерк 1.

Три Рима: translacio imperii

Наиболее целесообразной с точки зрения исследования имперского сознания является «крестообразная» модель его изучения, а именно модель позволяющую сравнивать имперское сознание империй, существовавших в истории последовательно и наследовавших друг у друга принципы имперского строительства, модифицируя их в протяжении времени, и модель, позволяющую сравнивать империи-современницы. В этой главе попытаемся сравнить «Три Рима» — Римскую, Византийскую и Российскую империю и проследить преемственность центрального принципа империи, его изменения и развитие в процесс Translatio Imperii. Этот подход позволит нам лучше понять идеальные (и идеологические) основания строительства Российской империи. В следующих главах займемся в том числе Британской империей в ее взаимодействии с Российской.

Центральный принцип Римской империи

Особенность, которую большинство авторов считает наиболее характерной для Римской империи, это ее универсализм. Римская империя претендовала на то, чтобы быть не просто государством, а государством вселенским, государством един-

ственном во вселенной, совпадающим по своим масштабом со всем цивилизованным миром. В этом смысле Римская империя мыслила себя скорее уже не как государство, а как все цивилизованное и политически организованное человечество. «Тот образ Римской империи, который сохранял на протяжении веков, является не воспоминанием о политическом образовании, замечательным по своим размерам, подобно империи Александра Македонского, а идеей того, что существование человечества в состоянии разделенности на множество групп является ненормальностью: истинная организация — одна.» [1] Эту черту часто рассматривают как уникальную. Последнее, однако, неверно. Как неверно и представление, что уникальность Римской империи состояла в ее политическом изоляционизме: «Римская империя была результатом завоевания, которое было подобно скорее не империализму Афин или Александра, а древнему изоляционизму, который стремился распространиться на весь обитаемый мир, чтобы стать единственным во вселенной. Вследствие этого, Рим никогда не рассматривал себя в качестве государства в современном смысле слова, т.е. как одно государство среди других государств.» [2] Сочетание универсализма с изоляционизмом и сакрализацией общественно-государственной жизни было свойственно и другим имперским традициям. Более того, можно утверждать, что любое государственное образование, где на лицо были эти три составляющие, при сколько-нибудь благоприятных внешних обстоятельствах превращались в империи. Все эти черты были, в частности присущи Древнему Египту, Персии, и, конечно, китайской имперской традиции, которую можно считать классической имперской традицией, параллельной римской и практически равнозначной ей.

Однако имелись некоторые весьма существенные качественные особенности, отличавшие Римскую империю от всех предшествовавших и современных ей империй — хотя особенность эта относится скорее не к имперскому принци-

пу, а к специфике его реализации. Что действительно отличало Римскую империю от ее предшественниц и современниц, это то, что ей действительно удалось совместить культурный универсализм и политический изоляционизм и реализовать их в своей практике — она и на самом деле была многоэтнической, превратившись в формацию где этнические различия не имели никакого политического значения. «Политический порядок парил над этническим разделением, подобно тому как у нас цивилизация парит над национальными границами и не является поводом для шовинизма.» [3] Таким образом была задана идеальная модель империи — в том, прежде всего, что касается формы.

Интересно и то, что содержание центрального принципа Римской империи не имело исконно латинского происхождения. Это был удивительный в своем роде симбиоз собственно римской культуры и культуры греческой. Причем последняя служила базой, материалом, из которого лепился образ империи — так закладывался сам принцип заимствования империи, ее транскультурности, что сделало возможным впоследствии формирование понятия «переноса империи». Таким образом, культурное основание, на котором строилось имперское здание было заимствованным. «Римская империя несла цивилизацию и культуру, которые были не римскими, а греческими. Рим был частью эллинистической цивилизации в культурном и религиозном отношении, и потому эллинистическая цивилизация не воспринималась римлянами как греческая, как чужая, которая могла бы стать объектом снобизма и отрицания. Она воспринималась как просто цивилизация, а Греция была не более, чем ее первой хранительницей.» [4] Но благодаря римскому государственному гению из характерной эллинской модели города-государства постепенно складывалась модель вселенской империи: принципы эллинистической монархии с течением истории — вплоть до эпохи Диоклетиана и Константина — проявляли себя в имперских (всемирных) рамках и на-

ходили свое выражение в Римском праве. Локальная греческая политическая модель была модифицирована таким образом, что превратилась в модель универсальную, при этом она только выиграла в своей гармоничности и последовательности.

Влияние идей эллинистической монархии все более и более сказывалось на статусе императора. «Во II столетии идея благочестия, религиозного долга императора все более и более выходит на первый план; в III столетии начинает особо подчеркиваться идея, что божественность власти является атрибутом императора. В IV веке Император попадает под защиту Христианского Бога.» [5] Однако, отношения между человеком и богами, императором и богами, богами и империей получили особую римскую специфику, оказавшую, в свою очередь влияние на традицию эллинистической монархии, по крайней мере в том ее ракурсе, который проявился в Византийской империи. Это касается двух основных моментов: отношения членов общества (граждан империи) с богами были регламентированы государством и государство строго надзирало за их «правильностью» («сакральное право» (ius sacrum) составляет часть «публичного права» (ius publicum)), во-вторых, религия была столь тесно сопряжена с государственной жизнью, что оторванная от нее почти лишалась своего содержания. «Римская государственная религия не имеет смысла без римского государства, которого достояние она составляет; она есть religio civilis в собственном смысле. (...) Уже история ее происхождения и развития много говорит о ее зависимости от роста и расширения государства. Но главное в том, что римская государственная религия не имела в себе задатков к самостоятельной жизни помимо государства, потому что у нее не было задачи, отличной от задачи государства.» [6]

Представление об универсальности империи, ее замкнутости на себе, подкрепленной ее религиозными принципами, сказывалось в первую очередь на внешней политики Рима, в частности на понимании внешних границ империи. Границы

определяют, «во-первых, пределы сферы деятельности имперской администрации на землях, разделенных на римские провинции; во-вторых, пределы стран, имевших местных правителей, но находится в сфере римской юрисдикции, реально или, по крайней мере, номинально признаваемой» [7]. Соответственно, основной сферой деятельности римской дипломатии было формирование сложной структуры геополитического пространства по периметру империи с целью создания специфической буферной зоны. «Поселения варваров на римской территории на правах союзников, или федератов, начинаются еще с конца Республики и первых лет существования Империи, с Цезаря и Августа. В последующие столетия они расширились и получили наибольшее распространение в III — V веках нашей эры. (...) Среди многочисленных договоров с федератами наибольшее историческое значение имел договор Константина Великого с готами (332 г.) Римляне предоставляли готам землю для поселения на Дунае и обещали уплачивать дань за военную помощь со стороны готов.» [8] В Римской империи были заложены основные принципы внешней политики Византии с ее искусством управления народами. «Рим имел дипломатические отношения только с королевствами, которым он покровительствовал на манер того, как англичане в Индии покровительствовали своим раджам. Империя жила не среди народов, а в окружении варваров.» [9]

Центральный принцип Византийской империи

Прежде всего необходимо сказать, какое место в мировоззрении византийцев и всего византийского культурного ареала занимала Римская империи. Она оставалась единой и единственной империей языческих времен имевшей истинно религиозное значение, как земного образа единого и единственного Царствия Божия. Идея провиденциального значения вселенского «Pax Romana» была выражена в знаменитой рождествен-

ской стихире, которая использовалась (и используется поныне) в богослужениях не только византийцами, но и славянами: «Августу единоначальствующу на земле, многоначалие человеков преста: и Тебе вочеловечшуся от Чистыя, многобожие идолов упразнися, под единем царством мирским гради быша, и во едино владычество Божества языцы вероваша. Написашася людие повелением кесаревым, написахомся вернии именем Божества Тебе вочеловечшагося Бога нашего. Велия Твоя милость, Господи, слава Тебе.»

Если такое значение в глазах Православия имела языческая Римская империи, то несравнимо большим должно было быть значение христианской империи. Действительно, один из первых идеологов Византийской империи дьякон Агапит в своем послании к императору Юстиниану пишет о ней как о иконе Царствия Божия. «Ести всякоя превыше имеяй Достоинство Царю, почитаеши иже паче семи тебе удостоившего Бога, зане и по подобию Небеснаго Царствия даде ти Скиптр земного Начальства, да Человеки научиши Правды хранению, иже на ню неистоващихся отрееши деяния, сущим от него Царствиям Законы, и иже под собою Царствуя законне.» [10] Здесь же дьякон Агапит говорит, что империя есть дражайшее на свете сокровище [11]. В основе Византийской империи мы находим идею, что земная империя является копией Царства Небесного и что правление императора есть выражения Божественного господства.

Действительно, помимо единой императорской власти, уподобляющейся власти Бога, империя имеет еще ряд черт, делающей ее земным образом (иконой) Царствия Божия. Это относится прежде всего к тому, что в своем идеале это сообщество людей, объединенных идеей Православия, то есть правильной веры, идеей правильного славления Бога, и таким образом преодолевших то разделение на языки, этносы, культуры, которое было следствием греха — попытки человечества самовольно достичь Небес, построив Вавилонскую башню. Поэтому так важен для византийцев универсализм, принципи-

альное презрение к иным культурам, как к низшим, и прошедшее красной нитью через всю историю Византии неприятие любого национализма, в том числе и собственного, греческого, идеологами империи (а их круг был широк, поскольку включал в себя монашество, оказывавшее сильное влияние на все, за вычетом относительно узкого кружка пролатински настроенных интеллектуалов, византийское общество). Разумеется, греческий национализм в рамках Византийской империи существовал, особенно усиливаясь в периоды ее кризиса, но всегда встречал противодействие со стороны ее православных идеологов. Как писал о. Иоанн Мейендорф, «после победы исихастов византийская церковь деятельно утверждала идеал христианской ойкумены с центром в Константинополе, причем роль императора традиционно определялось в понятиях римского и христианского универсализма. (...) Направляя патриархат, афонские монахи во многом укрепили позиции Византии как «царицы городов» — по-славянски «Царьграда» — и на несколько столетий продлили существование «римского» универсализма, олицетворявшегося этим городом.» [12] Таким образом, многонациональность Византии имела для нее принципиальное значение. И прежде всего это относилось к православным: Византийская империя мыслила себя как единственное и единое государство всех православных народов. Даже о политически независимых русских патриарх Фотий писал как о подданных империи и в известном смысле был прав, поскольку русские признавали принцип православного универсализма и авторитет византийского императора, хотя и не были ему подвластны де-юре и со времен Ярослава не стремились себя ему противопоставлять. «Политическая мысль Византии исходила из того, что император есть «космократ», чья власть, в идеале распространяющаяся на всю ойкумену — на весь цивилизованный мир, фактически охватывает те земли Восточной Европы, которые в религиозном и культурном отношении попадают в орбиту империи» [13]. Верховный статус

императора в христианском мире подчеркивался в «Номоканоне» — собрании византийских канонических законов, которое являлось уставом русской церкви, а также в «Увещевательных сюжетах» византийского писателя VI в. Романа Сладкопевца. Авторы первой русской летописи, в соответствии с этими представлениями, тоже приписывали императору наивысший ранг в христианском мире — более высокий, чем ранги местных князей. В конце XIV в. в письме к Василию I, князю Московскому константинопольским патриархом Антонием IV заявил: «Невозможно, чтобы у христиан была церковь и не было императора.» «Святой император, — писал он далее, — непохож на других правителей и владык других земель... Он есть освященный базилевс и автократор римлян, то есть всех христиан» [14].

Это особенно чувствуется в решительном оправдании византийскими идеологами воин с единоверцами, в случае если они восставали против империи. Так, патриарх Николай Мистик в период болгарских воин конца IX — начала X вв. в письме болгарскому царю Симеону, восставшему против «Божьего Царства», называл тираном и бунтовщиком, который заслуживает самой сурой кары. Существование независимой Болгарии нарушает принцип единой православной империи как иконы Царствия Божия и поэтому болгары, коль скоро они добиваются раскола империи, заслуживают наказания. И хотя войны эти продолжали восприниматься как братоубийственные (патр. Николай Мистик), они должны были завершиться приоритетом власти василевса и «соединить под одним ярмом разделенное» [15].

Это естественно, поскольку, согласно видению византийцев, «византийский император является исполняющим поручение Христа, Бога любви, его живой иконой. (...) Принцип, который устанавливает законность единственного на земле императора, представляющего единственного Бога, был выработан в IV веке и усиливает римскую идею универсальности идеей христианской вселенскости.» [16] По словам Николая

Мистика, Императору дано Господом могущество «имитировать небесную доброту» [17].

«Христианский император в определенном смысле предварял Царствие Христа; опыт истинного Царства давала Евхаристия, Церковь, управляемая духовной иерархией. Император же прежде всего обязан был охранять и укреплять ее, ибо только церковь обеспечивала законность имперских притязаний и только через нее император мог осуществить свою функцию распространителя апостольской веры и охранителя христианской истины в жизни общества. Византийская теория об отношения церкви и государства не могла быть выражена на чисто юридическом языке и свое совершеннейшее воплощение нашла в идеальной концепции «симфонии», созданной императором Юстинианом.» [18]

Во многих концепциях единой православной империи подразумевается, что Церковь во многих отношениях находилась под общим руководством императора, который должен был быть блюстителем чистоты веры. «Дихотомия, что Божье, а что кесарево не проявлялась остро в Impereum Christianum Восточного Рима, в отличии от Западного, и становилась актуальной, только если император был еретиком. На императоре лежала особая ответственность устанавливать законность и порядок среди своих подданных, в церковной сфере также как и в мирской. (...) Императорские новеллы были полны предписаний относящихся к церковной сфере. Эта ответственность проявлялась также при выборе высших церковных чинов — патриархов и епископов. Сверх того, императоры изначально принимали деятельное участие в работе высших церковных органов — вселенских соборов.» [19]

Однако, согласно византийской традиции, повиновению императору обуславливалось его православностью. «В послании к великому князю Василию патриарх Антоний признавал, что христиане обязаны «отвергать» тех императоров, которое стали «еретиками» и вводят «развращенные догма-

ты».» [20] Признавалась даже возможность цареубийства. Как писал Константин Багрянородный в своем труде «Об управлении империи»: «Если же василевс забудет «страх Божий», он неизбежно впадет в грехи, превратиться в деспота, не будет держаться установленных отцами обычаев — по проискам дьявола совершит недостойное и противное Божьим заповедям, станет ненавистен народу, синклиту и Церкви, будет недостоин называться христианином, лишен своего поста, подвергнут анафеме, и, в конце концов убит как «общий враг» любым ромеем из «повелевающих» или «подчиненных». [21] Принцип Православия главенствовал в империи — именно он определял легитимность любых ее установлений, именно он обеспечивал основание и для ее универсализма, и для ее изоляционизма.

Принцип изоляционизма определял и внешнюю политику Византии. По существу то, что обычно принято относить к сфере внешней политики для Византии было политикой либо пограничной, либо внутренней. Что касается первой, то она достаточно хорошо известна. Византия сосредотачивала свое внимание на контроле над народами и племенами, проживающими вдоль ее границ. «Заключивший с нею мир обретает безопасность и может не страшиться; все варварские народы, когда либо получившие землю для поселения (так же трактуются и те, кто поселился самовольно), платившие империи «пакт», а тем более — все те, кто принял от империи крещение («был цивилизован»), обязаны ей повиноваться.» [22] Окружающие империю народы рассматривались как «полезные» или «вредные» для империи. «Византийцы тщательно собирали и записывали сведения о варварских племенах. Они хотели иметь точную информацию о нравах «варваров», об их военных силах, о торговых сношениях, об отношениях между ними, о междоусобиях, о влиятельных людях и возможности их подкупа. На основании этих тщательно собранных сведений строилась византийская дипломатия, или «наука об управлении варварами». Главной задачей византийской дипломатии

было заставить варваров служить Империи, вместо того, чтобы угрожать ей. Наиболее простым способом был найм их в качестве военной силы. (...) Ежегодно Византия выплачивала приграничным племенам большие суммы. За это они должны были защищать границы империи. (...) Варварам давали земли, где они селились на положении вассальных союзников (федератов). (...) Так одни варвары были оплотом Империи против других.» [23]

Более интересна другая сторона «внешней-внутренней» политики Византии — ту, которую можно было бы назвать монашеской политикой. Тема монашеской традиции в политике была поставлена в нашей литературе Г.М.Прохоровым, который дал ей не наш взгляд не вполне удачное название «политического исихазма». В частности, Прохоров показал, что результатом такой монашеской политики была Куликовская битва: идея решительно боя татаро-монголам вызрела в кругах византийского монашества [24]. Тщательно изучавший данный вопрос о. И.Мейендорф полагает, что ее результатом было планомерное «взращивание» Московской Руси, как оплота Православия на Севере, а возможно и преемницы Византии [25]. Этнические различия между монахами редко выходили на первый план, между исихастами разных стран существовали прочные личные связи. В монашеской среде преданной идее универсальной империи и вызревает постепенно принцип «Translatio Imperii».

Первоначально эта концепция относилась к генезису Византийской империи и лишь в XIV веке стала относиться к России. «Идея простой Римско-Константинопольской преемственности к VI веку мало помалу уступила место понятию более сложному, а именно, что Византия — это Рим новый и обновленный, призванный обновить Рим древний и падший. Эта концепция Renovatio Imperii, которая достигла своего апогея между IX и XII веками и которая и которая предполагала фигуру умолчания по отношению к германским императорам,

была связана с идеей, что местопребывание империи было перенесено Константином из Рима в Константинополь. Здесь без труда просматривается понятие, выработанное в ходе дальнейшей эволюции — Translatio Imperii, которая на своем последнем этапе расположилось в сердце России XVI века, идеологи которой утверждали, что после падения Константинополя, Москва стала третьим и последним Римом.» [26]

«Перенос империи» в значительной степени выразился в переносе на византийскую почву такого основополагающего элемента римской цивилизации как римское право. «Код [свод законов] Юстиниана был обнародован на латинском языке, публичное право Византии оставалось основанным на установлениях императоров древнего Рима.» [27] И хотя «Греческий Восток никогда не понимал тех основание, которые лежали под концепцией принципата, которая зародилась в романизме» [28], Византийская империя была «неразрывно связана с Imperium Romanum поздней античности. Она заимствовала традицию, которая содержала не только римские элементы, но и чисто эллинистические, а также восточные, которые были восприняты и римским, и византийским миром. Некоторые восточные элементы были получены Византией через непосредственные контакты, но многие, имеющие эллинистическое, персидское, ассирийское, вавилонское, иудейское и египетское происхождение — через посредство Рима.» [29]

К восточным элементам, прочно укоренившимся в византийской традиции (присутствовавшими в определенной мере и эллинистической политической концепции) следует отнести структуру византийского общества, где, с одной стороны, каждый человек был винтиком в едином государственном механизме, а с другой, существовала практически неизвестная средневековому Западу с его наследственной аристократией социальная мобильность — любой свободный гражданин в принципе мог занять любой государственный пост вплоть до самых высших. «Ни в одной стране средневековой Европы не

только в X — XI вв., но и несколькими столетиями позже не было столь развитого и многочисленного чиновного аппарата, как в Византии. С самого начала все чиновники империи были не частными слугами сеньоров, как это зачастую было на Западе, а представителями публичной власти — «слугами государства» («василевса»): их отзыв, смещение и назначение были актами государственной власти. (...) Основным юридическим принципом, положенным в фундамент византийской системы организации государственного аппарата, является принцип всеобщей сменяемости должностных лиц. Ни занимаемые должности, с высшей до низшей, как в центральном, так и в провинциальном аппарате власти, как в военной сфере, так и в гражданской, ни почетные титулы не являлись наследственными. Степень соответствия лица занимаемой им должности должными были определяема личными достоинства, верность василевсу и Романии и неукоснительное исполнение своих обязанностей в соответствии с предписаниями закона. То есть функционирование аппарата предполагало постоянный приток в состав чиновничества свежих сил, постоянное освобождение его от не справившихся или провинившихся служителей государства. Функционирование государственного аппарата империи было рассчитано на «социальную динамику» византийского общества и само порождало эту динамику.» [30]

Центральный принцип Российской империи

Россия заимствовала у Византии (а через нее — у Рима) практически все наиболее важные компоненты центрального принципа империи, хотя в процессе русской истории некоторые из них значительно трансформировались, получив внешнее выражение более соответствующее эпохе и географическому положению новой империи.

Прежде всего обратимся к принципу универсализма-изоляционизма. Вплоть до Флорентийской унии с католиками (1438-

1439) Россия чувствовала себя частью Византийского мира. «Идея главенства константинопольского императора над всем христианским миром была неотъемлемой частью русского мировоззрения и провозглашалась в церковных песнопениях и переводных греческих юридических сочинениях. (...) Для русских константинопольский император был символом мирового христианского единства, хотя реальной власти над ними он не имел» [31]. Вплоть до XV в., при наступающих центробежных тенденциях в Византийской империи, когда все народы, входящие в ее культурный ареал, стремились эмансипироваться от греков, «лишь Русь оставалась в стороне от этой тенденции, сохраняла преданность Византии, решительно поддерживая исихастское движение и исихастское руководство византийской церкви». [32]

После падения Константинополя (1453 г.) русским представлялось, что они остались единственным православным народом в мире. Именно в это время псковский монах Филофей и написал свое знаменитое: “...два Рима пали, а третий стоит, четвертому же не бывать” [33], ведь утеря вверенного русским на хранение Сокровища веры означала бы “гибель истинного благочестия во всей вселенной и воцарение на земле Антихриста”[34]. Это письмо, написанное Василию III в начале XVI века, было «скорее апокалипсическим, чем политическим и по тону, и по контексту: Москва не только Третий Рим, но и последний, и на очень короткое время, потому что конец уже близок.» [35]

Все эти события привели к тому, что Россия не механически переняла традицию универсализма и изоляционизма, а пережила ее как собственный драматический опыт. И если традиция универсализма-изоляционизма для Рима была почти естественна (отношения с современными ему империями Востока у Рима были малоинтенсивны, от них легко было абстрагироваться), более-менее естественна даже для Византии, которая могла позволить себе временами абстрагироваться от Запада, а временами считать его варварским, равно как и Вос-

ток, и строить свою внешнюю политику прежде всего как приграничную политику, формирование буферной зоны, то Россия изначально была государством среди других государств и вела активную и отнюдь не только приграничную политику как на Востоке, так и на Западе. К активной приграничной политике Россия прибегала в отношениях с татарами, когда «стратегия московских князей включала минимум обычных (военных) и максимум необычных (экстрамилитанных) средств и методов. Действия Даниила, Ивана Калиты и их потомков выстраиваются в полутора-двухвековую шахматную комбинацию, а то и более сложные игры — как правило, столь же разнообразными, сколь и своеобразные» [36] — и позднее в своей восточной политике, когда в ходе соперничества с Англией Россия прибегает к созданию буферного пояса, но происходит это совсем при иных обстоятельствах и функция этого буферного пояса в то время оказывается совсем иной — не отгородиться от мира еретиков и варваров, а, избегая крупных военных столкновений, расширять пределы своего влияния, используя буферные образования как препятствие для расширения влияния конкурента — то есть речь шла уже о использовании буферов как орудия в межгосударственных отношениях. Русский изоляционизм был чисто психологическим, но от этого он не переживался менее остро.

Психологическая самоизоляция России не могла не вести и к тому, что актуальной составляющей российского имперского комплекса стал универсализм — мир неправославный воспринимался, конечно, не как варварский, но как погрязший в грехах и заблуждениях, и по сути не было бы большим преувеличением сказать, что границы России очерчивали в ее представлении почти весь цивилизованный мир, то есть мир сохранивший благочестие и неподдающийся власти дьявола.

Чем собственно была в этом смысле империя? Это инструмент ограждения православного и потенциально-православного пространства и механизм поддержания внутри него

определенной дисциплины, как бы в очень ослабленном виде — порядка внутри монастыря. И это собственно не столько инструмент экспансии, сколько своего рода оборонительный инструмент, призванный закреплять то, что было достигнуто иным путем, защищать от внешних посягательств и внутренних нестроений. Однако задачей государства было также и расширение зоны потенциального Православия, хотя вплоть до XVIII в. Россия не знала миссии как целенаправленной государственной деятельности (как не знала ее и Византия). Задачей государства было устанавливать границы Православного царства, а обращать туземное население в Православие — это дело Промысла Божьего.

Примат религиозных мотивов над национальными и прагматическими обнаруживался в российской политике (прежде всего ее политике в южном направлении: Балканы — Афон — Константинополь — Святая Земля — Эфиопия) вплоть до начала XX в. Особенно отчетливо конфликт между религиозными (или религиозно-государственнными) началами и началами национальными проявил себя в ходе Балканской войны. Публицистика воспевала войну за освобождение единокровных славян и национальную идею, а идеологи православной империи пытались оспорить национальную идею, а народ национальной идеи не понимал вовсе, продолжал воевать за свою веру, по-своему истолковывая сложные политические игры. Апелляция к единству кровному, племенному остается для крестьян пустым звуком. У А.Н.Энгельгардта в «Письмах из деревни» писал, что, по мнению крестьян, «вся загвоздка в англичанке. Чтобы вышло что-нибудь, нужно соединиться с англичанкой, а чтобы соединиться, нужно ее в свою веру перевести. Не удастся же перевести в свою веру англичанку — война». [36] Итак, Балканская война — война за веру, но война с Англией, у которой Турция только марионетка.

Россия сложилась как государство в эпоху, когда мир уже был поделен между так называемыми «мировыми религиями»

и собственно активная миссия могла быть направлена только на те народы, которые оставались еще языческими. Можно было бы ожидать, что только эти территории и представляют для России реальный интерес. Однако специфический универсализм Российской империи выразился в том, что ее границы рассекали мусульманский, буддийский, католический и протестантский миры — регионы, где были приняты перечисленные вероисповедания, на общих основаниях входили в состав империи. Последняя, как бы втянула в себя все разнообразие и все религиозные противоречия мира, стремясь «отыграть» их и победить внутри самой себя. И если гражданство Византии в значительной степени зависело от православной веры, то в России, где Православие занимало не менее значительное место в государственной идеологии, гражданство и все связанные с ним права давались по факту проживания внутри границ империи как бы в преддверии обращения подданных в Православие. Соответственно, от подданных прежде всего требовалось приобретение всех гражданских добродетелей в надежде на то, что обращение произойдет со временем, хотя бы лет через сто [37]. Дело предоставлялось скорее Божьему Промыслу, чем человеческим усилиям. Так, цель государственной политики в Туркестане была сформулирована его первым генерал губернатором К.П.Кауфманом следующим образом: “Сделать как православных, так и мусульман одинаково полезными гражданами России” [38]. Интересно отметить, что главным недостатком этой политики было именно то, что «русские» мусульмане рассматривались именно в контексте внутренних отношений Российской империи, почему и предполагалось, что они привыкнут к новым условиям, сойдутся с русским православным населением и в конце концов пожелают слиться с ним, и вовсе игнорировалось, что мусульмане остаются частью исламского мира, с которым при любых обстоятельствах они будут чувствовать свое единство и стремиться поддерживать отношения. Для русских психологически государственная граница как бы отсе-

кала завоеванные регионы от остального мира, ставила непроницаемый барьер. Если Советский Союз ставил между собой и внешним миром «железный занавес», то Российская империя его не ставила, поскольку психологически имелось впечатление, что он возникал как бы сам собой, по факту картографических изменений.

Российская империя не имела идеологии, которая отражала бы изменившееся положение дел. Импилицитно оставалась актуальной Византийская имперская идеологема, постольку, поскольку признавался факт «переноса империи». В XVI — XVII вв. идея «Translatio Imperii» имела свою более-менее адекватную форму выражения в виде очень популярной в то время легенд о «Белом клобуке» и «Сказания о князьях Владимирских». В XIX в., когда подавляющее большинство русской образованной публики мыслило или пыталось мыслить в европейских категориях, для выражения имперский идеологии Византии и идеи «переноса империи» трудно было найти подходящие слова или образы, но это не означает, что эта идеология потеряла свою актуальность. Вопрос имперской идеологии (в отличие от идеологии самодержавия) в России не обсуждался. Но сохранение и в XIX в. важнейших принципов имперского действия, унаследованных от Византии, указывает на то, что имплицитно проявлял себя взгляд на империю как на икону Царствия Божия, как на государство, имеющее мистическое основание, а потому являющееся уникальным, а не одним из многих государств мира.

Что касается императорской власти, то можно согласиться с мнением Л.Тихомирова: «У нас не столько подражали действительной Византии, сколько идеализировали ее, и в общей сложности создавали монархическую власть в гораздо более чистой и более выдержанной форме, нежели в самой Византии” [39]. Усиление монаршей власти имело, однако, то следствие, что в России не установилась та «симфония» власти императора и патриарха, которая, по крайней мере, временами достигалась

в Византии. В отличие от Византии, царь не имел права голоса в догматических вопросах. Представления же о «имитации» царем Божественной власти были развиты в России едва ли не более интенсивно, чем в Византии. Однако, как и Византии, эта идеология оставляла принципиальную возможность цареубийства. Причем следует заметить, что если в Византии, с ее частыми государственными переворотами и слабостью системы правильного престолонаследия, эта возможность убийства неправославного императора воспринималась как вполне законная (как об этом писал Константин Багрянородный), то в России, с ее идеальной монархией, эта идея существовала как бы в подполье, принимала извращенные формы, выражала себя в постоянных сомнениях народа в легитимности того или иного из правящих императоров и перманентно вспыхивающих по этой причине бунтах, а в конце концов — в убийстве Николая II, может быть самого православного за всю историю России императора.

Что касается в целом государственного строя России до петровских реформ, то часто указывают на то, что он сложился под влиянием Золотой Орды. Этот взгляд не представляется вполне корректным, так многое в государственной идеологии и государственной структуре России, имевшее восточное происхождение, могло быть воспринято от Византии, которая являлась вполне восточной империей в смысле своего государствоцентризма. Во всяком случае, византийский дух не был препятствием к заимствованию у Золотой Орды отдельных (хотя и многочисленных) элементов государственной структуры. Они вполне вписывались в ту идеологему империи, которую Византия принесла на Русь.

Однако русские проигнорировали доставшееся Византии по наследству римское право. Но если когда-то само это право было основой для имперского универсализма, содержанием центрального принципа империи, то с течением времени оно превратилось в декоративный атрибут и в конце концов от-

пало. Однако само совмещение принципов культурного универсализма и политического изоляционизма впервые в полной мере воплотившееся в Древнем Риме оставалось полностью актуальным в России вплоть до большевистского переворота, а если рассматривать его с чисто формальной стороны, то и в течении последующих десятилетий.

***

Мы проследили преемственность имперской системы и имперских доминант, исходя только из одной составляющей имперского комплекса — центрального принципа империи. Народом этих трех (Римской, Византийской, Российской) империй были свойственны отличные друг от друга модели колонизации, освоения пространства, восприятия иноэтнического населения. Эти империи существовали в различные эпохи, в различном политическом и культурном окружении. Однако их имперские доминанты во многом оставались схожими. Это означает то, что народ может воспринимать имперскую систему, лишь минимальным образом адаптируя ее к своим этнопсихологическим особенностям и условиям существования. Скорее он сам приспосабливается к этой системе. Эта система не легкая ноша для него, это жесткие рамки, в которые он сам себя (и других) ставит. Изучение истории империи невозможно без учета того, что каждый ее эпизод — это пример реализации (более или менее удачной) центрального принципа империи в любых конкретных обстоятельствах.

С некоторой осторожностью можно утверждать, что имперская система во многих своих аспектах не зависит от этнической и психологической специфики. Индивидуальным является способ усвоения имперских доминант и пути их реализации. Последние связаны, в частности, с моделями народной колонизации, особенностями восприятия и освоения территории. Способ усвоения имперских доминант, психология их восприятия и интериоризации также безусловно связаны с особенностями

народа, их принимающего. Тем не менее, центральный принцип империи является автономной составляющей имперского комплекса, он определяет каркас здания империи — народная жизнь встраивается в него, подстраивается к нему.

Многие из исходных парадигм, свойственных Римской империи, в тех или иных, в более или менее модифицированных формах, проявляли себя и в Российской империи (а если полностью отвлечься от содержания этих форм, то и в Советской империи).

Но наследницей Древнего Рима была не только Византии, но и Священная Римская империя, в значительной мере определившая имперское сознание народов европейских стран в Средние века — и, насколько я беру на себя ответственность утверждать, исходя из моего опыта изучения империализма XIX века — в определенной мере и в новейшее время.

Примечания:

1. Paul Veyne. L'Empire romain. In: Maurice Duverger (ed.) La Concept d'Empire. Paris: Presses Univ. des France, 1980, pp. 121, 124.
2. Ibid., p. 122.
3. Ibid., p.122.
4. Ibid., p.123.
5. Harold Mattingly. Roman Imperial Civilisation. L., Edward Arnold Publishers LTD., 1957, p. 40.
6. Бердников И. Государственное положение религии в Римско-Византийской империи. Казань: т-фия Императорск. Ун-та, 1881, p. 212.
7. Ж.-Д. Дюно, Ж.-П. Ариньон. Понятие «граница» у Прокопия Кесарийского и Константина Багрянородного. //Византийский временник. Т. 43. М.: Наука, 1986, с. 64.
8. История дипломатия. Т. I. Москва: ОГИЗ, 1941, с. 87.
9. Paul Veyne. L'Empire romain, p. 122-123.
10. Письмо Агапита Диакона императору Юстиниану. In: Ihor Sevcenko. Byzantium and the Slavs. Cambridge, Mass., Harvard ukrainian Research Institute, 1991, p. 535. («Будучи в высочайшем достоинстве, о император, выше всех почитай возведшего тебя

в это достоинство Бога: ибо Он, наподобие своего Небесного Царства, вручил тебе скипетр земного владения, дабы ты научил людей хранить правду и обуздывать произносящих на него хулы: повинуясь как его закону, так и подданными твоими управляя правосудно.»)
11. Там же, с.541.
12. Прот. И.Мейендорф. Византия и Московская Русь, Paris: YMCA-PRESS, 1990, с. 128 — 129.
13. Д.Оболенский. Связи между Византией и Русью в XI — XV вв. М.: Наука, 1970, с.5.
14. Цит по: Д.Оболенский. Связи между Византией и Русью в XI — XV вв., с. 6.
15. Цит. по: Г.Г.Литаврин. Политическая теория в Византии с середины VII до начала XIII в. В кн.: З.Д.Удальцова, Г.Г.Литаврин (ред.) Культура Византии. М.: Наука, 1989, с. 80.
16. Helene Ahrweiler. L'Empire Byzantin. In: Maurice Duverger (ed.) La Concept d'Empire. Paris: Presses Univ. des France, 1980, p. 135 — 136.
17. Г.Г.Литаврин. Византийской общество и государство в X — XI вв. М., Наука, 1977, с. 178.
18. Прот. И.Мейендорф. Византия и Московская Русь, с. 17.
19. J.M.Hussey. The Byzantine World. L.: Hutchinson University Library, 1961, p.90.
20. Прот. И.Мейендорф. Византия и Московская Русь, с. 314.
21. Цит. по: Г.Г.Литаврин. Политическая теория в Византии, с. 77.
22. Г.Г.Литаврин. Политическая теория в Византии, с. 78.
23. История дипломатия. Т. I. Москва: ОГИЗ, 1941, с. 98.
24. Прохоров Г.М. Повесть о Митяе. Л., 1978.
25. Прот. И.Мейендорф. Византия и Московская Русь.
26. Dimitri Obolensky. Tradition et innovation dans les institutions et programmes politiques de l'Empire Byzantin. In: Dimitri Obolensky. The Byzantine Inheritance of Eastern Europe. L., Variorum Reprints, 1982, p. XVI, 3.
27. Ibid., p.2.
28. Norman H. Baynes. Byzantine Studies and Other Essays. L.: University of London, the Athlone Press, 1955, p. 47.
29. J.M.Hussey. The Byzantine World. L.: Hutchinson University Library, 1961, p. 85.

30. Г.Г.Литаврин. Византийской общество и государство в X — XI вв. М., р. 178.
31. Прот. И.Мейендорф. Византия и Московская Русь, с. 22.
32. И.П. Медведев. Почему константинопольский патриарх Филофей Коккин считал русских «святым народом». // Славяне и их соседи. М.: издание Института славяноведения и балканистики АН СССР, 1990. с. 52.
33. Филофей. Послание к Великому Князю Василию. Санкт-Петербургские епархиальные ведомости. 1994, вып. 12, ч.I, с.45.
34. Н. Каптерев. Характер отношения России к православному Востоку в XVI — XVII вв. М.: тип-фия Л.Ф.Снегирева, 1883, с. 20.
35. Meiendorff J. Universal Witness and Local Identity in Russian Orthodoxy (988-1988) // California Slavic Studies, 1993, vol. 4, pp.20-21.
36. О.В. Зотов. Московская Русь: геополитика в «сердце земли». (О ранней микромодели империи). В сб.: Панарин С.А. (ред.) Россия и Восток: проблемы взаимодействия. Ч. I., М.: Институт востоковедения РАН, 1993.
37. Костенко Л. Средняя Азия и водворение в ней русской гражданственности. Спб., 1870, с. 353.
38. Цит по: Граменицкий С.М. Очерк развития образования в Туркестанском крае. Ташкент, 1896, с.3.
39. 39 Тихомиров Л.А. Монархическая государственность. Спб., 1992, с. 225.

Очерк 2
Российская государственность и русская община

Русские создали огромное мощное государство — империю, которая просуществовала долее всех других империй. До самых последних десятилетий она продолжала расширять свои пределы. В течение веков русский народ выдерживал то громадное напряжение (в том числе психологическое), которого требует поддержание такого гигантского государственного здания. Фактически вся жизнь российско-подданных была устроена так, что каждый без исключения на своем месте служил интересам государственного целого: по своей ли воле, помимо ли нее... Сферы жизни, непосредственно связанные с государственными или во-

енными функциями, всегда были сильно развиты, порой даже гипертрофированы, а прочие — запущены.

Государственный подход определял сам взгляд на человека. Да и сами русские никогда не мыслили себя вне государства, будь они истыми государственниками или анархистами. Семейственное начало в России было развито относительно слабо, оно затмевалось началом общинным. Государственная же парадигма присутствовала в сознании всегда очень четко, хотя описать ее качества представляется делом непростым. Так, в отношении к государству русских крестьян второй половины XIX — начала XX веков (период времени, за который мы имеем больше всего достоверных материалов о крестьянстве) поражают очевидно противоречащие друг другу факты. Крестьяне старались избегать любых встреч с представителями государственной власти, как огня боялись попасть в суд хотя бы в качестве свидетелей, государственным учреждениям не доверяли, в их легитимности сомневались, а при появлении представителя власти в деревне прятались по избам.

Но эти же крестьяне, те самые, о которых крупный знаток русской деревни Глеб Успенский писал, что их не может интересовать ничего, не имеющее прямого отношения к сельскохозяйственному труду, в своей массе очень неплохо разбирались во внешней политике государства. В периоды войн народ, согласно воспоминаниям современников, внимательно следил за ходом боевых действий, и чтение газет занимало значительную долю деревенского досуга. Объяснение крестьянами политических целей и задач России, действий ее и других государств, если снять некоторые мифологические наслоения, весьма разумны и близки к реальному положению дел. Народные толки на темы внешнеполитических отношений поражают четким инстинктивным схватыванием существа дела, не столько осознанием государства и государственным мышлением, сколько ощущением государственности и смысла государственной политики. Народ, с одной стороны, чуть не демонстративно

стремился избежать государственных повинностей и упорно не соглашался смотреть на них как на нечто для себя обязательное, а с другой стороны, многие свои действия сам расценивал как служение государству (например, колонизацию новых районов).

Русские крестьяне были связаны со своим государством великим множеством тонких нервных нитей, но эта связь никогда не была отношением гражданства и законности в обычном смысле. Эта связь была очень личной, конкретной, и посредническая роль каких-либо гражданских институтов народом непризнавалась. Любой крестьянин в конечном счете считал себя самого вправе решать, что государству нужно от него, а что нет, и никакие государственные учреждения переубедить его были не в состоянии. Свобода, с которой крестьяне обсуждали политические и социальные темы, поражала современников [1]. У народа было очень отчетливое ощущение некоего должного государства — и в этом психологическая подоплека и русского этатизма и русского анархизма, причина постоянной конфликтности русского государственного сознания, его глубинной противоречивости, с одной стороны, и его упругости, интенсивности, прочности — с другой. Каким образом сформировалось русское государственное сознание, в чем его содержание? Чтобы ответить на эти вопросы, необходимо понять ряд явлений, ключевых для русской жизни, их взаимосвязь, и прежде всего связь общины и государства.

Общину можно рассматривать как основной тип русской социальности. Синонимом слова «община» является слово «мир», и понятие «мир» было центральным в сознании русских крестьян. Крестьянин осознавал себя членом русского общества не как индивид, а как член конкретной общины, конкретного «мира». «Мир» — это автономная самодостаточная целостность. С правовой точки зрения он был административной единицей, с церковно-канонической — приходом; с точки

зрения имущественного права, «мир», поскольку он распоряжался землей, являлся поземельной общиной [2].

Община не является специфически русским явлением, как полагали многие писатели XIX века. Поземельные общины, по типу похожие на русскую, существовали во многих местностях Ближнего и Среднего Востока как у христианских, так и мусульманских народов. Причем у некоторых христианских народов община была “миром” практически в том же смысле слова, что и у русских. Отличительной чертой русской общины являлось ее центральное место в самоидентификации подавляющего числа членов русского общества, и, следовательно, та значительная роль, которую община играла в общественной жизни в целом.

Община являлась очень гибким организмом, способным менять свои внешние формы и приспосабливаться к различным условиям. Но во всех случаях внутрянняя сущность общины оставалась неизменной — она была самоуправляющимся “миром”.

В древности “мир” занимал место государства, но и с ростом централизации “мир” в глазах народа оставался самодовлеющим целым и пользовался высшим авторитетом. Вплоть до последнего времени “мир” обладал определенными атрибутами государственности: самоуправление по установленному порядку, суд по “обычному праву”, карательные функции (вплоть до ссылки по приговору схода), сохранение норм общественного быта и морали, целый ряд административных и культурных функций. “Мир” просили о заступничестве, к “миру” обращались с челобитной. “Мир” собирал подати (налоги) и выплачивал их государственным властям как дань. Во всех внешних контактах (с государством или с другими аналогичными “мирами”) он выступал как единое целое и защищал каждого из своих членов от посягательств извне. Доходило до того, что еще в начале XIX века, в период Отечественной войны 1812 года, “мир” принимал на себя и оборонные функции. Организовывались деревенские отряды самообороны, которые

защищали от врага только землю, находящуюся в пользовании их общины.

Структура русского общества еще в XV веке, а на Севере вплоть до XVII века, представляла собой федерацию “миров” на основе общих экономических и военно-стратегических интересов при полной автономии каждого конкретного “мира”. “Мир” в этот период не был структурой, присущей только лишь крестьянству. В него входили члены различных сословий, проживающие на данной территории. “Миром” был и город, и улица, и городской “конец” (район города). “Миры” каждого конкретного региона объединялись в земство, а земство уже входило в состав Московского государства. Эта модель очень долго воспринималась как нормативная, вне зависимости от того, насколько она воплощалась практически. Само государство, с этой точки зрения, понималось как система, объединяющая многочисленные “миры”, то есть, по словам исследователя северо-русской общины М. Богословский, оно было “миром” в более широком объеме, отличающимся от своих образующих элементов скорее количественно, чем качественно. Мир как бы часть федеративного целого в миниатюре, обладающего теми же свойствами, что и целое” [3]. Россия оказывалась в восприятии народа большой общиной.

Так же под “миром” в более широком объеме понимался и “русский народ”. “Таким образом, над местными мирами стоит, с одной стороны, мир всей земли, русская земля, а с другой мир в смысле народа. Например, в этом втором смысле употребляет слово “мир” патриарх Гермоген в своей грамоте по поводу сведения Василия Шуйского с престола” [4].

Вот с этой точки и начинаются противоречия в русском государственном сознании. Реальное государство Российское никогда таким “миром” не было. И если в какой-то начальный период его внешние проявления были таковы, что русский народ мог воображать его себе в качестве “мира” посредством определенной коррекции восприятия, свойственной традици-

онному сознанию, то с ростом централизации и установлением крепостного права, с петровскими ревизиями, которые прикрепляли крестьян не только к земле, но и к помещикам, получившим право бесконтрольного вмешательства во внутреннюю жизнь “мира”, вплоть до запрещения крестьянских сходов, положение крестьянской общины в русском государстве стало двусмысленным. И отношение народа к властям порой напоминало отношение к оккупантам. Даже к концу XIX века, когда прежние функции “мира”, казалось бы, начали возвращаться к нему, когда снова признавалась его определенная автономия, его юридические нормы (“обычное право”) изучались и вводились в официальную судебную практику, — все эти нововведения не вызывали доверия крестьян. Народ продолжал чувствовать себя в глухой конфронтации с государством, упрямо не выполняя не нравящиеся ему постановления властей, избегая по возможности всяких встреч с представителями государства, и всегда готовый — дай только повод — перейти к открытому противостоянию, как это бывало в эпохи крестьянских войн, когда народ шел на Москву, чтобы “трахнуть” своей древней столицей.

Государство же, в свою очередь, смотрело на народ главным образом как на источник пополнения казны и формирования армии. Отношение к общине было чисто утилитарное. Общинная солидарность была обращена в круговую поруку, удобную для сбора налога. Даже в тот период, когда проводилась официальная политика на поддержку общины (конец XIX века), правительственные распоряжения допускали полное отрицание прав общины. Так, по закону 1893 года земским начальникам предоставлялось право отменять все приговоры о земельных пределах, которые они сочтут нерациональными. Такая политика властей заставляла некоторых экономистов предполагать, что она может свестись к замене общинного землевладения общественно-государственным [5], то есть к подавлению общины государством.

Крестьянская революция 1905 года впервые заставила власти задуматься о сущности общины, и со стороны государства начинается целенаправленная атака на общинный строй. Эту позицию занимает большинство русских государственников. Уже в 1906 году по инициативе графа Витте, до того бывшего сторонником общины, издается указ об облегчении отдельным домохозяевам процедуры выхода из общины. Затем следует столыпинская аграрная реформа, которая изначально была направлена на разрушение общины не только как хозяйственного, но и как психологического организма. Сопротивление крестьян реформе было яростным и иррациональным, что особенно бросается в глаза ввиду сверхактивного участия в нем женщин. В свидетельствах полиции мы то и дело встречаем подобные замечания: “Толпа баб с кольями... За бабами следовали подростки... “, “Толпа баб с палками, сапами, косами... “, “... Собралась толпа крестьян, преимущественно женщин... “, “Бабы, вооруженные вилами, сапами... “.

Но что при этом представляется парадоксальным, так это то, что восприятие крестьянами себя в качестве членов большого государства-общины очень ярко проявлялось еще в начале XX века и определяло, например, психологию массового преселенческого движения крестьян, когда любая официальная бумага, касающаяся переселенческих вопросов, воспринималась народом как царский клич на переселение, и мотив колонизации как государственного служения достаточно ясно просматривался в характере народной молвы и слухов о колонизации окраин Российской империи.

Так, среди сибирских переселенцев очень многие ссылались на выставленную в волостных управлениях бумагу, “на какой-то “царский указ”, приглашавший, якобы, переселяться; эта бумага оказалась циркуляром, имевшим целью удержать крестьян от необходимости переселения. (...) В Могилевской губернии в 1894 году на рост числа переселенцев сильно повлияло опубликование правил переселения, весьма стеснительных. Дей-

ствие этой ограничительной по цели публикации было весьма неожиданным: со всех концов губернии в Могилев потянулись люди, чтобы получить разрешение на переселение. Одно слово, исходившее от властей, вызвало пожар. (...) Пошли обычные фантастические толки, например, что государыня купила себе в Сибири большое имение и вызывает теперь крестьян" [6]. Любая бумага, где упоминается слово "переселение" истолковывается как клич православному народу на переселение.

Более того, народ повсеместно верил в "черный передел" — всероссийское поровнение, справедливое перераспределение русской земли между всеми членами русского общества на тех же принципах, на которых происходило поровнение внутри отдельных общин. Народ не просто хотел этого передела, а был уверен, что он непременно скоро произойдет, и Россия примет тот свой образ, который был заложен в народном сознании. Известны факты, когда крестьяне отказывались от покупки земли у помещиков на очень выгодных условиях, или, наоборот, соглашались на невыгодные ввиду того, что все равно вот-вот будет общий передел [7].

Ссылка на народную веру в царя мало что способна прояснить, поскольку сама нуждается в объяснении. Цари в России появились значительно позднее, чем сформировался механизм мирского самоуправления. Почему же образ царя как народного защитника столь глубоко укоренился в сознании русского народа? Можно понять идеологические основания этого убеждения, имеющего истоки в византизме, глубоко усвоенном русскими, но в реальности это убеждение слишком часто не получало подтверждение. Другое дело, что крестьяне времен Ивана Грозного могли считать, будто царь казнит бояр из-за того, что те притесняют крестьян; да и в позднейшее время крестьяне с удивительной настойчивостью истолковывали любые действия царя в свою пользу. И это несмотря на то, что даже Кровавое воскресенье 9 января 1905 года уже имело прецедент в русской истории, при царе Алексее Михайловиче.

Можно предположить, что столь интенсивный образ царя в качестве защитника сложился в сознании народа именно в ответ на постоянный конфликт между народом и государством как способ психологической защиты. (Идеологическая обоснованность такого образа царя облегчала соответствующую коррекцию восприятия). Царь виделся народу как “свой” в стане “чужих”, народная молва даже приписывала ему занятия хлебопашеством. И тогда вся государственная администрация оказывалась как бы “пятым колесом в телеге”, “неверными и лукавыми царскими слугами”, мешающими непосредственной связи царя и народа. Можно представить, до какой степени доходило вызванное психологической защитой искажение восприятия реальности в сознании русских крестьян: если множество крестьянских ходоков к царю писали своим односельчанам о благополучном разрешении их дел, то нельзя же предположить, что крестьяне постоянно выбирали в качестве своих эмиссаров патологических лгунов. Видимо, дело здесь в том, что крестьянские посланники как-то по-своему толковали действия царя. При этом, однако, крестьяне очень часто были отнюдь не довольны царем, правящим в настоящее время. Таким образом, надежда возлагалась часто не на реального царя, а какой-то мифологизированный его образ. И если этот образ веками сохранялся в сознании народа, то этот феномен сам по себе нуждается в особом объяснении. В сознании народа должно было быть нечто, что постоянно поддерживало этот образ, — нечто такое, что, несмотря на постоянный конфликт государственного и “мирского” начал, пронизывает их оба. Ведь факт остается фактом: вопреки почти открытой враждебности между русским народом и государственной властью, Российская империя не просто существовала и сохраняла свое могущество, но и укрепляла его, расширяя свои пределы, и стала одной из Великих держав мира.

Однако взгляд на идеологическую подоплеку Российского государства обнаруживает еще более глубокое противоречие

между официальной идеологией Российского государства и ее народной идеологемой.

У истоков русской государственности лежит серьезная психологическая драма. До Москвы дошла весть о том, что учителя и руководители русских в делах веры — греки — заключили с латинянами-католиками Флорентийскую унию и отступили от Православия. Затем последовал следующий удар: пала столица православного мира — Константинополь. И русским представляется, что они остались единственным православным народом в мире, а это означает, что “если утеряют или исказят русские вверенное им на хранение Православие, то оно утратится тогда в целом мире, и вся страшная ответственность за его гибель падет исключительно на русских, от которых только и могут последующие поколения наследовать истинное Православие и благочестие” [8]. Чтобы понять чувства русских, надо вспомнить, что на своем начальном этапе Московское княжество подчинялось Константинопольской церковной юрисдикции и воспринимало само себя чуть ли не как провинцию Византийской империи.

Два события — Флорентийская уния и падение Константинополя — связались русскими книжниками воедино: Константинополь пал потому, что греки отступили от Православия. Тогда монах Филофей и написал : “... два Рима падоша, третий стоит, а четвертому не быти”, ведь утеря русскими Православия означала бы воцарение на земле Антихриста. Прошло немного времени, и выяснилось, что Флорентийская уния была делом политиков, греческий народ не принял ее, и что Православие на Востоке с приходом турок не исчезло. Но след от душевной травмы, от пережитого чувства одиночества, когда русским казалось, что всякое общение с любыми иноземцами и иноверцами грозит опасностями и бедствиями, поскольку может повредить русской вере, остался. И на прежних учителей — греков, — хотя их и признали вновь православными, многие книжники смотрели уже как на народ шаткий и нестойкий

в делах веры. И даже впоследствии, после реформы Никона, “старые русские воззрения на греков, как на утративших истинное благочестие, на Москву, как на преемницу Византии, как на единственную теперь хранительницу чистого, ни в чем не поврежденного Православия, еще не вдруг и не скоро вымерли. Это воззрение заявляет о себе в некотором случае с прежней силой и настойчиво, как будто церковная реформа Никона вовсе не существовала” [9]. “Выработка этих взглядов всецело принадлежала русским грамотеям, книжникам. (...) Но эти взгляды не остались только измышлениями и фантазиями досужих книжников, а перешли от них в массу, глубоко и прочно запали в душу русских, были усвоены правительством” [10]. Здесь корень русской недоверчивости к другим народам, самоизоляции, скрытности, всегда бросавшейся в глаза иностранцам, ощущение своей особой миссии в мире, миссии, которая требовала постоянного внутреннего напряжения и самозамкнутости.

А процесс формирования русской государственности и вообще шел не просто. К XV веку еще только успела закончиться колонизация центральной России, и Москва была сравнима с “военной колонией, возникшей на чужой земле. С этнографической точки зрения, в девяти десятых этой страны имелось лишь то количество русского элемента, которое успело там осесть в результате весьма еще молодого, сравнительно, колонизационного движения” [11]. Основную массу населения составляли финские племена, постепенно ассимилировавшиеся русскими. И это при том, что русские по своей природе вовсе не были воинственны. В русских исторических песнях “поражает невнимание к военным походам и подвигам древнерусских князей. Например, Владимир Красное Солнышко — народная память навсегда запомнила про пиры его и ничего об его походах” [12]. Однако характер Московского государства изначально сугубо военный. Так, в Судебнике Ивана Ш (1497 год) все население делится на две категории — служилых и неслужилых, — воинов, которые “собирают русскую землю”, и всех прочих —

тех, кто кормит армию во время походов — безразлично купцов или земледельцев: все они подчинены единому порядку, который возлагает на них прежде всего податное бремя. И это понятно, “ведь в течение долгого времени соотношение между количеством населения и размерами населенных территорий оставалось неблагоприятным для интенсивной хозяйственной и социальной культуры. Недостаточность общественных сил, личных и материальных средств для разрешения очередных внешних и внутренних задач русской жизни — постоянная и полная трагедии судьба ее истории. Значительные исторические достижения покупались поэтому дорогой ценой крайнего напряжения” [13].

Это государство, чтобы не распасться, должно было иметь мощную идеологическую доминанту, которая оправдывала бы такое постоянное перенапряжение сил. Посмотрим, что было на самом деле.

Московские цари считали себя преемниками византийской государственности и претендовали на то же значение в православном мире, которое имели греческие императоры. Они перенесли на русскую почву византийскую идеологию государственной власти, где могущество Православия зримо выражалось через государственное могущество. Российское государство должно было превратиться в расчищенное светлое пространство на земле, царство благочестия, окруженное со всех сторон царством тьмы. Оно было призвано расширять свои пределы и включать в границы православного царства все новые и новые страны. Руководимое единой религиозно-государственной идеей, Российское царство должно было стремиться к гомогенности своей государственной территории: это никак не вытекало из сути Православия, проповеданного самым разным народам, но было неизбежным следствием взгляда на Православие через призму государственности. Единообразие населения империи становилось символом победы религиозно-государственной идеи. Поскольку идентификация граждан империи строилась не по этническому признаку, а по

религиозному, национальное разнообразие государством игнорировалось, так же как и разнообразие населения различных русских регионов и этнографических зон. Оно не преследовалось, оно просто не признавалось, и по мере упрочения государства ему должно было оставаться все меньше места. Так же не подавлялась, а игнорировалась русская община, “мир”. То, что “мир” всегда враждебен унитарному государству, не рефлексировалось — государство просто не считалось с “мирским строем” русской жизни. “Хотя со стороны московских государей, державшихся консерватизма, и не было гонений на местные порядки, но сила вещей взяла свое, и еще при великом князе Иване Васильевиче III московская централизация сильно расшатала сии порядки и начала с небрежением относиться к требованиям местных земщин” [14].

Унификация обширной территории Российской империи происходила постепенно, и вплоть до XVIII века большинство ее окраин сохраняло автономию юридически, либо только фактически, хотя первая попытка упорядочить областное управление была сделана еще Иваном Грозным. Но здесь важен не темп изменений, а изначальная общая направленность, неизменная тенденция практического воплощения государственного “византизма”, более скрупулезное, чем в реальной Византии, — мы сейчас говорим о духе византизма. Молодое московское государство приняло из рук погибающей Византийской империи ее богатое наследство: культурное и, прежде всего, мировоззренческое. Как точно определил Константин Леонтьев, “византизм в государстве значит самодержавие. В религии он значит христианство с определенными чертами, отличающимися от Западных церквей, от ересей и расколов. В нравственном мире мы знаем, что Византийская идея не имеет того высокого и во многих случаях крайне преувеличенного понятия о земной личности человека, который внесен в историю Германским феодализмом, знаем наклонность Византийского нравственного идеала, разочарованного во всем зем-

ном, в счастии, в устойчивости нашей собственной чистоты, в способности нашей к полному нравственному совершенству здесь, долу” [15]. Эта суровая, не оставляющая места радостям жизни, расслабленности и самоудовлетворенности установка вполне гармонировала с общим военным строем Русского государства, где война не была средством обогащения народа, не имела романтического ореола, а превратилась в чистое и самоотверженное служение религиозно-государственной идее — “...сплошь и рядом без всякого экономического расчета, — в силу чисто политических побуждений, иногда даже не для самосохранения и независимости, но для внешнего могущества и величия” [16].

Этот процесс не сопровождался единым эксплицитным идеологизированием. Правительство действовало так, как ему казалось правильным и удобным, исходя каждый раз из конкретных политических обстоятельств, — направление действия задавалось общим духом государственной идеи. Идеология шла постфактум. Так, известная доктрина о Москве как Третьем и Последнем Риме долгое время (до патриарха Иова) не использовалась в официальных документах из-за своей тенденции к возвышению церковной власти в государстве, на что не желали согласиться московские цари, и была она не столько руководством к действию, сколько рефлексией по поводу того, что делалось до сих пор. Даже версия русской истории как сознательного и целенаправленного собирания земель вокруг Москвы была создана лишь Карамзиным.

История же русского народа была иной. Когда автор XIX века Л. Сокольский говорит, что “бегство и уход от государственной власти составляли все содержание народной истории России “ [17], то кажется, что он не далек от истины. Народ упорно не признавал над собой единящей, сглаживающей все различия и препятствующей самодеятельности государственной власти. Означало ли это, что идеология Москвы — Третьего Рима — не имела к народу никакого отношения? Нет, народ

по-своему воспринял ее и усвоил очень глубоко, но в иной форме. Для него Третьим Римом было не Российское государство, а он сам, русский народ. Любое место, где живут русские, уже тем самым становится Россией, вне зависимости от того, включено ли оно в состав Российской государственной территории. Это и давало возможность бежать от государства. Россию беглецы несли с собой — уносили Святую Русь от ставшей антихристовой (как считали старообрядцы-раскольники) власти. Идеологемы Москвы — Третьего Рима и Святой Руси связаны между собой: и в той и в другой речь идет о царстве истинного благочестия и святости, единственном во всем мире; и там, и там главная опасность состоит в утрате благочестия — тогда антихрист воцарится во всем мире. Разница лишь в том, что доктрина Москвы — Третьего Рима связана с конкретным местом, конкретным государством, а носителем ее может быть кто угодно, то есть каждый, кто примет Православие и Российское подданство, а идеологема Святой Руси (во всяком случае, в ее раскольничьих интерпретациях) носит более выраженную этническую окраску, локализация же ее, можно сказать, скользящая: то град Китеж, то Беловодье. В двадцатые годы XIX века Вас. Москвин проповедовал, что Святой Град возникнет на месте Каспийского моря, а молокане ожидали его на горе Арарат.

Если же говорить о собственно православном понимании Святой Руси, то оно имеет эсхатологическую окрашенность. В узком смысле слова это Собор русских святых, в более широком — русские стремящиеся к спасению и святости. Это не Россия в целом, а ее “святой остаток”, не имеющий, следовательно, временной и пространственной локализации, ни даже государственной, а по большому счету и этнической привязки (русским святым может быть и нерусский). Православное понимание Третьего Рима также по существу своему эсхатологично.

Характерно, что всем раскольничьим толкам и мистическим сектам, распространившимся в России, был свойственен определенный анархизм, в большинстве случаев выражавшийся

лишь в устранении себя от государственных дел, но часто связанный и с открытым противостоянием государственной власти. Причем границы между православными и раскольниками могли быть четко проведены лишь на бумаге, практически они были размыты, и влияние старообрядцев в крестьянской среде было очень велико, так что даже порой высказывалось мнение, будто все русское крестьянство при известных обстоятельствах готово отпасть в раскол. Легенды раскольничьего происхождения широко расходились в среде русского крестьянства. Со старообрядчеством был, видимо, связан и распространенный миф о “скрывающемся истинном царе” — миф, служащий благодатной почвой для самозванства и, очевидно, коррелирующий с легендой о Святой Руси: до поры до времени скрывается от взоров Русь, скрывается от взоров и царь. Не случайно то тут, то там возникают антигосударственные секты, такие как бегуны, видевшие в Москве не Третий Рим, а падший Вавилон и отказывавшиеся от любых контактов с государствен-

Старообрядцы-поморцы. г. Нижний Новгород, конец XIX в.

ной властью. Мистический страх перед официальной бумагой и печатью мы встречаем и у самых обычных крестьян, которые “решительно отказывались от дачи каких-либо письменных удостоверений или расписок” [18].

Раскол связан и с непосредственной политической оппозицией власти царя, поскольку в истории прослеживается прямая связь между расколом и земством (ведь последнее ведало в числе прочего и многими церковными вопросами). “Из Москвы, из столицы древнего Московского государства, царства, раскол быстро распространился по всем великорусским областям и стал принимать областную направленность и устройство” [19]. Раскольничьи общины именовались “согласиями, сообразно сельским мирским согласиям, как назывались крестьянские мирские сходы” [20].

Таким образом, мы могли бы нарисовать простую схему противостояния государственного и “мирского”, земского начал в России. Однако есть целый ряд ярких фактов, которые явно в нее не укладываются.

В один из самых критических моментов в русской истории, в “Смутное время”, Российское государство было спасено именно земством. Патриарх Гермоген обращался со своими посланиями к “миру”, понимая под “миром” весь русский народ. “Начало оживленной деятельности земских соборов совпадает со временем тяжелых испытаний, посланных судьбой русскому государству в XVI веке. Вследствие пресечения династии и низложения царя (Шуйского), государство несколько раз оставалось без обычного своего руководителя, царя, и в это “безгосударственное” время власть сама собой возвращалась народу. (...) В такие исключительные моменты земские соборы получали исключительное значение, тогда они являлись верховной властью в государстве” [21].

Что же касается русских анархических сект, то бросается в глаза их специфическая государственность (например, наличие в обиходе бегунов своих особых паспортов граждан Бело-

водья). Потрясающий факт: раскольничья “Святая Русь” имела свое гражданство. В известном смысле можно сказать, что она мыслилась именно как государство.

Во что реально выливался поиск Беловодья, к чему приводило бегство народа от государства? К колонизации новых земель. “Вслед за народом шла государственная власть, укрепляя за собой вновь заселенные области и обращая беглых вновь под свое владычество” [22].

Так, бегство народа от государства выливалось по сути в выполнение важнейшей по тем временам государственной функции: колонизации новых территорий. Но еще более поразителен тот факт, что крестьяне-беглецы это понимали. Мы уже говорили, что народные слухи, сопутствующие массовым переселениям (которые очень походили на бегство и сплошь и рядом были несанкционированными), содержали рассказы о государственных льготах для переселенцев: крестьяне чувствовали, что делают нечто необходимое государству, служат государству, от которого бегут. В тех переселенческих движениях, которые не носили эксплицитно характера протеста, мотив государственных льгот (а следовательно, необходимости народной колонизации для государства) порой доминировал над всеми прочими. И действительно, без вольной колонизации казенная колонизация не имела бы поддержки и стерлась бы.

Так, мы видим, что круг парадоксальным образом замыкается. Конфликт между народом и государством приводил к укреплению государства; более того, без этого конфликта русская государственная власть никогда бы не смогла прочно утвердиться на столь огромной территории. Он сам служил залогом могущества Российской империи.

Однако остается другой вопрос: чем, в таком случае, была государственность для народа, что поддерживало в нем чувство государственности? Вспомним, что народная община сама была мини-государством со всеми его функциями и даже некоторыми атрибутами. “Те почтительные выражения, в ко-

торых говорят о мире его члены, показывают, что они относятся к миру, как целому, действительно обладающему в их глазах верховным авторитетом, а о постановлениях его говорят как о велениях: “добил челом миру”, “велели всем миром”” [23].

Таким образом, государственное сознание в русском народе всегда было актуализировано. Пластичность общины, частые переходы крестьян из одной общины в другую свидетельствуют, что они не были привязаны к какой-то одной, родной для них общине. Для них родным был общинный, “мирской” дух вообще и государственный дух вообще. Можно сказать, что их связь с Российским государством была столь же поверхностной. Они охотно уходили за его пределы. Вспомним, что, если говорить о народном восприятии, то парадигму Третьего Рима нужно отнести не к Российскому государству, а к русскому народу или, поскольку слова “народ” и “мир” для русских крестьян синонимичны, то к России как “миру”. А Россия как “мир” не знает границ — она везде, где поселятся русские. Но, поскольку русские живут в том или ином месте, оно само по себе уже воспринимается как территория России и включается в ее сакральные границы, можно сказать, “границы Святой Руси”. Этот своеобразный перенос понятий на практике обеспечивал силу русской экспансии. В этом смысле русский этатизм не был идеологичен, четкой идеологии российской государственности не существовало, не было и правильных, регулярных отношений между государством и его членами. Государство, то, которое было в реальности (как его воплощал народ), сильно отличалось от того, чем оно само себя мнило и что выражало в официальных идеологиях. И если государство игнорировало общину, то и община игнорировала это государство и жила в том, которое представляла себе сама, и вела себя в соответствии с его законами, вступая в конфликт с действительными представителями власти. И, разумеется, верхушечное российское государство не могло представляться народу истинным, истинной была Россия-община.

Игнорирование народом государственной власти приводило в истории даже к таким курьезам, когда народ сам начинал вести свою внешнюю политику, отличную от внешней политики государства. Так, в 70-х годах XIX века русский народ осознал себя находящимся в состоянии войны с Турцией и в массовом порядке выступил в поход (добровольцы на Балканах), тогда как правительство всеми силами стремилось этой войны избежать и, по сути, было вынуждено народом признать войну официально. То, что столь массовое действие не могло быть организовано малочисленными Славянскими комитетами, очевидно; им это было бы не по силам, и, если бы народ сам не поддержал их пропаганду, она бы захлебнулась. Кроме того, народная версия войны совершенно отлична от славянофильской. Так, несмотря на все бессчетные объяснения народу, что русские состоят в кровном родстве с южно-славянскими народностями, крестьяне все же называли сербов, черногорцев, болгар одним совокупным словом “греки”, которые в их глазах (даже при том положительном ореоле, который пытались сформировать им славянофилы) были какими-то беспомощными недотепами, не умеющими за себя постоять. А воевал он, народ, собственно, не с Турцией, а со стоящей за ее спиной “англичанкой”, и возникла война из-за того, что та не захотела принять православную веру [24]. Мы приводим, конечно, одну из народных интерпритаций войны, носящую, очевидно, локальный характер, но она показательна. Народ вел себя как государство, брал на себя государственные функции, как когда-то в “Смутное время”.

Русский народный этатизм имеет мирскую форму, и, таким образом, этатизм официальный и этатизм народный различны между собой, и каждый со своей стороны отвергает внешние проявления другой формы этатизма. Однако есть по крайней мере один атрибут, присущий и той, и другой форме этатизма, — это образ царя. Через него проходит зримое пересечение официальной государственности и народного сознания. Пусть

это не единственный аспект их пересечения, но он четко осознаваемый, эксплицитно представленный и в той, и в другой системе, и его интенсивность увеличивается за счет того, что на него проецируется все те ниточки, которые реально связывают народ и государство, но народом не осознаются. В двух этих системах образ царя имеет отчасти различное содержание, но тем не менее дает определенную возможность прямой коммуникации между ними: государственная пропаганда может обращаться к народу на понятном для него языке.

Итак, оппозиция русская община — Российское государство оказывается на поверку неверной. Даже в своих крайних антигосударственных проявлениях русские оставались, по своей сути, государственниками. Да и кто, кроме прирожденных государственников, способен предстать в облике государствоборцев? У тех народов, у которых парадигма государства была менее выражена в сознании, мы и не найдем никогда народного анархизма. Выходом из сложившейся структуры общинно-государственных понятий было не бегство от государства (при котором общинная парадигма не страдала), а воля, когда человек в одиночку выходил из своих социальных рамок. Трудно восстановить народную рефлексию бунтов, но в нашем распоряжении записи толков народа времен последней гражданской войны. И в них доминирует именно мотив выхода на волю: «Теперь дом на слом, сам на конь, — и летай вольным соколом по над родными полями»; «Подхватила нас воля ветром, закрутила нас воля вихрем»; «Вожу носом по воздуху — только волей потягивает. Я же порядка жду, а под ноздрей одна воля»; «Была родня — ветром развеяло. Вот воюю»; «На той войне [первая мировая] я все дом поминал. Дом да семейство — кто на каком свете, неизвестно. А теперь вольный, вперед гляжу»; « У нас правда своя, имя же ей простое — воля «[25].

Воля это не свобода, это свобода с надрывом, с душой, вывернутой наизнанку. Такой же надрыв чувствуется и в самой русской государственности, очень интенсивной и напряжен-

ной, на которой лежит печать потрясения, пережитого русскими на заре становления их государства, нежданно-негаданно свалившегося им на голову византийского наследства, чувства страшной ответственности и одиночества, которое никогда не исчезало полностью, находя свое выражение в русском государственном мессианизме, то горделивом, то обреченном, но всегда беспокойном. В русском государственном сознании, во всех формах его, ощущается постоянный надрыв, бесконечный поиск себя и невозможность нормальной самоидентификации. Напряженность и надрыв оставляли постоянную возможность срыва.

Примечания:

1. Энгельгардт А. Н. Из деревни. Двенадцать писем. 1872-1887. М.: Мысль, 1987, с. 297.
2. Юшков С. В. Очерки из истории приходской жизни на Севере России в XV-XVII вв. СПб.: тип-фия М.А.Александрова, 1913, с. 10.
3. Богословский М. Земское самоуправление на русском Севере в XVII веке. М.: Синодальная тип-фия, 1903, с. 192.
4. Островская М. Древнерусский северный мир. Архангельск: Губернск. тип-фия, 1912, с. 5.
5. Качоровский К. Р. Русская община: возможно ли, желательно ли ее сохранение и развитие. М.: Трудовой союз, 1890, с. 69.
6. Кауфман А. Переселение и колонизация. СПб.: тип-фия тов-ва «Общественная польза», 1905, с. 190.
7. Ефименко А. Исследование народной жизни. М.: В. И. Касперов, 1884, с. 142.
8. Коптерев Н. Характер отношения России к православному Востоку в ХУI — ХУП столетиях. М.: тип-фия Л. Ф. Снегирева, 1883, с.15.
9. Там же, с. 448.
10. Там же, с. 23.
11. Велишевский К. Иван Грозный. М.: книгоизд-во «Современные проблемы», 1913, с. 10.

12. Сенигов И. Народные воззрения на деятельность Иоанна Грозного. СПб.: типо-литография В. А. Вацлина, 1892, с. 13.
13. Пресняков А. Е. Московское царство. Пг.: Огни, 1918, с. 14.
14. Беляев И. Д. Судьба земщины и выборного начала на Руси. М.: тип-фия общ-ва распространения полезных книг, 1905, с. 88.
15. Леонтьев К. Византизм и славянство. М.: имп. общ-во истории и древностей Мос. ун-та, 1876, с. 1.
16. Игнатьев Е. Россия и окраины. СПб.: тип-фия С. М. Проппера, 1906, с. 7.
17. Сокольский Л. Рост среднего сословия в России как следствие остановки в росте государственной территории. Одесса: губернск. тип-фия, 1907, с.1.
18. Авелиани С. Волнения крестьян в царствование императора Александра I. Сергиев Посад: тип-фия Святотроицкой Сергиевой лавры, 1912, с. 56.
19. Щапов А. Земство и раскол. СПб.: тип-фия тов-ва «Общественная польза», 1862, с. 32-33.
20. Там же, с. 75.
21. Алексеев В. Земские соборы древней Руси. М.: книгоизд-во «Школа», 1915, с. 46.
22. Дуров А. В. Краткий очерк колонизации Сибири. Томск: тип-фия губернск. правления, 1891, с. 1.
23. Богословский М., с. 192.
24. Энгельгардт А.Н. Указ. соч.
25. Федорченко С. Народ на войне. Книга 3. Гражданская война // Литературное наследство. М. : Наука, 1983, с.23-28.

ЕРЕВАНСКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ (НОВАЯ АРМЯНСКАЯ КУЛЬТУРА СЛОЖИЛАСЬ В СОВЕТСКИЕ ГОДЫ)[1]

Когда возникает традиция

Как известно, писал известный исследователь фольклора В. Н. Топоров, праздник противопоставлен будням, связан с представлением о «незанятости, пустоты от дел», и «эта “пустота”, “незаполненность” праздника так или иначе соотносится с... идеей о разрыве профанической временной длительности, о празднике как состоянии, когда время останавливается, когда его нет», — [Топоров В. Н. 1982: С. 329–330], Эту мысль упорно проводит Левон Абрамян в своей статье «Время праздника» [Абрамян Л. 2003: 254], а так же в разбросанным по разным изданиям цикле статей о первых месяцах Карабахского движения, которое он, как ни странно, определяет как празлник. Правомерно последнее или нет, нам это создает удобства, давая возможность показать контрастность событий, о которых мы будем говорить. По мнению Абрамяна и множества других авторов во время праздника в той или иной мере разрушается принятый в повседневной жизни порядок, снимаются основные запреты. Позвольте мне поспорить с маститыми авторами, но это абсолютно неверно. Скажу об этом сразу, ибо в этом пафос нашей статьи. Праздник празднику рознь, и мы поставим целью нашей работы показать, что существует как минимум два типа праздников, один из которых обильно описан в научной литературе, а ко второму ученые даже не подступа-

1 Работа написана в соавторстве с А. Давтяном

лись. «В целом праздник описывается (как исследователями, так и участниками) как время антиповедения — отсюда, видимо, расхожее противопоставление праздника как некоего хаоса космосу повседневной жизни, особенно акцентируемое М. Элиаде и его последователями». (цит. по Абрамяну Л.). Наличие или отсутствие антиповедения мы возьмем за критерий типа праздника. В противовес антиповедению мы введем термин «суперповедение», когда почти в бешеном темпе фестиваля создается конструвктив, который столь воздействует на сознание, что последнее не способно воспринять его как что-то новое, а приписывает ему извечное существование, переданное от предков и именуемое в литературе традицией. Вот на этом моменте жизни общества мы и хотим остановиться.

Что объединяет и то, и другое? Нестандартное (в любом из двух заданных направлений) поведение и высочайший эмоциональный настрой, ярко выраженное ощущение радости и праздника. Но это может быть и при антиповедении и при суперповедении.

Упомянутый Левоном Абрамяном в ряде более ранних статей «политический праздник» 1988 в Ереване в определенном смысле рассматривается как создание «хаоса» из «космоса». Это было время, когда ставшая уже традиционной внутренняя структура Еревана в момент рухнула. Это не бросалось в глаза, так как касалась самых глубинных структур, которые не сразу проявлялись на поверхности. В частности сильно расшаталась система «шрджапатов» — межличностных и межгрупповых отношений, являющаяся краеугольным камнем ереванского социума. (Речь о ней пойдет ниже) Это было естественно, поскольку, когда пространством действия стала площадь, на который шел беспрестанный митинг в защиту Карабаха, изменилась вся структура общения. Оно перестало быть упорядоченным, как и положено на карнавале, перемешались все слои общества, границы между которыми принципиально строги.

Но создание той структуры общества, которая была разрушена в дни Карабаха, воспринималось не как менее празд-

ничное действо, сопровождаемое не менее высоким тонусом и гораздо большей игровой и поисковой активностью.

Это естественно, поскольку процесс формирования социокультурной системы, традиций и ритуалов, превращение хаотичной среды в среду структурированную требует громадного выплеска энергии, приподнятого тонуса общества и, наверняка более приподнятого, чем в случае реализации тех сценариев, которые обычно принято называть карнавальными. Причем приподнятое состояние может держаться годами, тогда как карнавальное веселее может продолжаться несколько дней. Состояние перманентной радости не разрывает трудовых будней, а сосуществует с ними, сливается с ними.

Мы не верим такой возможности, поскольку о единстве труда и праздника нас очень долго учили коммунисты, в значительной (но не полной) мере обманывая советский народ. Но мы говорит о другом явлении — этническом процессе, процессе спонтанного самоструктурирования этноса.

В ходе этого процесса, произвольно формирующего этнос праздник превращаются не несколько дней или даже месяцев, а долгие годы. Внешне процесс этот напоминает интересную игру. Игру, правила которой складываются по ходу дела. Игру, в которую вовлечены все члены общества без исключения и которая кажется искрометным полетом фантазии. Абсолютно свободную игру, в которую играют самозабвенно, весело, раскованно, которая вполне напоминает карнавал своей внешней беспорядочностью и удивительной пестротой красок, но которая приводит, в конечном счете, к формированию очень плотной социальной среды. Можно было бы предположить, что сама карнавальная культура ведет свое происхождение от этого потрясающего действа культурного созидания, что она лишь его украшение, блестки, яркие камушки. НО нет, хотя карновальноподобное действие может происходить в процессе игровой активности самоорганизации этноса, карнавал происходит и регулярно на фоне пониженного тонуса жизни.

Но действо это, если присмотреться к нему внимательно, имеет свои вполне четкие закономерности.

И только в том случае правы Л. Абрамян и Г Шагоян, когда говорят, что эмбрионы будущего космоса удается выявить в праздничном хаосе, включая и хаос современного политического праздника [Абрамян Л. А., Шагоян Г. А. 2002: 40].

Явление спонтанного самоструктурирования этноса в своем роде заурядно, во многих этносах), но на него до сих пор не обращали внимания никем более в связи с формированием целого комплекса традиций. Процесс формирования традиций никем не описан. Может быть, из-за его обыденности на него не обращали внимания ученые, привыкшие считать, что традиции складываются постепенно и передаются из поколения в поколение. Последнее может быть и верно, но спорно, а первое ошибочно в корне. Система традиций не складывается в течение долгого времени, а вспыхивает как звезда.

И все-таки никакие процессы спонтанного самоструктурирования этноса не могут быть слишком затянуты во времени, время сжимается, за годы происходит целая история целого государства, за ней такие уж долгие годы.

В Ереване процесс игровой фестивальной активности, «суперповедения» заныл примерно 20 лет, с начала сороковых до начала 60–ых, а по инерции основной прирост населения продолжался и в 70-ые годы.

Армянская смута

Состоянию, предшествуюшему спонтанному формированию традиций, как показывает история, всегда является состояние смуты. Коротко покажем, как это было у армян.

Геноцид армян 1915 года и ряд событий, последовавших за ним (череда послевоенных мирных конференций, где рассматривался или — потом уже — не рассматривался — армянский вопрос), был и для армянского народа громадным потрясением.

Притом еще неизвестно, что было большим потрясением: злодеяния турок, количество жертв, превысившее миллион человек, массовое беженство или вопиющая несправедливость последовавших за мировой войной мирных конференций, где зло не было осуждено, где армянам было отказано не только в их праве на собственную историческую территорию, не только в праве хотя бы на «национальный очаг» в пределах Турции, не только в материальной компенсации за утерянное имущество, но даже в моральной поддержке. От армян просто отмахнулись. К тому времени мир успел забыть о геноциде армян, а для них это было едва ли не тяжелее, чем сам геноцид. Они жили, разбросанные по разным странам, часто стараясь даже скрывать свое происхождение, хотя их больше нигде не преследовали, убежденные в тотальной несправедливости мира. Ряд террористических актов против турецких дипломатов дал весьма слабое утешение. Степень конфликтности армянского сознания продолжала расти. Можно было ожидать, как в случае кавказских событий начала века, что в армянской среде возникнет некая внутренняя структура, которая поможет армянам пережить сложившуюся ситуацию. Но она как будто не возникала. Более того, армянский историк предполагает, что «во всем мире найдется немного национальных общин, раздираемых столь острыми внутренними противоречиями или также полностью расколотых, как армянская община» [Атамян С. 1955: 5].

Единственной страной, которая в те годы не воспринималась как враждебная, оставалась Россия, и притом уже Советская Россия. Она как будто проявляла некоторую заботу об армянах. «Ненависть к туркам, рожденная погромом 1915 года, и возмущение предательством Европы, отрекшейся от армян после Лозанны, фактически вынуждает их кинуться в объятья спасительницы России. Она принимает армян, обиженных дурным обращением и отвергнутых Западом. Употребляя терминологию психоаналитиков, Советская Россия обретает образ всемогущей матери, у которой можно найти помощь

и защиту от враждебного мира» [Атамян С. 1955: 72]. Но это приводит к еще большему расколу в армянской диаспоре: главный конфликт разгорается вокруг идеи коммунизма, а точнее, допустимости или недопустимости помощи большевистской Армении. В итоге, уже в 20-е годы мы имеем Армянскую культуру, расколотую на три части:

1. Население Советской Армении, огражденное от своих соотечественников за рубежом железным занавесом, не смеющее идеологизировать под страхом Колымы, ничего не имеющее, кроме родной земли, рук и головы для того, чтобы воплощать идею.

2. Рамкавары — прагматики, ворчащие значительной частью мирового капитала и считающие, что Армения даже в качестве советской республики все-таки больше, чем ничего, что она зачаток армянской государственности и ей нужно помогать, закрыв глаза на ее большевизм, и группировавшееся вокруг Рамкаваров большинство армянской диаспоры, симпатизирующее Советской Армении, совершенно не представляющее, что в ней происходит, и вольное выдумывать себе любые утешительные сказки.

3. Дашнакцутюн, в качестве носительницы героического мифа, ненавидящая коммунистов больше, чем турок, и не желающая, казалось, более никаких сделок. Один из современных лидеров Дашнакцутюн Анаит Тер-Минасян писала: «Самое удивительное, что партии удалось создать миф, в хорошем смысле этого слова, позволившем ей окружить себя скорее верующими, чем приверженцами» [Тер-Минасян А. 1991: 3].

Вот эти три элемента и послужили основой создания новой армянской структуры. Причем, если считать, что действие (геноцид, равнодушие всего мира) равно противодействию, то можно предположить, каков по мощности будет внутренний энергетический потенциал этой структуры. Такой потенциал и был нужен, чтобы создать в условиях тоталитарного режима, всеобщей интернационализации крупный национальный центр, собирающий армян всего мира.

В таких условиях, в качестве реакции на опасность извне, начался процесс самоорганизации армянского этноса на территории, которая была его исторической родиной, в рамках государства, которое армяне не воспринимали как враждебное себе. Вера в дружественность России была здесь важна, потому что не давала отчаяться до конца, разувериться во всех и стать уже неспособными к любым позитивным действиям. В конце концов, она давала надежду (или иллюзию) быть когда-нибудь понятыми.

Прагматичная Рамкавар-Азатакан с самого начала, видимо не имея ввиду ничего большего, чем улучшить отношение советской власти к армянам, поддержала идею армянской репатриации, в какой-то момент, в видах политической конъюнктуры послевоенного мира, зародившейся в советских спецслужбах. Значительно интереснее то, что эту идею в конце 40-х вдруг подхватила и Дашнакцутюн, находившаяся в острой конфронтации и к советскому режиму и к Рамкавар-Азатакан. И сделала она это как-то неожиданно для самой себя. «В виду той непреклонной антисоветской позиции, которую несомненно занимала Дашнакцутюн, ее политика в этом вопросе казалась совершенно невероятной. Она поощряла деятельность Москвы и так же призывала рассеянных по всему миру армян вернуться на родину. <...> Не логика и реализм, а сочувствие к армянам, разбросанным по всему свету в конце концов побудили 52-ой съезд дашнаков проголосовать за репатриацию» [Атамян С. 1955: 138]. Логики в этом шаге было действительно мало, но и «сочувствие армянам» — это лишь позднейшее толкование событий, поскольку тогда, на рубеже 40-50-ых годов никто не мог поручиться, что зарубежные армяне действительно попадут в Ереван, а не транзитом через Ереван в Сибирь. А если бы армяне исходили из чувства реализма, нашлось ли бы много желающих из Парижа и Лос Анджелеса или из цветущего еще тогда Ливана испытать свою судьбу в советской социалистической стране? Это был массовый спонтанный порыв,

не имевший под собой никакой эксплицитной идеологической базы. Наполовину истребленный, морально уничтоженный народ не просто выжил, а создавал совершенно новую форму своего существования — свою Ереванскую цивилизацию.

Идеологической базы не было ни в Советской Армении ни в диаспоре.. Но была культурная подоплека, которая с середины 20-х гг. давала о себе знать. Но это еще не был проект нового ереванского общества, а проект пространственной среды, где «ереванская цивилизация могла бы разместиться».

В 1924 году Совнарком Армении обсуждал план реконструкции Еревана, представленный академиком Александром Таманяном.

« — Промышленность располагается здесь, — сказал академик и ткнул указкой.

Все посмотрели на пустынный привокзальный район. В те времена было забавно говорить о промышленности Еревана: не дымилась ни одна труба...

- Перед вами город на 200 тысяч жителей, — сказал академик, — перед вами столица. Вот ее административный район.

Это был воображаемый центр города. Воображаемая площадь.

Глаза совнаркомовцев следили за указкой.

- Район культуры, искусства, отдыха, — сказал академик.» [Авякян Р. 1968: 54 — 55].

В те годы это было слышать очень странно: Ереван был почти деревней, в административном районе и на воображаемой площади рос густой лес.

В армянской литературе не так уж много произведений о городах, но есть одно, относящееся именно к 60-м годам и имеющее, нам кажется, косвенное отношение к Еревану. Это пьеса Перча Зейтунцяна «Легенда о разрушенном городе», рассказывающая о том, как древний царь Аршак строил город-легенду. С самого начала пьесы непонятно, что, собственно, создает царь — великий город или легенду о великом городе, символ. Ради этого символа, этой легенды совершаются подвиги и

преступления, убийства и самоубийства. Но вот город стерт с лица земли. Уже в тюрьме царь Аршак говорит: «Моя идея свободного города послужит возрождению этой страны. Я создал людям легенду, создал воспоминание. Воспоминание, которое будет переходить из поколения в поколение» [Зейтунцян П., 1981: 130]. Ереван как бы получал свой прообраз в истории.

Ереван не создавали сознательно как воплощение героического мифа. Ереван, уже яркий, многоголосый, с жизнью, бьющей ключом, армяне узнали как его воплощение.

Армянский функциональный внутриэтнический конфликт

Чтобы двинуться дальше, обратимся к теории вопроса. Мы имеем раздробленный этнос, но что-то соединяет, раз он не рассыпается, а остается единым этносом. В 60-е годы американский востоковед Люсьен Пай дал описание явлению, названному им «чувством ассоциации» [Pye, L. 1962: 37.], которое проявляется в том, что «члены определенного общества, каждый своим собственным образом, и без эксплецитного согласования, вырабатывают способ отношения между собой, который будет способствовать эффективности целого. Оно делает возможным эффективную организационную жизнь, направленную к процветанию, «даже среди людей, которые не принимают друг друга и могут выражать значительное чувство агрессивности друг по отношению к другу». Это наблюдение Пая чрезвычайно ценно, хотя термин не совсем удачен. Мы будем называть это явление спонтанным самоструктурированием этноса.

В основе функционирования этноса лежит специфическое уникальное взаимодействие его членов, каждый из которых по внешней видимости делает что-то свое, с благом целого никак не связанное и даже ему противоречащее.

В ситуациях, требующих от этноса мобильности, борьба между внутренними альтернативами становится основой, на

которой и реализуется функциональный внутриэтнический конфликт, обеспечивающий динамизм этнических структур и служащий механизмом спонтанного самоструктурирования этноса в новых условиях. Акт за актом как бы разыгрывается драма, каждое действие которой кажется изолированным и не имеющим отношения к целостному сюжету, но которые все вместе приводят к созданию новых значительных институций, дающих этносу в целом возможность конструктивной деятельности. Этот процесс может долгое время не осознаваться ни одной из участвующих в нем групп, мотивы своих действий они могут объяснять любым удобным для них образом, но функциональный внутриэтнический конфликт [Лурье С. 2005] создает определенные ритмы их деятельности, ее синхронность. Складывается особая конфигурация внутриэтнических групп, способствующая выживанию этноса в меняющихся культурно-политических условиях. Не достаточно было бы сказать, что эта конфигурация состоит в функциональном распределении ролей, поскольку принятие роли предполагает хотя бы маломальскую осознанность процесса и, таким образом, меняет самовосприятие, создает общее ощущение игры, требующее рассудочной рассчитанности действий, а так же сознательное целеполагание.

Внутриэтнический конфликт создает не систему распределения ролей, как таковую, а систему коммуникации, которая накладывается как бы поверх существующей (или отсутствующей) на обычном вербальном уровне — той, которая зачастую напоминает испорченный телефон уже в силу самой конфрантационности членов различных внутриэтнических групп, не желающих слышать и понимать друг друга. Коммуникация же, о которой мы сейчас говорим, функционирует скорее за счет общей значимости для членов этноса определенных доминант, относящихся даже не к области идеологии как таковой, а кобласти представлений об условиях и характере действия, то есть некоторой общеэтнической модели адаптации, строящейся на первичной рационализации мира.

Так представление о некотором образе действия, специфическое для армян, которое актуализировали в сознании армян публицисты-романтики конца XIX века привело к созданию некоего общенационального мифа, который трудно сформулировать словами, поскольку у различных внутриэтнических групп и в разные периоды времени он имел различную интерпретацию. Для большинства дашнакцаканов в диаспоре это был героический миф об армянской государственности, но скорее это был миф о героическом действии вообще [Лурье С. 2005]. Форма, в которую он мог вылиться, могла быть различной. То, что стало воплощением этого мифа — Ереван — почти никем в те времена не воспринималось как шаг к государственности. На существование Еревана под российским протекторатом смотрели как на нечто совершенно естественное, и потому, в частности, что Россия имела в сознании армян функции «образа покровителя», то есть того, что само по себе является условием действия. При этом дашнакцаканы, верные хранители героического мифа, может быть, последними узнали в Ереване своего ребенка. Миф воплощался иначе, чем они могли этого ожидать, иначе, чем это могли ожидать любые другие группы армянского этноса. Но, так или иначе, в различных своих интерпретациях, неузнаваемый в своих внешних оболочках, и потому сам служащий дополнительным источником конфрантационности, он составил подоплеку функционального внутриэтнического конфликта. Сам этот конфликт разыгрывался на его материале. Внутриэтнический конфликт, с этой точки зрения, может быть представлен, как обыгрывание основной общекультурной темы.

На фоне хаоса первый миф

Собственно, Еревана, как города имеющего некое своеобразие, в 40 годы, не существовало. Существовали с 20-30 годов заложенные архитектурные образы Таманяна (площадь

Ленина). В послевоенное время стали появляться и другие образы — мосты «Киевский» и «Победа», которые строили военнопленные немцы и увольняющиеся в запас солдаты, монумент и парк Сталина, здание Оперного театра, проспект Сталина… Однако эти образы не переваривались национальным сознанием, воспринимались как командно-административная данность.

Красивые новые строения никак не вели к сплочению города. Конфликтность нарастала.

Власти отчаялись бороться с преступностью, захлестнувшей послевоенный Ереван. У жителей на руках было большое количество огнестрельного и холодного оружия, которое при всяком случае пускалось в ход.

Власти пошли на беспрецедентный шаг с целью обуздания преступности. Были созданы дворовые отряды самообороны (так называемые «гвардии»), вроде народных дружин, которым, однако, разрешено было носить оружие. «Гвардейцы» были, фактически, легализованными бандами. Они быстро поделили город на зоны, после чего начались массовые разборки между самими «гвардейцами» за власть над неосвоенными территориями. Почти сразу власти бросились бороться уже с гвардейцами, разоружать их.

Легенда сохранила историю об «Азат майле» («Свободной майле»). «Азат майла» не платила ни налогов, ни за коммунальные услуги. В эти темные дворы не смел войти не только посторонний прохожий, но и представители власти и милиции. Убежища же в «Азат майле» мог попросить любой обиженный властями человек. Избавились от беспокойной общины, только снеся дома под корень бульдозерами. Жители встретили бульдозеры огнем из самого настоящего пулемета. Еще один пулемет был найден в старейшем поселении — Конде.

В начале 50-х преступность в Армении из бытовой и хулиганской стала откровенно «профессиональной». Возвращающиеся из мест заключения принесли с собой не только воровской жаргон и стиль взаимоотношений, но и понятия

воровского «интереса», «работы». У хозяев дворов и районов появилась другая мотивация: зоны влияния нужны были для того, чтобы воровать в том или ином месте. Так в тех же дворах, где авторитетами были бескорыстные хулиганы «гвардейцы» (это слово уже произносилось только шепотом), появились чисто воровские «должности»: «хорошие», они же «гохаканы» (воровские авторитеты), «угловики» (т.е. «ответственные» за такой-то угол, перекресток), «манглавики» («шестерки»), и т.п. Часть «гвардейцев» влилась в ряды «воровских», часть — потеряла свое влияние.

Начавшиеся воровские разборки были самыми кровавыми. Двор шел на двор, и район — на район. Было даже — город на город!

Впрочем, сами по себе «майловые» общины и их криминальное житье вовсе не удивительно. Удивительно, как же Ереван стал вскоре одним из самых мирных городов, где почти полностью исчезли преступления против личности.

Криминальная жизнь в Ереване вызывала на удивление незначительное напряжение в людях, была почти допустимой, эмоционально почти безразличной жителям. Да еще и странным образом соседствовала с невообразимой взаимной доверчивостью людей.

Интересно вспомнить очерк «Записки из Ереванского исправительного дома», в которых Егише Чаренц описывает ереванское тюремное учреждение 20-х годов, где тюремщики ворот не запирают, доверяя заключенным. Даже отпускают их иногда домой — под честное слово. Так и жители Еревана 50-х годов демонстрировали огромную свою самоуверенность, все понижая и понижая порог допустимости для поведения окружающих.

Городская среда до определенного момента времени становилась все более хаотичной. Послевоенный Ереван становился, казалось, все более криминальным городом.

Иммиграция зарубежных армян и мигрантов из деревень еще более усилила общую неразбериху. Казалось, город дол-

жен был потонуть в анархии. Культура приезжих была столь же разнообразна, как и их наречья. Общих обычаев не было и в помине.

В то время часть населения Еревана — выходцы из армянской деревни, другая — мигранты из крупных городов СССР и столиц союзных республик. Кроме того, тысячи армян из зарубежных стран. Столь разные потоки: крестьяне из глухих горных селений, тифлисцы, парижане. Плюс «старые ереванцы». На наших глазах спонтанно создается нечто совершенно новое, беспрецедентное — громадный национальный центр, незапланированного и практически нерегулируемого собирания этноса в общность органичную и естественную. Если принять во внимание крошечные размеры территории современной Армении, практически вырос национальный город-государство.

В этих условиях начался процесс самоструктурирования культуры.

В послевоенные годы в Армении продолжался уникальный процесс — иммиграция. Начался он еще до войны — в конце 20-х годов. До 1936 года в Советскую Армению успело приехать около 40 тысяч армян из разных стран. Послевоенный советский миф об этом гласил, что речь идет о «репатриации вынужденно перемещенных армян». На самом же деле во многих странах существовала большая армянская диаспора, часть которой искренне верила в новое, более справедливое устройство послевоенного мира. Более того — часть диаспоры была подвержена коммунистическим идеям, особенно в относительно бедных странах, вроде Сирии, Ливана Греции, Болгарии. Однако ехали и из других стран, по которым прошлась Вторая мировая война — Румынии, Франции, Югославии. Ехали и из Ирана, Ирака, США… Репатриацией это не было, поскольку Армения в границах Армянской ССР никогда не была родиной их предков — выходцев именно из Западной Армении. Далее, мотивом для переезда в той же мере было желание «ехать строить Советскую страну».

Первые модели ереванской жизни

Общесоветскому мифу до тех пор не приходилось сталкиваться с таким явлением, как добровольная массовая иммиграция, и держатели этого мифа испытывали невообразимые трудности с «озвучиванием» нового явления. Сейчас трудно поставить себя на место тогдашнего чиновника или журналиста, а в сталинское время жизненно важным был вопрос: эти репатрианты — «свои люди» или «не свои» (читай — враги, которых надо уничтожать)?

Надо было дать людям простой ответ на вопрос: откуда берутся неизвестные пришлые люди, и почему им можно доверять? Таким ответом стал фильм «О чем шумит река». Замечательный художественный фильм, рассказывающий о колхозном ирригаторе, который в войну попал в плен к фашистам, а после войны был силой угнан на урановые рудники, бежал, и, наконец, сумел осесть на турецкой территории — буквально через реку Аракс от родного колхоза. Прошли долгие годы без надежд на возвращение на родину, и вот как-то, спасая турецкую девочку во время наводнения, он (с помощью советских пограничников), оказывается на родном берегу, встречается с дочерью и односельчанами… Этой фантастической, и главное, совершенно не имеющей отношения к иммигрантам истории предстояло заменить историю истинную. Печальная мелодия Артемия Айвазяна из этого фильма стала для всех армян символом тоски по родине. Лик гениального армянского актера Рачия Нерсесяна (который и сам иммигрировал в Советскую Армению, только раньше — в 1928 году) с тоской смотрящего в сторону Родины, заставлял поверить — что делал нынешний «новоприезжий» до сих пор: тосковал о родной земле и вернулся почти чудом, как только представилась возможность!

Фильм сыграл исключительную роль. Во-первых, если неожиданному страннику поверили бдительные советские пограничники (два друга — чернобровый Армен и русоволосый Игорь), то и простые граждане могут верить новоприезжим! А во-вторых, не будет преувеличением сказать, что именно с этого фильма, вышедшего в 1959 году, начал строиться образ Советской Армении как родины всех армян. Образ был найден! Его потом только продолжили другие книги, песни и фильмы. Хотя уже в 1944 году в гимне Армянской ССР появились такие довольно необычные слова: «Советская свободная страна Армения […], строительница! Храбрые сыны твои отдали свои жизни за тебя, чтобы стала ты матерью-родиной армян». Стать матерью-родиной! Только на это могла претендовать для всех армян маленькая Армянская ССР! То же самое позже стали петь о Ереване: «Ереван — пристанище всех армян».

В Ереван, на производство, стали стекаться люди из обнищавших колхозов — да в таком количестве, что никто уже не мог чувствовать себя «в своей тарелке». Все были как бы среди чужих, все были «новоселами» и «приезжими»…

Строительство больших проспектов, заводов поставило всех жителей — старых и новых — в одинаковое положение. Все жили теперь в новом для себя городе, находили новых друзей, соседей. Знакомство людей друг с другом начиналось теперь с вопроса «Откуда ты?». Из какой деревни, из какой страны, из какой переставшей существовать старой ереванской майлы.

Итак, в Ереван стекался очень разнородный люд, не объединенный пока ни новым образом жизни, ни образом новой родины. Отсутствовал и какой-либо доминирующий образец, которым обычно становится уклад жизни старожилов. Но в Ереване готового образца не было. Старых ереванцев переселяли вместе с приезжими на новые места, в новые дома. Это отсутствие общественного образца одновременно с удивительной устойчивостью старых семейных образцов поведения постепенно становилось источником бытовых конфликтов.

В таких конфликтах стороны предпочитали не подчеркивать своего происхождения и не приводить уклад своего прежнего места в качестве аргумента. Попытки навязывания своих правил были редки, поскольку их общезначимость в новых условиях была крайне сомнительной.

Невозможность приложить к оценке бытовых эпизодов какой-либо значимый для всех образец породила анекдот, которому суждено было войти в поговорку.

…В некоем селе был обычай: выставлять в праздник на сельской площади ночной горшок. Какой-то чужак, проходя по селу ранним утром, обнаружил этот горшок и — использовал по его прямому назначению… Проснувшись, селяне возмутились и хотели побить чужака. Остановил их старейшина, сказав:

— Не бейте его! Наш обычай — выставлять на площади горшок. Кто знает, может то, что сделал чужак — это тоже обычай. Обычай его деревни!

«Может у них в деревне такой обычай» — эта поговорка-шутка стала как бы обязательством Еревана не принимать какие-то обычаи в качестве данности, и, более того — обязательство уважать чужие обычаи даже на своей территории…

Первым шагом в самоструктурировании культуры стало создание системы, которая регулировала сосуществование множества различных обычаев и традиций. Это еще не модель будущей культуры, а ее предпосылка. Начинает складываться среда, открытая разнообразию, а значит, новому. В этих условиях наступил момент, когда потребность в примерах поведения смогли бы удовлетворить любые эпизоды местной жизни.

Это очень важный момент. В каждой области жизни достаточно было задать ровно один пример: один пример «истинно армянских» взаимоотношений между соседями, один пример «настоящей ереванской» песни, картины, стиля одежды и т.п.

Знаковым кинофильмом стал фильм «Песня первой любви». Содержательно фильм как бы наводил мосты между индиви-

дуалистическим поведением молодого героя и традиционной моралью старшего поколения. Дело в том, что за отцом героя не стоит закоснелая и аскетическая советская жизнь, когда он критикует беспутное поведение сына — ресторанного певца. В лице отца героя читается мудрость и опыт человека, видевшего и «заграницу», и «ресторанную жизнь». Не критикует отец и джаз (впервые прозвучавший в советском послевоенном кино). Какую позицию не занимай зритель, он не найдет аргументов в защиту героя фильма, окруженного вовсе не противостоянием, а искренней любовью отца и жены. В конце фильма герой поет ту же песню, что пел в пьяном виде в ресторане в начале фильма: исправившись, он как бы ничем не пожертвовал, всего лишь отплатил любовью тем, кто его любил и ждал — отцу и жене. Плюс ко всему, в этом фильме соседи без всякого исключения помогают друг другу, делятся всем, вместе переезжают в новый дом... В результате возникает ощущение всеобщей безграничной любви и преданности: вокруг столько исключительно положительных людей, и все они безоговорочно любят не только друг друга, но и нашего героя в его мерзком образе пьяницы, вруна и чванливого себялюбца. Еще раз подчеркну — обычно отрицательные герои исправляются, когда от них отворачиваются окружающие, или меняется жизнь, обстановка. В этом фильме, сыгравшем роль образца поведения на многие годы, все не так: у героя просто нет альтернативы. Свои внутренние проблемы он решает не сталкиваясь с «жестокой жизнью», а наоборот, в обстановке почти навязчивой поддержки и веры в него со стороны близких людей.

Воистину, фильм «Песня первой любви» стал настоящей первой любовью для ереванцев. Любовью друг к другу. Фильм оставляет отпечаток на нескольких последовательных поколениях. Между поколениями есть связь! Конфликта поколений, «отцов и детей», не было!

Возникла первая модель системы взаимоотношений, первый образец новой культуры. Это не привнесенное какой-либо

одной группой мигрантов или местных. Это совершенно новая модель. Она еще не всеобъемлюща, но вокруг нее начинает структурироваться вся система взаимоотношений ереванцев.

К шестидесятым годам в Ереване сложилась среда, готовая воспринять новую культурную тему. Нужен был только внутренний толчок… Как бы вдруг, внезапно, формируется общая культурная модель, которая потом спроецируется на самые различные стороны жизни ереванца.

Считается, что праздник воспринимается людьми как выход из старой традиционной структуры. Но гораздо более праздничные ноты имеет процесс становления новой структуры, переход от «хаоса» к «космосу». Это естественно, поскольку процесс формирования социокультурной системы, традиций и ритуалов, превращение хаотичной среды в среду структурированную требует громадного выплеска энергии, приподнятого тонуса общества.

Отсутствие общего нового образца могло стать, но не стало источником бытовых конфликтов. Сложился определенный «политес» взаимных отношений, как бы специфический коммуникативный «код», иначе этот диссонанс грозил перерасти в серьезный внутренний конфликт. Следы «политеса» тех лет так и осели в культурной традиции Еревана. Но если изначально это был механизм, облегчающий адаптацию мигрантов, то к концу 70-ых годов, когда процесс формирования городской общности закончился и структура как бы закрылась (с этого периода новые мигранты уже с трудом могли адаптироваться в Ереване), «код» на котором ранее шло взаимодействие различных внутрикультурных групп стал представлять собою особый ереванский стиль общения, который теперь уже, напротив, осложнял для новоселов вхождение в ереванскую социокультурную систему и делал ереванскую среду очень плотной.

Обобщенный культурный сценарий в жизни Ереванца

С середины 50-ых начинался новый этап ереванской армянской культуры. Это происходило спонтанно, но не произвольно. Сначала должен был возникнуть символ или, лучше сказать, креативная модель, подталкивающая к переструктурированию всей жизни ереванца. Модель не просто городской среды, но и одновременно межчеловеческих отношений: дающая возможность психологически адаптироваться к среде обитания и сконструировать город вокруг сценриев человеческого взаимодействия, выработать принципиально иную культуру, фольклор, историю, даже археологию (все что составляет политический миф) и далее все вплоть до бытовых мелочей. В основее этой модели у любого народа лежит особый «обобщенный культурный сценарий» [Лурье С.В. 2010], который потом определит структуру всей коммуникации формирующегося социума.

Обобщенный культурный сценарий — это каркас культуры. В нем заложен весь комплекс взаимосвязей и взаимозависимостей культуры. Каждый новый трансфер культурных констант ведет к формированию новой вариации культуры [Лурье С.В. 1999]. Процесс трансфера совершается не медленно и постепенно, а почти одномоментно. При этом формируется сначала некая модель новой культуры, которая, в случае, если она принимается этносом, ведет к быстрому формированию самых разнообразных фрагментов культуры. Здесь нам особенно важно взаимосвязь различных событийных культурных сценариев, являющихся проекциями обобщенного культурного сценария. (Именно через этот феномен и можно объяснить процесс передачи культуры из поколения в поколение).

Обобщенный культурный сценарий интериоризируется человеком в результате усвоения множества конкретных сценариев. В свою очередь он проецируется на всевозможные ситуации культурного взаимодействия. Усваивая обобщенный культурный сценарий и систему этнических констант человек

усваивает и способы действия в соответствии с обобщенным культурным сценарием в новых ситуациях, которым его никто не обучал. Именно это и приводит к согласованности действий внутрикультурных групп.

Обобщенный культурный сценарий может реализовываться во множестве различных конкретных сценариев, которые будут иметь определенные общие ключевые элементы и взаимосвязи в зависимости от обстоятельств.

Однако начаться процесс формирования на основе обобщенного культурного сценария новой глобальной модели культуры может с какой-либо частности.

Такой моделью стала улица Саят-Нова. Ею была задана праздничная доминанта. Это было чрезвычайно важно и в краткосрочной перспективе, поскольку давало возможность людям раскрыться, стать восприимчивыми к новой среде и новой системе взаимодействия, пробуждало креативные способности, и в долгосрочной перспективе, поскольку впоследствии, сколько бы кризисов не переживал новый социум в ходе своего становления, он всегда мог вернуться к своим истокам и регулировать сам себя.

Первая улица нового Еревана

«Вот это и будет Ереван», — наконец-то поняли люди, собравшиеся в незнакомой среде большого города из глухих деревень и разных стран. Кто ее придумал и спроектировал — модную, стильную, фантастическую улицу? Посреди города с домами тяжелой туфовой архитектуры протянулся проспект, устланный (впервые!) бетонной плиткой «в клеточку». Через каждые сто шагов его украшали маленькие декоративные фонтанчики из меди с небольшими бассейнами, какие-то небывалые стелы с мозаикой. Вдоль проспекта тянулись газоны, сплошь засажанные алыми и белыми розами и фруктовыми деревьями: сливой, яблонями и шелковицей. Под стенами домов

были предусмотрены специальные лунки с бетонной оградкой для выращивания декоративного винограда, которому предстояло обвивать балконы домов. По осевой линии улицы тянулся ряд алюминиевых колпачков. Часть из них скрывала лампочки для ночной разметки проезжей части. Другая часть колпачков — это были специальные фонтанчики, которые включались ранним утром и поливали улицу. На остановках, кроме новомодных скамеечек без спинок, были предусмотрены и вовсе фантастические устройства: метровой высоты фонарики с кнопками — для остановки такси (вместо поднятия руки). И, конечно, освещение. Помимо огромных люминесцентных фонарей на фонарных столбах (раньше все освещение улиц подвешивалось на растяжках), вдоль улицы то там, то тут стояли светящиеся столбики — цилиндры высотой от полуметра до метра, собранные из разноцветных пластмассовых колечек. Светились они на всю высоту — от земли до колпака.

Вместе с улицей построили всего два новых дома. Но каких! Это были бетонные серые 8-этажки (в «туфовом» Ереване это смотрелось лихо), с какими-то немыслимыми «дырявыми» прогулочными балконами, да стоящие на пилонах! Дома были украшены «модерновым» орнаментом из медных проволочных «бубликов». Необычные дома тут же окрестили «бубличными домами».

Завершался проспект скверик в модном стиле, резко контрастировавшем с солидным зданием Оперного театра. В центре сквера был большой декоративный бассейн в форме озера Севан. В бассейне плавали белые и черные лебеди. Бассейн назвали Лебединым озером.

Чудеса царили и на этом озере и вокруг него. По берегам стояли все те же чудные «светящиеся столбики». Остров в озере, который соединялся с берегом выгнутым мостом, был сложен из грубых камней, в расщелинах которых по вечерам светились цветные лампочки. Еще более удивительной была скульптура (первая декоративная скульптура, а не памятник),

которую расположили на берегу: обнаженная девушка, играющая на арфе. И снова — тот же непривычный «модерновый» стиль, да и необычный материал — литой алюминий.

На улице Саят-Нова закипела совершенно новая жизнь. Люди осваивали ее прямо на глазах, делились впечатлениями, с одобрением принимали новые ее правила. Например, сразу привыкли, что розы рвать нельзя, а рыбок в бассейне нельзя не только пугать, но и пытаться кормить. Сразу решили, что когда деревья начнут плодоносить, рвать с них фрукты разрешено будет только детям. Дети получили и еще одну привилегию — лазить на остров в Лебедином озере через мостик.

Не было контроля за тем, чтоб не ломали столь доступные фонари из тонкой и дешевой пластмассы. Но этого не происходило. Люди чувствовали себя по-новому, радовались, и были удивительно едины — от мала до велика. Ходили в кафе, слушали джаз (а позже — рок: когда в Ереване появились первые в Союзе электрогитары «Крунк» производства Чарбахского завода).

Этой улице, этой радости предстояло сыграть огромную роль в становлении образа Еревана и образа ереванца. Эта роль, может быть, была даже большей, чем роль плана Таманяна, хотя последний гораздо более известен.

По образцу улицы Саят-Нова стала формироваться вся городская среда. Появились другие столь же праздничны улицы, множество кафе, другие «озера». Все они, так или иначе, следовали заданному улицей Саят-Нова и «Лебединым озером» стилю: те же «висящие в воздухе» лестницы в кафе и возле фонтанов («Каскад», «Поплавок» на Новом озере), острова с нагромождением камней, арочные мостики (парк «Победа»). Все бассейны без фонтанов стали называть «озерами». От улицы Саят-Нова ведут свое начало даже такие далекие от архитектуры вещи, как книжные шрифты, стиль книжных иллюстраций, и, думаю, многое другое. В то время это и стало «армянским». И уж конечно, это стало «Ереваном».

Рождение «старинных армянских традиций»

Вокруг заданной культурной и психологической доминанты стала складываться и вся социальная среда, стали формироваться традиции. Начал реализовываться заложенный в ней «сюжет». Человеческие отношения регулировались этой новой городской средой. И регулировались изначально как карнавальные. Именно среда своей карнавальностью снимала множество потенциальных конфликтов. Формирование традиций, сколь бы жесткими они не оказались впоследствии, было сходно с самозабвенной веселой игрой. Между прочим, необходимо отметить, что в ереванской среде не было «харизматического лидера», формирование традиций было сугубо коллективным творчеством. А потому популярное ныне утверждение, что для переструктурирования общества необходим такой лидер или лидеры, является неверным. Шло именно самоструктурирование общества, абсолютно спонтанное, никем не регулируемое. Лидеры народной средой как бы назначались в соответствии с ситуативной потребностью и вне зависимости от их желания. Причем одновременно формировался полный комплекс традиций, включающий не только схемы взаимодействия, но и ритуалы и фольклор.

Как формировались традиции? Потребовалось, во-первых, как-то словесно оформлять передачу между собой новых правил поведения, а во-вторых, максимально обезличить их источник — чтобы выполнение правил не ассоциировалось с «подчинением» кому-то там неведомому. Вот в это-то время остроумные ереванцы и придумали ту самую шутку, которая навсегда вошла не только в речь, но и в способ построения мотивации практически любого армянина. «Почему нельзя?» — «Ну что ты, братец, это же стари-и-и-нная армянская традиция!».

Соль шутки была в том, что «старинной традицией» соблюдение, к примеру, правил уличного движения быть никак не могло!

Все правила были новыми, ничего старинного в них не было. И ереванцы забавлялись тем, что объявляли все, буквально все «старинными традициями». За год-два это занятие стало не то что расхожей шуткой. Гораздо больше! Это стало повседневной всенародной потехой, увлечением, хобби. Своеобразное освоение меняющейся жизни путем шутливого поиска «традиций».

Подчеркнем, что никакой информации о реальных традициях у большинства людей не было. Традиции родной деревни или общины — в их «армянскости» или «всеармянскости» ереванец, во-первых, сомневался, а во-вторых их приложимость к городской жизни была очень спорной. Правила поведения поначалу носили очень неформальный характер, представляли собой скорее из раза в раз повторяющийся эмоциональный порыв, реакцию на событие. Затем уже — вошли в привычку, и каждый факт выполнения их перестал дотошно обсуждаться.

Одновременно с правилами, вошли в обиход и новые элементы образа жизни. Во-первых, это употребление кофе. Это занятие «оторвалось» от привнесших его «в общий котел» новоприезжих, и стало общим для всех. Во-вторых, вошло в традицию проводить время в кафе, вне своих дворов. Кафе посещали компаниями, поначалу именно дворовыми, а потом кафе стали большим центром притяжения и образования компаний, чем сами дворы. Далее, неожиданно появилось массовое увлечение поэзией, эстрадой, театром. Молодежный литературный журнал «Гарун» («Весна») читали как откровение.

Одно отличие ереванской культуры от общесоветской стоит подчеркнуть особо. Даже наиболее «экстремальные» проявления типа абстрактной живописи, джаза, поэзии «времен оттепели» не встречали выраженного противодействия со стороны властей или старшего «сталинского» поколения. Наоборот — принимались всеми довольно естественно. Поэтому «активность» в Ереване не приобрела, в отличие от других го-

родов, никаких признаков «борьбы», противодействия официозу, «кухонных чтений ксероксов по ночам», альтернативности или диссидентства. Изящный шрифт «Нотр гир» (стилизация под почерк Саят-Нова) и непременные кяманча, лань, гранат или виноград украшали тонкие малоформатные книжицы молодых поэтов и прозаиков.

Центром обсуждения, обмена впечатлениями была улица Саят-Нова, ее кафе. Люди стали восприимчивы к моде. «Стиляжная» одежда была очень распространена, среди нарядной женской одежды наибольшей любовью пользовался «костюмчик» в стиле Коко Шанель. Интересно, что модные атрибуты, которые в местах своего происхождения считались вызывающими, эпатажными, или даже рожденными контр-культурой, в Ереване почти всегда принимались с легкостью, и не вызывали негативной реакции. Например, клетчатая рубашка «пузырем» и брюки-«дудочки» стиляг не шокировали старшее поколение. От ереванских стиляг дурного не ждали: «это же наши ереванские мальчики!». В 60-ых поведение молодого человека было связано с «ереванскими традициями» и не могло измениться к худшему, как бы ни был он одет.

Интересно также, что кафе принадлежали не только молодежи. Собственно, такого понятия, как «молодежь» в Ереване не было. Просто были люди разного возраста, и все они ходили в кафе.

В кафе почти ничего не ели. У армян принято есть почти исключительно дома (и, конечно, в гостях), кафе их заменить не могли. Другого «общепита» в Ереване никогда не было. Кафе привлекали возможностью общения.

Удивительно сложилась и судьба эстрады в Ереване. Интерес к ней рос день ото дня, появлялись новые исполнители. Все, чем интересовались ереванцы — это своя, армянская эстрада. Более того — большинство песен было о Ереване и об Армении. Очередь для какой-либо другой тематики пришла лишь лет 10-15 спустя. В 55-70 годах армяне пели почти исклю-

чительно о «городе», «улицах», «родном крае», «весне». Даже о любви пели намного меньше, и то — сопровождая ее все теми же «городом» и «весной».

Армянские традиции: другой слой

Конечно, традиции у армянского народа были всегда. Просто не всегда они реализовывались, в трудные времена пребывали в «законсервированном» состоянии. Армянин может совсем забыть армянские традиции, но когда появится возможность, они всплывают из подсознания, демонстрируя вдруг такое богатство, что создается впечатление, что за ним стоят годы и годы расцвета и благополоучия…

40-50 годы — сталинская эпоха. Убожество, в котором пребывала национальная культура было таково, что легче сказать — ее не было вовсе.

Разве не удивительно, что ереванцы даже не ведали о существовании танца, который будут потом называть просто «Армянский танец»?

В 60-ые годы произошло удивительное. Армяне оказались обладателями сотен старинных и новых армянских песен, танцев, совсем не похожих на песни и танцы соседних народов, не говоря уже о собственном стиле во всех областях деятельности: в архитектуре, живописи, музыке, кино.

Музыка обрела совершенно определенное, четко опознаваемое звучание. Бытовые танцы — приобрели очень характерный рисунок, который отразился даже на походке, пантомимике людей. Механизм этого культурного феномена, между тем, не был скрыт от глаз. В основе его лежал именно тот «культурный энтузиазм» ереванцев 60-х, которые в процессе адаптации к городской жизни вовсю искали, восстанавливали, а то и сочиняли «старинные армянские традиции».

В этом процессе сыграла роль та часть интеллигенции, которая занималась действительной историей и этнографией. По-

Армянская девушка в народном костюме, фото - Ю. Абрамочкин, 1970

добно тому, как «поэт в России больше, чем поэт», в Армении — историк больше, чем историк! Внимание к работе историков и этнографов в 60-е годы в Ереване можно сравнить с переживаниями массы болельщиков за горячо любимую команду. Факты, отвоеванные историками у времени мгновенно становились «народным знанием», так аккуратно встраивались в мозаику народной жизни, как будто неприкосновенно лежали в ней веками.

Благодаря «культурному энтузиазму» под пристальным вниманием общества оказались композиторы, художники и поэты.

Не таланты черпали вдохновение от народа — народ искал и находил в трудах своей интеллигенции близкие себе черты.

Стихи, оперы и эстрадные песни тех лет отличались богатым языком, мелодичностью, что оказалось настолько приятным людям, что некоторые из них тут же объявили народными, и это звание они подтвердили долгими годами своей популярности.

Ажиотажным спросом пользовались сборники песен, ставшие потом каноническими «Толстый ергаран (песенник)» и три малоформатных. В песенники вошли и сельские песни Восточной Армении, и городские романсы Западной, и «советская песня», и эстрадные песни, и гусанские (бардовские).

Обычно старые песни помнит старшее поколение. В Армении 60-х песенник брали с собой на разные торжества, поскольку известных всем песен до сих пор имелось очень мало, и старшее поколение (собравшееся из разных краев) не могло

тут помочь. Поэтому пели по книжке, пока лучшее из вошедшего в песенники не выучили наизусть.

Армяне очень быстро забыли, что «народные» песни «Пастух в горах загрустил» и «Вода течет из-под тучи» были из оперы «Ануш»…

Танцы балета «Гаянэ» поставили разделительную черту в народных стилях: если «Армянский танец» стал «главным» танцем армян, то «Курдский танец» (известный как «Танец с саблями») и «Грузинский танец» подсказали признаки «не нашего» танца.

Балетный танец, отразившись еще раз в хореографии танцевального ансамбля «Мак», повлиял на характер движений в народном танце. Творческая находка Государственного ансамбля песни и танца Армении — танец «Берд пар» также вскоре стал народным танцем. Это не значит, что такого танца не было в историческом прошлом. Несомненно одно — его не было в обороте, его вернули народу профессиональные хореографы.

Армения 60-х не делала отличий между эстрадной и народной песней, живописью и декоративно-прикладным искусством. Каждая песня, каждая картина были пока из ряда «штучных» явлений, и подобно первым полетам космонавтов, пока не успели слиться в непрерывную череду.

Пока все только в виде образца

Армяне построили свою Столицу. С Площадью, Проспектом, Озером и Монументом (даром, что это был теперь пустующий пьедестал).

В 3 часах езды (по Старой дороге) было Озеро (Севан, который, кстати, называли «морем»). У армян были свои «варпеты» (мастера). Художник (Мартирос Сарьян), Композитор (Арам Хачатурян), Певец (Ованес Бадалян), Певица (Лусинэ Закарян), Клоун (Леонид Енгибарян), Чтец (Роберт Кочарян), Ученый (Виктор Амбарцумян), Шахматист (Тигран Петросян),

Скульптор (Ерванд Кочар). Позже к ним добавились футбольная команда «Арарат», пловец Игорь Новиков и другие.

Все — по одному «экземпляру». Интерес ереванцев был направлен на то, чтобы обрести свой собственный образчик еще кого-нибудь или чего-нибудь. Пусть — только один! Второй, считали, даже ни к чему. Лучше иметь по одному в каждой области! Главным было создать модель.

Все «первые достпримечательности» окружались любовью, часто овеянной легендой или ритулом. Гора Арарат была «первой из первых». Когда самолет взлетал из Ереванского аэропорта «Западный» (ныне — «Звартноц»), он непременно делел круг с таким расчетом, чтобы пассажиры, сидящие по обоим бортам, могли попрощаться с Араратом. Автобус, выезжая из Еревана в северном направлении, останавливался, чтобы все посмотрели на Арарат через Арку Чаренца. Если на запад — автобус останавливался у мемориальной беседки «20 лет Советской Армении», от которой на Арарат открывался незабываемый вид. Эти арка и беседка существовали давно, а вот искреннее желание поддерживать традицию появилось только в 60-е годы.

На Севан армяне перенесли и легенду об Ахтамар, которая с факелом в руке ждала своего любимого. По легенде, эта история случилась на озере Ван, но в 60-е об этом накрепко забыли, стремясь как бы уместить мифологию всей Армении на территории Армянской ССР.

На территории Еревана стали появляться микрорайоны, носящие название исторических областей, в которых в прошлом жили армяне: «Новый Зейтун», «Новая Киликия», «Новая Бутания». Ереван хотел отразить в себе историю и окружающий мир.

К «уникальным» достпримечательностям города могли отнести и городского сумасшедшего Далулэ, и даже всем известного подпольного владельца табачной торговли Еревана инвалида Пуртула.

Ереванец любил отмечать все «самые-самые» объекты среди имеющихся у него городских богатств. Где находится самый

высокий городской мост в Союзе? В каком городе расположен первый в Европе двухзальный кинотеатр? О любимом кинотеатре «Москва» знали даже, что барельефы на нем — это «первое в мире изображение киногероев в другом виде искусства».

Ереванцы настолько увлеклись поисками «первых», что судьба «вторых», «третьих» оставалась вне внимания все 60-е годы. «Второй» город Ленинакан упорно «загонялся в тень», гору Арагац подчеркнуто не замечали (в отличие от отстроенной на ее склоне Бюраканской обсерватории, которая входила в список «первых» достопримечательностей).

Ереванцев досадовало, что в вопросе шуток и анекодотов первенство удерживал город Ленинакан. Именно там, а не в Ереване, давно имелись анекдотические герои Полоз Мукуч и Китрон, а в 60-е Ленинакан еще раз подтвердил свой приоритет серией шуток о шалопае Варданике и учительнице Мадам Марго (эту серию в 80-х годах перевели на русский в виде «Вовочки и Марь Ванны»).

Ереванским ответом стало «Армянское радио». Настоящее радио Еревана стоило насмешки. В отличие от телевидения, это был оплот консерватизма сталинского стиля. Особой тупостью славилась радиопередача «Арц у патасхан» («Вопрос — ответ»), пародией на которую и стали анекдоты об Армянском радио.

Список достопримечательностей Еревана непрерывно пополнялся за счет новых строек и памятников, улиц и фонтанов. Пополнялся и «джентльменский набор» легенд и мифов об Армении: частью правдоподобных, частью — совершенно фантастических.

Сам образ Еревана создавался по этой же схеме, через фантазию, был выдуман и претворен в жизнь «на ходу».

Как и увлечение поисками «традиций», увлечение демонстрацией Еревана стало всеобщим хобби. Привезти в Ереван гостей из Москвы или Парижа, из Сибири или Лос-Анджелеса было настолько желанным, что на угощение очень часто тратились последние деньги.

На обновленной родине, решили ереванцы, должно быть все. И об этом надо поскорее рассказать всему миру. Ереван должен быть похож на весь мир в миниатюре. Гостям давали пояснения: «Вот это ереванский голубь, а вот это — ереванский троллейбус…». В популярной шуточной песенке «Арташес и клоп» пелось: «Ереванский луна поднялся на небес / На балкон выходил молодой Арташес…» (опять — имитация акцента и того образа армянина, который имелся в представлении других народов).

Собственно, в Армении, по-видимому, давно относились к своему краю как к маленькому миру, равноправному, однако, с «большим» миром. «Айастан ашхар» — говорили об Армении: «Армения-мир», «Армения-ойкумена». Конечно, «ашхар» могло иметь смысл — «край», но тогда и весь остальной мир был таким же «краем». Разве что побольше размером!

Процесс формирования моделей продолжался все 60-е годы. В каждом случае надо было определиться, что считать ереванским. Это потом уже культура будет развиваться по заданным канонам. Но каноны эти когда-то должны были быть впервые заданы. И происходит это не постепенно, а сразу, вдруг. Формируются культурные структуры, культурные парадигмы. За образец берется что-то предельно конкретное.

Что такое «шрджапат»

Параллельно формировалась и социальная структура Еревана. Причем формировалась очень своеобразным образом. Аналага ереванским шржпатам нигде нет. Эту среду необходимо описать, поскольку она, можно сказать, амбивалентна. Сложившаяся в праздничной, можерной остановке, она в период своего возникновения была воплощением свободы, максимальной неформальности межчеловеческих отношений, отражением карнавальности периода зарождения новой социокультурной общности. В период же после кристаллизации

культуры она обеспечила очень большую плотность городской среды, пресекающую почти всякую возможность чужеродным элементам проникать в нее и мешать стабилизации социума. Вне шрджапатов жить в Ереване невозможно, быть бесшаржапатным — самая тяжелая участь, Интересно здесь именно то, что таким консервирующим элементом общества оказалась социальная структура, которая зародилась как карнавальная, как воплощение в человеческих отношениях той модели, которая была задана улицей Саят-Нова.

«Шрджапат» переводится буквально как «окружение». Но это не тот случай, когда перевести — значит объяснить. Шрджапат — это действительно окружающие тебя люди, однако это не круг общения: ты можешь не общаться и с десятой долей собственного шрджапата. Это не родственный клан, поскольку любой ереванец входит одновременно в разные шрджапаты, а граница шрджапата почти подчеркнуто неопределенна, размыта. Почти ни о ком с достоверностью нельзя сказать, что он — вне твоего собственного шрджапата. Сказать такое вслух было бы почти наверняка вызывающим проявлением неприятия или враждебности к человеку, а не констатацией какого-то реально возможного положения вещей.

Если ты имеешь дело с человеком, то вы оба имеете ввиду, что входите в шрджапат друг друга — пока между вами нет конфликта.

Социологи отнесли бы шрджапаты к группам без лидера, а также к «номинальным группам» (в которых не все члены знакомы между собой). Долговременные лидеры в шрдапате нетипичны, чаще это временные лидеры, типа «хозяина дома» или «виновника торжества», или даже виновника скандала. Временным лидером шрджапата становится любой: молчаливый или разговорчивый, желающий им стать или упирающийся. При таком «рыхлом» устройстве шрджапатной группы удивляет почти стопроцентная готовность члена шрджапата подчиниться «временному лидеру», независимо от лидерских качеств последнего: достаточно того, что этот человек в данной

ситуации референтен для меня, или же для меня важно мнение других членов шрджапата. Подчиниться шрджапату — значит подтвердить свое членство в нем. Хотя каждый ереванец входит в несколько шрджапатов, и сами шрджапаты редко кого отторгают: только подчинись правилу, и никто тебя не оттолкнет, но самый страшный сон ереванца — отсутствие шрджапата. Жизненно важно, чтобы шрджапат у тебя был. И чем он больше, тем лучше…

Конечно, для личностного общения у человека есть друзья. Шрджапат — более широкий круг, помогающий скорей разрешать ситуации неприятные. Например, конфликты. Поэтому в шрджапат чаще всего входят люди не только приятные для общения, но и наоборот — далекие от твоих взглядов. Зато, возможно — близкие по взглядам к твоим оппонентам. Это поможет, в случае необходимости, найти через таких людей контакт и разрешить конфликт без большого ущерба.

И, наконец, шрджапат человека — это его достоинство. По мнению ереванца, иметь дело с человеком чисто «по служебной надобности» почти оскорбительно. Если один человек выполняет просьбу или поручение другого человека, то здесь любой ереванец не обойдется без того, чтобы прежде словесно декларировать свой мотив: ты, мол, дружище, приходишься тем-то и тем-то человеку, которого я уважаю, поэтому я для тебя это делаю. С такой же декларации своих мотивов начнет и просящий или приказывающий. Чем ближе, весомее будет названная им связь, тем больше гарантий, что в просьбе ему не откажут (а приказ — выполнят). В крайнем случае, можно сказать: «ты армянин, и я — армянин», «Ты из Киева? У меня сестра бывала в Киеве». Но лучше найти общих знакомых. Любое дело приносит ереванцу огромное удовольствие, если становится поводом для нахождения общих знакомых, родственников или признаков родства, схожести.

Шрджапат был призван защитить человека от «мичавайра» (что переводится просто как «среда»). Мичавайр — формаль-

ные, служебные отношения: на работе ли, в магазине ли между покупателем и продавцом. Такие отношения вызывали просто инстинктивное неприятие, воспринимались всеми — начальником и подчиненным, продавцом и покупателем — чуть ни как унижение. Свое «Я», которое, несомненно, выше твоей должности или номера в очереди, полагалось проявлять. Причем, проявлять не ущемляя в правах ничьего чужого «Я». А это можно было делать только в доброжелательной и взаимоуважительной обстановке — в своем шрджапате.

Конечно, понятие шрджапата использовалось и для разграничения, отстранения от чужих людей. «У тебя свой шрджапат, у меня — свой». «Иди в свой шрджапат». Если сказать это без соблюдения неких правил вежливости — это откровенный конфликт. С проявлением уважения к собеседнику, в мягкой форме — наоборот, возможность избежать почти любого конфликта. Подчеркнуть, что у тебя за спиной стоит твой круг, и одновременно дать знать, что признаешь за собеседником право на собственную позицию, поддерживаемую его кругом.

В 60-е годы сформировался образ ереванца: мужчины, женщины, ребенка и их отношений друг с другом. Образ ребенка был особенно примечателен. До сих пор особым вниманием к детству армянская культура не отличалась. Более того, в XIX веке, как это описывают этнографы, родители практически не интересовались детьми до семилетнего возраста, пока не наступала пора подумать об их образовании. Акцент на образе ребенка был сделан в годы после Геноцида, когда каждый родившийся на смену погибшим воспринимался как особый дар судьбы. Ереванская культура особо развила эту доминанту[1].

Стоит обратить внимание, что носителем идеала неизменности стали люди, которые находятся в процессе очень быстрого изменения. Еще какой-то десяток лет назад жизнь была принципиально другой, иными были и нормы и система от-

1 Особо советуем прочитать уникальный материал о воспитании армянских детей [Давттян, 2007].

ношений. Десяток лет назад просто не было еще ереванской культуры, которая теперь кажется вечной и незыблемой. Культуре, чтобы окончательно кристаллизоваться, необходимо субъективное ощущение своей долговременности, неподверженности влиянию времени. Образ ереванца все еще находится в постоянном движении, перемены следуют за переменами, но каждое свое новое состояние ереванец осознает как предбывшее. Сочетание очень быстрой, стремительной трансформации культурных форм с субъективным ощущением их укорененности, стабильности — характерная черта нарождающейся новой культуры

Ереван возникал изначально как промышленная культура. И эта промышленная составляющая глубоко вошла в ее сердцевину. Формировалась не только городская и художественная среда, не только личностные модели, но и образ специфической ереванской промышленности и науки, который стал одним из доминирующих во всей ереванской культуре и влиял на многие прочие ее стороны. В случае Еревана нельзя говорить об особой промышленной субкультуре, промышленность сама была культурой. Образ ее был таким же своеобразным и интересным, как и все остальное. Это же можно сказать и о науке. Образ науки был общекультурным и отличался и от советского образца, и от образа внеереванской армянской науки.

Город и Памятник

Месть за геноцид и прочие исторические унижения армянского народа была исходным пунктом, героическим мифом, лежащим в основании формирования современного Еревана. Миф непосредственно связан с возвращением армянских земель. Он, по большому счету, оставался миссией Еревана. Но в значительной мере его затмила другая миссия — создание новой армянской культуры и ее трансляция — чего не было ранее, и что было никак не присуще армянам диаспоры — во

внешний мир. Традиционная армянская идеология требовала мученичества и борьбы, Ереван же хотел внутреннего развития, расцвета армянской культуры. Кроме того, он был просто слишком молод, чтобы тосковать… Тема возврата земель появится много позднее, в разгар (даже не в начале) Карабахской войны. 60-ые же годы — годы праздника формирования культуры, годы, прежде всего, моральной победы.

Традиционно зарубежные армянские партии строили свой авторитет, представляя как бы «интеллигенцию посреди простого народа». Их романтические модели как прошлого армянского народа. К концу 60-х в Армении была совершенно иная ситуация. Очевидные успехи, сплошная грамотность, широкий слой высокообразованной интеллигенции, наконец, урбанизированность, уже не позволяли населению серьезно относиться к героико-романтическим и очень «крестьянским» моделям, преподносимым, например, эмиссарами партии Дашнакцутюн. Да, — отвечали им, — армянам есть чем гордиться в своей истории, — однако выглядела эта история несколько иначе, чем в «дашнакском эпосе». Зарубежным армянам очень трудно было совместить в своем сознании собственную печальную историю — разоренную крестьянскую родину, бегство, чужбину — и процветающий город. Для них слово «город» означало «чужой город», которому надо сопротивляться, собираясь в семейные кланы, чтобы выжить, чтобы сохранить свое национальное достоинство на чужбине.

Памятник на холме Цицернакаберд, который диаспоре казался недостаточным утешением, точнее, был всего лишь утешением, а не «радикальным решением вопроса», о котором они мечтали, для ереванцев был, сумел стать адекватным способом снятия внутреннего конфликта, как ни кощунственно это звучит. Противореча очевидному, диаспора упрекала ереванцев в том, что они «так ничего и не доказали миру». На самом деле, Ереван именно к 1965 году сделал очевидным для всех все, что только было возможно: 1. Своим тонким, деликатным отноше-

нием к памяти жертв, ереванцы, несомненно, доказали, трагедией какого культурного, достойного народа был 1915 год… 2. Построив Ереван, превратив Армянскую ССР в развитую промышленную страну, армяне одержали моральную победу над Турцией, которая во многом оставалась полуграмотной сельской страной. Эта была та самая победа, о которой мечтали армяне, и глубокой ошибкой был отказ диаспоры ее признать. И эту победу следует датировать именно 1960-ми годами. 3. Ереван доказал свое право на наследство армянской истории. Оказалось, что делить это наследство больше нельзя. Ереван стал столицей всех армян мира. Ереван, Армянская ССР демонстрировали культурный и интеллектуальный потенциал армянского народа. Армяне в глазах мировой общественности теперь гораздо больше ассоциировались с видными учеными и писателями, талантливыми артистами и спортсменами, чем с террористами или лавочниками по всему свету.

Так Ереван пережил свой первый кризис — кризис самоутверждения, отстоял свое право быть таким, каким его хотели видеть ереванцы. Это было показателем, что новая культура уже сформировалась, осознала себя. Возможно, Ереван и был своего рода памятником жертвам геноцида, но памятником не смерти, а жизни. Армения была жива, вопреки всему. Вместо пепелищ утверждалась новая культура, новая традиция, и к середине 60-х годов она была уже достаточно сильной, чтобы опираться на себя саму. Кто не принял ее, тот уехал.

В жизнь воплощался героический миф, который лежал в основании формирования Еревана. Происходило это иначе, чем ожидала этого Дашнакцутюн, которая в свое время его сформулировала. Краеугольным камнем ереванского героического мифа стала моральная победа над противником. Турки должны были увидеть процветающую и счастливую Армению, с которой уже ничего не могли поделать.

Патриархальная культура Западной Армении, столь дорогая диаспоре, ушла в прошлое. Ереван не мог жить ностальгией.

Он был для этого слишком молод и полон сил. Будь малейшая возможность, он вернул бы утраченное, но демонстративное страдание претило новой ереванской культуре. Ереванцы уже ощущали, кем они стали. У них не было причин предаваться бессильной скорби, они стали победителями и осознавали это.

Это был финал формирования основных паридигм ереванской культуры, далее шло их развитие, быстрое, остросюжетное, но все-таки развитие парадигм, уже появившихся в ереванской культуре. Основной процесс формирования культуры был завершен — за какие-то 15 лет. На характер трудовой деятельности накладывалась и ереванская интерпретация проблемы геноцида: все должно было быть самым-самым и как бы само собой, играючи. Устанавливался тот стандарт, который был свойственен победителю. Победитель не напрягается, чтобы что-то доказать себе и миру, он на то и победитель, что ему все посильно. Он властелин природы, и никто не может узреть его усилий, его трудностей, его пота. Баловнем судьбы выглядел ереванец тех лет..

Городу пора было позаботиться о своей истории. И эта история была достойна амбиций Еревана.

2750

Кто мог знать, что у молодого, расцветающего города найдется прекрасная биография?

Кто знал, что будет найден клинописный текст, который позже заучили наизусть все дети Армении: «Я, Аргишти, сын Мусы Менуа, город сей построил, назвал Эребуни. Пустое место было, сады насадил я тут».

Армянам, так увлеченным восстановлением собственной истории, жизнь преподнесла драгоценный подарок.

Собственно, сами раскопки начались еще в 1950 году, тогда же был найден камень с клинописным автографом. Но, во-первых, довольно долго продлились споры ученых, во-вторых,

дата «2750» была более «круглой», чем, например 2740-летие, которое могли успеть отпраздновать ереванцы. А в-третьих, и это само главное, востребованность праздника, которая созрела к 1968 году и не шла ни в какое сравнение с 1958 годом!

Символы Эребуни — «знак вечности», два стилизованных льва со скипетрами (или с мечами), двузубец крепостной стены с факелом посередине, наконец, сам камень с клинописью — мгновенно полюбились, стали армянскими символами, буквально за считанные месяцы повторились в каменных фонтанах и фонтанчиках, в картинах, чеканках, гравюрах, в детских рисунках, мозаиках на стенах домов, книгах, коврах, на сигаретных пачках, брелоках. Слова «Эребуни», «Арин-берд», «Аргишти», «Урарту» (Эребуни какое-то время был столицей Урартского царства) сразу стали названиями кафе, кинотеатров, пансионатов, гостиниц…

И в 1968 году Ереван бурно отпраздновал свой 2750-летний юбилей. На праздник съехалось огромное даже для гостеприимного Еревана число гостей, было великое множество подарков. Пожалуй, самым знаменитым подарком, очень подходящим для Еревана, стала французская цветомузыкальная установка, которую установили на площади Ленина, на главном фонтане города. К празднику отстроили и новые фонтаны: целый бульвар фонтанов, которых было 2750! В дни празднования воду в фонтанах подкрасили фуксином и марганцовкой: из фонтанов как будто текло красное вино.

Но особым чудом было всеереванское застолье. Ереванцы вынесли из домов столы прямо на улицы и соединили их в один многокилометровый стол. Безо всякого участия какого-либо «общепита» столы заполнились шашлыками и винами, толмой и кюфтой. Празднование шло день и ночь.

К празднику был сочинен гимн «Эребуни-Ереван», разучивание которого заранее провели по радио и телевидению. О словах этого гимна стоит рассказать особо.

«Ереваном ставший мой Эребуни,/ Ты века прошел, но остался молодым / Рядом со своим отцом — Масисом (горой Арарат) / при своей матери, реке Аракс / Веками расти, Ереван!». «Ереваном ставший мой Эребуни,/ Ты наш новый Двин, новый наш Ани/ Маленькой земли главная мечта / Этой красоты ждали мы века!». Лучше не скажешь. Древние разрушенные столицы Армении жили в сердцах армян, и, наконец, воплотились в каменной грации Еревана. Дальнейшие слова еще более интересны: «Неуемные позывы есть в сердцах у нас / Неисполнившихся желаний еще у нас много…». Это был, скорее всего, эзопов язык: «мы не добились пока возврата армянских земель». Других желаний больше не было. Все были достигнуты. На самом деле, этот праздник был, в определенном смысле, концом всех желаний. Их завершением. «То, чего мы хотим, увы, сейчас невозможно, а больше мы ничего не хотим — все уже есть».

Армяне долгие годы после 1968-го продолжали «непрерывно праздновать» «Эребуни-Ереван». Будни как бы не наступали многие годы. Любой повод — 1 мая, 8 марта, летний наплыв туристов, просто отдельно взятый концерт или премьера в театре превращались в продолжение праздника «Эребуни». Стиль «Эребуни» продолжал воплощаться в архитектуре, в книгах. Цветомузыкальные фонтаны каждый вечер собирали вокруг себя полгорода народу.

«Перманентный праздник» ереванцы сохранили и в своем отношении к одежде. Гости города с удивлением обнаруживали, что ереванцы с утра до вечера одеты нарядно. Если не сказать — чрезмерно нарядно: даже макияж женщин был «вечерним» в течение всего дня! У ереванцев как бы вообще не стало повседневной одежды: была домашняя (и дома, и во дворе ереванец мог быть одет во что попало) и «для улицы». Эта «Улица», ее «Праздник», ее взгляд, ее мнение были настолько важны для ереванца, что он старался не обмануть ожиданий окружающих, одеваясь по возможности более красиво: отправляясь ли гулять, собираясь ли в театр, в гости, или, наоборот, спеша утром на работу.

Годы спустя, появившиеся в большом числе переселенцы из деревень и других городов не будут понимать толком смысла своеобразного праздничного и вечернего времяпровождения ереванцев-старожилов. А смысл состоял в «продолжении праздника города», в постоянном любовании им, в единении с другими ереванцами…

Внутренний кризис и его преодоление

Но любой праздник имеет свое завершение, новая культура создана и она должна была, чтобы укрепиться, пережить свой кризис. Формирование в 70-ых годах кризиса, который принято называть культурой Рабиза можно рассматривать как реакцию на длительное и быстрое поступательное движение ереванской культуры. Ее серьезный внутренний кризис. Рабиз был внутренней проблемой. Единственным выходом было включение его в общеереванскую культуру, придав ему неопасную, театрализованную форму. Кризисные черты размывались, превращались в шутку.

В 70-х годах в Ереване появились молодые люди, поведение которых выглядело очень странно. Подчеркнуто неряшливо одетые, непричесанные, с выражением тоски и муки, написанном на лице… В городе, где демонстрация своих страданий и забот чужим людям была признаком «бесшрджапатности», неприкаянности, появились откровенные нарушители. Задиристые истероидные личности — вот какими были изначальные рабизы. Собственно, спектакль разыгрываемый «изначальным рабизом» на улице не скрывал, а наоборот, выпячивал их истерический, акцентуированный характер. Рабиз часто предупреждал, что сейчас «на него найдет», что он «сорвется», что он «психованный». …В вагон трамвая вваливается с выпученными глазами молодой человек и начинает голосить: «Кондуктор! Кондуктор! Дай мне один билетик — помира-а-аю!».

Анекдот — всегда преувеличение, конечно. Но, пожалуй, в этом случае это преувеличение минимально. Рабиз входил в магазин, не глядя на очередь, бросался к продавцу и, повиснув на прилавке, возглашал: «Милый мой, родной! Дай коробок спичек! Только выбери мне самый лучший!». Типичной была ситуация организации похорон, где люди не склонны спорить и согласны принять правила ритуала, если кто-то знает их лучше. Более того, похороны были тем местом сбора людей, куда «безшрджапатный» мигрант мог легко попасть. Просто в гости его не звали, а на похоронах он, пусть и не надолго, становился более-менее заметной фигурой: он знал правила ритуала.

Несколько лет — с 1970 до 1975 — длилась неожиданная вспышка хулиганской преступности, при полной беспомощности как милиции, так и социальных методов улаживания конфликтов. Жители сбились с ног, разыскивая по привычным «шрджапатным» связям, «чьи это дети безобразничают»: контакта с ними не было, «безобразники» не были шрджапатом, за них никто не отвечал…

Традиции заменялись самодельными «законами». Добродушие заменялось сентиментальностью. Вежливость у рабизов подменялось слащаво-манерными ритуалами: «мерси» вместо «спасибо». А каково было слышать: «Разреши сахарно прервать твое слово». Будем «слаще» друг к другу относится, вещали рабизы — не будет драк.

В качестве площадки для самовыражения рабизы стали использовать поминки и свадьбы. По правде говоря, трудно было найти что-либо, чего бы не знал любой армянин в вопросах застолья… Это надо было постараться понапридумывать правил да еще заставить людей им следовать. Опыт рабизов подсказал им, что нет ничего лучше, как изображать крайнюю обиду, если кто-то не следовал заданным ими правилам. На свадьбе вряд ли кто-то захочет встревать в спор и портить настроение. А раз так, то слушайте все: «салатниц с оливье должно быть две, а с винегретом — нечетное число, иначе молодоженов ждет горе».

Обнаружив, что, играя на дурных приметах и угрозе сильной обиды можно вынудить людей выполнять даже противные им правила, рабизы стали развивать уже чуть ни моральные системы, касавшиеся всех сторон жизни.

Были лишь отдельные случаи, когда люди восставали против глупых ритуалов…

Как-то в субботу на улицу Налбандяна выехал свадебный кортеж… На передке машины молодоженов, вместо обычных мишки и куклы, была привязана… живая лисица! Прохожие смотрели, разинув рот, и все бы тем кончилось… Но если есть в Ереване активный класс, так это — бабушки. С традиционным проклятием «вуй, закопай я ваши головы!» бабушка кинулась спасать лисицу. Навстречу вылезающим из машины мужчинам степенно потянулись крепкие бабушкины родственники и соседи… Ладно, поздравив молодоженов, деликатно поинтересовались они, причем тут лиса? Среди свадьбы тут же отыскался «идеолог», который заявил, что по старинному «адату» лиса — знак мудрости. Но, как бабушка начала, так она и довела спасение животного до конца: «Я, старая женщина, не знаю такого «адата»! А вот, кому тут хочется довести меня до того, что я прокляну вашу свадьбу?!». С такой «реальной» угрозой сталкиваться блюстителям «адатов» ох, как не хотелось. Воинствующим рабизам пришлось освободить лисицу… [...]

Потихоньку Ереван все же смог затолкать рабизов в конкретные шрджапаты, и избавить другие шрджапаты от рабизов.

Новый уклад жизни охватывал теперь все сферы жизни ереванцев. Но за всей этой пестротой можно было увидеть главное: формировались стереотипы деятельности — важнейшая часть культуры. Важно было уже не только что делалось, но как это делалось. Культурные парадигмы преобретали свою завершенную форму. Модель образа действия — центральная в каждой культуре и самая что ни на есть ее отличительная черта. Именно она практически не поддается межкультурному заимствованию. И она делает культуру прочной, укоренившейся. Она

же создает плотную культурную среду, в которую постороннему уже трудно проникнуть. Ему приходится улавливать и выучивать, как что делается в данном социуме. С момента, когда структура моделей действия в Ереване кристаллизовалась, он превратился в город, трудный для иммигрантов. Модели действия армян, происходивших из других мест, стали невозможны в Ереване. И именно благодаря прочности только что сформированных моделей, Ереван остался мононациональным в эпоху всесоветской интернационализации.

Выводы, которые мы получаем из анализа процесса формирования ереванских традиций значительно отличаются от общепринятых. Прежде всего, традиции формируются не постепенно, а как результат энергетического взрыва. Их формирование сопровождается общим приподнятым настроением, атмосферой праздника, раскрепощенности. Затем эти элементы праздничной культуры, креативные составляющие становятся консервативными составляющими, которые помогают сохранять традиции, стабилизировать социум и очерчивать его четкие границы. Традиции возникают через игру, смех и шутку. Точно также и включение в новую культурную традицию компонентов различных прежних традиций (которые обуславливают преемственность культуры) происходит через то же игровое действо, и они являются не пережитками старого, а такими же креативными компонентами, как и новые традиции. Можно сказать, что все эти традиции можно рассматривать как новые, поскольку создается новый контекст. Индустриализация вовсе не препятствует формированию системы традиций. В случае Еревана она скорее их провоцировала, поскольку в большой мере необходимость ужиться с недавними выходцами из деревень вызвало формирование новой социокультурной среды и ее традиций. Трудно сказать, насколько эти выводы являются всеобщими. Формирование полной системы новых традиций до сих пор не было описано.

Примечания:

1. Топоров В. Н. Праздник // Мифы народов мира. Т. 2. М.: Советская энциклопедия, 1982.
2. Абрамян Л. «Время праздника» // Отечественные записки, 2003, №1.
3. Абрамян Л. А., Шагоян Г. А. Динамика праздника: структура, гиперструктура, антиструктура // Этнографическое обозрение. 2002. № 2. С. 40.
4. Атамян С. Армянская община. Историческое развитие социального и идеологического конфликта. М.: изд-во политич. литературы, 1955.
5. Тер-Минасян А. Безальтернативной демократии не бывает. // Зеркало мировой прессы. — Ереван. — 1991. — N 9.
6. Авякян Р. Молодость древнего города. Ер.: Айастан, 1968.
7. Зейтунцян П. Пьесы. Ер.: Советакан грох, 1981.
8. Pye, L. Politics, Personality, and National Building. New Haven and London, 1962, p. 37. Лурье С.В. Историческая этнология. М.: Академический проект, 2005.
9. Лурье С.В. Обобщенный культурный сценарий и функционирование социокультурных систем // Социология и социальная антропология. 2010, № 2.
10. Лурье С.В. Национализм, этничность, культура // Общественные науки и современность. 1999, № 4.
11. Давтян А.А. Праздник формирования культуры. В кн: С Лурье, А. Давтян. Ереванская цивилизация. Рукопись 2007. http://svlourie.narod.ru/civilization/contents.htm

Багдасарян В. Э.

ЭТНОС И ПРОБЛЕМА ЦИВИЛИЗАЦИОННОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

Этничность в современных условиях глобализации является категорией амбивалентной. Обращение к этносу, с одной стороны, выводит на исторические традиции народообразования, в этом смысле этническая перспектива противостоит модернистской и постмодернистской детрадиционализации. Но с другой, категория этноса может быть использована как инструмент дезинтеграции больших геополитических и цивилизационных пространств. Она в этом смысле противостоит цивилизации и традиционной модели государственности. Сам по себе этнос, таким образом, не привязан автоматически к какой-либо идеологической платформе. Все зависит от его проектного применения.

С.М. Широкогоров, как известно, раскрывал понятие этноса через три его составляющих: 1. единый язык; 2. представление об общем происхождении; 3. традиции, главным образом освящающие эту этническую общность. Главное в широкогоровской классической трактовке — общность происхождения. Но представление об этой общности задается в сфере сознания. Здесь-то и содержится основная проблема. Есть многочисленные, связанные с интерпретацией этнической истории оговорки. Жесткой линии «один первопредок — один этнос» в приложении к самосознанию любого народа не выдерживается.

Факт этнического синтеза мы обнаруживаем на ранней фазе истории большинства народов. Генетически было установлено, что формирование ранней средиземноморской культуры соотносилось с широким распространением по всей эйкумене Средиземноморья финикийского генотипа. Индоарийские

миграции начала II тыс. до н.э. вызвали появление ведической (индийской) и авестийской (иранской) цивилизаций. Расово смешанным — европеоидно-монголоидным — определяют историки состав населения древнейших китайских культур — Яншао и Шан-Инь. Геном древнего эллина сформировался в результате смешения трех этнических начал — ионийского, ахейского и дорийского. Римская история открывается преданием о похищении первыми римлянами сабинянок, ставшими их женами. Этногенез европейских народов выстраивался в реализованном в раннее средневековье синтезе германского, романского и кельтского компонентов. Русская летописная традиция берет в качестве отправной точки призвание новгородскими славянами варягов. Приведшие к формированию евразийской империи завоевательные походы Чингисхана начались с этнического монгольско-тюрского синтеза, отразившегося в появлении этнонима монголо-татары.

Итак, этнос — категория гетерогенная. И главное в этническом самосознании — путь разрешения внутренней неоднородности. На уровне народного самосознания определяется, какой из компонентов, задействованных в процессе этногенеза, принимается в качестве доминантного. Рождается человек — у него отец и мать. Родители человека представляют разные семьи. С каким семейным укладом соотносится человек? Сталкиваются, как минимум, две линии идентификации. Брачность в племенах имела, как известно, экзогамный характер. Все племена были структурно дуальны. Этнологам хорошо известен феномен племенных фратрий. Так что формирование этносов зависело в значительной мере от принятых на уровне саморепрезентации народов мифологических установок.

Этнические мифы могут быть достаточно устойчивы. Но будучи продуктом сознания, они принципиально замещаемы и трансформируемы. Следовательно, при овладении соответствующими управленческими технологиями возможно создание новых этносов и деструкция существующих. Сегодня эти

технологии имеют достаточно широкое распространение. Этнические мифы создаются и разрушаются целевым образом, что продуцирует создание одних этносов и гибель других.

Среди американских антропологов популярна была одно время тема разработки атласа этнических страхов. Знание о комплексах этносов могло приобрести значение особого вида этнопсихологического оружия. Воздействие здесь уже шло ни непосредственно через сознание, а через подсознательную сферу. Потом все эти разработки как-то исчезли, из чего можно сделать вывод о переносе их в управленческую практику информационных войн. А посмотрите теперь на психологическое состояние русского народа — не оказывается ли он объектом такого рода воздействия?

Интерес в этой связи может представлять идея этнопсихологов о трех цивилизационных комплексах в семейно-брачной сфере — комплексе Эдипа, комплексе Ореста и комплексе Рустама.

Комплекс Эдипа — это грех отцеубийства, идентифицируемый с Западной Европой. Следствием убиения отца явилось формирование европейского освобожденного человека. Комплекс Ореста — это комплекс матереубийства, характеризующий путь исторического развития американского общества. Разрыв с родиной, разрыв с традицией сублимировался через комплекс убиения матери. Здесь же можно вспомнить и отношение к индейцам, как носителям традиционной культуры, связи с матерью-природой. Вместо гонии — рождения американская цивилизация развивалась по пути ургии — производства.

И, наконец, для ряда цивилизаций восточного типа, включая Россию, присущ комплекс Рустама — комплекс сыноубийства. Отсюда патриархальная традиция, система организации государства, идущая не снизу (от сына), а сверху (от отца). Символические фигуры русской истории: Иван Грозный, Петр Первый, литературный персонаж Тарас Бульба — воспринимались через прецедент убийства сыновей-отступников. Естественно, любые комплексы нуждаются в излечении. Но только

при этом чужие психические болезни и недуги не стоит прививать себе в дополнение к собственным.

Другое внутреннее столкновение бытия этносов связано с соотнесением этнических идентичностей с идентичностями более широкого порядка. Потенциальный конфликт идентификаций был связан с появлением универсальных идентификаторов религий: христиане, мусульмане, буддисты. Религиозная (не языческая) и этническая идентичности обнаруживали свою нетождественность. Известно, правда, тождество иудеи — евреи, но и оно, имея в виду хазар, феллашей и крымчаков, не абсолютно. Где в данном случае берутся истоки генезиса общности? Кто для русского народа первопредок (культурный герой — основатель) — родовой — Даждьбог, или духовный — Христос? В определенных системах между этническим и религиозным идентификаторами устанавливаются дихотомические противоречия. Я хоть и русский, говорил патриарх Никон, но вера моя греческая. Для современной Чечни сталкиваются опять-таки этническая — вайнахская и религиозная — мусульманская идентификации.

В других системах удалось выстроить систему соподчиненных идентичностей. При устойчивой модели государственности идентичности выстраиваются по «матрешечному принципу». Максимально широкой является цивилизационная идентификация. Внутри ее наличествует идентификационный пласт этнического уровня. Следующий компонент — различного типа родовые — например кланы — интеграторы. Параллельно выстраиваются территориальные и различного рода земляческие идентичности. Наконец, мельчайшей опорной единицей структуры общностей выступает семья. При разрушении семейных интеграционных связей, человек окончательно десоциализируется. Его идентичность становиться гомогенной, низводится до уровня атомизированного «я». Все цивилизации, за редким исключением, смогли выработать модель этнической симфонии. В рамках нее идентификация себя человеком в качестве представителя того или иного этно-

са подчинялась идентификации как носителя соответствующей цивилизации. Можно было быть финном, немцем, великороссом, малороссом, белорусом, и одновременно осознавать себя русским. Более того, цивилизационная идентичность не могла сложиться, имея в основе лишь один народ. Чтобы выйти на уровень цивилизационной идентичности должна наличествовать определенная множественность народов. Это принципиально другая модель, чем модель гражданских наций, которая сейчас рассматривается как нечто универсальное. Отсюда главное — поиск интеграционной модели, общность идентификаторов, установление центростремительной по отношению к государству системы этнической идентификации.

С возникновением в эпоху модерна феномена идеологии проблема выстраивания единой идентификационной системы еще более усложняется. В случае российской цивилизации сталкиваются идентификаторы советскости и русскости. На роль культурного героя — основателя в советской России теперь претендует еще и В.И. Ленин. Однако и здесь удалось, пройдя через период конфликта идентичностей, выработать интеграционную модель уровневой идентификации.

Основная проблема состоит, таким образом, в создании идентификационного моста, связующего в рамках единой иерархической системы цивилизационный и этнический уровни идентичности. Этничность, взятая сама по себе, выступает деконструирующей по отношению к цивилизациям силой. Оборотной стороной глобализации сегодня является глокализация. Для того чтобы мир был глобализирован, первоначально следует разрушить противостоящие глобализационной экспансии системы. В качестве одного из инструментов этого разрушения используется сегодня этнический мультикультурализм. Множество автономных этнографических локалитетов деструктурирует системы больших цивилизационных пространств. Поэтому нужен иной проект, не просто аппелирующий к этносу, а задающий переход от него к уровню цивилизаций, восстанавливающий многоуровневую идентификацию человека.

Бовдунов А. Л.

ТЕОРИЯ «БЕССОДЕРЖАТЕЛЬНЫХ ФОРМ» И ЭТНОСОЦИОЛОГИЯ

Теория «бессодержательных форм» („forme fără fond”), является оригинальной научной теорией румынской социологической школы [9;10], начало которой было положено во второй половине XIX века (классики румынской общественной мысли и основатели социологической науки: Титу Майореску [8;153], Михай Эминеску [7;17-18], Константин Рэдулеску-Мотру, Константин Доброжяну-Геря). В настоящее время она активно развивается в рамках научной школы, руководителем которой является Илие Бэдеску, глава Института Социологии Румынской Академии наук. Эта теория объясняет суть и итоги процессов модернизации восточноевропейских обществ (в частности Румынии, но может быть применена и к другим обществам, в частности российскому, где славянофилы также отмечали разрыв между элитами и основной массой населения в результате проводившихся сверху модернизации и вестернизации).

«Бессодержательные формы» — это результат искусственного наложения западных общественных моделей, посредством отчужденной от собственного народа элиты, на традиционную почву, что создает «иллюзию прогресса». В итоге, весь процесс продукции, «реформирования» общества, сконцентрирован не на нормальном социо-экономическом развитии, а на стерильной имитации западной модели. В результате, пишет молдавский исследователь О. Раку, «возникает два радикально отделенных мира: элита, живущая по западным стандартам в им же созданном иллюзорном мире, в котором она созидает и свою собственную «румынскую культуру», и румынское на-

селение, живущее в реальном мире, хранящие традиционные ценности. … В результате возникает «огромный разлом между «румынской современной нацией» и румынским “neam”-ом (традиционной формой этнического самосознания). Соответственно — между двумя моделями национализма»[5].

Как отмечает Э. Гелнер, современные нации появляются вместе с государством модерна, государством Нового Времени. Важными процессами, предшествующими их возникновению, являются развитие рыночных отношений, урбанизация и политизация общества, его унификация. Создание нации как «воображаемого сообщества» (термин Б. Андерсона) всегда искусственно, подчинено задачам национального государства и должно происходить в индустриализирующемся или индустриализированном обществе [1;34]. Ему вторят и другие видные современные исследователи, некоторые из которых, в частности Э. Смит, проводят разницу между нацией и этносами, отмечая, что нация возникает не на голом месте, а попытки нациестроительства только тогда успешны, когда «основываются на важных социальных и культурных связях, имевших место ранее» [3;243].

В Румынии и Восточной Европе в целом процесс нациестроительства объяснялся не естественными процессами индустриализации и ценностной и образовательной модернизации, а искусственным заимствованием западных форм. Эта идентичность, созданная по западным образцам, базировалась и базируется, прежде всего, на соотнесении нации с государством (etat-nation), прежние же связи, прежде всего культурного, религиозного, традиционного типов в такой системе заменялись на причастность к государству, государственной идее и государственному строительству. Подобное мышление подпитывает ирредентистские настроения, что особенно опасно в регионе, где присутствует значительное количество этнических групп, находящихся частично вне

территории собственного национального государства (т.н. «трансграничные меньшинства» [4;242]).

Осмысление феномена национализма в условиях «бессодержательных форм» приводит к рассмотрению его как двойственного явления, фундированного как модернистскими, так и традиционными и даже архаическими представлениями. Поскольку западные модели не уничтожают до конца старые, более того, поскольку они заимствуются извне, искусственно, не являются результатами общественного развития, то старые, естественные общественные формы могут показать большую жизнеспособность в конкретной среде и будут всячески сопротивляться вестернизационным процессам. Соответственно эта двойственность находит выражение в двух типах идентичности, получающих свое воплощение на дискурсивном уровне в доктринах, с одной стороны, модернистского и даже либерального, либерально-националистического толка, а с другой — в консервативных и традиционалистских идеологиях, в которых консервативные идеи смешаны с пониманием нации как иррационального и даже мистического явления. В то же время, для подавляющего большинства националистической аудитории характерно неосознанное смешение элементов того и другого, порождающее трудности в трактовке процессов нацистроительства.

В условиях глобализации разлом между первыми и вторыми становится все более ощутимым. Для первых национализм становится необходимым элементом модернизации, которая в своем конечном счете ведет к формированию «глобального общества», размывающего национальные и этнические различия. Для «традиционалистов» главными остаются традиционные ценности и этническое своеобразие, в своей основе догосударственное, или точнее имеющее мало отношения к современному государству. Массы в государствах, испытавших модернизацию в рамках «бессодержательных форм», оказываются гораздо более архаичными, чем это может показаться на первый взгляд. С наибольшей очевидностью это проявляется в ожесточении межэтнических конфликтов, а также в ожесто-

ченном неприятии многих норм «развитого» общества Запада, в расхождении универсалистских форм и партикуляристских оснований / содержаний общественного бытия (fond) [6;394].

Применение теории «бессодержательных форм» к анализу российского общества может помочь дать ответы на вопросы о сочетании архаичности сознания русского населения с выдающимися технологическим достижениями, характере русской идентичности и его этнической основы, о наблюдающемся в последнее время разделении русских националистов на «модернистов» и традиционалистов-имперцев. Добавим, что похожим образом процессы модернизации в российской социологии начали осмысляться только недавно (концепция археомодерна профессора А. Г. Дугина [2;245]).

Примечания:

1. Геллнер Э., Нации и национализм. М.: Праксис, 1991
2. Дугин А.Г., Социология воображения. М., 2010
3. Смит Э., Национализм и модернизм. М.: Праксис, 2004
4. Тэвдой-Бурмули А. И., Эволюция этнополитической ситуации в Европе в свете расширения ЕС / Расширение ЕС и Россия. М.: Деловая литература, 2006
5. Раку О., Идентичность молдаван и румынский национализм [Электронный ресурс]: Информационно-аналитический портал «Геополитика». — Режим доступа: http://www.geopolitica.ru/Articles/929/
6. Dungaciu D., De la formele fara fond la globalizare si ... inapoi / Bădescu I. Tratat de geopolitica. Bucuresti, 2004
7. Eminescu M., Opere, vol. XI. Bucureşti, 1980
8. Maiorescu T., În contra direcției de astăzi în cultura română / Opere, I. Bucureşti 1978
9. Schifirneț C., Formele fără fond, un brand românesc. Bucureşti, 2007

СВЕРХЧЕЛОВЕК И АМЕРИКАНСКИЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ МИФ

В данной стать речь пойдет не о Ницше. Его понимание сверхчеловека, как бы интересно и притягательно оно не было, следует вынести за скобки при рассмотрении американского общества и существующих внутри него представлений, в том числе тех, что касаются политической сферы. Вполне возможно провести некоторые параллели, выявить соответствия или даже генеалогию определенных идей, но все же надо помнить одну вещь, ясно выраженную консервативным философом учеником и другом Лео Штрауса и Александра Кожева, Аланом Блумом: в случае американцев, несмотря на насыщенность культурной и политической среды, концептами, восходящим к Ницше (характерным примером является к месту и не к месту употребляемое слово «харизма»), их толкование и даже оригинальное восприятие далеко от адекватного, слишком поверхностно [1]. Базовые установки, философские, мировоззренческие европейского и американского сознания серьезно различаются, что ведет к симулированию понимания таких европейских авторов как Ницше. Поэтому, говоря об американском сверхчеловеке, антропологической фигуре, влияние которой ощущается теперь не только в США, но и во всем остальном мире, надо обращаться не к европейским авторам, а непосредственно к реальности американского общества, к его истории и мифологической структуре.

На последнем хотелось бы сделать ударение. Именно мифологическая структура американского общества, его базовая матрица, корректно вскрытая (хотя бы речь шла только об ее части), может способствовать корректному подходу к интересу-

ющей нас антропологической фигуре. Современная социология в лице французского автора Жиля Дюрана вообще устанавливает в качестве одного из основополагающих макроподходов к анализу современного общества его прочтение через призму мифологических фигур [2]. Иначе говоря, это направление: социология воображения, мифоанализ, — вводит рассмотрение рассудочных структур человеческой деятельности через призму мифа, интерпретации рационального через иррациональное.

Для понимания американского общества в этом отношении интересны две работы американских социологов и культурологов Роберта Джуэта и Джона Шелтона Лоуренса «Миф об американском супергерое» и «Капитан Америка и крестовый поход против зла: дилемма ревностного национализма». Эти авторы утверждают, что, несмотря на заявления, поступающие, в том числе, со стороны некоторых представителей психологической науки о том, что сознание американцев предельно демифологизировано, на самом деле такое представление в корне не верно: американское общество и сознание большинства американцев управляется столь мощными мифологическим комплексами, что невозможно понять Америку, не обратившись к ним. На основании многочисленных исследований, касающихся как политических доктрин, выступлений и писаний американских политиков и философов, писателей и общественных деятелей со времен отцов-основателей США и до Джорджа Буша, так и народных рассказов, литературных произведений, фильмов, мультфильмов, видео и компьютерных игр и их общественного восприятия, авторы делают следующий вывод: миф о сверхчеловеке, о супергерое является одним из ключевых, если не стержневым мифом американского воображения. Политические доктрины, равно как и образы, запомнившиеся нам по американским кинофильмам суть одни из форм его воплощений.

Авторы используют термин «мономиф», введенный Джозефом Кэмпбеллом, другим американским автором, для корректного описания американского мифа о супергерое. Они

противостовляют классический мономиф, как его понимает Кэмпбелл и мономиф американский. В классическом мономифе, примерами которого могут быть миф об Энее или «Одиссея», или широко распространенный во многих культурах миф об убийстве дракона героем, человек выпадает из обычного круговорота жизни, терпит лишения, проходит определенное испытание, совершает героический поступок, после которого так или иначе реинтегрируется в общество. Очень часто, мы можем заметить это в наших сказках, локальные версии такого мифа заканчиваются свадьбой, обретением власти. Реинтеграция соответствующая женитьбе или осуществлению властных функций равна обретению полноценного человеческого статуса, вот почему Кэмпбелл соотнес такой мономиф с представлением об инициации, целью которой и является обретение полноценного человеческого статуса в архаическом обществе [3]. Американский мономиф, хотя и похож на классический, сущностно инаков. Его главной особенностью является отсутствие финальной реинтеграции, супергерой является всегда внешним по отношению к обществу, одиноким, спасая мир бессчетное количество раз, он остается иным, приобретая даже черты божества [4].

Джуэт и Лоуренс показывают, что американский мономиф является ничем иным, как секуляризованной версией протестантского эсхатологического мифа, прослеживая, в том, что касается культуры, непрерывную цепочку, начинающуюся Библией, а заканчивающуюся Супермэном, история которого, для неамериканца в некоторых своих элементах может показаться пародией на Евангелие. Главными элементами этого мифа являются — кризис общества, фигура спасителя, борьба со злом и восстановление «райских» пропорций. Это миф об Эдеме, утраченном рае, спасителе и спасении. Супергерой является лишь одним их элементов этого мифа, его функциональной фигурой, но не самоценной персоной. Он ключевой, но не единственный элемент.

Более того, в ранних версиях мифа, в его воплощениях в культурной и политической сферах в начале 19 века, например, супергерой, его индивидуальность, отдельность и особость могли быть сильно смазаны, значительно большее внимание уделялось другим элементам эсхатологического мифа. Да и сам супергерой, хотя и одиночка, действует исключительно в интересах общества [5]. Здесь и не пахнет отстраненным и нигилистичным ницшеанским индивидуализмом. Здесь в полной мере работает миф о спасении, проявляясь как в индивидуалистичной, так и неиндивидуалистичной формах, в деятельности людей и политических институтов, и в самих политических институтах, концепциях и ключевых фигурах самых отъявленных конформистов и наиболее непримиримых нонконформистов.

Структурно роль одного и того же элемента в постоянном развертывании и циркулировании мифа играют Джордж Буш, «Унабомбер», герои «Дневников Тернера», герои вестернов, Супермэн, Капитан Америка, Терминатор, начиная со второй части, Авраам Линкольн, Микки Маус, Джордж Вашингтон, Рэмбо, Тимоти Маквей, организатор теракта в Оклахома-сити в 1995 году, Крутой Уокер и др. Сам институт президентства и конкретные президенты, начиная от Вашингтона, Линкольна и Обамы, мыслятся как персонификации этого мифа. Их непримиримые оппоненты, от убийцы Линкольна Бута, до уже упомянутого Маквея, существуют и действуют также в рамках того же супергероического паттерна, к которому возвращаются всегда как лично политики, так и в целом образные стратегии американской культуры [6].

Миф о сверхеловеке, миф о супергерое оказывется определяющим для любого направления американской политики, любого варианта политического позиционирования, без него она ни в своем внешнем, ни во внутреннем измерении немыслима. Он, по сути, и является базовым элементом американской политической традиции и шире общества в целом.

Коротко скажем о двух активных политических деятелях и их вариантах американского мономифа, наиболее сильно повлиявших на тот мир, где мы живем.

Первый — это 26-й Президент Соединенных Штатов Теодор Рузвельт. Интересно, что именно ему посвятили в 1902 году одну из первых книг о супергерое «Вирджинец», сам он был другом другого «супергероя», знаменитого Баффало Билла, да и жизненный путь и повадки самого Теодора Рузвельта, охотника, воина, исследователя позволяют рассматривать его в качестве структурно схожей фигуры.

Этот сторонник активного американского интервенционизма, друг адмирала Мэхэна, проводивший знаменитую «политику большой дубинки», активно развивавший флот, внесший в обретение Америкой морского могущества и ее становление сверхдержавой из всех американских президентов наиболее весомый вклад, продвигал все это под знаменем определенной идеологической и мировоззренческой системы, в которой главным понятием было представлении об агрессивной жизни, о смысле жизни как о преодолении. В своей речи в Чикаго в апреле 1899 года, озаглавленной «Напряженная жизнь», Теодор Рузвельт утверждал идеал напряженной и опасной жизни, жизни направленной на осознанное преодоление всех возможных препятствий. Кто не живет такой жизнью — влачит бессмысленное существование, утверждал будущий Президент. Здесь интересен переход классический для американского представления о сверхчеловеке, отражающий антисолиптизм этого концепта. Рузвельт с легкостью переносит сверхчеловеческие пропорции и требования с отдельной личности на американскую нацию в целом, утверждая ее как своего рода коллективного сверхчеловека. В поп-культуре вариантом такого перехода станет в дальнейшем образ Капитана-Америки.

На уровне нации империализм является выражением напряженной жизни. Зарождавшийся американский империализм окрашивался Рузвельтом в сверхчеловеческие тона, такая

сверхчеловеческая идеология напрямую и инспирировала его возникновение, утверждая идеалы господства сильных и подчинения слабых народов. Традиционное для культуры США представление о сверхчеловеке, об американцах как нации сверхлюдей, таким образом, в тот самый момент, когда родилась американская геополитика, а США начали осознавать себя в качестве морской державы, стало неотъемлемой сопровождающей их внешней политики. Американская геополитика неотделима от этой специфической сверхчеловечности, явно или неявно выражаемой конкретными авторами и политическими деятелями. Или господствовать или погибнуть, — такую диллему выдвинул Рузвельт, и Америка выбрала сверхчеловеческий путь напряженной жизни, став на путь превращения в сильнейшее государство планеты.

Интересно, что Жорж Сорель напрямую проводил параллели между ницшеанством и идеями Теодора Рузвельта и Эндрю Карнеги, обращая внимание на стремление Рузвельта превратить американцев в расу хищников, завоевателей [7].

Книги другой персоны ежегодно издаются тиражом более полумиллиона экземпляров, общие количество достигло 25 миллионов. Речь идет о бывшей нашей соотечественнице, создательнице ультраиндивидуалистического течения в философии, известного как объективизм. Весь мир ее знает под псевдонимом Айн Рэнд (Алиса Розенбаум). Среди тех читателей, кто публично признал ее влияние на формирование собственных взглядов, были Милтон Фридман и Рональд Рейган. Симпатизировал ей Людвиг фон Мизес. Для Хиллари Клинтон Рэнд — «пример для подражания».

25 апреля 2000 года на презентации русского перевода одной из главных книг Рэнд «Атлант расправил плечи» экономический советник Президента РФ Андрей Илларионов заявил, что Айн Рэнд, «один из крупнейших писателей XX века и один из крупнейших философов XX века», является его кумиром.

Группа влиятельных почитателей творчества Айн Рэнд до недавнего времени вела активное лоббирование Думы и властных структур на предмет включения книг «нашей великой соотечественницы» (Рэнд — эмигрировала в США из России) в обязательную программу средней школы, (наряду с Конституцией РФ) [8] …

В «Атланте» Рэнд описывает «забастовку капиталистов», которые отказываются жить по социалистическим законам и покидают мир. Это приводит к крушению цивилизации и доказывает, что люди, создающие деловые предприятия, как раз и держат мир на плечах [9].

Питер Шварц, председатель правления Института Айн Рэнд, — определил вклад своей патронессы в развитие американской цивилизации: «Айн Рэнд дает людям основополагающую философию жизни, философию, основанную на разуме. Эта философия учит каждого человека тому, что у него есть моральное право жить не ради других, а ради собственного счастья». Коротко и ясно.

Рэнд попыталась создать свое направление в философии, которое назвала «объективизмом», раскритикованное тут же большинством профессиональных философов, что не помешало этому направлению приобрести популярность в США и по всему миру.

Вот самые основные принципы объективизма:

1. Разум — единственное орудие познания и единственное руководство к действию.
2. Главная задача человека в жизни — добиваться личного счастья, не жертвуя собой ради других и не требуя жертв от окружающих.
3. Капитализм — высшее достижение человечества, а свободное предпринимательство — основа всеобщего счастья и процветания.

4. Единственная задача государства — обеспечение неприкосновенности частной собственности и прав индивида. Все остальное — узурпация власти.
5. Религия, Бог, альтруизм, коллективизм, самопожертвование, беззаветное служение, мистицизм и интуиция — злейшие враги свободного человека, безнравственные препятствия на пути к светлому будущему и прогрессу [10].
6. Главный двигатель прогресса — не писатели, не художники, не философы, не поэты, а бизнесмены. Они же величайшие страдальцы современной эпохи.

Боготворящая капитализм и моральный эгоизм версия американского мономифа вовсе не единственная и не неизбежная. Важно, что этот миф, задавая структуру политического в США, может проявляться в разных обличьях. Изначально он не был высокоиндивидуалистичным, как не было таковым и американское общество на момент основания США. Автор книги «Миф о американском индивидуализме. Протестантское происхождение американской политической мысли» Барри Алан Шейн показывает, что в момент провозглашения независимости североамериканских колоний в них преобладала совсем другая общинная, коммунитаристская модель отношений человека и общества, где на первом месте стояло общественное благо. Лишь начиная с 19 века, либеральный тренд, распространявшихся сверху вниз из высокообразованных и приобщенных к европейским ценностям элит, в противовес старому, называемому также общинным или кальвинистским, приступил к борьбе за доминацию в общественном сознании, однако так и не вытеснив окончательно общинный паттерн, особенно в американской глубинке [11].

Именно поэтому в США не только распространились и стали ультрапопулярными идеи Рэнд, что пришлись ко двору финансовой и промышленной элите этой свердержавы, но и зародились противоположные коммунитаристкие идеи, нашедшие воплощение как собственно в концепциях ком-

мунитаризма, так и в раннем американском популизме. Наиболее яркий представитель такого антииндивидуалисткого направления в американской политической мысли XX века — Кристофер Лэш, объединивший социальную критику капитализма, и обслуживающих его политических идеологий либерализма и традиционного американского консерватизма с защитой традиционных, семейных и общинных ценностей (за что был ненавидим феминистами и крайне левыми марксистами) и критикой прогресса и прогрессистской идеологии [12].

Базовый мономиф предшествует и коммунитаристкому и индивидуалистическому мировоззрениям, тем более, что зачастую они не проявляются в чистой форме, налагаясь в каждом конкретном случае друг на друга по-разному. Его индивидуалистическая версия сильна потому, что именно она, будучи продуктом высокодифференцированных элит, сумела закрепить себя в качестве удобного капиталистическим элитам письменного нарратива, начиная еще с «Федералиста», являющегося базовым текстом для господствующего сейчас понимания американской политической мысли [13]. Важную роль здесь играет поп-культура, в которой миф о сверхчеловеке проявляется в наиболее яркой и красочной формах. Лоуренс и Джуэт назвали такую культурную стратегию по трансляции и закреплению определенного извода американского мономифа «кредотэйментом», объединив понятия credo и entertainment. Эти авторы подчеркивают опасность поп-фашизма, связанного с использованием мифологических паттернов, которые управляют американским сознанием, «комплекса Капитана Америки», фашизма, который тоже может стать одним из вариантов развертывания мифа о супергерое. В последнее время к этим образом не гнушаются обращаться и известнейшие американские геополитики. Примером может служить недавняя работа Коллина С. Грея «Шериф, защита Америкой нового мирового порядка» [14]. Как свидетельствует А.Г. Дугин, неоконсервативный публицист Роберт Каплан в своей книге «Империя

ворчит» также не обошелся без сравнения американских военных, размещенных в разных частях земного шара, с отважными покорителями Дикого Запада [15].

Призванный нести свет миру «град на холме» стал центром военного могущества, США все активнее ввязываются в новые войны. В этих условиях понимание мифологической модели, которая стоит за вполне рациональными и расчетливыми проектами крайне важно в геополитической оценке происходящих на наших глазах событий. Роберт Джуэт и Джон Шелтон Лоуренс описывают отношение американцев к войне как «мистику насилия», органично вытекающую из лежащего в основе американской культуры ветхозаветного кода [16]. Интересно, что не обращавшийся ни к мифологическим основаниям американской внешней политики, ни к проблемам культуры и культурного кода как к основным, знаменитый социолог Чарльз Райт Миллс вскрывает схожее отношение к миру в целом как одной из скреп, объединяющих правящий класс США, еще в 60-х годах описав в качестве одной из неотъемлемых характеристик американской властной элиты «военную метафизику», восприятие реальности в целом в духе войны, стремление найти врага и вступить с ним в конфронтацию [17]. Паттерн «супергероя» — это не только смешные комиксы, это гораздо более страшная реальность, с которой человечество вынуждено сталкиваться, не смотря ни на какие заявления из Белого Дома. Последний пример с лауреатом Нобелевской Премии Мира, втянувшим Америку в череду новых воин — еще одно тому подтверждение.

Примечания:

1. Allan Bloom on Nietzsche. 1983 (2- 3 of 5).[Электронный ресурс]. URL: http://www.youtube.com/watch?v=CumkoDWGILA&NR=1 (дата обращения 24.04. 2011).
2. Дугин А.Г. Социология воображения. М.: 2010.

3. Lawrence J.S, Jewett R. The myth of the American superhero. Grand Rapids, Michigan: B. Eerdmans Publishing, 2002 P.6
4. Lawrence J.S, Jewett R. Captain America and the crusade against evil: the dilemma of zealous nationalism. . Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2004 P.29-31
5. Lawrence J.S, Jewett R. The myth of the American superhero. Grand Rapids, Michigan: B. Eerdmans Publishing, 2002
6. Lawrence J.S, Jewett R. The myth of the American superhero. Grand Rapids, Michigan: B. Eerdmans Publishing, 2002
7. Sorel G. (trans. J. Stanley). Essays in Socialism and Philosophy. Piscataway, New Jersey: Transaction Publishers, 1987. P. 214
8. Мямлин К. Айн Рэнд — бардесса либерального капитализма. [Электронный ресурс]. URL: http://www.geopolitica.ru/Articles/645/ (дата обращения 25.04. 2011)
9. Rand A. Atlas shrugged. Boston: Dutton, 1992.
10. Rand A., Branden N. The virtue of selfishness: a new concept of egoism. N.Y.: New American Library, 1964.
11. Shain B.A. The Myth of American Individualism: The Protestant Origins of American Political Thought. Princeton: Princeton paperbacks. 1996. P. 17
12. Lash C. The True and Only Heaven: Progress and Its Critics. N.Y.: Norton, 1991.
13. Shain B.A. The Myth of American Individualism: The Protestant Origins of American Political Thought. Princeton: Princeton paperbacks. 1996.
14. Gray C.S. The sheriff: America's defense of the new world order. Lexington: University Press of Kentucky, 2004
15. Дугин А.Г. Геополитика. М.:2011. С. 137
16. Lawrence J.S, Jewett R. Captain America and the crusade against evil: the dilemma of zealous nationalism. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2004 P.29-31.
17. Mills C.W. The power elite. Oxford: Oxford University Press, 2000.

Василенко С. Б.

ФОРМИРОВАНИЕ НОВЫХ ИДЕНТИЧНОСТЕЙ: ПРИМЕР СРАВНИТЕЛЬНОГО ИССЛЕДОВАНИЯ МИГРАНТОВ С КАВКАЗА И АРАБСКОГО НАСЕЛЕНИЯ ФРАНЦИИ

Беспорядки на Манежной площади и несостоявшаяся драка у торгового центра «Европейский» в 2011 году показали важную тенденцию этнизации российского общества. Для многих политологов и экспертов открытым трендом стала констатация поляризации между русскими и кавказцами. Причем, если феномен русского национализма обсуждается давно, то молниеносный ответ кавказской молодежи выглядел во многом неожиданным. Феномен солидарности внутри кавказских диаспор был недооценен изначально. Со стороны современной российской социологии положению кавказских мигрантов в столице и в целом в крупных российских городах не было уделено достаточно внимания. Именно поэтому многие процессы, которые происходят внутри кавказских сообществ, нам до конца непонятны. Однако уже можно сказать, что такая солидарность — это, в некотором роде, проявление общей кавказской

идентичности, которая преодолевает этнические и религиозные барьеры. Формирование такой коллективной идентичности — длительный процесс, и мы можем определить те силы, которые способствуют формированию этой новой общности. В первую очередь, СМИ являются одним из центральных акторов, которые легитимируют категории, создаваемые обществом или ими самими. Такой категорией и являются «кавказцы»: бесконечная трансляция таких терминов как «лица кавказской национальности», «уроженцы Северного Кавказа, Чечни, Дагестана» и т.д. создает гомогенный и зачастую негативный образ «кавказца». В общественном мнении, таким образом, представители кавказских народов воспринимаются как единое целое, а СМИ выступают как непроизвольный конструктор этого искаженного представления. В конечном итоге, такого рода категоризации переходят в формы идентичности, которые, как можно понять, во многом сконструированы и медиатизированы.

Формирование идентичности характерно и для современной Западной Европы. Подобные примеры не единичны. В начале 1981 года в Марселе прошел многотысячный марш против расизма, организованный вторым поколением арабских мигрантов во Франции. Сегодня Стефан Бо (Stéphane Beaud) [1] проводит линию преемственности от участников того марша к молодежи, которая устраивает беспорядки в пригородах Парижа и Лиона. «Молодежь из пригорода» — это новый эвфемизм, который обозначает французскую молодежь различного этнического происхождения (зачастую арабского). Это тоже категоризация, ярлык профнепригодности и социального отчуждения. Вместо решения социальных проблем предлагается обозначить всех в этой категории и бороться с непонятным врагом, с «молодежью из пригородов», как если бы это было некое целое.

Сама тема идентичности довольно подробно изучена современными социологами. В данном случае мы обращаем наше внимание на конструктивистов: Б. Андерсона [2], Э. Геллнера [3], Анн-Мари Тьесс [4], — и с помощью предложенного ими

анализа попытаемся реконструировать кавказскую идентичность. В «воображаемом сообществе» Андерсона идентичность (нация) представляется как дискурс людей о себе самих. Они стараются найти те черты, которые бы отделяли их от всех остальных (некий общий опыт, исторические свидетельства, места общей памяти). Таким образом, представляется, что сообщество и в самом деле существует. Геллнер же говорит о роли институтов капиталистического общества в формировании идентичности: армия, школа. Если говорить о мифологии, то для Северного Кавказа такой общей памятью является Кавказская война (1816-1864), легенды о которой передаются через поколения как повествования об освободительном движении горских народов за независимость. Для арабского населения это война в Алжире против французского правительства (1954-1962). Однако есть и другие важные факторы формирования коллективной идентичности. Таким катализатором является стигматизация кавказских групп, которых обвиняют в «нежелании интегрироваться», другом менталитете, преступных наклонностях. Опросы общественного мнения показывают [5], что люди ассоциируют Кавказ в основном с войной, терроризмом и преступлениями. Эти негативные стереотипы сами создают такую ситуацию, при которой «кавказцу» заведомо указывают, кем ему быть, как себя вести и кем себя считать, порождая социальную дистанцию между русскими и кавказцами.

Роль государства в формировании кавказской идентичности также немаловажна: в России пытаются отделить Кавказ от всей остальной страны, создают эфемерный «кодекс кавказца» — вместо равенства всех перед законом. Ведь в таком случае делается абсолютно сознательное допущение, что кавказцы не считаются с законом, что им нужно дважды все объяснять, что для них необходимо создавать особые законы и что, несмотря на то, что часть из них может быть гражданами России (а многие были еще гражданами СССР), они, якобы, не представляют местных норм поведения. Надо сказать, что такая постановка

проблемы не соответствует действительности. Так, в своей работе «Расизм в Европе» (2001) бельгийский исследователь Андреа Реа [6] утверждает, что именно государство создает категории, через призму которых мы воспринимаем образ чужого. Так, усилиями медиагрупп, государственным регулированием Европа создает собирательный образ иммигрантов как людей, которые не являются христианами, светскими людьми и даже белыми. Нечто похожее мы видим и здесь, когда слово «кавказец» автоматически имеет этнорасовые ассоциации и религиозную (прежде всего, мусульманскую) принадлежность.

Одновременно констатируется усиление этнорасовых категорий, таких как «черный», «араб», «коренной француз» (français de souche). Однако французская социология более сконцентрирована на социальных причинах неравенства. Поэтому, несмотря на то, что социологический дискурс все увереннее включает в себя категории «этничности» и этнизации, речь идет о том, что различия идентичности и беспорядки трактуются как результат невозможности получить доступ к современным благам цивилизации, к экономическим благам, в первую очередь. И здесь нашей социологии еще только предстоит выяснить взаимосвязь между экономическим уровнем кавказских иммигрантов и их адаптированностью и солидарностью. При этом, если арабские мигранты живут изолированно в пригородах, ничего подобного в России нет. Во Франции это порождает отчужденность не только социальную, но и пространственную. Эвфемизмы: «молодежь из пригородов», «иммигрантская молодежь», — закрепляют появление новой реальности и новых групп с различными уровнями идентификации (расовой, этнической, классовой, гендерной). Франсуа Сико предлагает рассматривать беспорядки в пригородах в контексте теорий «борьбы культур» Торнштайна Селина: население пригородов имеет свою, отличную от французской, культуру, различные ценностные ориентиры входят в противоречие, и это находит отражение в уличном насилии [7]. Российские СМИ

и государство следуют той же логической модели: существуют особые «кавказские ценности», которые входят в конфликт с российскими/русскими ценностями, и это должно объяснять межнациональные конфликты. Однако, на наш взгляд, такое объяснение способно лишь упрочить обоюдные стереотипы.

В итоге мы приходим к тому, что СМИ, государство и общественное мнение создают своим дискурсом «кавказскую идентичность», укрепляя солидарность кавказских народов независимо от их происхождения. На бытовом уровне эти процессы не могут быть игнорированы: они приводят к созданию националистических кавказских группировок (дело о «Черных ястребах»), способствуют объединению кавказской молодежи против русской (в качестве альтернативы, образа Другого). Последствия этих негативных ярлыков может дорого стоить межнациональному согласию в России.

Примечания:

1. Stéphane Beaud/Olivier Masclet: «Des ‘marcheurs’ de 1983 aux ‘émeutiers’ de 2005. Deux générations sociales d’enfants d’immigrés». In: Annales, no. 4, 2006, pp. 809-843.
2. Anderson B. Imagined Communities: Refections on the Origin and Spread of Nationalism. London,Verso, 1983.
3. Gellner E. Nations and Nationalism.Oxford, Blackwell Publishing, 2006.
4. Thiesse Anne-Marie. La création des identités nationales: Europe XVIIIe-XXe siècle. Paris, Seuil, 1999.
5. URL: http://bd.fom.ru/report/map/dd053224
6. Rea A. « Le racisme européen ou la fabrication de « sous-blanc » dans Immigration et racisme en Europe. Editions Complexe, 1998. p.167-203.
7. Sicot F. « Conflits de culture et déviances des jeunes de banlieue », Revue européene des migrations internationales, 2007, vol. 23, n°2. 29-56.

Дмитриев И. Б.

ЭТНОСОЦИОЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ ВОЗНИКНОВЕНИЯ ЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Философия в целом ревностно относится к тому, чтобы кто-то пытался дать ей какие-то предпосылки, тем более — выступить с трансцендентной (то есть исходящей из нефилософских положений) критикой философских опытов. В качестве институциализированной дисциплины свою претензию на статус «царицы наук» философия обеспечивает, исходя, по сути дела, из собственного определения (достаточно вспомнить вариант такого определения, предоставленный Аристотелем). Для меня же в пользу этой претензии и в оправдание такого ревностного отношения убедительнее всего говорит то, на что я уже обращал внимание в другом месте, а именно: философы первыми изобрели саму процедуру объяснения одного через другое. Тем самым философия как бы заранее «застолбила» за собой статусные преимущества, маркируемые приставками «мета-» и «прото-».

Это, однако, вовсе не означает, что попытки вести игру, альтернативную той, что определяется правилами самой философии, лишены всякой легитимной перспективы. Ведь, с другой стороны, философские опыты издавна организуются вокруг собственного философии «слепого пятна». Речь идёт о принципиальной проблематичности осмысления предпосылок возможности самого мышления. И, что интересно, в лице последних записных, хрестоматийных великих философов Ж. Делёза и Ф. Гваттари — в их книге «Что такое философия» — философия не пытается обнести свою территорию частоколом, дабы не допустить туда конкурирующие дисциплины (такие

как, в первую очередь, социология), а это своё «слепое пятно» предоставляет. Таким образом, на территории темы последних оснований, которую с одной стороны философия сама как бы изобрела, но с другой стороны, конечно, она её не столько изобрела, сколько столкнулась с ней как со своим неизбежным, идёт игра между двумя полюсами: держания некоторой темы либо одержимостью этой темой.

Так вот, в пользу одержимости Делёз и Гваттари развивают своё представление о том, что такое философия, которую они определяют как творчество концептов. Философия, состоящая в творчестве концептов, требует, с их точки зрения, в качестве учреждающего для себя некий предфилософский фон. Они называют его планом философии или планом имманентности. План характеризуется как вместилище, как предпосылка и, в то же время, как нефилософская, дофилософская сердцевина самой философии. Это образ мысли и материя бытия. Это некие структурные условия, на которых только и возможно главное дело философии, — конструирование, изготовление концептов. При этом, прежде того, чтобы началась философская работа, философский план должен быть добыт. Делёз и Гваттари показывают, что начертание этого плана, его получение происходит нефилософскими средствами. Они толкуют об обретении плана в собственных терминах детерриториализации и ретерриториализации. Детерриториализация — это трансгрессия, выбрасывание себя из пределов освоенной территории. Причём интересно, что территории Делёз и Гваттари противопоставляют землю, которая сама себя постоянно детерриториализует, понуждая к детерриториализации и своих обитателей. При этом земля как всеобъемлющее начало использует другие стихии в качестве стимулов к детерриториализации. Так, в случае греков она использует стихию морскую. Понятно, о чём идёт речь: для греков в историческом плане зарождение философии как момент лаогенеза (образования и закрепления постэтнической и метаэтнической цивилизационной идентич-

ности) было связано с колонизационным движением, и стихия моря, а также стихия той земли, которая не освоена, на которой невозможно вести себя тем же манером, как мы вели себя в метрополии, даёт тот вызов, на обработку которого бросаются силы, в результате чего складывается новый этос, новый modus vivendi, в частности, модус философский.

Не вдаваясь в детали и не претендуя на выдвижение системных предложений по охвату такой огромной темы, как греческий лаогенез, я лишь обозначу ситуацию в двух главных аспектах: в аспекте Другого и в аспекте утраченного этноцентрума. Во-первых, Другой — это не только варвар, но это и Другой-сам, который в ситуации мореплавания или в ситуации освоения новой территории становится Другим по отношению к обитателю метрополии, которым он сам прежде являлся. Колонизатору в большинстве случаев уже невозможно руководствоваться теми образцами поведения, которыми он руководствовался прежде, приходится изобретать что-то новое, разрабатывать технику — в том числе и технику коммуникации. Это изобретение происходит в ситуации собеседования. Другой здесь предстаёт ещё и как друг (характерно, что в русском языке эти слова этимологически родственны). Друг — это тот, с кем можно обсудить некую проблему, с которой мы вместе столкнулись, но друг это также и соперник по агону. Дружба-состязание в силе, находчивости и остроумии — Делёз и Гваттари особенно на этом настаивают — образует матрицу городской греческой культуры, культуры, в которой уже ретерриториализовалась Греция, вернувшаяся из колонии. Первые философы-досократики, которые все были выходцами из колоний, возвращаются (в прямом или переносном смысле) в метрополии, неся с собой «вирус» другости, и философия расцветает пышным цветом.

Второй важный момент — утрата этноцентрума. Утраченный этноцентрум в философском плане дублируется двумя одновременно противоположными и совпадающими категори-

ями: «архэ» и «телос». Здесь он предстаёт, с одной стороны, как структурный аналог метрополии, из которой мы вышли, суммы предпосылок, которыми мы заданы, но которые мы оставили за своей спиной — и для того, чтобы себя осмыслить, нам необходимо к этим предпосылкам вернуться неким обратным движением. С другой стороны, находясь в ситуации заброшенности, мы ищем свою цель, которая окажется той же родиной, которую мы оставили или, что скорее, другой, новой родиной, колонией, утопией. Это как раз, как мне представляется, очень хорошо рифмуется с тем, как Александр Дугин характеризует народ (лаос) в его непрерывном движении, непрерывной устремлённости. Эта устремлённость, например, очень важна для Платона, который постоянно говорит о нацеленности на Благо, на высшее. И в этой идее телоса как высшей онтологической инстанции, в частности, ретерриториализуется греческая мысль — так же как она ретерриториализуется в утопии, которую строит Платон. Вообще, всякий проект, таким образом понятый, в том числе проект философский, — очерчивает горизонт поиска утраченного этноцентрума.

Задруцкий Е. А.

БЕЛОРУССКИЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ МИФ КАК ПРОЕКТ МИСТИЧЕСКОГО НОКТЮРНА

Вопрос изучения влияния националистического мифа на социальные процессы по-прежнему остаётся открытым в научном дискурсе стран Восточной Европы. В последние годы был сделан большой шаг вперёд в изучении проекта белорусского национализма, и многие результаты этих исследований стали в Беларуси скандальными.

С точки зрения учения Ж. Дюрана о трёх режимах мифа, белорусский националистический миф принадлежит к режиму мистического ноктюрна, постулирующему к социальным группам «чёрных магов» (сектантов, духовных отцов и т. д.) и наиболее низким социальным слоям общества, которые занимают нишу, стоящую ниже среднего уровня бедности. В Индии это соответствовало наиболее бедным варнам «шудр», в Европе — наиболее бедным слоям крестьянства.[1]

Национализм зарождается в период бурного развития капиталистических отношений и начал распространяться на европейском континенте в конце XVIII и на протяжении всего XIX века. Национальные проекты различных стран конструируются посредством определённого интеллектуального поиска, формирующего «национальный миф», вырабатывающий определённые критерии существования нации. Национализм — понятие триединое, определяемое как система верований, форма культуры и разновидность религии, а национальное чувство сродни мистическому — оно достигается путем внутреннего просветления [2]. Нации имеют общие мифы, историю, нацио-

нальную культуру, единую экономику, равные права и обязанности для всех его представителей [3].

В этой связи формирование белорусской нации пошло по извилистой траектории. Опознавание белорусов как этнокультурной общности было осуществлено в рамках российской националистической реакции на польское восстание 1863 года, и поначалу идея белорусской национальности с трудом принималась обществом [4]. Опознавание белорусов происходило в рамках общерусской идеи о «трёх братских народах» — великороссов, малороссов и белороссов. Движением, впервые распознавшим белорусов как отдельную нацию, стал западноруссизм, наиболее яркой фигурой которого был В. Коялович. Западноруссизм вел свой дискурс в рамках колониального подхода, рассматривавшего Беларусь как часть единой и неделимой России. Видение же белорусов состояло в их чувстве отсталости и забитости, которое должно быть преодолено при сливании белорусов с русскими: «...на историческую сцену выходит народ, который в течение долгого времени способен был противопоставить напору чуждых ему стихий только пассивную силу — народ бедный, угнетенный, загнанный, измельчённый физически и морально. Посмотрите на измученное лицо здешнего крестьянина, на его низкий рост и худое тело, на лохмотья, в которые он одет, на поспешность, с которой он бросается вам под ноги, а потом целует руку — посмотрите, и вам будет понятна та тьма унижения, в которой он оказался» [5].

Исторически западноруссизм не был соперником белорусского национализма — последний возникает гораздо позже на почве, удобренной западнорусскими идеологами, совершившими беспрецедентную инновацию — наполнив категорию «Беларусь» этнокультурным содержанием [6].

Идейным содержанием российского проекта «Белоруссия» было понимание отсталости и забитости региона, который империя наделяет жизнью, конструирует, исходя из собственной логики. Российская телеология рисовала белорусский язык как

наречие, представляя его органически неспособным к любым формам институционализации в школе, церкви и периодической печати: «имеет весьма неприятную эвфонию» (минский православный епископ Евсевий); «содержит формы, в которые не может быть облечена никакая высшая мысль, так как он не имеет литературы» (директор свенцянской гимназии А. Кандидов) [7].

Взгляд на самих белорусов соответствует образу несчастного и забитого края. Следовательно, образ белоруса срисовывался с самых бедных представителей населения. Очень ярко этот образ характеризует отрывок из поэмы Николая Некрасова «Железная дорога»:

...Видишь, стоит, изможден лихорадкою,
Высокорослый больной белорус:
Губы бескровные, веки упавшие,
Язвы на тощих руках,
Вечно в воде по колено стоявшие
Ноги опухли; колтун в волосах;
Ямою грудь, что на заступ старательно
Изо дня в день налегала весь век...
Ты приглядись к нему, Ваня, внимательно:
Трудно свой хлеб добывал человек!
Не разогнул свою спину горбатую
Он и теперь еще: тупо молчит
И механически ржавой лопатою
Мерзлую землю долбит!
Эту привычку к труду благородную
Нам бы не худо с тобой перенять...[8]

Подобную позицию заняли и белорусские публицисты. Так, Адам Богданович в своем произведении «Пережитки древнего миросозерцания у белорусов» писал: «И жизнь белоруса, его творческая деятельность резко отмечены печатью неразвитости, отсталости, забитости. Именно «западлый край», «западлый народ» [9].

Интересным является тот факт, что с возникновением собственно белорусского национализма, его содержание практически не изменилось: произошел отказ от проекта русификации и соединения собственно с Россией и изменился статус белорусского языка. Взгляд на Беларусь как на отсталый край по-прежнему остался, а формой выражения белорусского национализма стал не язык российского публициста-интеллектуала, а язык все той же наибеднейшей части населения. Образ белоруса из социально-бытовой сказки стал постулироваться как образец для подражания и национального характера.

Лучше всего это проявлено в лейтмотивном стихотворении классика белорусской литературы Янки Купалы «А хто там ідзе?»:

А хто там ідзе, а хто там ідзе
У агромністай такой грамадзе?
-Беларусы.

А што яны нясуць на худых плячах,
На руках ў крыві, на нагах у лапцях?
- Сваю крыўду.

А куды ж нясуць гэту крыўду ўсю,
А куды ж нясуць напаказ сваю?
- На сьвет цэлы.

А хто гэта іх, на адзін мільён,
Крыўду несць наўчыў, разбудзіў их сон?
- Вяда, гора.

А чаго ж, чаго захацелась ім,
Пагарджаным век, ім, сляпым, глухім?
- Людзьмі звацца.[10]

Именно образ самого бедного и отсталого мужика стал центром поэзии классиков белорусской литературы.

Как было сказано ранее, режим мистического ноктюрна характерен для двух слоёв населения: «чёрных магов», «духовных учителей» сектантского характера и мистиков, а также для низших слоёв общества, стоящих в определенном смысле ниже его нижнего предела: это четвертая каста в индуизме (шудры), состоящая из плохо интегрированных в арийскую структуру автохтонных элементов (маргиналы, парии, чандалы, рабы, лица без гражданства в греческих полисах (идиотес)).

Обращение к наследию и миропониманию именно этого пласта населения сформировало специфический и неудачный национальный миф, работающий в режиме мистического ноктюрна. Мифологической основой данного национального проекта послужили колониальные нарративы — с одной стороны, и социально-бытовые сказки низших слоёв населения — с другой.

В сущности, отринув многие идеи колониального проекта, национальный проект сохранил одно из своих центральных положений — архетипический образ белоруса. Источником данного образа служила наиболее отсталая и социально низшая часть населения — бедное белорусское селянство, батраки и т. д. Таким образом, белорусская идея оказалась не просто крестьянской, а бедняцко-селянской, проектом с миропониманием бедноты.

Наиболее выраженным элементом психологии данной группы населения являются социально-бытовые сказки [11]. Именно образ белоруса, заложенный в социально-бытовую сказку, был перенесён в качестве образа типичного представителя крестьянской нации. Преимуществом сказки как источника для анализа менталитета является то, что в ней отображено мышление и психология самого сказочника, в то время как в стихах национальных образов лишь выделены внешние черты и чаяния. Анализируя данный сегмент этнографической культуры, можно прийти к выводу, что архетип белорусской

бытовой сказки близок к немецкой и состоит из следующих компонентов:

- типов героев по характеру действий;
- атрибутивной характеристики героя;
- принадлежности к одному из миров;
- героя как носителя определённой моральной идеи;
- героя как носителя определённых функций;
- мотивов, лежащих в основе определённых действий героя [12].

Персонификация героя в соответствии с его принадлежностью к определённой социальной группе

Основой персонификации героя в белорусской сказке выступает его социальная принадлежность. Для селянина будут характерны одни свойства, для пана или священнослужителя — другие. Она определяет характер героя, констатирует, что обеспечивает ему второе место в структуре архетипа героя в сказке, определяет позитивное и негативное.

Принадлежность к какой-либо социальной группе

Как правило, здесь два выбора: селянин, либо его противники. Данная принадлежность демонстрирует ментальную установку героя белорусской сказки и показывает, что его основной целью является стремление жить в достатке.

Место действия

Обычно это деревенская обстановка. Одна из причин существования героя в сказке [13].

На основании этого подхода удалось выделить символы жизни селянина.

Первый символ — это символ противника в социальной жизни. К ним относятся паны, ксендзы, попы, чёрт, чиновник, царь, генерал. Противнику приписываются качества глупости, неряшливости и неопытности. Часто это злые, ненавидящие крестьян люди, наказывающие их за малейшую провинность.

Следующим символом можно назвать терпение. Именно терпение обуславливает присутствие и деятельность социальных врагов. Селянин не сопротивляется давлению и насилию, он его терпит. Терпение выступает как особая форма сопротивления. Она достаточно характерна для крестьян, вынужденных терпеливо обрабатывать свою землю [14]. Вместо сопротивления злу, селянин зло обманывает. В национальном проекте это качество нашло новое выражение: терпение выступает намёком на возможный бунт и бурю, на напряженное терпение обращают внимание как на предостережение, предлагая улучшить бесправное положение бедняка. Всему этому придаётся литературное оформление, используются метафоры («чертой терпения — корчма и могила»):

Bogactwem jego — chatyna pochyła,
Celem do życia — siekiera i socha,
A kresem cierpień — karczma i mogiła».[15]

Еще один яркий символ — тихость. Это качество, связанное с терпением, однако имеет действенный оттенок: своей цели крестьянин стремится добиться незаметно, изловчиться. Открытое и честное достижение цели презирается, считается недостойным и смешным. Следующий символ — хитрость. Для того чтобы действовать тихо, из-под полы, надо уметь обманывать и хитрить. В советский период и до сих пор, устоялось мнение, что это является показателем крестьянского ума и смекалки [16]. По сути, в большинстве случаев, хитрость выступает главным способом действия. Обмануть, украсть, подставить, сбежать, перехитрить — достоинство, а не порок. В

социально-бытовой сказке белорусы обманывают всех и вся: пана, ксендза, попа, бога, черта, соседа, родственника и т. д. Обман приобретает даже статусную характеристику. Так, обмануть простого человека считается меньшей честью, чем высокопоставленного генерала или чиновника [17].

В аксиологических нормах белорусских сказок формируется установка на такие принципы как тихость, хитрость, неуважение к представителям власти и высокой образованности, грубость и, вместе с тем, осторожность, доброта, переходящая в добродушие, высмеивание глупости, нелепости и неумения.

Именно такой жалостливо-унизительной образ был взят как образец для национального проекта. Произведения белорусских писателей переполнены данными образами. Сами создатели и хранители этого мифа выступили как второй слой носителей мифа ноктюрна — жреческое сословие, хранящее и оберегающее национальные ценности и культуру. Впоследствии, данный образ был с лёгкостью принят большевиками, так как отвечал задачам классовой революции. Иные формы и образы белоруса (почерпнутые из диурнического мифа) были оттеснены на периферию. Героический эпос, образы борьбы и победы, глубокие символические образы не выступают системообразующими в белорусской национальной культуре.

Отсутствие героического элемента национальной идеи было частично компенсировано глорификацией героев Великой Отечественной войны и формированием образа Беларуси как «партизанского края». Миф о «партизанском крае» активно конструировался руководством страны, который и в самом деле в годы Великой Отечественной войны активно участвовал в партизанской борьбе. Он соединял идеалы героического национального движения Сопротивления белорусов с более масштабным контекстом героической жертвы советского народа. В соответствии с этим, освобождение Беларуси стало восприниматься как акция, осуществленная совместными усилиями белорусских партизан и Советской Армии [18].

Также определенная компенсация была достигнута в ходе создания мифа о белорусском характере Великого княжества Литовского и славном героическом прошлом белорусского народа.

Однако два данных образа героизма в годы Второй мировой войны и славы ВКЛ онтологически не соответствовали негероическому образу белорусской национальной идеи и не стали её системообразующим элементом.

Таким образом, можно сделать вывод о том, что проект «Беларусь» как национальный миф использовал в качестве источника образ наиболее бедной и отсталой части населения, мифологическим дискурсом которой был режим мистического ноктюрна. Поэтому белорусский национальный миф создан в том же режиме и с перениманием множества негативных признаков из бытового характера. Результатом стало создание негероической нации с отсутствием волевого элемента. Этим, в частности, можно в определенной степени объяснить такую черту характера как «памяркоўнасць» белорусов и неудачу проекта в целом.

Примечания:

1. Александр Дугин. Структурная социология URL: http://konservatizm.org/konservatizm/sociology/180509172730.xhtml
2. Валер Булгаков. История белорусского национализма. Институт белорусистики. Вильнюс — 2006, С.33.
3. Там же, с.19.
4. Там же, с.26.
5. Цьвікевіч А. «Западно-руссизм». Нарысы з гісторыі грамадзкай мысьлі на Беларусі ў XIX і пачатку XX в. Менск: Навука і тэхніка, 1993, с.58.
6. Валер Булгаков. История белорусского национализма. Институт белорусистики. Вильнюс — 2006, С.160.
7. Валер Булгаков. История белорусского национализма. Институт белорусистики. Вильнюс — 2006, С.171.
8. Н. Некрасов Железная дорога. URL: http://www.litera.ru/stixiya/authors/nekrasov/papasha-kto-stroil.html

9. Дарогамі Максіма. URL: http://maksimbogdanovich.ru/articles/11-page-30.htm
10. Янка Купала А хто там ідзе? URL: http://www.belarus-misc.org/zinowjew/Kupala/Cyrillic/hto.html
11. Сацыяльна-бытавыя казкі / Акадэмія навук Беларускай ССР, Інстытут мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору. — Мінск : Навука і тэхніка, 1976. — 519 с. — С.25.
12. Давиденко, Г. В. Німецька народна побутова казка: тематичні, структурально-композиційні та лінгвокультурні характеристики. — Київ, 2009. -19 с. — С.10.
13. Там же, с.11.
14. Кириенко В. В. Менталитет современных белорусов / В. В. Кириенко. 2-е изд. Стер. — Гомель: ГГТУ им. П. О. Сухого, 2005. — 225 с. — С.148.
15. Янка Купала. Збор твораў у сямі тамах. Т. 1 (1904-1907) / «Навука і тэхніка», Мінск. — 1972. — 536 с.
16. Сацыяльна-бытавыя казкі / Акадэмія навук Беларускай ССР, Інстытут мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору. — Мінск : Навука і тэхніка, 1976. — 519 с. — С.22.
17. Там же, с.24
18. Майкл Урбан. Беларуская савецкая эліта (1966-1986): алгебра ўлады / пер. з англ. мовы. Вільня : ЕГУ, 2010. — 196 с. — С.29.

Коваленко А. В.

ЕВРОПЕЙСКИЙ СОЮЗ: ОПЫТ ЭТНОСОЦИОЛОГИЧЕСКОГО АНАЛИЗА

Современный Европейский Союз представляет собой достаточно сложный и многообразный объект для юридического, политологического, социологического, а также этнокультурологического анализа. В зависимости от предметной области изучения ученый-гуманитарий обращает внимание на различные аспекты жизни европейцев: организацию общества, политическую структуру и культуру наций, быт и нравы многочисленных народов, которые составляют «лоскутное одеяло» культур и традиций, сложившихся за долгие века становления современной Западной Европы. Каждая из упомянутых областей знания делает акцент в исследовании на определенной стороне существующего на данный момент или взятого в исторической динамике политического (экономического, юридического и т.д.) образования на территории Западной Европы. Так, юридическую теорию интересует в первую очередь нормативно-правовой компонент ЕС, предельно четко зафиксированный в правовых актах и договорах, подписанных, начиная с момента образования Европейского объединения угля и стали. Экономическая теория разрабатывает наиболее последовательную и жизнеспособную концепцию развития и сосуществования в рамках единого экономического пространства суверенных (подчас лишь формально) государств-членов ЕС. Наконец, политолога при анализе Евросоюза интересует функционирование политической системы и осуществление власти через определенные национальные и наднациональные институты, система выборов и т.д. Социология же справляется с прогно-

стической функцией только в тех случаях, когда анализируются механизмы функционирования конгломерата разрозненных индивидов в рамках современного европейского мегаполиса, но теряет всякую операционную пригодность, когда речь заходит о таких «реликтовых» для современного общества формах групповой идентичности, как народ или этнос.

Наиболее интересную и требующую тщательной разработки тему представляет в этом смысле этносоциологический анализ протекающих в Европе процессов. Можно утверждать даже, что профессиональный инструментарий других гуманитарных наук не дает нам столь объемной картины европейского общества, а также не позволяет делать адекватные прогнозы на будущее, что, собственно, и является задачей любой полноценной науки.

Остановимся на актуальности этносоциологического исследования подробней и постараемся объяснить перспективы этносоциологического метода, а также относительную неполноту других исследований этого макрорегиона. Прежде чем приступить непосредственно к эмпирическому анализу актуального положения дел в Европе, необходимо однозначно определиться с дефинициями. Для этого обратимся к школе этносоциологических исследований, возникшей сравнительно недавно вокруг кафедры Социологии международных отношений МГУ, и идеям, подробно разрабатываемым заведующим кафедрой, профессором Александром Дугиным [1].

Итак, ключевыми категориями, с которыми приходится иметь дело этносоциологу, являются этнос, народ, нация и гражданское общество. Данные четыре типа коллективной идентичности можно проследить как историко-хронологически сменяющими друг друга, так и синхронно сосуществующими в любом из современных обществ. Европейское общество и любое другое современное общество, согласно этносоциологическому подходу, подобно «слоеному пирогу», где каждая последующая форма групповой идентичности не отменяет, но накладывается на предыдущую. При этом контем-

поральное европейское общество рассматривается не просто как готовый к исследованию продукт линейного прогресса со времен варварства и дикости, а как принципиально обратимый (реверсивный) процесс усложнения структуры неизменной изначально атомарной единицы этносоциологического анализа — этноса. А все последующие и более дифференцированные структуры (народ, нация, гражданское общество) анализируются как генетически наследующие этносу, однако не меняющие заданную первоначально структуру.

Под этносом в классической этнологии и понимается «субъективная вера в общее происхождение (вымышленное или реальное)» — формулировка, которую дал еще Макс Вебер. В дальнейшем ее существенно расширил и дополнил русский этнограф и этнолог Сергей Широкогоров. Согласно его трактовке, этнос конституируют единый язык, вера в общее происхождение и общие традиции: «Этнос — есть группа людей, говорящих на одном языке, признающих свое единое происхождение, обладающих комплексом обычаев, укладов жизни, хранимых и освященных традицией и отличаемых ею от таковых других групп»[2].

Более дифференцированную, чем этнос, общность следует называть народом. Архаический этнос, вышедший из статического состояния и вступивший в историческое бытие, превращается в народ, порождающий на следующем этапе как минимум одну из трех форм: государство, религию либо цивилизацию.

В Новое время появляются государства-нации с населяющим их демосом — городским населением с четкой классовой дифференциацией, разделением труда, конституцией, разделением властей и т.д.

Для более четкого представления об объекте исследования следует также развести понятия современности и контемпоральности. Под «современностью» (англ. modernity) в настоящей статье будет пониматься временной период после заключения Вестфальского мира 1648 года и образования пер-

вых национальных государств до сегодняшнего дня. Термином «контемпоральность» будут обозначаться феномены, наличествующие в социальной и политической жизни в данный конкретный момент времени.

Специфика и научная новизна этносоциологического подхода к анализу политической и социальной структуры Западной Европы заключается в допущении контемпорального сосуществования практически всех обозначенных выше категорий: этноса, народа, нации и гражданского общества. И если переход от этнического состояния к народному во времена Великого переселения народов происходил главным образом естественным путем, то демонтаж народа, а на современном этапе — европейских государств-наций, осуществлялся и осуществляется как предельно четкая программа модернизации и ликвидации рудиментов архаического общества. Так, если с формированием национальных государств в период с Великой французской революции до середины XIX века репрессиям подвергались оставшиеся еще на карте европейские этносы и народы, чтобы «железом и кровью» сплотить их вокруг самопровозглашенной буржуазной нации, то в конце XX — начале XXI века точно так же, но чаще с использованием «soft power» (мягкой силы), размываются уже границы суверенных государств. Субъектом этих изменений в контемпоральном европейском обществе выступает, с одной стороны, Евросоюз, с другой — набирающие силу региональные этнические движения, не желающие мириться с культурной и политической унификацией в рамках национального государства. Динамика процессов европейской интеграции последних лет наглядно демонстрирует обоюдное влияние двух фундаментальных и во многом разнонаправленных процессов: стремительной глобализации и столь же интенсивной региональной глокализации. Если о первом феномене известно практически повсеместно, то второй изучен мало и нуждается в дополнительном разъяснении. Под глокализацией политологи понимают тотальную

регионализацию этнополитической карты мира[3]. Процесс глокализации проявляется как этнически — в сепаратизме отдельных регионов внутри государств, так и экономически — в экономическом обособлении отдельных территорий той или иной страны.

Трудноразрешимая дилемма, стоящая перед правительствами многих европейских государств, заключается в том, что им нужно одновременно реагировать на размывание собственных границ и десуверенизацию, вызванные глобализационными процессами, и на глокализацию, выражающуюся в сепаратизме и автономизме. Одна тенденция, таким образом, вызывает в качестве реакции вынужденную централизацию госуправления, другая — столь же необходимую автономизацию отдельных регионов. Рассмотрим данное утверждение на конкретных примерах.

В Западной Европе на данный момент сохранилось всего несколько автохтонных этносов, пребывающих в своем почти неповрежденном состоянии, остальные этносы, которые можно найти в Европе, являются приезжими из бывших европейских колоний в Африке и Азии. К автохтонным этносам относятся, безусловно, испанские и южнофранцузские баски. Этот и другие этносы, оставшиеся еще в Европе, вышли из этностатического состояния и тяготеют больше к народу. У басков, тем не менее, на данный момент сохраняются все признаки этноса: вера в общее происхождение, свой уникальный язык (баски — единственный западноевропейский этнос, не говорящий на языке индоевропейской группы), особые традиции и жизненный уклад. В то же время большинство из них являются ортодоксальными католиками, что говорит в пользу перехода в состояние народа. Ключевым моментом, отделяющим этнос от народа, является желание создать собственное государство (пока еще не современное État-nation). Баски, как видно из истории, на это не претендуют и ограничиваются постоянно лишь борьбой с испанцами и французами, вмешивающимися в их уединенную жизнь. Военная группировка Эускади Та

Аскатасуна (Баскония и свобода), больше известная благодаря журналистам как ЭТА, перманентно ведущая партизанскую борьбу с испанцами, никогда не выдвигала требования создания собственного государства[4].

Этим баски отличаются от проживающих в той же Испании каталонцев. Этот народ ведет более активную борьбу за собственную независимость, в том числе с помощью партийной работы и гражданских протестов. Сам регион Каталонии представляет собой экономически высокоразвитое автономное сообщество со своими политическими партиями, представленными в испанском и европейском парламентах. В переходном состоянии от народа к государству-нации находятся также северные ирландцы. В отличие от басков, они активнейшим образом настаивают на собственном суверенитете. В своей борьбе они используют как традиционные для них террористические методы (истоки ирландского терроризма и сепаратизма лежат в XII в., когда самостоятельное ирландское королевство Ольстер было формально подчинено английской короне, хотя фактически власть осталась в руках вождей кланов), так и механизмы выборов. К этой же переходной от народа к нации форме можно отнести и корсиканцев, ведущих почти столетие войну с французскими властями[5].

Оторванные от культурных корней иммигранты из бывших британских и французских колоний пытаются сохранить свои язык, культуру и традиции в условиях большого западноевропейского мегаполиса. Некоторые из них становятся частью того демоса, который образует национальное государство, но еще более значительная часть сохраняет свою этническую специфику и отказывается учить чужой язык и растворяться в инородной культурной среде. Даже становясь de jure гражданами того государства, которое их самих (или их предков) приютило, они игнорируют те социальные и политические институты, которые складывались в западноевропейских странах веками. Собственно, констатация фатального культурного

разрыва между европейским демосом и идущим ему на смену гражданским обществом в рамках всего Евросоюза, с одной стороны, и сохранившимися коренными и приезжими этносами, с другой, составляет тот самый провал политики культурного многообразия (нем. Multikulturalismus или Multikulti), который был озвучен немецким канцлером Ангелой Меркель.

Примечания

1. Дугин А.Г. Этносоциология. — М: Академический проект; Фонд «Мир», 2011.
2. Широкогоров С.М. Этнос. Исследование основных принципов изменения этнических и этнографических явлений. Кафедра Социологии Международных Отношений социологического факультета МГУ им М.В. Ломоносова. Москва, 2010г. с. 13
3. Травина Е. М. Этнокультурные и конфессиональные конфликты в современном мире. СПб:Изд-во С.-Петерб.ун-та, 2007 С. 55
4. Бароха Х. К. Баски. — М.: Едиториал УРСС, 2004, с.184.
5. La reinvention de la democratie et nationalismes en Europe et dans les pays du Sud. «Les minorities ethniques en Europe: comparaisons et propositions». Sous la direction de Gabriel Gosselin et Anne Van Haecht. Lion, 1994. c.32

Тямкова Н.А.

МИГРАЦИЯ В ЭПОХУ ГЛОБАЛИЗМА: ВЗГЛЯД НА ИСТОРИЧЕСКУЮ ТРАДИЦИЮ

Полиэтничность России веками заставляла ее правителей искать модели поддержания межэтнического мира. Вопрос согласия этносов на территории страны является важнейшим аспектом национальной безопасности России. Всего на сегодняшний день только в Самарской области проживает более 140 этносов [1]. XX и начало XXI веков стали, к сожалению, временем ухудшения состояния межэтнических отношений. По нашему мнению, это связано с тем, что с разрушением многовековых традиций нарушились принципы, на которых строилась система межэтнического согласия.

Нивелированию традиционных принципов жизни в Росси предшествовал процесс вхождения ее в список стран, поддавшихся волнам глобализации. Так, эксперты выделяют три стадии наступления глобализма. Первая: наступление агрессивной технической среды на культурную, следствием которого является экологический кризис. Вторая: наступление экономикоцентризма на социальную сферу, последствием чего становится свертывание социальных процессов под предлогом их экономической расточительности [2]. И наконец, третья: наступление массовой культуры на национальные ценности, что приводит к уничтожению культурного многообразия мира [3].

Так, Нейл Постман считает, что за последние века было осуществлено несколько экспериментов планетарного масштаба, выделим два крупнейших: первый относится к XVIII веку, когда в основу государства было решено вкладывать демократические принципы, права человека, свободу слова и печати, что

нашло отражение в государственном устройстве США; начало второго эксперимента датируется второй половиной XIX века, ознаменованной вхождением в традиционные общества обезличенной массовой культуры, заставившей многие этносы повернуться лицом к научно-техническому прогрессу и спиной к своим традициям [4].

Нельзя не отметить, что массовая культура не выделяет специфических особенностей традиционных ценностей конкретных этнических групп и лишает религию роли главного ориентира нравственного поведения. Экономикоцентризм заменяет приоритет духовно-нравственных принципов и заставляет конкретного носителя массовой культуры действовать по принципу «Бери от жизни все». Это выражается в отказе от подвига, от верности, от религии. Человек начинает играть роль «живой машины», ориентированной на потребление и получения удовольствий от жизни без приложения усилий: ни физических, ни интеллектуальных, ни волевых. Следствием этого становится социальная аномия, ценностная дезориентация, утрата чувства осмысленности жизни, увеличение числа психических заболеваний [5]. Как следствие данных процессов эксперты выделяют утрату цивилизационной и национальной идентичностей целыми поколениями.

В России данный процесс начался с искоренением традиционных ценностей в начале XX века. Годы советской власти существенно подорвали нить, связующую страну. Искореняя самое родное, что было в нас, — православную веру, — власти поэтапно уничтожали волю к жизни нашего народа, выдворяя ту основу, на которой зиждилось все существо Российской империи.

В течение нескольких поколений ценности, воспитанные в православии: соборность и крепкие семейные устои, — сохранялись. Те ценности, которые несла религия, остались очевидными для поколения рожденных в СССР, но для нового, для сегодняшнего поколения эти ценности уже перестали быть непреходимыми, поскольку необходима опора. А эту опору, эту

уверенность в правильности предлагаемых ценностей может дать лишь вера.

По мнению выдающегося ученого А.С.Панарина, социализм в России являлся формой Просвещенческой идеологии, наравне с либерализмом, поскольку также ставил принцип уравнения всех перед лицом единой культуры. «Коммунизм и либерализм — эти продукты европейского Просвещения — отличаются поразительной культурологической слепотой и нетерпимостью к плюрализму культур. Теперь победивший либерализм берется осуществить ту же работу, которую брал на себя коммунизм: тотальную гомогенизацию мира в форме завершенной вестернизации. Для обоснования этой возможности используется наивно-натуралистический прием эпохи Просвещения: отождествление буржуазного человека с «естественным» человеком» [6]. Годы постсоветской власти стали временем введения принципов открытости государства, временем насаждения чуждых России ценностей. Таким образом, за это время были нарушены традиционные устои, и место национальных ценностей заняла массовая культура и идеология сверхпотребления.

Настаивая на универсализации своих ценностей, западный мир не оставляет для других стран альтернативных путей развития. «Сам Запад всегда настаивал на культурной нейтральности, вселенском характере утверждаемых им ценностей: прав человека, научно-технического прогресса, экономического роста и др., их первичности по отношению к национально-культурному и духовно-историческому своеобразию отдельных цивилизаций» [7]. Модель развитого мира, прогрессивных и отсталых стран включает в себя не только развитость экономики в русле рыночных технологий, не только либерализм как идеологию политической мысли, но и образ духовности, оторванной от «архаичности религии», от социального контроля как индикатора верности поступков человека. Отныне создателем своего мировоззрения становится сам индивид, независимый от общества, семьи, социальных норм. Разрешено

все, что не запрещено законом. Так, во всех странах, подобно Западу, вслед за модернизацией экономики должно прийти и изменение сознания, стиля мышления, смена ценностных ориентиров с ориентацией на западные идеалы. Область нравственности теряет свои границы, они становятся зависимыми от ситуаций и от желания человека, нивелируются понятия совести и греха. Мышление и образ жизни, выходящие за рамки заданных либерализмом ориентиров, могут быть признаны, в лучшем случае, архаизмом и неразвитостью, а в худшем случае — тиранией и экстремизмом, подлежащими устранению под эгидой спасения. «..заразителен в этом отношении ново-европейский опыт принудительной дехристианизации христианского мира, когда даже за осуждение ряда наиболее тяжких пороков, несовместимых с уважением религиозных чувств, можно получить срок…» [8]. Если рассматривать эти процессы в мировом геополитическом масштабе, то имеет смысл задуматься над природой революций в Северной Африке, об идеологии либерализма как о средстве контроля над массовым сознанием в разных точках земного шара посредством развитых средств коммуникации, особенно, интернета и социальных сетей.

Сегодня перед цивилизациями стоит угроза утраты культурной и национальной идентичности из-за нового раздела мира с экономическим и культурным центром в США, который предполагает систему однополярного мира. Так об этом процессе писал А.С.Панарин: «…это глобализм, основанный на традиционной процедуре превращения одной державы, со всей ее национальной и местной идентичностью, в монопольного носителя мировой власти — однополярной глобальной системы». [9]

Но сегодня миру предлагается не только новая система экономики с центром в США, не только новая политическая система — либеральная демократия, но и особая система межэтнического взаимодействия — мультикультурализм, иде-

ология всесмешения, предусматривающая параллельное существование культур в целях их взаимного проникновения, обогащения и развития в общечеловеческом русле массовой культуры. В идеале мультикультурализм предполагает «содействие (государства и иных социальных субъектов) равноправному развитию в одной стране различных этнических культур, адаптации социальных институтов общества к потребностям разных этнокультурных групп, преодоление структур дискриминации по этническому признаку во всех сферах общественной жизни, обеспечение равных шансов при получении образования, трудоустройства, социальной мобильности,...».[10] Мультикультурализм представляет собой интеллектуальное отражение политики «плавильного котла», много лет проводимой, например, в США. Он предлагает миру идею всесмешения этносов, взаимотерпимое отношение друг к другу, принятие всеми, якобы универсальных, либеральных ценностей. Так, взамен этнической и конфессиональной идентичности предлагается идентичность «рыночная» — идентичность «гражданина мира», человека без корней, без родства, фигурки от мозаики нового социума, в котором правят либеральные ценности и индивидуализм. Мультикультурализм является порождением глобализма.

В странах, покорившихся идеологии глобализма, налицо демографические проблемы. Свобода, отрывающая от обязанностей, концентрация смысла на идее о правах человека, независимо от его поведения (когда дело не идет о деликвентном поведении), утрата традиций в угоду экономическому благополучию, смена ценностных ориентиров приводят к спаду рождаемости.

Не имея человеческих ресурсов для восполнения численности населения своими же силами, западные экономически развитые страны вынуждены привлекать «рабочую силу» за рубежом. Численность «коренного» населения Европы, по экспертным оценкам, к 2050 году станет на 68 миллионов меньше, чем в начале XXI века. Для покрытия этих потерь и дальнейше-

го развития экономики потребуется принять до 100 миллионов человек [11].

И поэтому на сегодняшний день важнейшей задачей становится регулирование численности мигрантов и их адаптация. Вопрос о технологии построения взаимоотношений с мигрантами особенно актуален в условиях масштабности миграции: количество мигрантов в США составляет 12% от численности населения, в России и Германии — по 10%. Увеличение доли иностранного населения влечет определенные изменения в культурной и социальной жизни общества. Принимающему обществу постиндустриального мира для того, чтобы сохранить свои приоритеты, необходимо иметь большой уровень духовной энергии, больший или хотя бы равный уровню духовной энергии мигрантов, приезжающих из стран традиционного общества.

Интересной для рассмотрения является ситуация взаимоотношений с мигрантами в Германии — стране, лидером в Европе по количеству иммигрантов и одной из первых столкнувшейся с проблемами адаптации в немецкое общество мигрантов из цивилизационно чуждых стран.

Основной причиной привлечения в Германию иммигрантов является падение рождаемости и, как следствие, недостаток рабочей силы. Эксперты сравнивают рождаемость в Германии сегодня с рождаемостью в послевоенные годы. Также отмечается, что за минувшие 30 лет число жителей страны сократилось бы на 5,5 млн. человек, если бы не было притока мигрантов [12]. В 2002 году численность легально прибывших в Германии иностранцев составляла 7,3 млн. человек или 8,9% населения, что значительно превышало средний уровень иммигрантов по Европе — 5,1%. Странами — донорами для Германии являются Турция (28%), бывшая Югославия (16,2%), Италия (8,4%), Греция (5%), Польша (4%) — страны — участницы соглашений о рекрутировании рабочей силы, заключенных в 1950-1960-е гг [13].

Принимая мигрантов, Германия вряд ли предполагала, с какими трудностями придется столкнуться. Технологический

подход к человеку, нивелирование человеческой индивидуальности привели к ситуации, когда «ждали рабочую силу, а приехали люди».

Привлекая рабочую силу, власти Германии предполагали, что по истечении определенного времени турки покинут страну. Однако приехавшие не пожелали покидать Германию, а перевезли на новое местожительства свои семьи. По заказу Правительства Германии, среди иммигрантов был проведен опрос, нацеленный на исследование адаптации прибывших на постоянное место жительства в страну. 45% турок заявили, что они недовольны своим положением в обществе, и ощущают себя «непрошеными гостями». Согласно данным исследования, даже турки, прожившие на территории Германии более 50 лет, не смогли стать частью немецкого сообщества,- так и остались изолированной общественной группой [14].

Между иностранцами и немцами расширяется пропасть взаимной отчуждённости. В Германии растёт число городских кварталов и школьных классов, где мало кто говорит по-немецки. Каждый четвертый иностранец в Германии живёт за чертой бедности (7 лет назад это был каждый пятый), 20% — безработные, а среди этих безработных почти две трети не имеют образования. Причём многим иностранцам в Германии уже абсолютно безразлично, любят их здесь или нет. Следствием несбывшихся социальных ожиданий становится самоизоляция [15].

Экспертами замечен еще один интересный факт: появление турецкого немецкого языка: старые немецкие слова, забытые немцами, которые турки вычитали и переиначили на специфический говор. Например, стало очень модным слово «красс», значащее нечто вроде «крутой». И в последнее время сами немцы перенимают этот сленг [16].

Немало проблем создает, как ни странно, современное законодательство, ориентированное на права человека и на защиту национальных меньшинств: считается, что если турок изобьёт

учительницу в школе, значит, немецкое правительство недостаточно его интегрировало в немецкое общество [17].

О мультикультурализме очень верно выразился профессор МГУ В.Расторгуев в своем интервью для журнала «Духовный собеседник»: «Мультикультурализм — это выдавливание христианской религии с целью умиротворения мигрантов, которые, как оказалось, не ценят этого стремления; чем меньше в христианских странах христианства, тем больше у «новоселов» оснований презирать европейцев как предателей собственной веры» [18].

Страны, проводившие в прошлом политику «открытых дверей», сегодня вынуждены заниматься ограничением иммиграции, введением цензов, адаптацией находящихся в стране иммигрантов, ориентироваться на сохранение и восстановление национальной идентичности. По словам Натальи Нарочницкой: «…западные страны, долгое время накладывавшие табу на обсуждение межэтнических отношений, наконец-то отошли от этих догм, XX век научил открыто говорить о национальном вопросе» [19]. В октябре 2010 г. канцлер ФРГ Ангела Меркель заявила об «абсолютном крахе» мультикультурализма в Германии. Канцлер Германии отметила, что приветствует иммиграцию, при том условии, что иммигранты должны учить немецкий язык и получать образование в немецких школах. Меркель сделала особый акцент на необходимость освоения «новыми немцами» базовых ценностей христианской цивилизации и преодоления ими языкового барьера как обязательного условия полной натурализации. Справедливо будет заметить, что такое отношение к мультикультурализму вызвано опасением исламизации Германии. По официальным данным, около 4% населения Германии составляют мусульмане, не желающие интегрироваться в немецкое общество [20]. Заявлению Ангелы Меркель предшествовал выход в свет книги Тило Сарацина «Самоубийство Германии» [21], в которой член правления германского Центробанка проблемы интеграции связывает с иммигрантами из исламских стран и исламской культурой. По

мнению автора, демографический спад в Германии, наряду с массированной мусульманской иммиграцией, низким уровнем культуры и интеграции мусульман приведет к окончательному уничтожению германской культуры.

Вскоре после выступления Ангелы Меркель с аналогичными заявлениями о крахе мультикультурализма выступили премьер-министр Великобритании Дэвид Кэмерон и Президент Франции Николя Саркози.

Следует отметить, что такие опасения совершенно оправданы социальными реалиями в ряде стран: маргинальность мигрантов, которая проявляется в незнании ими языка принимающего социума, в сплоченном проживании, экономической несостоятельности, общим нежеланием интегрироваться в социум.

О различиях культурно-исторических типов разных стран, о неготовности отказаться от своего культурно-исторического типа писал еще Н.Я.Данилевский. Проникновение одной культуры в другую (в частности, вестернизация) он оценивал как брожение дрожжей, которое «не преминет передаться остальной массе и разложить все, что в ней есть» [22]. Не исключено, что в условиях массовой миграции из стран исламской культуры произойдет исламизация, намеки на которую мы наблюдаем во многих странах. Либеральная идеология не способна удержать порыв фундаментал — консерватизма мигрантов. Мигранты- мусульмане «должны верить в каждую букву Корана, игнорируя любые комментарии со стороны проповедников толерантности, порицающие их взгляды, находящие их жестокими и устаревшими. Если по телевизору фундаменталист сталкивается с таким комментатором, то приходит к простому умозаключению: телевизор вместе с этим комментатором нужно выбросить» [23].

Ни толерантность, ни либерализм не способны противостоять проблемам исламизации. Пожалуй, единственный способ устоять духовно на поприще борьбы за будущее своей страны

— это реализовать идеологию, которая бы опиралась на исторический опыт и на традиции страны.

Отметим, что России сегодня, по словам профессора МГУ В.И. Добренькова, переживает период «идеологической смуты», у страны нет своей идеологии. При наличии огромного исторического опыта и при накопленных традициях у страны нет рационального отображения этого опыта, есть мифос, но нет логоса, как описывает ситуацию А.Г.Дугин.

Наличие объединяющей идеологии сегодня жизненно необходимо России, поскольку она, также как и страны Запада, начинает сталкиваться с проблемами иммиграции.

Основной причиной привлечения мигрантов в Россию является демографический кризис. Прогноз, сделанный Росстатом, говорит о том, что для того, чтобы к 2030 г. численность населения России составляла 147,8 млн. чел., необходимо, чтобы к 2030 году иммиграция составляла 600 тыс. чел. в год, тогда как сейчас она составляет немногим менее 300 тыс. чел. в год [24]. По официальным данным, в 2010 году миграционный прирост компенсировал естественную убыль населения на 61,2 % [25]. По данным официальной статистики основными донорами являются Украина, Казахстан, Узбекистан, Армения, — среди стран ближнего зарубежья, и Германия из стран дальнего зарубежья. В реальности можно наблюдать, что основной этнический перевес лежит на выходцах из Средней и Юго-Восточной Азии.

Мигранты, концентрируясь в экономических центрах, создают ситуацию этнического дисбаланса. Плохо знающие русский язык и необустроенные экономически, они несут в себе маргинальный элемент.

Важнейшим аспектом проблемы миграции выступает неготовность россиян к приему большого количества иммигрантов. Об этом свидетельствует деятельность некоторых радикальных организаций и происходящие эксцессы, например, на Манежной площади в Москве. Подтверждают общую негативную настроенность к иммиграции и социологические опросы. Так,

согласно опросу, проведенному Институтом социологии РАН и Центром этнополитических и региональных исследований в 2008-2009 гг., около половины опрошенных жителей Самары против того, чтобы рядом с ними поселились мигранты из Закавказья, Средней и Юго-Восточной Азии. 45% респондентов ответили, что Россия не нуждается ни в мигрантах, ни в трудовых мигрантах [26].

Проведенный нами опрос студентов самарских вузов [27] показал, что 60% респондентов считают, что России не нужны трудовые мигранты, поскольку «они занимают рабочие места россиян» (38%) и «они несут социальную опасность» (22%). В свою очередь, 40% опрошенных вполне оправдывают трудовую миграцию. 32% тех опрошенных студентов, кто не видит необходимости в трудовых мигрантах для России, категорически против ситуации, когда мигранты могут поселиться в подъезде их жилого дома.

Истоком многих проблем России является то, что у русского народа исчезает воля к жизни. По мнению А.С.Панарина, «воля, необходимая для социальной модернизации питается идентичностью, а вестернизация подрывает истоки этой воли, деформируя нормы и подрывая идентичность» [28].

Сегодня необходимо искать методы укрепления русской идентичности, причем заимствуя не на Западе, а в своем историческом опыте. В этом плане у России накоплен уникальнейший опыт — опыт Российской Империи, где господствовал принцип Августина Блаженного: «В главном — единство, во второстепенном — свобода, во всем — любовь». Именно этот принцип может стать основой межэтнических взаимодействий на современной арене российской действительности.

Идентичность россиян, независимо от этнической принадлежности, проявляющейся у мигрантов в процессе адаптации, может выглядеть в виде дроби, в числителе которой находится этническая традиция — то малое, в котором личность, семья, этнос свободны (сюда относится родной язык, культура, рели-

гия, традиции). Знаменателем же такой идентичности должно являться самоопределение себя как «россиянина», куда входит знание русского языка, знание этнокультурных традиций России (в том числе, религиозных) и уважение их.

$$\text{Идентичность} = \frac{\text{этническое}}{\text{российское}}$$

Если рассматривать модель межэтнического взаимодействия в Российской Империи, то можно увидеть, что в центре как большой магнит находится русский этнос, а остальные этносы примыкают к нему. Русские в союзе с этническими меньшинствами представляют собой единую и неделимую Россию. Русский народ является тем стержнем, которые создает цивилизацию, это государствообразующий этнос, остальные этносы — примкнувшие к созданной цивилизации. В Российской Империи был накоплен богатый опыт по поддержанию такой модели. В первую очередь, отметим наиважнейший элемент русской идентичности — православное вероисповедание. «Согласно своду законов Российской империи, все исповедания располагались на четырех иерархических уровнях, каждому из которых соответствовал свой объем прав, привилегий и ограничений.

Православие было официальной идеологией государства, и место других конфессий определялось степенью их близости к официальной идеологии» [29].

«Приобретение новых территорий, чье население было порой иных конфессий, заставляло государство искать такие правовые нормы, которые позволяли бы, включая в состав империи новые народности, сохранять первенствующее положение и Православной церкви, и титульной нации. Решение проблемы состояло в том, что «подчиненные» народности были заключены в корпорации по принципу национальной и конфессиональной принадлежности» [30]: быть татарином, значило исповедовать ислам, быть евреем — значило быть

иудеем и так далее. Выход за пределы национально-конфессиональной корпорации (переход лица в любую конфессию, кроме православной) запрещался законом.

Кроме того, в Российской Империи «…запрещалась любая пропаганда своего вероучения за пределами своей корпорации: законом это классифицировалось как проявление националистических тенденций» [31]. Это связано с тем, что проповедь православия рассматривалась как русификация, католичества — полонизация, протестантизма — «онемечивание» и т.д.

В системе регулирования семьи и брака, а также в системе образования также безраздельно господствовали религиозные нормы.

В основе опыта Российской Империи лежит идея о единстве: единстве вокруг русского народа, единстве вокруг православной церкви, единстве на основе любви к Богу, к Царю и к Родине.

При этом этносы России сохраняли свою идентичность и имели свободу в ее разумном проявлении. В произведениях генерал- майора и писателя П.Н. Краснова много внимания уделено именно любви к Отчизне русского народа независимо от этнической и религиозной принадлежности. Будучи в германском плену, российские солдаты — мусульмане, для которых Император Вильгельм отвел отдельный лагерь и построил в нем мечеть, продемонстрировали свою принадлежность к русскому народу. Во время визита важного гостя, которому властители лагеря хотели продемонстрировать нелюбовь мусульман к русскому «игу» и их довольство германским пленом, после осмотра лагеря и построения пленных солдат, по приказу осматривающего лица спеть молитву, «вышли вперед муллы, пошептались с солдатами. Встрепенулись солдатские массы, подравнялись и тысячеголосый хор под немецким небом, у стен только что отстроенной мечети дружно грянул: «Боже, Царя храни!» …» [32]. Этот случай, описанный П.Н.Красновым, служит идеальной моделью идентичности: личные религиозные воззрения ни в коем случае не должны

попираться государством, но человек должен считать своей главной идентичностью принадлежность к российскому народу.

Приведем еще один конкретный пример из рассказа старожилов. В селе Еремкино Саратовской области в середине XX в. проживали чуваши, мордва и русские. Численный перевес был на стороне чувашей. В результате миграций из других сёл количество лиц мордовской национальности стало преобладать, в результате чего чуваши начали говорить с мордвой не как раньше — по-чувашски, а по-мордовски. Тем не менее, при встрече с малочисленными русскими и мордва, и чуваши говорили по-русски, даже между собой. Именно к такой системе взаимоотношений мы должны стремиться сегодня.

Не допустить гибельных процессов, вызванных глобализацией, в области межэтнических отношений, можно, но это весьма сложно на современном этапе. Необходимо обновление духовной веры, сознательное, но ненасильное увеличение православных в стране, повышение общекультурного уровня через СМИ и образование, изучение опыта межэтнического взаимодействия в Российской Империи, стимулирование рождаемости, создание адекватной миграционной политики, используя положительный опыт разных стран.

Важно понимать, что у России, как у любой цивилизации, должен быть свой путь, своя цель, своя идея, наличие которых делает нацию «живой», а ее народ активным и способным к созидательной деятельности.

Примечания:

1. Дом Дружбы Народов г.Самара. — Режим доступа: http://www.samddn.ru Дата обращения — 15.01.2012.
2. Протоиерей Дмитрий Лескин Жива ли русская идея? // Этносоциум, 2011, № 1(33), с.28-45.
3. Панарин А.С. Реванш истории. Российская стратегическая инициатива в XXI веке. М, 2005.

4. Postman Neil, The Disappearance of Childhood — New York, 1994. См. также: http://neilpostman.ru/indexa.htm
5. Протоиерей Дмитрий Лескин Жива ли русская идея? // Этносоциум, 2011, № 1(33), с.28-45.
6. Философия истории: Учеб. пособие / Под ред. проф. А.С.Панарина: М.: Гардарики, 1999.
7. Протоиерей Дмитрий Лескин Жива ли русская идея? // Этносоциум, 2011, № 1(33), с.28-45.
8. Расторгуев В.Н. Кто просветит консерватора? Размышления о политической и научной корректности // Русское время. №2(3). 2010. С.36-41.
9. Панарин А.С. Искушение глобализмом. — М.: Изд-во Эксмо, 2003. С.51-52.
10. Южанин М.А. О социокультурной адаптации в иноэтнической среде: концептуальные подходы к анализу// СОЦИС 2007, №5.
11. Графова Л. Мигранты и беженцы: вызов Европе // Российская газета, 8 февраля 2011.
12. Шломо Громан Германия: рождаемость падает — число внебрачных детей растет; страна принимает восточный облик // Демография на сайте Шлома Громана — URL: http://www.languages-study.com/demography/demography.html. Дата обращения — 13.05.2011.
13. Денисенко М.Б., Хараева О.А., Чудиновских, О.С. Иммиграционная политика в Российской Федерации и странах Запада. М., ИЭПП 2003.
14. Турки плохо адаптируются в Германии — URL: http://www.savetravel.ru/religion/236-turki-ploxo-adaptiruyutsya-v-germanii.html — Дата обращения: 20.09.2010.
15. Ксения Бродт Конфликт цивилизаций. Германия. — Слава России — URL: http://www.slavrus.net/cs/4/3711/. Дата обращения: 27.04.2011.
16. Там же.
17. Там же.
18. Расторгуев В.Н. Кто хранит цивилизационный код России? // Правкнига — URL: http://pravkniga.ru/intervews.html?id=1642

19. Угол зрения: Политика мультикультурализма // Комсомольская правда — URL: http://www.kp.ru/video/442832/ . Дата обращения — 13.05.2011.
20. Георгий Мирский Европа и мусульмане // Русский архипелаг — URL: http://www.archipelag.ru/authors/mirsky/?library=2649. Дата обращения — 12.05.2011.
21. Thilo Sarrazin Deutschland schafft sich ab. DVA Verlag, München, 2010.
22. Данилевский Н.Я.Россия и Европа // Сост., послесловие и комментарии С.А. Вайгачева. М.: Книга, 1991. — 574 с. (Историко- литературный архив). — С.67.
23. Дугин А.Г. Логос и мифос. Социология глубин.– М.:Академический Проект; Трикста, 2010. — 364 с. — С.232.
24. Федеральная служба государственной статистики — URL: http://www.gks.ru — Дата обращения 22.01.2011.
25. Там же.
26. Добрынина Понаехали, понаоставались... «Российская газета» — Федеральный выпуск №5038 (214) от 13 ноября 2009 г.
27. Опрос студентов вузов г.Самара (СамГУ, СГАУ им.С.П.Королева) «Миграция в России глазами российских студентов» (февраль 2011 г.). Опрошено 206 человек, выборка стратифицированная по полу, возрасту.
28. Панарин А.С. «Реванш истории: российская стратегическая инициатива в XXI веке» М.: Логос, 1998. –392с. — С.239.
29. Вероисповедная политика Российского государства.: Учебное пособие // Отв.ред. М.О.Шахов. М.: Изд-во РАГС, 2003. — 207 с.
30. Там же.
31. Там же.
32. Краснов П.Н. Тихие подвижники. — М.: Страстной бульвар, 1992.

Перцева А.

ЭТНОСОЦИОЛОГИЯ ШАМАНИЗМА

1.Понятие «шаманизма» в этносоциологии

На всей огромной территории Центральной и Северной Азии магико-религиозная жизнь общества сосредоточивается вокруг шамана. Слово "шаман" происходит (через русский язык) от тунгусского слова «шаман». Шаманизм в строгом смысле — это, прежде всего, сибирское и центральноазиатское религиозное явление. Позже подобные магико-религиозные явления были зафиксированы в Северной Америке, Индонезии, Океании и т.д.; это тоже чисто шаманские формы, и их исследование параллельно с шаманизмом сибирским представляет безусловный интерес. Но преимущество сибирского и среднеазиатского шаманизма для его научного исследования заключается в том, что он предстает как структура, в которой элементы, существующие независимо друг от друга в остальных частях мира, здесь объединены в цельную идеологию, которая обосновывает специфические практики.

«Первым и, возможно, наименее рискованным определением этого сложного явления будет формула: шаманизм — это техника экстаза»[1]. Хотя шаман является, помимо всего прочего, также и магом, не каждый маг является шаманом. Это же относится и к шаманским исцелениям: каждый знахарь является целителем, но только шаман обладает своими особыми методами. Что касается шаманских техник экстаза, то они не исчерпывают всех разновидностей экстатических переживаний, зафиксированных в истории религий и религиозной этнологии; поэтому нельзя каждого экстатика считать шаманом: шаман является специалистом по трансу, во время которого его душа, как при-

нято считать, покидает тело, чтобы подняться на Небо или спуститься в Ад.

По мнению Широкогорова, сущность шаманизма кроется в вере в духов, входящих в человека и особых людей, могущих произвольно их вселять в себя, признании за такими людьми, особого социального положения, наличности установленных ритуала, костюма и других принадлежностей шаманского действия[2]. Способностью воспринимать в себя духов обладают почти все люди, но остается еще категория людей, которые могут не только воспринимать в себя, но и подчинять себе духов, свободно распоряжаясь ими, и при помощи этих духов, могут даже произвольно отпускать из своего тела свою собственную душу (дух). Это и есть шаманы. На подчинении духов человеку, собственно, и основано шаманство. Оно мирится с любой религиозной системой, оно может существовать в рамках любой системы знаний и любого анимистического мировоззрения. Вместе с тем, по мнению Широкогорова, именно анимистическая теория, лежащая в основе признания специально шаманских духов, является той средою, в которой только и может существовать шаманство. В основе шаманизма лежит индивидуальный опыт, который почти невозможно накопить в виде книг или заповедей, норм и правил. Индивидуальные экстатические переживания конкретного шамана — вот основной критерий истинности.

Хотя шаманизм и доминирует в религиозной жизни Центральной и Северной Азии, однако он не является общей религией этой огромной территории. Ни идеология, ни мифология, ни обряды арктических, сибирских и азиатских народов не являются творениями их шаманов. Шаманы — это личности, выделяющиеся на фоне своих обществ определенными чертами, которые в культурах современной Европы считаются признаками "призвания" или, по крайней мере, "религиозного кризиса". От остальных членов сообщества их отличает интенсивность их личного религиозного переживания. «Другими словами, более корректным было бы отнести шаманизм к ми-

стическим, а не к "религиозным" феноменам»[3]. Эта избранная высшими силами мистическая элита не столько управляет религиозной жизнью общества, сколько заботится о его "душе". Шаман — это тот, кто разбирается в человеческой душе; только он "видит" ее, поскольку по собственному опыту знает ее "форму" и предназначение. В случаях, когда происходящее не касается непосредственно "судьбы души", без шамана можно обойтись. И значительная часть религиозной жизни проходит без него. Шаман потому является целителем и проводником душ, что знает техники экстаза, то есть его душа может безопасно оставлять свое тело и путешествовать на очень большие расстояния, достигать Ада и возноситься на Небо. Или наоборот, как у Широкогорова, вселять в себя духи и контролировать их. Он по собственному опыту знает внеземные пути. Он может нисходить в ад и возноситься на Небеса потому, что он уже там был. «Риск заблудиться в этих запретных зонах всегда велик, но посвященный и располагающий духами-хранителями шаман является единственным человеческим существом, которое может пойти на этот риск, углубляясь в мистическую географию»[4]. Поэтому к шаману обращаются за советом тогда, когда необходимо отыскать заблудившихся в людей или животных, пропавший предмет, поскольку гадание и ясновидение составляют часть мистических техник шамана. Но эти услуги — скорее дело шаманок «низкого ранга». Как не является шаманским делом и нанесение вреда противникам.

2. Космогония шаманизма

Нужно сразу сказать, что космология, мифология и теология шаманизма — это не творение самих шаманов; они лишь переосмыслили их, "экспериментально" освоили и использовали как карту для своих экстатических путешествий. Однако основная схема, несмотря на всевозможные влияния, и соответствующие им различия остается одной: есть три большие космические пласты, через которые можно последовательно про-

ходить, так как их соединяет серединная ось. Эта ось пронизывает некое "отверстие", и именно через эту дыру боги спускаются на Землю, а умершие — в подземный мир; через нее же может в экстазе возноситься или спускаться и душа шамана во время путешествий на Небо или в Ад. «Шаманская техника по существу заключается в переходе из одной космической сферы в другую: с Земли на Небо или с Земли в Ад. Шаман знает тайну прорыва уровней. Переходы между космическими зонами возможны благодаря самой структуре Вселенной»[5].

Альтернатива мировой оси — мировую гора, на нее взбирается во сне будущий шаман во время инициационной болезни, а позже посещает ее в своих экстатических путешествиях. Восхождение на гору — это всегда путешествие к Центру Мира. По сути, символизм Мирового Древа очень близок к символизму Центральной Горы. Иногда оба символа совпадают, но в большинстве случаев они дополняют друг друга. Однако и тот и другой являются конкретными проявлениями Космической Оси. Восхождение на Небо вдоль Оси Мира — универсальная идея, более ранняя, породившая в дальнейшем идею прохождения через семь небесных сфер (семь небес), которая могла распространиться в Средней Азии только намного позже месопотамских представлений о семи планетах. Числа 3 и 9 занимают особое место в космогонии шаманизма. С удивительной неизменностью эти числа присутствуют в различных далеких друг от друга культурах. 7/9 уровней небес и зеркально 7/9 уровней Ада присутствуют в большинстве культур, испытавших влияние шаманизма.

3. Посвящение Шамана

Отбор

В Сибири и Северо-Восточной Азии главными методами отбора шаманов являются: 1) наследственная передача шаманской профессии; 2) природное призвание ("призыв" или "выбор"). Независимо от метода отбора, кандидат признается

шаманом только после наставления двойного порядка: 1) экстатического (сны, трансы и т.д.); 2) традиционного (шаманские техники, имена и функции духов, мифология и генеалогия рода, тайный язык и т.д.). Только двойное посвящение — экстатическое и дидактическое — превращает кандидата из возможного невротика в признанного обществом шамана[6].

Многие исследователи считают, что в арктической зоне шаманский экстаз является спонтанным и ограниченным явлением (феномен арктической истерии); только в этой зоне можно говорить о "большом шаманизме", то есть церемонии, заканчивающейся настоящим каталептическим трансом, во время которого душа, как принято считать, оставляет тело и путешествует в Небеса или в преисподнюю — феномен так называемой арктической лихорадки. Внешне проявления истерии мало чем отличаются от феноменологии транса сибирского шамана, однако принципиально то, что шаман может произвольно вызывать свой "эпилептоидальный транс". Более того, шаманы, похожие на эпилептиков и истериков, демонстрируют более чем нормальную нервную конституцию: они умеют концентрироваться с интенсивностью, недоступной простым смертным; они способны на изнурительные усилия; они контролируют свои экстатические движения и т.д.[7]. Его память и способность самоконтроля явно выше средних.

Чаще всего посвящение заключается в болезнях, снах или экстазах. Конечно, после подобного экстатического переживания всегда и всюду кандидат проходит теоретическое и практическое обучение, но все же именно это переживание является решающим фактором, именно оно коренным образом меняет религиозный статус "избранной" личности. Любые экстатические переживания, которые определяют призвание будущего шамана, несут в себе традиционную схему церемонии посвящения: страдание, смерть и воскрешение.

Мифо-ритуальные темы включают в себя: "расчленение" тела кандидата, вознесение на Небо, нисхождение в Ад. Во сне,

в болезни или в церемонии посвящения, центральный элемент всегда остается тем же: символическая смерть и воскрешение неофита с расчленением тела различными способами (четвертование, разрезание, вскрытие живота и т.п.). Так, телеутская женщина стала шаманкой после того, как у нее было видение: незнакомые мужчины разрезали ее тело на куски и варили его в котле. В Якутии, например, злые духи уносят душу будущего шамана в преисподнюю и закрывают ее в отдельном доме на три года. Именно там шаман проходит посвящение: духи обезглавливают его, голову откладывают в сторону (чтобы кандидат мог собственными глазами видеть свое расчленение) и разрывают тело на мелкие кусочки, которые затем делят между собой духи различных болезней; только при таких условиях будущий шаман обретает способность исцелять. Затем его кости покрываются свежим мясом; в некоторых случаях он получает также и новую кровь. Прежде чем попытаться обрести одного или нескольких духов-помощников, являющихся как бы новыми "мистическими органами" каждого шамана, эскимосский неофит должен успешно пройти великое инициационное испытание. Этот опыт требует длительных усилий, физической аскезы и умственной концентрации, целью которых является обретение способности видения самого себя как скелет. У эскимосов речь идет о ментальном процессе, осуществляемом посредством аскезы и личных усилий по концентрации[8].

Целью всех этих ритуалов и испытаний является забвение прошедшей жизни. Именно поэтому во многих местах кандидат, вернувшись в деревню после посвящения, делает вид, что лишился памяти; он должен снова учиться ходить, есть, одеваться. Неофиты обычно изучают новый язык и носят новое имя. У шамана появляется дух-покровитель (айями и др.), который представляется также в облике небесной супруги (или супруга), и играет в сибирском шаманизме существенную, но не решающую роль. "Женские духи-покровители" дают шаманам духов-помощников, в определенном смысле

необходимых для экстатических путешествий. Эти духи-помощники в образе животных играют существенную роль в начале шаманского сеанса, то есть в подготовке экстатического путешествия в Небеса или в преисподнюю. Обычно их присутствие проявляется в имитации шаманом криков или поведения животного. Иными словами, животное-покровитель не только позволяет шаману перевоплощаться, но и является в некотором смысле его "двойником", alter ego[9].

Обучение

Обычно после экстатического отбора, как в Северной Азии, так и в других частях планеты, начинается этап обучения, во время которого будущего шамана обучает старый наставник. Часто, но не всегда, подготовительный этап заканчивается церемониями, которые собственно и принято называть посвящением нового шамана. Главные черты этого посвящения состоят в следующем: экстатическое восхождение на дерево-лестницу, символизирующее путешествие на Небо, и молитва, обращенная с помоста к Всевышнему Богу или Великому небесному Шаману, который, как считается, дает мачи и целительные способности (ясновидение и т.п.), и магические предметы, необходимые для лечения (полосатый камень и т. п.). У помов церемония принятия в тайное общество длится четыре дня, из которых один день полностью посвящен восхождению на дерево-столб высотой от 8 до 10 метров и 15 см в диаметре. «Смысл кажется довольно ясным: речь может идти только о символическом восхождении на Небо, за которым следует нисхождение на землю. Это экстатическое переживание возникает во время вознесения на Небо, но новичок может предпринять такое путешествие только после того, как пройдет обучение по традиционной мифологии с одновременной физической и психологической подготовкой к трансу»[10].

Карибы: Курс посвящения длится 24 дня и 24 ночи. Он делится на четыре части: после каждой трехдневной серии учебы наступают три дня отдыха. Обучение совершается ночью в шалаше: танцуют в кругу, поют, затем, сидя на лавке-каймане, слушают рассказ наставника о добрых и злых духах, Днем кандидаты остаются в гамаках в шалаше. В периоды отдыха они лежат на скамьях, натирая глаза соком красного перца, размышляя об уроках учителя и пытаясь увидеть духов. В течение всего периода обучения ученики соблюдают почти полный пост: они все время курят сигары, жуют листья табака и пьют табачный сок. После изнурительных ночных танцев, благодаря посту и интоксикации, неофиты готовы к экстатическому путешествию.

Австралийские знахари взбираются на небо по радуге. Ленточки, используемые в бурятских посвящениях, называются "радугой": обычно они символизируют путешествие шамана в Небо. Рисунки радуги, представляемой как мост на Небо, есть на шаманских бубнах. Как мы сейчас убедимся, инициационное вознесение дает будущему шаману способность летать. Практически во всем мире шаманам и ведьмам приписывается способность летать, преодолевать в мгновение ока огромные расстояния и становиться невидимым[11].

4. Обряды Шамана

Камлания

Для вызова духа или общения с ним используются ритуалы камлания, когда шаман входит в транс или испытывает трансперсональные состояния. Во многих регионах для камлания используется бубен или варган, определённые танцы и заклинания. «Обычный ритуал действия шамана — это так называемое камлание — исступленная пляска с пением, ударами в бубен, громом железных подвесок и т. д. Камлание рассматри-

вается как способ общения с духами, что достигается двумя путями: или духи вселяются в тело шамана (либо в его бубен), или, напротив, душа шамана отправляется в путешествие в царство духов. В действительности смысл камлания состоит в гипнозе окружающих и в самогипнозе, благодаря которому шаман не только заставляет зрителей верить в свои сверхъестественные способности, но и обычно верит в них и сам и во время камлания переживает галлюцинации»[12].

За несколько дней до камлания, особенно если таковое не назначено специально, шаман начинает испытывать чувство неудовлетворенности, упадка сил, иногда легкой возбудимости. Он ищет объяснения причин своего состояния, но не находит их. Наконец, во сне ему начинают видеться непонятные страшные явления, объяснения которых он не находит, и это создает ему еще большую нервную неустойчивость. Когда это состояние доходит до некоторого предела и должно как-то разрешиться, шаман начинает, сознательно или бессознательно, искать повод устроить камлание. Если его услуги никому не нужны, то он выискивает повод сам. Если это его желание укладывается в определенное решение, тогда шаман вызывает духов и камлает по определенным правилам, если же он не может найти решения, то дело кончается внезапным приходом духов, обычно во сне, и они сами ему объясняют причину их появления. В последнем случае шаман начинает сильно трястись и дрожать всем телом, особенно плечами и головой. Душа шамана уже не самостоятельна. Если шаман бубна держать не может или отказывается от этого, то помощник сам берет бубен и помогает шаману довести себя до того состояния, когда дух становится полным господином тела шамана. Когда цель достигнута, шаман становится несколько спокойнее; его сознанием, его языком и телом владеет дух, он ему отдается абсолютно, образ духа, желания его и страдания овладевают шаманом, и подсознательная сфера его оттесняет сознание.

Тогда шаман сознательной жизнью больше не живет, он находится в состоянии, когда сознание его усыплено[13].

Чтобы довести себя до подавления сознания, шаману приходится употребить немало времени (вхождение духа), а затем уже дух начинает действовать самостоятельно. Иногда для этого требуется более часа, а все камлание продолжается несколько часов, и шаману за это время приходится менять свои приемы, настроение (бывают веселые, мрачные, медленные и быстрые и т.д. духи) несколько раз. После такого напряжения всех сил, шаман бывает чрезвычайно утомлен и должен значительное время (несколько часов) отдыхать, а иногда даже он остается в подавленном состоянии в течение нескольких дней, особенно если ему не удавалось вместить в себя духов или одного из них и добиться желаемого результата. Значение помощника шамана громадно. От его умения зависит и то, чтобы помочь шаману остаться в том состоянии, до которого он себя довел, и понять то, что дух говорил. По окончании камлания далеко не всегда, конечно, шаман помнит и знает, что именно дух говорил, и те вопросы, которые стояли перед шаманом до начала камлания, останутся для него вопросами, если помощник не изложит ему услышанного. Наконец, само камлание, которое иногда продолжается от захода и до восхода солнца и во время которого шаман находится несомненно в состоянии весьма сильного возбуждения, свидетельствует об исключительной выносливости шаманов во время камлания. Во время камлания шаман стремится привести себя в состояние экстаза, чтобы роль своего сознания, по возможности свести на нет. В это время его мышление, освободившись от привычной последовательности логических моментов, подчиняется особой последовательности, которая открывает ему возможность познания вне рамок, привычных для данной этнографической среды[14].

У якутов и долганов шаманский сеанс обычно происходит в четыре этапа: 1) вызов духов-помощников; 2) открытие причины болезни, чаще всего злого духа, похитившего душу больно-

го или вошедшего в его тело; 3) изгнание злого духа угрозами, шумом и т.п. и, наконец, 4) вознесение шамана на Небо[15].

Интересны в этом ключе рассуждения Леви-Стросса о механизме воздействия на род шаманских практик. «Сила воздействия некоторых магических обрядов не вызывает сомнений. Но, очевидно, действенность магии требует веры в нее, предстающей в трех видах, дополнительных по отношению друг к другу. Прежде всего, существует вера колдуна в действенность своих приемов, затем вера больного, которого колдун лечит, или жертвы, им преследуемой, в могущество колдуна и, наконец, доверие общества и его требования, создающие нечто подобное постоянно действующему гравитационному полю, внутри которого складываются взаимоотношения колдуна и тех, кого он околдовывает»[16]. Эти три элемента он называет комплексом шаманства, элементы которого можно сгруппировать вокруг двух полюсов: с одной стороны, личных переживаний шамана, а с другой — коллективного одобрения. «Если анализ привел нас к правильным выводам, то в магическом поведении следует видеть реакцию на ситуацию, которая сознанием воспринимается аффективно, но сущность которой лежит в сфере интеллекта»[17]. Разрыв между системой означающего и системой означаемого человеком преодолевается с помощью магического мышления, то есть третьей системы, которая возникает и развивается в ущерб познанию.

Костюм, принадлежности

Вся религиозная космография и иерофания шаманства находит свое отражение в его наряде: божественное присутствие, космические символы и метапсихические пути. При тщательном исследовании он раскрывает систему шаманизма так же ясно, как и шаманские техники и мифы. «Шаманское переживание не наступает, если шаман одет в обычную будничную одежду»[18]. Шаман заменяющими предметами так,

что благодаря самому факту одевания преодолевает мирское пространство, готовясь войти в контакт с духовным миром. Красивый наряд якутского шамана, как утверждает Серошевский[19], должен содержать от 30 до 40 фунтов металлических украшений. В значительной мере шум, вызванный этими украшениями, превращает танец шамана в адскую сарабанду. Эти металлические предметы имеют свою "душу", они не ржавеют. У некоторых племен (например, у юрако-самоедов) самой важной частью шаманского наряда считается колпак. "По мнению самих шаманов, значительная часть их могущества сокрыта в этих колпаках"[20]. "Поэтому, когда шаманский сеанс демонстрируется по просьбе русских, то шаман обычно выполняет его без колпака"[21]. "Расспрошенные мною шаманы отвечали, что без колпака они были лишены всей настоящей силы, и поэтому вся церемония была только пародией, целью которой было, прежде всего, развлечение присутствующих"[22].

Шаманский наряд как бы наделяет шамана новым телом животного. Чаще все это три главных типа животных: птица, олень и медведь, — но особенно птица. Чаще всего этот символизм подтверждается наличием на шаманском наряде предметов, имитирующих кости и придающим ему вид скелета.

Бубен — важнейший атрибут шаманских церемоний. Его символика сложна, а магические функции разнообразны. Сама усложненная процедура выбора дерева, из которого будет сделан обруч для бубна говорит о том, что он символизирует ту самую «Середину мира», поэтому он так необходим шаману для путешествия между мирами. «Именно потому, что обруч его бубна сделан из древесины самого Космического Древа, шаман, ударяя в бубен, магически переносится к этому Древу; он переносится к "Середине Мира" и, одновременно, может вознестись на Небо. Именно поэтому бубен называют "шаманским конем" (якуты, буряты)»[23]. Конь часто изображается на поверхности бубна; считается, что, когда шаман ударяет в бубен, он едет на Небо на своем коне.

5. Место шамана в структуре этноса

Шаманы — это те силы, которые стоят на страже психической монолитности общества. Они непревзойденные воины в борьбе с демонами, противостоят болезням и черным магам. «В общем можно сказать, что шаман защищает жизнь, здоровье, плодородие, мир "света" — от смерти, болезней, бесплодия, несчастья, от мира "тьмы"»[24].

Принципиальная роль шамана заключается в защите психической целостности общества и зиждется прежде всего на уверенности людей в том, что один из них сможет им помочь в критической ситуации, вызванной обитателями невидимого мира. Чрезвычайно утешительной и укрепляющей является убежденность, что один из членов общества может видеть то, что закрыто и невидимо для остальных, а также приносить непосредственные и точные сообщения из сверхъестественных миров. «Совершая героические путешествия и поступки, шаман помогает больным людям переступить границу обычного, повседневного осмысления действительности, в том числе и осмысления своей болезни. Шаман дает им понять, что духовно и психически они не одиноки в борьбе с болезнью и смертью»[25].

Когда в род по смерти шамана освобождаются духи, среди членов рода начинаются страшные необъяснимые заболевания, которые особенно сильно распространяются среди ближайших шаману членов рода нисходящего поколения, специально же среди молодых людей обоего пола в возрасте приблизительно до 20 лет. Но случается, что, несмотря на наличие кандидатов (по принципу наследования) и заболевших описанной болезнью, духи все-таки ни на одном из них не останавливаются, и болезнь начинает охватывать новых членов рода, давая при этом новые видоизменения ее. Взрослые люди делаются нервными и совершают акты необъяснимой грубости, даже преступления; начинает развиваться всеобщее раз-

дражение, склонность к истерическим припадкам, смертность от самого болезненного состояния и несчастных случаев увеличивается. Тогда нормальная жизнь рода приостанавливается, и может наступить даже гибель рода. Такое состояние рода может продолжаться несколько лет. Изменено оно может быть лишь созданием шамана. Все эти факты имеют нечто общее, а именно возбудителем этих необычных для установленного уклада жизни явлений являются духи. Тем не менее, я полагаю, что в настоящий момент определить, что является причиною и что следствием, — данное заболевание есть следствие теории духов или теория духов есть следствие, быть может, неизбежных заболеваний, — не представляется возможным. Если установлен факт существования духов и специально духов родовых и установлено, что способом воздействия на них может быть вмещение духов в шамана и через посредство него направление их деятельности в желательную для рода сторону, то шаман и его деятельность становятся вопросом общеродовой компетенции и интереса. Поэтому все шаманство у тунгусов является функцией рода, а шаман одним из органов его[26].

Шаманство у тунгусов связано с психическими заболеваниями. Быть может, основной причиной его существования является стремление этноса освободить себя от распространения психических и нервных заболеваний, то есть шаманство является защитной реакцией и проявлением биологических функций рода.

Обладая знаниями приемов гипноза и других, быть может, еще более сильных, способов воздействия, шаман приобретает личное влияние на людей. Целью такого воздействия является регулирование психической сферы людей, имеющей громадное биологическое значение. Тунгусский шаман обязан употреблять свою силу во многих случаях. Шаман необходим как исцелитель: он либо разыскивает душу больного, либо изгоняет демонов заклятиями; с другой стороны, он является проводником душ; он же относит жертвы на Небо или в Ад; но главная его обязанность — поддержание духовного равно-

весия общества в целом. Когда болезни, неудачи или бесплодие угрожают роду, именно шаман должен определить причины и исправить положение[27].

Таким образом, у тунгусов, в представлении которых мир наделен бесконечным множеством духов, шаман одновременно является родовым жрецом, волхвом, врачом и знахарем. Обязанности и деятельность его — чисто общественные и чем шире развито познание о духах, и, чем слабее развито объяснение явлений причинами, лежащими вне деятельности духов, тем необходимее шаман.

6. Спор об истоках шаманизма

Широкогоров приходит к формуле: "шаманизм стимулирован буддизмом"[28]. По мнению же Элиаде, действительно, южные влияния модифицировали и обогатили тунгусский шаманизм, — но он не является плодом буддизма[29]. Азиатский шаманизм, по его мнению, следует считать «архаической техникой экстаза, в основе которой заложена первичная идеология — вера во Всевышнее небесное Существо, с которым можно поддерживать прямые отношения путем вознесения на Небо; эта идеология постоянно преображалась в силу целого ряда экзотических влияний, увенчавшихся вторжением буддизма»[30].

Не менее интересны рассуждения об истоках элементов шаманизма у древних греков, которые можно найти у Доддса[31]. Он считает, что в Скифии, а также, возможно, и во Фракии, греки вступили в контакт с народами, которые, как показал швейцарский ученый Мейи, испытали влияние шаманской культуры. Открытие Черного моря для греческой торговли и колонизации в VII в., впервые столкнувшее греков с культурой, основанной на шаманизме, обогатило ее некоторыми новыми чертами. Эти новые элементы, скорее всего, были усвоены греческим сознанием потому, что они отвечали нуждам

эпохи. «Религиозный шаманский опыт индивидуален, не коллективен; но эта его черта совпадала с растущим индивидуализмом века, которому больше не были нужны коллективные дионисийские экстазы. Резонно предположить, что эти новые особенности повлияли на возникновение новой концепции отношений между телом и душой, которая появляется в конце века архаики. Есть, однако, еще один, самый знаменитый греческий шаман, который несомненно умел делать теоретические выводы и который несомненно верил в перерождения. Я имею в виду Пифагора. Нет необходимости предполагать, будто он говорил именно о тех реинкарнациях, которые приписывал ему Гераклид Понтийский, однако и нет причин оспаривать данные о том, что Пифагор — человек, который, согласно Эмпедоклу, накопил за десять-двадцать жизней огромную мудрость, и что он также тот человек, над которым Ксенофан насмехался за веру в возможность переселения души человека в тело собаки. Как Пифагор пришел к этим идеям? Обычный ответ — «опираясь на орфические учения» — если и верен, создает только новые трудности. Я думаю, что он в этом кардинальном вопросе не зависел непосредственно от какого-то «орфического источника»; что и Пифагор, и Эпименид до него слышали о северном поверье в то, что «душа», или «дух-хранитель», умершего шамана может войти в тело живого шамана, усиливая его могущество и познания»[32].

Рассуждает на эту тему и Элиаде: «Несколько самых известных путешествий в Ад, предпринятых для того, чтобы узнать судьбу людей после смерти, имеют — в чем у нас будет возможность убедиться ниже — "шаманскую" структуру в том смысле, что они используют экстатическую технику шаманов». Все это имеет значение для понимания "начал" эпической литературы. Что касается Орфея, то в мифе о нем есть несколько элементов, которые можно сравнить с шаманской идеологией и техникой. Самым существенным является, конечно, его спуск в Ад с целью возвращения души его супруги Эвридики. Но

Орфей представляет и другие черты "Великого Шамана" — его искусство исцеления, "колдовские чары", любовь к музыке и животным, гадательные способности. Даже его характер "героя-цивилизатора" не противоречит лучшей шаманской традиции: разве "первый шаман" не был посланцем, направленным Богом для того, чтобы защитить человечество от болезней и цивилизовать его? Наконец, последняя деталь мифа об Орфее является отчетливо шаманской: отсеченная вакханками и брошенная в Хеврон голова Орфея плыла и пела до самого Лесбоса. Впоследствии она служила оракулом, подобно голове Мимира. Известно, что черепа юкагирских шаманов также играют свою роль в гадании»[33].

Из всего вышесказанного резонно сделать вывод, что Шаман играл центральную роль в обеспечении нормальной этностатики, это центральная фигура этноса.

Примечания:

1. Элиаде М. Шаманизм: Архаические техники экстаза. — М., 1999.
2. Широкогоров С. М. Опыт исследования основ шаманства у тунгусов // Уч. зап. Историко-филол. факультета в г. Владивостоке. Владивосток, 1919.
3. Элиаде М. Шаманизм: Архаические техники экстаза. — М., 1999.
4. Там же.
5. Там же.
6. Там же.
7. Там же.
8. См. по Элиаде М. Шаманизм: Архаические техники экстаза. — М., 1999.
9. Там же.
10. Там же.
11. Там же.
12. Токарев С.А. Ранние формы религии и их развитие. М.. 1964, с. 271.

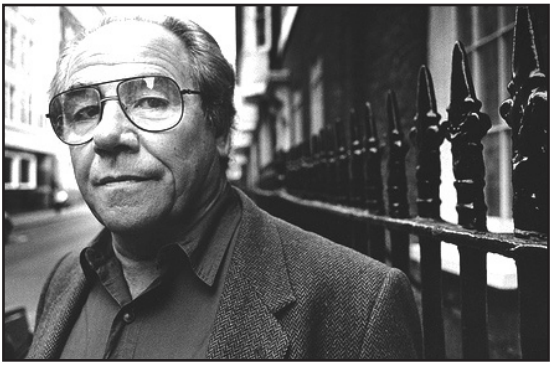
13. См. по Широкогоров С. М. Опыт исследования основ шаманства у тунгусов // Уч. зап. Историко-филол. факультета в г. Владивостоке. Владивосток, 1919.
14. Там же.
15. Элиаде М. Шаманизм: Архаические техники экстаза. — М., 1999.
16. Леви-Строс К. Структурная антропология / Пер. с фр. — М, 2001.
17. Там же.
18. Элиаде М. Шаманизм: Архаические техники экстаза. — М., 1999.
19. W. Sieroszewski, Du chamanisme d'apres les croyances des Yakoutes, "Revue de l'Histoire des Religions", t. 46, 1902.
20. Kai Donner, Les ornements de la tete, p. 11.
21. Kai Donner, La Siberie, p. 227.
22. Там же.
23. Элиаде М. Шаманизм: Архаические техники экстаза. — М., 1999.
24. Там же.
25. Харнер М. Путь шамана, М., 1999
26. См. по Широкогоров С. М. Опыт исследования основ шаманства у тунгусов // Уч. зап. Историко-филол. факультета в г. Владивостоке. Владивосток, 1919.
27. Там же.
28. Широкогоров С. М. Опыт исследования основ шаманства у тунгусов // Уч. зап. Историко-филол. факультета в г. Владивостоке. Владивосток, 1919.
29. Элиаде М. Шаманизм: Архаические техники экстаза. — М., 1999.
30. Там же.
31. Доддс Э. Р. Греки и иррациональное. СПб., 2000.
32. Там же.
33. Элиаде М. Шаманизм: Архаические техники экстаза. — М., 1999.

ЖАН БОДРИЙЯР: ОТ МИФА К СИМУЛЯКРУ

1.Три порядка симулякров

Жан Бодрийяр (1929-2007) — французский социолог, культуролог и философ-постмодернист, фотограф. Основные работы: «Система вещей», «Зеркало производства», «Символический обмен и смерть», «Симулякры и симуляция», «Общество потребления».

Бодрийяр начинает свою творческую деятельность с попытки критического переосмысления марксизма: он обвиняет его в неадекватном изображении предмодернистских обществ, главную роль в функционировании которых, по мнению Бодрийяра, играло вовсе не материальное производство, а символический обмен. В работе «Символический обмен и смерть» (1976) Бодрийяр развивает свою концепцию. Опираясь на разработки Марселя Мосса и используя эстетику Жоржа Батая, Бодрийяр рисует генезис капитализма из докапиталистических социальных отношений, ставящих в центр не производство, а дарение и обмен, в результате чего переходит к разработке оригинальной теории знака, символических объектов и коммуникаций.



Жан Бодрийяр

Бодрийяр развил учение о трёх стадиях развития общества: 1) «первобытное»

общество, то есть фактически докапиталистическое общество, 2) стадию «политической экономии», то есть буржуазно-капиталистическую цивилизацию, вместе с ее экономическими и культурными атрибутами, включая соответствующую ей социально-критическую теорию (марксизм), 3) наконец, «нынешнее» состояние вещей, стадию, когда ценности второй стадии растворяются в новой общественной организации, основным признаком которой является универсальное распространение «симулякров».

Каждой стадии соответствует порядок симулякров: подделка-производство-симуляция.

Понятие симулякра (копия копии) уходит корнями в греческую философию. У Платона: имеется идеальная модель-оригинал (эйдос), по отношению к которой возможны верные или неверные подражания. Верные подражания-копии характеризуются своим сходством (с моделью), а неверные подражания-симулякры — своим отличием (от модели и друг от друга), но общим для тех и других является соотнесенность, позитивная или негативная, с трансцендентальным образцом. Симулякр не просто вырожденная копия, в нем кроется позитивная сила, которая отрицает и оригинал и копию, и модель и репродукцию.

Симулякр первого порядка действует на основе естественного закона ценности, симулякр второго порядка — на основе рыночного закона стоимости, симулякр третьего порядка — на основе структурного закона ценности. Если подделка (например, имитация дорогих материалов в платье или архитектурном убранстве) и производство (изготовление серийных, идентичных друг другу промышленных изделий) касаются материальных вещей, то симуляция, как о том говорит языковое употребление данного слова, применяется скорее к процессам (симуляция поступков, деятельности) или символическим сущностям (симуляция болезни и т.п.).

Подделка — а заодно и мода — рождается вместе с Возрождением, когда феодальный строй деструктурируется строем буржуазным и возникает открытое состязание в знаках отли-

чия. С концом обязательного знака (кастовый строй) наступает царство знака эмансипированного, которым могут теперь одинаково пользоваться все классы. Подделка — лепнина. Подделка работает пока лишь с субстанцией и формой, а не с отношениями и структурами.

Таким же чудесным человеческим изобретением стала и пластмасса — вещество, не знающее износа, прерывающее цикл взаимоперехода мировых субстанций через процессы гниения и смерти. При серийном производстве вещи без конца становятся симулякрами друг друга, а вместе с ними и люди, которые их производят. Угасание оригинальной референтности единственно делает возможным общий закон эквивалентностей, то есть делает возможным производство. Серийное производство — процесс исчезновения всякого оригинала.

Симулякры берут верх над историей. И здесь происходит переворот в понятиях происхождения и цели, ведь все формы меняются с того момента, когда их уже не механически воспроизводят, а изначально задумывают, исходя из их воспроизводимости, из дифракции порождающего ядра-модели. Здесь мы оказываемся среди симулякров третьего порядка. Это уже не подделка оригинала, как в симулякрах первого порядка, но и не чистая серийность, как в симулякрах второго порядка; здесь все формы выводятся из моделей путем модулирования отличий. Это копия, оригинал которой никогда не существовал. Фундаментальное свойство симулякра — его принципиальная несоотнесенность и несоотносимость с какой бы то ни было реальностью. Он представляет собой пустую форму, которая безразлично «натягивается» на любые новые конфигурации.

Итак, «состояние постмодерна» по Бодрийяру — это постапокалиптическое состояние, когда «приходит конец» историческим институтам, привычным человечеству по стадии «политической экономии», — производству, политическому представительству, революционному движению, диалектике; они не разрушаются насильственно, но незаметно заменяются

подобиями, обозначающими их «в натуральную величину» и «в реальном времени». Порядок симулякров одерживает полную победу над реальным миром, поскольку он сумел навязать этому миру свое время симулякров, свои модели темпоральности.

Современную эпоху Бодрийяр называет эрой гиперреальности — надстройка определяет базис, труд не производит, а социализирует, представительные органы власти никого не представляют. Современную эпоху характеризует чувство утраты реальности. Реальность в целом подменяется симуляцией как гиперреальностью: более радикальное, чем само реальное — вот каким образом оно упраздняется. Последним бастионом реальности становится смерть. Вся стратегия системы заключается в этой гиперреальности зыбких, «плавающих» ценностей. С бессознательным происходит то же, что с валютами и теориями. Ценность осуществляет свое господство через неуловимо тонкий порядок порождающих моделей, через бесконечный ряд симуляций.

Сегодня же вся бытовая, политическая, социальная, историческая, экономическая и т.п. реальность изначально включает в себя симулятивный аспект гиперреализма: мы повсюду уже живем в «эстетической» галлюцинации реальности. Современная эпоха — это особый код, и эмблемой его служит мода. Мода имеет место с того момента, когда некоторая форма производится уже не по своим собственным детерминантам, а непосредственно по модели, то есть она вообще не производится, а всякий раз уже воспроизводится. Мода у Бодрийяра также универсальна, как потлач у Мосса.

Победила другая стадия ценности, стадия полной относительности, всеобщей подстановки, комбинаторики и симуляции. Эмансипация знака: избавившись от «архаической» обязанности нечто обозначать, он наконец освобождается для структурной, то есть комбинаторной игры по правилу полной неразличимости и недетерминированности, сменяющему собой прежнее правило

детерминированной эквивалентности. Детерминированность умерла — теперь наша царица недетерминированность.

2.Конец производства

Например, в сфере производства. Поскольку именно вокруг экономики уже два столетия (во всяком случае, начиная с Маркса) завязывался узел исторического детерминизма, то именно здесь особенно важно прежде всего выяснить результаты вторжения кода.

Труд — больше уже не сила, он стал знаком среди знаков. Он производится и потребляется, как и все остальное. По общему закону эквивалентности он обменивается на не-труд, на досуг, он допускает взаимоподстановку со всеми остальными секторами повседневной жизни. Труд больше не является производительным, он стал воспроизводительным, воспроизводящим предназначенность к труду как установку целого общества, которое уже и само не знает, хочется ли ему что-то производить.

В созидательном неистовстве бульдозеров, сооружающих автострады и «инфраструктуру», в этом цивилизующем неистовстве эры производства можно ощутить ярое стремление не оставить на земле ничего непроизведенного, на всем поставить печать производства, пусть даже это и не сулит никакого прироста богатств: производство ради меток, для воспроизводства меченых людей. Что такое нынешнее производство, как не этот террор кода?

Люди всюду должны быть приставлены к делу: в школе, на заводе, на пляже, у телевизора, — или же при переобучении: режим постоянной всеобщей мобилизации. Но подобный труд не является производительным в исходном смысле слова: это не более чем зеркальное отражение общества, его воображаемое, его фантастический принцип реальности. А может, и влечение к смерти.

Сферу производства, труда, производительных сил нужно осмыслить как переключенную в сферу «потребления», то

есть в сферу всеобщей аксиоматики, кодированного обмена знаками, распространенного на всю жизнь дизайна.

Гениальный эвфемизм: человек больше не трудится, а «обозначает труд»; наступает конец культуры производства и труда, откуда и берется a contrario термин «производственный». Всегда будут существовать заводы и фабрики, чтобы скрыть, что труд умер, что производство умерло, или же что оно теперь всюду и нигде. В своей законченной форме, не соотносясь более ни с каким определенным производством, труд больше не находится и в отношении эквивалентности с заработной платой. Отрыв денежного знака от всякого общественного производства: деньги вступают в процесс неограниченной спекуляции и инфляции. Они больше не являются всеобщим эквивалентом, то есть все еще опосредующей абстракцией рынка. Они просто обращаются быстрее всего остального и не соизмеримы с остальным.

Характерные явления этой стадии — ракетные программы, «Конкорд», программы обороны по всем азимутам, раздувание промышленного парка, оборудование общественных или же индивидуальных инфраструктур, программы переобучения и вторичного использования ресурсов и т.д. Задачей становится производить что угодно, по принципу реинвестирования любой ценой (вне зависимости от нормы прибавочной стоимости).

Забастовка ради забастовки — такова ныне истинная суть борьбы. Немотивированная, бесцельная, лишенная политической референции, она соответствует и противостоит такому производству, которое и само немотивированно, бесцельно, лишено референции и социальной потребительной стоимости, не имеет другой цели, кроме себя самого, — производству ради производства, то есть системе простого воспроизводства, которая крутится вхолостую в гигантской тавтологии трудового процесса. Производство умерло. Да здравствует воспроизводство!

3.Современная коммуникация

В результате подмены товара знаком нарушается символическая структура всех типов коммуникаций. Вся система коммуникации перешла от сложной синтаксической структуры языка к бинарно-сигналетической системе вопрос/ответ — системе непрерывного тестирования. Между тем известно, что тест и референдум представляют собой идеальные формы симуляции: ответ подсказывается вопросом, заранее моделируется/обозначается [design-ee] им. Каждое сообщение является вердиктом, наподобие тех, что изрекаются статистическими итогами опроса. В свете тестов индивидуальный ум, общественное мнение и вообще любой семантический процесс сводятся к одной лишь «способности осуществлять контрастные реакции на все более широкий набор адекватных стимулов».

Сегодня, когда эта противоречивая референция политики тоже нейтрализована, когда общественное мнение стало равным себе, когда оно заранее медиатизируется и выравнивается через опросы, стало возможным чередование «людей наверху», симуляция противоположности двух партий, взаимопоглощение их целей, взаимообратимость их дискурсов. Это чистая форма представительства, без всяких представителей и представляемых.

Чтобы знак обрел чистоту, он должен продублировать себя; самодублирование знака как раз и кладет конец тому, что он обозначал. В этом весь Энди Уорхол: его многочисленные копии лица Мэрилин являют собой одновременно и смерть оригинала и конец репрезентации как таковой. Две башни WTC являют зримый знак того, что система замкнулась в головокружительном самоудвоении, тогда как каждый из остальных небоскребов представляет собой оригинальный момент развития системы, непрерывно преодолевающей себя через этапы кризиса и вызова. Тело и сексуальность можно анализировать

в тех же самых терминах потребительной/меновой стоимости, означаемого/означающего.

4.Символический обмен

Субъективно переживаемые обмены, чреватые вызовом и риском для участников, ставящие их в конфликтно-силовые отношения между собой, и обозначаются у Бодрийяра термином «символический обмен».

Символическое — это особая неустойчивая, конфликтная, еще не обретшая формы стадия знаковой деятельности, где обращению еще не поставлены препоны типа власти, цензуры, принципа реальности: Ясно, что символический обмен представляет собой, по Бодрийяру, «агонистическую» игру, состязание, чреватое нешуточным противоборством, сравнимое с дуэлью. В то же время эта игра способна доходить до крайних пределов, до экстаза.

Обратимость дара проявляется в отдариваиии, обратимость обмена — в жертвоприношении, обратимость времени — в цикле, обратимость производства — в разрушении, обратимость жизни — в смерти, обратимость каждого языкового элемента и смысла — в анаграмме; всюду, во всех областях — одна и та же общая форма, форма обратимости, циклического обращения, отмены; всюду она кладет конец линейному характеру времени, речи, экономических обменов и накопления, власти. Всюду она принимает для нас форму истребления и смерти. Это и есть форма символического.

Символическое — это не понятие, не инстанция, не категория и не «структура», а акт обмена и социальное отношение, кладущее конец реальному, разрешающее в себе реальное, а заодно и оппозицию реального и воображаемого.

В современных общественных формациях нет больше символического обмена как организующей формы. Они, конечно, одержимы символическим, как своей смертью. Именно пото-

му, что оно больше не задает форму общества, оно и знакомо им лишь как наваждение, требование, постоянно блокируемое законом ценности.

Первобытные люди знают, что смерть является социальным отношением, что она определяется в социальном плане. Так описывает ее Р.Жолен в книге «Смерть у сара»: «коев» (молодых людей, проходящих инициацию) «пожирают предки», и они «символически» умирают, чтобы затем возродиться. Происходит переход от природной, случайной и необратимой смерти к смерти даримой и получаемой, а значит и обратимой: «растворимой» в ходе социального обмена. Непосвященный ребенок родился лишь биологически, у него еще есть только «реальные» отец и мать; чтобы стать социальным существом, ему нужно пройти через символическое событие инициатического рождения/смерти, обойти кругом всю жизнь и смерть и вступить в символическую реальность обмена.

Запрет инцеста лежит в основе брачных союзов между живыми. Инициация лежит в основе союза между живыми и мертвыми. Таков фундаментальный факт, который отделяет нас от первобытных людей: у них обмен не прекращается вместе с жизнью.

5.Смерть смерти.

Сегодня быть мертвым — ненормально, и это нечто новое. Быть мертвым — совершенно немыслимая аномалия, по сравнению с ней все остальное пустяки. Смерть — это антиобщественное, неисправимо отклоняющееся поведение.

Справедливо будет сказать, что гонимые и изолируемые от живых, мертвые и нас, живых, обрекают на эквивалентную смерть, ибо основополагающий закон символического обязательства все равно действует, на благо или во зло.

В конечном счете, смерть — не что иное, как социальная демаркационная линия, отделяющая «мертвых» от «живых»; следовательно, она в равной мере касается и тех и других. Ког-

да смерть вытесняется в послежитие, то, в силу хорошо известного возвратного процесса, и сама жизнь оказывается всего лишь доживанием, детерминированным смертью.

Вычесть из жизни смерть — такова основополагающая операция экономики: жизнь становится остатком, который в дальнейшем может трактоваться в операциональных терминах исчисления и ценности. Восстановить в жизни смерть — такова основополагающая операция символического.

Мы десоциализировали смерть, отнесли ее к сфере биоантропологических законов, приписали ей иммунитет науки, автономию индивидуальной судьбы. За разрыв символических обменов с ними мы постоянно платим своей собственной смертью и смертельной тревогой.

Бессознательное всецело заключается в отклонении смерти от символического процесса (обмен, ритуал) к экономическому (искупление, работа, долг, индивидуальность). Отсюда и существенная разница в наслаждении: мы торгуемся с мертвыми под знаком меланхолии, первобытные же люди живут с мертвыми в форме ритуала и праздника. Так смерть и рождение в символическом сверхсобытии инициации перестают быть фатальными событиями, теряют свой статус необходимости и закона.

Но главное, радикальное отличие заключается в автономизации психической сферы: инстанция психики и бесознательного появляется у нас лишь в результате вытеснения того, что в первобытных обществах коллективно разыгрывается. Таким образом, ритуал по всем статьям отличен от фантазма, миф — от бессознательного.

В качестве универсального атрибута человеческого удела смерть существует лишь с тех пор, как началась социальная дискриминация мертвых. Институт смерти, равно как и институты загробной жизни и бессмертия, суть поздние завоевания политического рационализма жреческих каст и церквей; именно на управлении этой воображаемой сферой смерти они и строят свою власть. А исчезновение загробной жизни в ее

религиозном понимании — это еще более позднее завоевание государственного политического рационализма. Когда загробное послежитие ликвидируется прогрессом «материалистического» разума, то это просто значит, что оно перешло в жизнь как таковую; и именно на управлении жизнью как объективным послежитием строит свою власть государство.

Именно тогда — как всегда, при возникновении процесса накопления — на горизонте жизни по-настоящему появляется смерть. Именно тогда Царство становится по-настоящему посмертным, и перед лицом смерти каждый оказывается одинок.

С этого момента основным рациональным двигателем политической экономии становится навязчивый страх смерти и стремление отменить ее путем накопления. В пределе полная объективность времени, его всецело накопительный характер, означает полную невозможность символического обмена — то есть смерть. Ни у той, ни у другой не существует особенной экономики: только будучи разделены, жизнь и смерть попадают под власть экономики — сливаясь же, они обе преодолевают экономику в формах праздника и траты.

Смерть — это не крайний срок жизни, а ее оттенок; или наоборот, жизнь есть оттенок смерти. В современном же нашем понятии о смерти заложена совсем иная система представлений — о машине и ее функционировании. Машина работает или не работает. Так же и биологическая машина: бывает жива или мертва. В символическом порядке не бывает такой абстрактной бинарности.

Новый общественный договор: общество в целом, вооруженное наукой и техникой, становится солидарно ответственным за смерть каждого индивида. Каждый вправе, но вместе с тем и обязан умереть естественной смертью. Смерть отнята у каждого члена общества, ему уже не позволено умереть так, как хочется. Под «благоприятным» знаком естественной смерти оно превратило старость в упреждающую социальную смерть.

Принцип естественной смерти равнозначен нейтрализации жизни как таковой. Увеличение средней продолжительности жизни привело лишь к дискриминации старости, которая логически вытекает из дискриминации самой смерти. «Естественная» смерть не имеет смысла, потому что в ней никак не участвует группа. У первобытных людей «естественной» смерти нет: любая смерть социальна, публична, коллективна, это всегда следствие чьей-то враждебной воли, которая должна быть поглощена группой. У нас же покойник — это просто человек, ушедший вон. С ним уже нечем обмениваться.

А так как у нас теперь нет действенного обряда для поглощения смерти и ее энергии разрыва, то остается один лишь фантазм жертвоприношения, насильственно-искусственной смерти. Отсюда — интенсивное, глубоко коллективное удовлетворение, которое доставляет смертность в автомобильных авариях. Со смертью получается как и со всем прочим: не желая больше ее даровать и принимать, мы сами оказываемся заключены ею в биологический симулякр своего собственного тела.

Будь то birth-control или death-control1, казнят ли людей или принуждают к доживанию (а запрет умирать представляет собой карикатурную, но вполне логичную форму прогресса терпимости) — главное, что в любом случае им не дано решать самим, они не вольны в своей жизни и смерти, живут и умирают лишь с разрешения общества. Одним словом, смерть отменена, вместо нее death-control и эвтаназия; это, собственно, уже и не смерть, а что-то совершенно нейтрализованное, вписанное в систему правил и расчета эквивалентностей — rewriting-planning-programming-system.

Жизнь сама оказывается сплошной унылой бухгалтерией защитных действий, замыкаясь в своем застрахованном от всех рисков саркофаге. Бухгалтерия послежития — вместо радикальной бухгалтерии жизни и смерти.

Наша культура сплошь гигиенична — она стремится очистить жизнь от смерти. Во funeral homes мертвый должен по-

прежнему казаться живым, обладать естественностью живого: он по-прежнему вам улыбается, у него тот же румянец и тот же цвет кожи, даже после смерти он похож сам на себя и даже выглядит свежее, чем при жизни; не хватает только звуков его речи (по и их тоже можно послушать в стереофоническом звучании). Это фальшивая, идеализированная смерть, подкрашенная под жизнь; в глубине ее лежит мысль о том, что жизнь естественна, а смерть противоестественна, — значит, нужно ее натурализовать, сделать из нее чучело, симулякр жизни.

Инфантильная смерть, разучившаяся говорить; нечленораздельная смерть под надзором. Всевозможные инъекции и анализы, да и излечение представляют собой лишь оправдание этого запрета говорить. Больной обязан лечиться, врач и лечебный персонал должны лечить, весь больничный институт в целом обустроен исключительно для лечения. На предыдущей, религиозной стадии смерть была явной и признанной, а сексуальность — запретной. Сегодня все наоборот.

На смерти основана любая власть и экономика. Раз политическая экономия есть наиболее последовательная попытка покончить со смертью, то ясно, что одна лишь смерть может покончить с политической экономией.

Примечания:

1. Бодрийяр Ж.Символический обмен и смерть. — М., 2000

2. Всемирная энциклопедия: философия/ Главн. Научн. Ред. И сост. А.А. Грицианов. — М., Минск, 2001

ТЕМА СМЕРТИ В ЭТНОСОЦИОЛОГИЧЕСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ

Смерть — не столько природный, сколько социальный феномен. Это не просто сфера, лежащая за пределами жизни, это еще и граница между жизнью и смертью, и эта граница на протяжении истории постоянно передвигается вплоть до того, что смерть полностью поглощает жизнь в эпоху постмодерна. Чтобы понять, как это случилось, стоит внимательнее посмотреть, какие другие роли играла смерть в фундаментальном дуэте с жизнью.

Смерть: как ее не было

В манифестационистском представлении этноса отсутствует понятие "абсолютная смерть", смерть — это всего лишь переход из одного состояния в другое, который, по сути, не воспринимается как таковой, смерть и жизнь не осмыслялись как дуальная пар. Жизнь не есть не-смерть, но и смерть не есть не-жизнь: все суть одно. Только весь мир во всей его непрерывности самодостаточен, в нем нет жестких антитез бытия-небытия, всякое небытие — инобытие. Такая смерть, похожая на переход в соседнюю комнату, очень правильно изображена в «Мертвеце» Джима Джармуша: в какой именно из моментов фильма герой умирает, неясно, похоже, даже самому режиссеру. Реальность невозможно отличить от посмертного путешествия.

Между миром мертвых и миром живых налажена коммуникация, постоянный обмен, потому что человеческое существование не прекращается со смертью. Даже более того — жизнь возможна постольку, поскольку возможна смерть, человек всегда находится в центре круговерти двух сил: чтобы

родиться социально, члену этноса необходимо пройти процесс инициации, когда мертвые предки поглощают душу неофита, который рождается заново.

У индейцев Южной Америки духи предков, оставаясь невидимыми, продолжают принимать участие в жизни живых. «Из нескольких душ, которыми наделен человек, та, что продолжает жить после его физической смерти, может посещать живых и иногда даже приносить им пользу»[1]. Манси в промежутке между смертью одного человека и рождением другого, в которого данная душа переселяется, души создают специальное жилище, называемое "иттермой". Душа этого человека воплощается затем в младенца, родившегося в этом же доме. В верованиях йоруба после смерти элементы, составляющие человеческое существо, возвращаются к оришам, которые вновь распределяют их среди новорожденных[2]. У племен Северной и Западной Европы мегалитический культ мертвых, вероятно, «опирался не только на веру в то, что душа остается жить после смерти, но и, главное, на уверенность в могуществе предков и надежду на их защиту и помощь»[3].

Коммуникация между мертвыми и живыми, которая и лежит в основе поддержания этностатики, институционализирована: фигуру шамана можно найти в большинстве этносов Центральной Азии, Северной Америки, Индонезии, Океании и т. д. Эта избранная высшими силами мистическая элита не столько управляет религиозной жизнью общества, сколько заботится о его "душе". «Шаман является целителем и проводником душ потому, что он знает техники экстаза, то есть потому, что его душа может безопасно оставлять свое тело и путешествовать на очень большие расстояния, достигать Ада и возноситься на Небо»[4]. Или он может вселять в себя духи и контролировать их. Принципиальная роль шамана заключается в защите психической целостности общества и зиждется, прежде всего, на уверенности людей в том, что один из них сможет им помочь в критической ситуации, вызванной обитателями невидимого мира. Шаман

поддерживает равновесие между умершими и рождающимися, перевозя души последних на другой конец реки — к ее истоку и предоставляя их новорожденным.

В смерти люди столкнуться с тем, чего не ожидают, и сильно удивятся. Гераклит

В античной философии была впервые предпринята попытка на рациональных основаниях примерить индивидуальное сознание с конечностью человеческого существования, что запустило необратимые процессы в изменении отношения к смерти, к постепенному и пока еще еле заметному переходу от смерти коллективной к смерти индивидуальной. Примечательно, что здесь уже смерть и жизнь не единство одного, как это было ранее, а единство двух. Смерть становится не-жизнью, разницу между этим и тем миром начинают подчеркивать.

Теория Платона утверждала бессмертие одной из составляющих человека — души: «смерть мыслилась как отделение нетленной вечноживущей души от смертного тела»[5]. По мнению Эпикура, сметь, заключающаяся в отсутствии ощущений, ничего общего с человеком не имеет; стоики наделяли ожидание смерти этическими мотивами, а смерть Сократа символизировала собой вид смерти-бессмертия. Представления древнегреческих философов о смерти сильно меняются, но интересно рассмотреть те обряды, которые сохранялись веками и характеризовали народ. После смерти человека ждет подземное царство мертвых: «бог Гермес брал за руку душу умершего и вел ее к реке или озеру Стикс, или Ахеронт. Перевозчик Харон переправлял на своей лодке на другой берег души усопших, попадавшие таким образом в царство теней. Харону предлагалось заплатить за его услугу один обол, и этот обол заранее вкладывали умершему в рот»[6]. Чтобы умилостивить сидящего у ворот царства мертвых Цербера, в руку умершего вкладывали медовую лепешку. У мертвых было неписаное право

на эти обол и лепешку. Кроме того, было принято оставлять умершему все, что ему было дорого или в чем он мог нуждаться в загробной жизни: мужчинам клали в гроб оружие, женщинам — украшения, детям — игрушки. Наряженный и омытый, умерший во время церемонии часто выглядел лучше оплакивавших его живых. И после окончания периода траура память умершего продолжали чтить, принося жертвы.

Душа также совершает метаморфозы, переходя в другое царство, но уже эти метаморфозы не заключают цикл рождения и смерти, как это было в архаических племенах. Примечательно, что мертвые имеют определенные права (например, на обол), которые живые должны почитать. Однако в греческой мифологии есть ряд культов, которые распространяют идеи вечного возвращения и перерождения, близкие к манифестационизму. Так, Адонис стал божеством умирающим и воскресающим каждую весну. В Афинах в середине лета проводились адонии, праздники, посвященные Адонису, когда повсюду выставлялись "садики Адониса" — горшочки с быстро отцветающими букетами. В обрядах вслед за весельем, знаменующим возрождение природы, следовало ритуальное оплакивание. Слияние с природой под знаком иррациональной траты проповедовал Дионисизм. «Нет смерти, нет Судьбы, мгновение переживается как вечность. Нет города и его законов. Есть только неистовый водоворот, в котором кружится небо и земля, листья деревьев и облака, камни и человеческое тело»[7]. Орфей, спускавшийся в Ад, также разделял учение о приоритете духовности перед телесностью. «По учению орфиков душа человека находится в круге постоянных перевоплощений, но через презрение к плоти и аскетизм может вырваться из него и вступить в мир вечного блаженства»[8].

Зороастризм философски осмысливает мир на основе дуалистической идеи о постоянной борьбе света и тьмы, добра и зла. Зороастрийцы, веря в бессмертие души, тоже не видят в смерти уничтожения. «Персы боялись больше зла, со-

вершенного при жизни, чем смерти, а потому момент смерти считался очень опасным с точки зрения возможности попасть в руки злых духов»[9]. Душа умершего должна переправиться по мосту — Чинвато-пэрэто, где она будет судима за деяния, совершенные ею при жизни. Трупы покойников — символ нечистоты, которые не должны соприкасаться с чистыми стихиями, отсюда — особый обряд Захоронения: в открытые башни дакме носильщики трупов насассалары сносили тела умерших, где их склевывали хищные грифы, а кости сбрасывались на дно вырытого в башне, облицованного камнем колодца. «Смерть в зороастризме является символом временной победы зла над добром, и основной целью обряда погребения является как можно скорее ограничить распространение этого зла»[10].

Вершит суд над людьми бог Митра, взвешивая грехи и добрые дела умершего на специальных весах за его спиной, душе приговор суда не сообщается; затем душа проходит по мосту над пропастью. Митраисты считали, что существуют семь небесных сфер, управляемых семью планетами. Проходя через сферы неба, души получают от каждой планеты те или иные свойства, которые определят в дальнейшем их характер. После смерти душа следует тем же путем, только в обратном направлении. Проходя уровень за уровнем, душа возвращает планетам все те качества, которыми они когда-то наделили её. Если же душа не в состоянии перейти на какой-то уровень, она становилась призраком, обреченным на бесприютные скитания по земле.

Смысл существования индуиста состоит в том, чтобы понять, что множественность мира — это обман, ибо есть одна Жизнь, одна Сущность, одна Цель. Индивид в круговороте существования идет через серию повторных рождений и смертей (закон кармы). Душа индивида будет рождаться, воплощаться в мире до тех пор, пока не освободится от всех элементов желания. Это учение о "вечном возвращении": рождение и смерть означают лишь создание и исчезновение тела, новые рождения являются странствием души, круговоротом жизни (сансара).

Рождение и смерть в индуизме вообще не рассматривались как пределы индивидуального бытия.

Бессмертие души — вот то коллективное усилие народа, с помощью которого он пытается преодолеть зарождающийся страх перед смертью. Утверждение духа, души позволяет преодолеть идею конечности в циклах постоянного возрождения и перерождения. Живое, чтобы быть живым должно умереть и воскреснуть. Смерть становится Иным. Смерть становится самостоятельным явлением, а не стороной жизни.

Появление «ничто»

Идея сотворения мира ex nihilo кардинально меняет отношение к смерти, эта, по сути, рационалистическая идея вводит представление о прерывности, границе, по сути, идею абсолютной смерти. Появляется новый тип креационистской сакальности. «Представление о творении мира из ничто делает историческое существование каждой конкретной личности, каждого вида чем-то принципиально уникальным. Тут-то и следует искать источник самотождественного существования единицы»[11]. Но, пока существует идея бессмертия души, эта концепция не приводит к тому экзистенциальному страху и разрыву человека со смертью, к которым она приведет в XX веке. Кроме того, сотворение мира — единичное событие, которое кладет конец существованию этноса в рамках постоянного возвращения и заменяет его уже народом в рамках истории, событие возможно только в истории.

Идея продолжения жизни после смерти составляет общее достояние древних религий и христианства. С тех пор как Христос победил смерть она начала рассматриваться как новое рождение, как переход к вечности, каждый христианин должен встречать ее с радостью. В Евангелие от Матфея изложена концепция потустороннего мира и Страшного Суда. Смерть — следствие грехопадения человека. Смерть трактуется как

мгновенный акт перерождения, к которому человек должен готовиться всю земную жизнь. «Христианство признает креационистскую модель, факт творения мира из ничто и двоичный код как объективную, трагическую форму существования "подзаконного бытия", с одной стороны, но, с другой стороны, смысл христианства, "Нового Завета", "Благой Вести" и состоит в преодоление такого состояния, в милосердной жертве Сына, дающей возможность новой онтологии»[12].

Человек в православии создан для бессмертия. Однажды умерев, человек снова восстает при Общем Воскрешении. Но душа не прекращает своего существования ни на одно мгновение. В течение первых двух дней душа наслаждается относительной свободой и может посещать на земле те места, которые ей дороги, но на третий день она перемещается в иные сферы. В это время (на третий день) душа проходит через "мытарства", на каждом из которых истязуется тот или иной грех. Затем, успешно пройдя через мытарства и поклонившись Богу, душа на протяжении еще 37 дней посещает небесные обители и адские бездны, еще не зная, где она останется, и только на сороковой день назначается ей место до воскресения мертвых.

В исламе есть учение о рае и аде, о воздаянии человеку в загробном мире за его дела. Небесные сферы включают джанна (рай) и джаханнам (ад). Над Геенной висит мост Сират — путь в рай, он настолько тонкий, что без помощи животных, которых человек принес в жертву на прзднике Ид аль-адха, ему не перейти. «В Судный день после звука ангельской трубы подвинуться горы, падут звезды и умрут люди, но после повторного звука мертвые воскреснут и предстанут перед судом Аллаха, который сравнит их добрые и дурные поступки и определит рай или ад как место их нахождения»[13].

В иудаизме важно подчеркнуть расхождения в отношении к смерти у догматического учения и у его мистической части — каббалы. В мистической части все еще торжествует жизнь, а смерть присутствует как метаморфоза. Согласно Каббале,

душа перевоплощается до тех пор, пока не реализует той цели, для которой она была создана. Состояние, в котором достигается эта цель, называется «Гмар Тикун»— конечное (окончание) исправление.

Первоначально, когда еще граница между естественным и сверхъестественным была зыбкой, конец времен на Западе представлялся не в виде Суда. Люди ожидают возвращение Христа. Тема Страшного Суда вновь появляется только в XI веке[14]. Сквозь иконографию, его изображавшую, начинают просвечивать новые тревоги человека. Сцена Христа во славе Своей заменяется изображением геенны огненной. К XIII веку идея Страшного Суда почти полностью вытесняет идею Второго Пришествия. Страх перед Судом начинает брать верх над верой в собственное воскрешение.[15] Человек оказывается один перед Богом со своей биографией и со своим богатством, которое он как-то пытается пристроить в своем завещании, так, чтобы после физической смерти монахи молились за спасение его души. Страх перед потусторонним миром, перед вечными муками овладел людьми прежде, чем их обуял страх перед самой смертью.

Кладбища, бывшие раньше сосредоточением скверны и нечистоты, становятся сосредоточением сакрального, центром общественной жизни. Распространяется практика выставления костей напоказ (помещение их в оссуарии). Человека позднего средневековья окружают картины пляски смерти — macabre, источники по искусству умирания — artes moriendi. «Смерть на исходе средневековья уже не уход или переход. А конец или разложение»[16]. Начинает появляться чувство, что смерть присутствует в самой жизни. В результате — неуемное желание утвердить жизнь как самостоятельную ценность в эпоху гуманизма. Все больше распространяются такой грех как avaritia — чрезмерная привязанность к людям или вещам. «Пляска смерти являла собой не только благочестивое предостережение, но и социальную сатиру, сопроводительные же

стихи несли отпечаток легкой иронии»[17]. В смехе человек пытается преодолеть свой страх, а в карнавале — изменить свою жизнь. Открытая Хейзинга алчная страсть к жизни оборачивается в это время «ростом пессимизма, отчаяния, трагическим осмыслением неотвратимой смерти»[18].

Протестанты пытаются притупить страхи человека, окруженного образами разложения и конца: смерть для них — это нечто большее, это метафизический разрыв тела и души; о своей участи надо думать не в час смерти, впопыхах откупаясь индульгенциями или донациями, о ней надо думать всю жизнь. «Искусство умирать сменяет искусство жить»[19]. В результате смерть банализируется и теряет свое иррациональное могущество. Отдельная конкретная ощутимая смерть заменена чувством смертности вообще.

Некрос биос

Святые отцы (Максим Исповедник, Григорий Нисский) ввели понятие «мертвая жизнь» — «некрос биос». Мертвая жизнь — это противоположность изначальной жизни, которая включает в себя смерть как саму себя, исключая ее как иное. «Жить по сопричастности жизни» для человека все равно, что не жить вовсе[20]. «Некрос биос» это переворачивание понятий: смерть включает в себя жизнь как свое Неиное, как часть себя.

Корни широкого распространения мертвой жизни стоит искать в эпохе Просвещения. Новое Время вынесло проблему смерти за рамки теологии. В «Трактате о человеке» Декарт проводит мысль о том, что душа (дух) и тело не имеют между собой ничего общего: душа не подчиняется физиологическому порядку, в том числе и такому, как смерть. Однако вера в анатомическое экспериментирование заставляет Декарта искать «орган» для души, в качестве которого он называет «мозговую железу»[21].

Привнося границы во все, человек нового времени приносит везде смерть. «Язык современности постепенно абсолютизируют парадигму двоичного кода и, соответственно, утверждает абсолютную смерть как единственную подоплеку реальности»[22].

Биша принадлежит одно из определений понятия жизнь: «совокупность отправлений, противящихся смерти». Перестав трактовать смерть как неделимое мгновение, он научно обосновал рассредоточение смерти по всей протяженности жизни. Теперь сметь — это не событие, это процесс, это сущность, равнообъемная жизни. Книга Биша — первый акт современной концепции смерти. Не понимая, где пролегает граница между жизнью и смертью, эпоха боялась быть похороненной заживо в буквальном смысле.

По мнению Кьеркегора, человек не просто обречен на смерть, но это обреченность носит характер болезни. Философия индивидуального существования именно при помощи «смертельной болезни» перестраивает структуру интеллектуального акта субъекта Нового времени[23]. Кьеркегор противопоставляет страху предметному, страху чего-то, страх ничто. Бороться с таким страхом можно, только смещая его от ничто к нечто. В Новое время смерть уже субъективна.

Идея смерти получает интересную интерпретацию в контексте кризиса культуры. Для Шопенгауэра смерть, наравне с жизнью, имеет отношение не к отдельному человеку, а к Природе в целом. «Зато надлежит здесь обратить внимание на то, что муки рождения и горечь смерти представляют собою два неизменных условия, при которых воля к жизни пребывает в своей объективации, — т.е. благодаря которым наше внутреннее существо, возвышаясь над потоком времени и смертью поколений, вкушает беспрерывное настоящее и наслаждается плодами утверждения воли к жизни»[24].

Фундаментальная для нас другая смерть, которая рушит все, на чем базировалась вся культура ранее, и таким образом

оставляет человека лицом к лицу со Смертью. Речь идет о смерти Бога. Смерть Бога оказывается неразрывно связанной с крушением оппозиции потустороннего и посюстороннего. Раньше человек не боялся смерти, потому что верил в существование бессмертной души. Теперь у него душу вместе с Богом отняли. «Куда скрылся Бог? Я скажу вам! Мы убили его — вы и я! Мы все его убийцы!»[25]. Слова «Бог мертв» — это и диагноз, и прогноз. По логике — дальше должен умереть сам человек.

Фрейд влечению к жизни противопоставил влечение к смерти, раздробив целостную личность на составляющие психики. Неживое было раньше, чем живое, целью всякой жизни является смерть. «Наше бессознательное также недоступно для представлений о собственной смерти, также кровожадно по отношению к чужим, также двойственно (амбивалентно) по отношению к любимым людям, как первобытный человек»[26].

Что осталось после смерти Бога? На этот вопрос по-своему отвечает Хайдеггер. На место человека встает деперсонализированная сущность Dasein. Экзистенция есть бытие-в-возможности, на чем основано самопроектирование и трансцендирование человека. Среди множества возможностей есть особая, уйти от которой ни одно живое существо не властно. Это смерть. Подлинная экзистенция, кроме прочего, есть бытие-к-смерти. Своеобразие "смерти" заключается в том, что наше повседневное знание о ней несоотносимо с нашим Dasein. Dasein знает о смерти, исходя из наблюдения факта смертей других. Смерть, таким образом, существует не для тех, кто умирает, а для остающихся.

Философия небытия Китаро Нишиды утвеждает, что бытие — вторично, конечно, и условно и сложноопределимо, а небытие — вечно и абсолютно. Небытие через отрицание включает в себя всё. Я, соответственно, познает себя, изучая свою смерть. Я определяется через не-Я, через то, чем Я не является, таким образом, смерть обозначает самоотрицание конечной самости.

Смерть смерти

Смерти как иного в постмодерне нет. Смерть, как небытие в философии Нишды, становится первичной. Человек постмодерна больше не может умереть, его жизнь превратилась в дожитие. Человек уже знает, что после смерти ничего нет: Бог ушел, а ничто осталось. Смерть Бога как точка отсчета постмодернистской философии символизирует отказ от всякой детерминированности. “Смерть Бога обращает нас не к ограниченному и позитивному миру, она обращает нас к тому миру, что распускает себя в опыте предела, делает себя и разделывается с собой в акте эксцесса, излишества, злоупотребления, преодолевающих этот предел, проступающих через него, нарушающих его — в акте трансгрессии”.

Батай пытается вернуть человеку самого себя путем оправдания «сверхнравственности» — морали, лишенной запретов. Но последовательно реализованная негативность зла знаменует собой очередной ряд смертей, в том числе и самого человека. В Работах Барта умирает автор, на место которого приходит безличное Письмо. Смерть автора — первый шаг к смерти субъекта, это отказ, кроме того, от внешней детерминанты текста и в этом смысле есть результат смерти Бога. Автор теряет право на истину и у Мориса Бланшо, не будучи в состоянии указать, как следует понимать его произведение. Продолжая эту логику уже в метафизической форме, Бланшо приходит к выводу, что смерть — «единственная возможность быть человеком», ведь бытие возможно постольку, поскольку есть небытие. За автором в постмодерне умирает и герой, и читатель.

В этой связи Делез и Гваттари заявляют, что для бессознательного смерть Бога ничем не обернулась — ведь оно его не знало и раньше. Отказ от идеи действующего субъекта приводит к тотальной спонтанности, провозглашается ценность расщепления Я. Термин «смерть субъекта» вошел в философский дискурс после работ Фуко «археологического периода».

В результате децентрализации декартовского субъекта — посредством Другого или сведения его к бессознательному, символическому — в результате этого происходит сметь человека.

Левинас рассматривает смерть как исходящую от другого: смерть появляется лишь в попытке быть на месте Другого. Я не могу представить собственной смерти, не став на место умирающего Другого. «Таким образом, смерть оказывается пережитым событием Я посредством «уязвимости» смерти Другого»[27].

Для Дерриды смерть — «дар» или «невозможная возможность». В ситуации смерти человек обретает свою подлинную индивидуальность: ведь передать свою смерть другому невозможно. Смерть — это дар обретения себя. Это возможность для души наконец-то отделиться от тела и самореализоваться. В даре смерти для человека соединяются ответственность и вера. Кроме того, смерть — это предельное отсутствие значения: смерть лежит за пределами истины и не имеет четкой референции в языке (никто не видел смерть), такая ее бессмысленность делает ее «невозможной возможностью», поскольку для ее осознания необходимо ее перенести в область жизни. Смерть неозначаема в языке, поэтому она существует как фантом, призрак, иллюзия. Смерть оказывается по эту сторону границы, смерть оказывается в жизни. «Смерть всегда уже здесь, она сама суть не-бытия этого мира-призрака, и никакого перехода, поэтому, к ней не требуется»[28]. Истинное понимание смерти для нас невозможно, а то, что мы за таковое принимаем — на самом деле иллюзия. Такая вот апория.

У Бодрийяра в основе всех общественных отношений, в том числе и отношений с мертвыми, лежит символичский обмен. В современных обществах символического обмена, как организующей их формы, больше нет. Они одержимы символическим, но уже по-другому, оно для них теперь смерть. Бодрийяр отмечает своеобразное вытеснение современной западной культурой институтов смерти под девизом «быть мертвым — ненормально». «Смерть — это антиобщественное, неисправимо отклоня-

ющееся поведение»[29]. И это приводит к тому, что гонимые и изолируемые от живых мертвые и нас, живых, обрекают на эквивалентную смерть, — основополагающий закон символического все равно действует, не нам его обмануть. В этих условиях заключен новый общественный договор: общество в целом, вооруженное наукой и техникой, становится солидарно ответственным за смерть каждого индивида. Каждый вправе, но вместе с тем и обязан умереть естественной смертью. Смерть отнята у каждого отдельного члена общества, ему уже не позволено умереть так, как он хочет. «Это социальное отсутствие смерти тождественно социальному отсутствию жизни». Жизнь, превращаясь в симулякр жизни, превращается в дожитие. Этот навязчивый страх смерти становится рациональным двигателем политической экономии, безудержное накопление представляется способом ее отменить. Объединенные символическим, жизнь и смерть не могут стать объектом экономики, они выступают в форме праздника, траты, потлача. Будучи разделены, они попадают под власть экономики.

В этом смысле интересны рассуждения современного российского писателя и публициста Сергея Роганова, которые, возможно, открывают перспективы понимания смерти в русле концепций, например, тела без органов. Подвергая критике современное понимание смерти как смерти мозга (автор приводит в пример детей ананцефалов, которые рождаются сразу без нее), он пишет, что «смерть человека невозможно констатировать, оставаясь в пределах его биологических механизмов жизнедеятельности». «Биологическая» смерть не есть абсолютная, истинная смерть, поскольку человек не только и не столько организм. Возможности современной медицины превратить человека в сложную конструкцию искусственных тканей только отдаляют он нас понимание смерти. Интерпретация смерти вне рамок только биологической ее составляющей позволило бы больше узнать не только о процессах самосовершенствования, но и о процессах саморазрушения. Таким образом, по

факту границы между жизнью и смертью до сих пор размыты, медики до сих пор не могут адекватно операционализировать концепт, но, в аналоговом сознании масс, — это взаимоисключающие понятия, граница между которыми четко определена. В философском же дискурсе смерть вобрала в себя и жизнь. Как и в этносе, она «здесь», по эту сторону границы, но не как продолжение жизни, а как ее симуляция.

Вопрос остается открытым: как в фильме Джармуша, каждый сам выбирает, в какой момент умирает герой.

Примечания:

1. Элиаде М., Кулиано И. Словарь религий, обрядов и верований
2. Там же
3. Элиаде М. История веры и религиозных идей. Том первый: от каменного века до элевсинских мистерий
4. Элиаде М. Шаманизм. Архаические техники экстаза
5. Всемирная энциклопедия: Философия. Гл. научн. ред. Грицанов А.А. М., Мн., 2001, с. 948

6. Винничук Л. Люди, нравы и обычаи Древней Греции и Рима. — М., 1988, с. 310
7. Мень. А. История религии. Том 4.
8. Религиоведение/ под. Ред. М.М. Шахнович — СПб, 2009. с. 184
9. Гараджа В.И. Религиоведение, М., 1995
10. Там же.
11. Дугин А.Г. Философия традиционализма, М., 2002
12. Там же.
13. Религиоведение/ под. Ред. М.М. Шахнович — СПб, 2009. с. 301
14. Арьес Ф. Человек перед лицом смерти, М., 1992, с. 114
15. Там же, с. 121
16. Там же, с. 137
17. Хейзинга И. Осень средневековья, М., 2002
18. Бессмертный Ю.Л. Жизнь и смерть в Средние века. Очерки демографической истории Франции, М., 1991, с. 186
19. Арьес Ф. Человек перед лицом смерти, М., 1992, с. 261
20. Дугин А.Г. "Русская Вещь", Арктогея, 2001
21. Мордовцева Т.В. Идея смерти в культурфилософской ретроспективе, Таганрог, 2001
22. Дугин А.Г. Философия традиционализма, М., 2002
23. Там же.
24. Шопенгауэр А. Смерть и ее отношение к неразрушимости нашего существа
25. Ницше Ф. Веселая наука, СПб, 2010, с. 158
26. Фрейд З. Мы и смерть
27. Мордовцева Т.В. Идея смерти в культурфилософской ретроспективе, Таганрог, 2001
28. Гурко Е.Н. Смерть в деконструкции — тема двух монографий Деррида — "Дар смерти" и "Апории" http://www.niv.ru/doc/philosophy/encyclopedia-post-modern/446.htm
29. Бодрийяр Ж.Символический обмен и смерть. — М., 2000, с. 235

Джанашвили Т.И.

СОЦИОЛОГИЧЕСКОЕ ВИДЕНИЕ ЕВРЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Введение

Актуальность темы исследования

Еврейская культура как объект любого исследования в области наук об обществе и человеке представляет собой довольно необычное явление. Рассматривая ее в качестве исторического феномена, многие ученые: социологи, антропологи и историки, — испытали сложности уже в тот момент, когда пытались дать определение самому слову «еврей». Эта задача предваряла необходимость рассмотрения культуры (а точнее — культур) еврейского народа во всём ее (их) многогранности. До сих пор теорий, претендующих на всеобъемлющее определение места еврейской культуры как явления, в социологии было не слишком много, поэтому исследование в данном направлении представляется актуальным и перспективным.

В последние полтора — два века положение евреев и их культуры в мире в целом и в каждой конкретной стране претерпело значительные изменения. С учётом таких процессов, как глобализация, образование новых социальных институтов, возникновение новых государств на карте мира и многих

других, можно говорить о том, что на сегодняшний день евреи как группа воспринимаются не как замкнутое религиозное меньшинство со своей автономной культурой, а как интегрированная в общественные процессы часть социума, обособленная в основном на почве сохранившихся и во многом видоизменённых культурных традиций.

Отдельно стоит рассматривать еврейскую культуру в контексте образования государства Израиль, где — впервые в истории — начал своё формирование национальный очаг еврейского народа. Механизм «плавильного котла», запущенный в Израиле, постепенно приводит к образованию новой нации, что позволяет рассматривать исторический путь евреев как дорогу от религиозной самоидентификации этой группы к национальной. А если рассуждать более широко — как дорогу от цивилизации к нации. Культура каждой еврейской субэтнической группы в контексте этого пути претерпевала любопытные изменения.

Таким образом, отвечая на вопрос об актуальности и разработанности темы настоящего исследования, стоит подчеркнуть, что многочисленные научные работы, в которых рассматривался исторический и социальный феномен еврейства и еврейской культуры в недавнем прошлом, сегодня теряют свою значимость ввиду постоянно изменяющегося положения этого народа и его культур.

Объект и предмет исследования

Объектом исследования выступает еврейская культура.

Предмет исследования — социальные механизмы сохранения еврейской культуры.

Итак, объектом данного исследования выступает еврейская культура. Чтобы раскрыть сущность явления «еврейская культура» — ее структуру, характерные черты и особенности, нужно решить следующие задачи:

- проанализировать теоретико-методологические подходы к изучению еврейской культуры, позволяющие описать и объяснить ее особенности и характерные черты;
- в рамках выбранного теоретического подхода или нескольких теоретических подходов выделить структуру понятий, которые необходимо использовать для изучения и анализа объекта исследования;
- построить концептуальную модель исследования;
- осуществить концептуализацию понятий модели исследования.

Теоретико-методологические подходы к изучению еврейской культуры

Раскрытие явления культуры и еврейской культуры

Для ответа на вопросы, что такое еврейская культура, что роднит всех евреев современного мира и какие предания воплощаются сегодня вновь и вновь в рамках еврейских общин или даже ячейках общества — еврейских семьях, прежде всего, следует дать определение термину «культура».

А.И. Кравченко утверждает, что в повседневной жизни понятие культуры употребляется как минимум в трех значениях:

Во-первых, под культурой подразумевают определенную сферу жизни общества, получившую институциональное закрепление (министерства культуры с разветвленным аппаратом чиновников, средние специальные и высшие заведения, готовящие специалистов по культуре, журналы, общества, клубы, театры, музеи, занимающиеся производством и распространением духовных ценностей).

Во-вторых, под культурой понимается совокупность духовных ценностей и норм, присущих большой социальной группе, общности, народу или нации (элитарная культура, русская культура, русская зарубежная культура, культура молодежи и др.)

В третьих, культура выражает высокий уровень качественного развития духовных достижений («культурный» человек в значении воспитанный, «культура рабочего места» в значении «опрятно прибранное, чистое функциональное пространство»).

Данная дефиниция, имеющая далеко не одно значение (по последним исследованиям насчитывается около 500 определений культуры), на мой взгляд, должна раскрыться в рамках этой работы в двух смыслах: широком и узком. Первый из них сформулирован известным русско-американским социологом и культурологом П.Сорокиным: «В самом широком смысле слова культура обозначает совокупность всего, что создано или смодифицировано сознательной или бессознательной деятельностью двух или более индивидов, взаимодействующих друг с другом или воздействующих на поведение друг друга». В более узком значении согласно У.Беккету: «Культура — это прочные верования, ценности и нормы поведения, которые организуют социальные связи и делают возможной общую интерпретацию жизненного опыта» [1]. -

Теория глобализации рассматривает современный мир как одну «глобальную деревню», в которой происходит тесная интеграция культур за доминантой западной, и говорить о различных национальных культурах, в данном случае — еврейской, становится труднее. Поэтому целесообразно выделить в еврейской культуре два направления: религиозное и светское или секулярное.

Жизнь евреев определяется религиозными канонами, именно поэтому их культуру можно назвать религиозной. Иудаизм выступает здесь как культурообразующая религия. На протяжении 1000 лет идеология, преобладавшая в народе и объединявшая его, была пропитана религией, согласно которой жизнь евреев и их творческие импульсы определялись верой в то, что всё вокруг принадлежит Богу и что Бог передал евреям знание о том, как правильно жить (то есть жить, придерживаясь определённого свода обрядов). О законности или незаконности тех или иных поступков судили по степени их соответствия

принципам идеологии. Если какие-либо аспекты жизни или творчества евреев не соответствовали этим принципам, их порицали или же считали лишенными всякой ценности. Начиная с еврейского Просвещения в конце XVIII, идея легитимности светской культуры была принята все большим числом евреев. Естественно, это не значит, что все секулярные евреи отказались от традиционной веры в Бога. Это лишь значит, что многие из них перестали верить в то, что вся жизнь должна подчиняться только законам Галахи и раввинам. Развитие светской еврейской культуры дало толчок к возникновению новых идей, идеологий и способов построения жизни, которых ранее избегали. В целом этот процесс можно было бы охарактеризовать, как плавный масштабный (повсеместный) отход от понимания еврейства как религиозной конфессии к пониманию евреев как нации. В значительной степени этот процесс консолидировался после создания государства Израиль в 1948 году.

Следует отметить также, что дискуссии на тему еврейства как социокультурного феномена, ввиду её специфичности, продолжаются не одну сотню лет: в средние века в Европе и в странах ислама еврейство представляло собой корпоративную группу, которая была интегрирована в такое же корпоративно устроенное общество, существовавшее в те времена. А.Тойнби, британский культуролог и историк, определял евреев через понятие виктимности, то есть заложенного на уровень культурного текста восприятия себя постоянной жертвой [2]. И поэтому существование представлялось самим евреям галутом (голус в ашкеназском иврите), что в переводе значит «изгнание», которое обрушилось на них в процессе нескончаемого диалога с Богом. Изгнанием из Земли Обетованной Господь наказывает избранный народ за несоблюдение завета, заключенного между Ним и евреями.

«В рамках академических дисциплин попытки исторического и социологического объяснения еврейства начались с возникновением исторической школы Wissenschaft des Judenthums

в Германии в середине прошлого века, если не раньше, и продолжаются по сию пору.» [3] Сегодня ученые антропологи и социологи едва ли могут уверенно назвать еврейский народ этносом, который, как понятие, обычно зиждется на общности происхождения, языка, родины, бытовой культуры, выражающейся в обрядовом и поведенческом комплексах. Несмотря на то, что сами евреи называют себя единым народом, с научной точки зрения еврейство именно в этническом плане не гомогенно и представляет собой пеструю палитру языков, культур, традиций и даже рас. Вся специфичность еврейства заключается в том, что оно в течение тысячелетий существовало как диаспора, вне своего государства. Единым этносом, независимым в территориальном плане, со своим языком и культурой евреи частично стали лишь около 60 лет назад, но стоит помнить, что и сегодня около половины евреев мира живут за пределами Израиля. Впрочем, и основание государства в 1948 году положило начало не существованию единообразного еврейского народа, а длительному процессу его синтеза из десятка этносов. По мнению одного из антропологов, М. Членова, с которым я сошлась во взглядах, наиболее приемлемым для описания такого явления, как еврейство, представляется понятие цивилизации. Это означает, что на социоантропологическом уровне стоит говорить не столько о еврейском народе, сколько о еврейской цивилизации, которая вполне способна занять своё место в цивилизационной теории, разработанной в своё время А. Тойнби, О. Шпенглером и С. Хантингтоном.

«Итак, под цивилизацией я понимаю исторически формирующуюся на основе специфического, зафиксированного письменной традицией комплекса культурных текстов макрокультурную модель, определяющую пределы, внутри которых могут варьироваться формы культурного и социального выражения принадлежащих к ней человеческих коллективов» [4]

Особенно важный момент, отмеченный в концепции М.Членова, заключается в полиэтничности еврейской

цивилизации, на которую и следует опираться в последующем раскрытии или попытках раскрытия такой дефиниции как еврейская культура, которая, в свою очередь, включена в макрокультурную модель. «Центральным объектом рассмотрения здесь должна стать общность внутри еврейства, единица внутреннего этнического подразделения еврейской цивилизации, которую называют либо субэтнической, либо этнолингвистической группой. На современном иврите она зовется эда (мн.число — эдот). Эта единица редко становится предметом специальных исследований, почти полностью игнорируется в обширном письменном еврейском наследии, включая еврейскую философию или даже труды о сущности еврейства. Тем не менее, эдот играют важную роль в реальной жизни еврейства и до определенной степени это обстоятельство подрывает общепринятый тезис о единстве еврейского народа.» [5]

Иудаизм как фундамент общности евреев мира

Если не общностью языка, происхождения, территории, бытовой культуры все субэтнические группы, эдот, объединяются или, по крайней мере, могут быть объединены религиозной самоидентификацией. Именно религия предстает перед нами как ствол дерева, из которого произрастают еврейские общины подобно веткам, а эти общины, в свою очередь, расцветают культурами — плодами и листвой, различной по форме и цвету, но схожей по сущности. Согласно цивилизационной теории С. Хантингтона, религия и метаязык служат основным связующим звеном во всех цивилизациях. Таким образом, положение иудаизма и иврита делают еврейство полноправным членом мира цивилизаций. Сегодня иврит в диаспоре является языком самых важных в жизни церемоний как еврея, так и всей его семьи.

Что же представляет собой иудаизм? Это не только религиозное, но и этическое и национальное мировоззрение, которое на протяжении тысячелетий определяло верования и

жизненный уклад евреев, насыщая его символическими элементами, которые впитываются каждым индивидом с момента начала его социализации. Термин происходит от греческого йуда́исмос, появляющегося в еврейско-эллинистической литературе на рубеже 1 века до н. э., и обозначает еврейскую религию как антитезу эллинистическому язычеству. В некоторых языках наряду с термином «иудаизм», обозначающим еврейскую религию в узком смысле, существует более общий термин, охватывающий всю еврейскую цивилизацию, включая религию, что подчеркивает неоднозначную природу еврейства и закрепленной за ним религии, которая пронизывает всю еврейскую культуру.

В средние века и в новое время в одном ряду с традиционным иудаизмом появляются новые течения — реформизм в иудаизме, ортодоксальный и консервативный иудаизм. Некоторые еврейские мыслители, такие как М. Лацарус и Г. Коген, стали трактовать иудаизм как универсальное моральное учение, задача которого — прогресс человечества на пути к осуществлению принципов идеальной этики [6]. Другие, Я.Кляцкин и М. И. Бердичевский, рассматривали его как культурно-исторический феномен, не утративший, несмотря на уникальные исторические условия и свой национальный характер [7]. В основе иудаизма лежит религиозная концепция, сущность которой сконцентрирована в монотеистической идее единого Бога, как Творца мира и Всевышнего. На смену традиционной теологическо-космогонической мифологии во 2 тыс. до н.э. приходит именно эта идея, идея сотворения мира творческой волей Бога и историческая сага, в центре которой — формирование народа Израиля и его завет с Богом. Этика и ритуал, универсализм и национализм, избранность еврейского народа как носителя Божественного откровения и равенство всех людей, созданных по образу и подобию, личное искупление и национальное освобождение, стремление к возвращению на родину и приспособление к жизни в изгнании — именно эти противоположные

идеи характеризуют иудаизм на протяжении всей его истории до сегодняшнего дня.

Возникновение иудаизма описано в первых книгах Библии. Основными принципами религии является признание только одного Бога и выполнение Его законов, которые были вручены пророку Моисею на высокой горе на Синайском полуострове во время 40-летнего хождения евреев из Египта в Палестину. Основные постулаты иудаизма, сформулированные Маймонидом, выдающимся еврейским философом и раввином, в предисловии к комментарию к Мишне, получили название «13 принципов веры» или «13 догматов веры», которые, по его мнению, должны быть признаны всем народом Израиля [8]. Впоследствии они вошли почти во все еврейские молитвенники. В этих принципах кратко сформулировано, во что верит еврей, а само число «13» не случайно — по еврейской традиции это число свойств Всевышнего: Единый, Единственный, Всемогущий, Вечный, Всемилостивый, Даровавший Тору и др. Однако, мы не будем заострять внимание на подробном дословном описании всех 13 принципов веры, а постараемся обобщить и выделить основные черты всего свода принципов:

1. Монотеизм, углубленный учением о сотворении человека Богом по Своему образу и подобию. Последствиями еврейской концепции богочеловека является любовь Бога к человеку, уверенность в конечной победе добра в высшей ее инстанции и др.;
2. Понимание жизни как диалога Бога и человека, существующего на трех уровнях: индивидуальный диалог с Богом, народный диалог и уровень всего человечества как единого целого;
3. Абсолютная ценность человека как бессмертного духовного существа, созданного Богом по Своему образу и подобию, одаренного своим назначением человека, которое заключается в бесконечном, всестороннем, духовном усовершенствовании.

4. Равенство всех людей перед Богом, всем людям даются средства к достижению совершенства — свободная воля и Божественная помощь.
5. Особая Миссия (то есть Избранность), заключающаяся в том, чтобы донести Божественные истины до человечества и через это помочь человечеству приблизиться к Богу. Для реализации этой задачи Бог заключил с еврейским народом Завет и дал ему заповеди.
6. Учение о полном господстве духовного начала над материей, Бог вручил человеку господство над материальным миром, чтобы через материальное тело и в материальном мире осуществить своё назначение;
7. Учение о приходе Машиаха (Мессии, слово происходит от ивр. מָשִׁיחַ, «помазанник», то есть царь) Иудеи верят, что идеальный царь, потомок царя Давида, будет послан Богом, чтобы осуществить «избавление» (духовное и/или физическое) народа Израиля и спасение человечества;
8. Учение о воскресении из мертвых в конце дней, то есть вера в то, что в определенное время мертвые будут оживлены и будут снова жить на Земле.

Теоретические подходы к изучению еврейской культуры

Итак, теоретическими подходами к изучению еврейской культуры выступают следующие теории: символический интеракционизм Дж.Мида, теория глобализации, цивилизационные теории А.Тойнби и О.Шпенглера, структурно-функциональная теория культур А. Рэдклифф-Брауна, и теория диффуционизма Ф.Ратцеля.

Теория цивилизации

Цивилизационный подход [9] к изучению истории, политологии и социологии появился немногим более сотни лет назад и был детально разработан Арнольдом Тойнби и Освальдом

Шпенглером. Из числа учёных конца 20 — начала 21 века сторонником цивилизационной теории являлся Самюэль Хантингтон, обобщивший выводы своих предшественников и экстраполировавший их на современность. Суть цивилизационного подхода заключается в том, чтобы рассматривать мир как систему из 8 (возможно 9) цивилизаций, взаимодействие между которыми и определяет характер большинства процессов, которые проходят в социальной, политической и экономической средах как во всём мире, так и в отдельных странах и обществах.

Основой цивилизации по Хантингтону является язык и религия. Именно они служат своеобразной осью, вокруг которой образуются цивилизации, как полиэтнические и макрокультурные образования.

В рамках своей теории Хантингтон выделяет Западную, Исламскую, Индуистскую, Синскую, Японскую, Латиноамериканскую, Буддийскую, Праволсавную и (возможно) Африканскую цивилизации.

Если говорить о еврейской цивилизации, то её, как правило, отдельно не выделяют, ссылаясь на малочисленность её представителей, отсутствие множества культур, полиэтничности. Однако с учётом ряда допущений евреев вполне можно рассматривать в качестве представителей ещё одной цивилизации, чем небезуспешно и занимаются некоторые ученые — социологи и антропологи (например, М.А. Членов). Метаязыком еврейской цивилизации служит иврит, множество этнолингвистических (или субэтнических) групп евреев вполне отражает суть понятия «полиэтничность», а культура евреев в разных странах мира может значительно различаться.

Возникновение государства Израиль в XX веке в рамках цивилизационного подхода может толковаться неоднозначно. С одной стороны, любая цивилизация должна опираться на ядро — ее своеобразный географический и политический центр. С другой стороны, по мнению некоторых ученых, социальные процессы, происходящие в самом Израиле, способствуют превращению

довольно пестрой и неоднообразной еврейской цивилизации, рассеянной по всему земному шару, в монотонную нацию, сконцентрированную в одном государстве.

Цивилизационный подход к такому историческому явлению, как еврейский народ, является одним из базовых в данной работе.

Современный Израиль

Современный Израиль представляет собой вместительный «плавильный котел», который является своего рода моделью всей еврейской цивилизации, отражая этнолингвистический состав населения, разнородный с точки зрения культуры. Цивилизационная теория, в рамках которой язык и религия выступают, по Хантингтону, основными осями, формирующими цивилизации в виде полиэтнических и макрокультурных образований, находит свое отображение в реальных фактах и статистике, посвященной современному состоянию еврейской части населения Израиля. Помимо евреев, принадлежащих к разным подгруппам, которые были упомянуты ранее, в Израиле проживают арабы, бедуины (арабы-кочевники), караимы (представители секты, которые отделились от основного религиозного течения — иудаизма), самаритяне (потомки населения Самарии, происшедшие из смешения евреев с жителями из других районов Вавилонии), черкесы (народы Абхазии, Северного Кавказа), христиане и некоторые другие национальные меньшинства [10].

Теория глобализации

Глобализация [11] обычно рассматривается как процесс экономической, политической и культурной унификации в масштабах всего мира. Основные принципы ведения хозяйства, политического устройства и культурные элементы распространяются по всему миру, сближая и переплетая культуры различных человеческих обществ из разных стран мира.

Унифицируется всё — от параметров выпускаемой повсеместно продукции до образа жизни, который в той или иной мере навязывается СМИ и привносится в существование людей через искусство (например, кино).

Особенно важен для нас тот факт, что на фоне международных культурных явлений происходит вытеснение национальных. В какой-то степени глобальным является распространение демократии как политического устройства общества (по крайней мере, формально). Это приводит к формальному отказу от притеснений национальных меньшинств, что также является ключевым фактором при исследовании особенностей того или иного народа как социального объекта.

Таким образом, с тех пор, как тенденции глобализации привели к открытию международных границ, появились новые виды транспорта, а информация стала распространяться намного быстрее, жизнь и статус евреев во многом изменился. Их культурная и социальная изоляция (как навязанная, так и добровольная) стала в большинстве случаев невозможной, что не замедлило сказаться и на роли религии в самоидентификации еврея.

В условиях глобализации нет больше места сильной и централизованной еврейской общине — необходимость в сосуществовании в рамках замкнутого социально и ограниченного территориального пространства отпала. Еврейская община в рамках одного местечка уступила место международным еврейским организациям, действие которых во многом приводит к унификации еврейской культуры повсеместно.

Вытеснение элементов еврейской культуры элементами интернациональной также дает знать о себе. Чем быстрее распространяются последние, тем сложнее еврею в любой стране продолжать следовать привычному образу жизни — носить традиционную одежду, употреблять ритуально чистую пищу. Незыблемыми эти традиции остаются лишь в значительно поредевшем религиозном слое. Впрочем, эта сторона глобализации не делает евреев своим уникальным объектом

воздействия. Однако в случае с этим народом религия являлась основой самоидентификации в отличие от других народов, отошедших от веры — у большинства есть почва для национальной самоидентификации.

Структурно-функциональная теория культур А. Рэдклифф-Брауна

Наиболее яркими представителями функционализма считаются Б. Малиновский и А.Рэдклифф-Браун. Решающие влияние на становление этого направления оказали Г.Спенсер и Э.Дюркгейм. Суть этой теории лучше всего раскрывает следующее утверждение: культура должна рассматриваться как целостное образование, которое при этом состоит из элементов, частей. Рассматривая культуру здесь и сейчас (а не в историческом контексте), сторонники функциональной (или структурно-функциональной) теории культур пытаются разложить её на основные составляющие. При этом важно отмечать связи между ними, что позволяет раскрыть механизмы действия и воспроизводства социальных культур.

В данном контексте каждый подобный структурный атом рассматривается не как пережиток или отмирающее наследие прежней культуры, а как важнейший культурный элемент, выполняющий какую-либо функцию; своего рода звено, без которого культура сама по себе существовать не может. Само же понятие «функции» носит два значения. Первое — это непосредственное указание на роль элемента культуры по отношению к целому. Второе — обозначение зависимости между частями культуры.

Применяя данную теорию к еврейским общинам различных эдот за пределами Израиля, можно убедиться, какую важную роль играют кажущиеся пережитками традиции еврейских религиозных праздников.

Функция этого явления в контексте еврейской культуры (то есть роль этого элемента культуры по отношению к культуре,

как к целому) чрезвычайно важна: соблюдение хотя бы ряда традиций позволяет еврейским детям с ранних лет обрести еврейскую самоидентификацию и определять себя, как наследника многовековой культуры, хотя и не религиозного адепта и не представителя нации в полном смысле этого слова. Справление религиозно-исторических праздников, определенная атрибутика в одежде и многое другое в еврейской культуре выполняет функцию интеграции как общин Израиля, так и общин стран диаспоры. Сегодня предписанные ритуалы большинством евреев исполняются не до конца, а лишь в некоторой символичной форме, однако при этом лишь немногие полностью отказываются от, по крайней мере, частичного их выполнения. Если же ритуалы исполняются в полной мере, то лишь в ортодоксальных и ультраортодоксальных еврейских кругах.

Здесь особо важным структурным элементом еврейской культуры является синагога — один из важнейших общинных центров евреев по всему миру. Синагога после разрушения Храма исполняет функции основного института еврейской религии. Она служит местом общественного отправления культа и центром религиозной жизни общины. Сегодня синагога, благодаря многочисленным международным еврейским организациям, также является местом обучения и преподавания Торы и еврейских традиций и детям, и взрослым. Именно посредством синагог или в самих же синагогах с помощью служащих в ней религиозных авторитетных лиц, раввинов, совершаются самые важные религиозные церемонии в жизни каждой еврейской семьи — будь то посвящение мальчика в совершеннолетие по достижению возраста 13 лет или свадьба, которая предполагает официальное оформление традиционного брачного договора раввином. Раввины — люди, имеющие звание, присваиваемое по получении высшего еврейского религиозного образования, дающего право возглавлять конгрегацию и общину, быть членом религиозного суда и, наконец, преподавать в иешиве, высшем религиозном учебном заведении, предназначенным для

изучения Талмуда. Другими словами, институт религии в еврейской культуре пронизывает все сферы жизни еврейских общин, начиная с советов по кулинарным вопросам, заканчивая серьезными философскими вопросами [12].

В Израиле, как в стране, где национальное самосознание всё ещё проходит стадию формирования, элементы культуры (часто собранные из культур разных эдот) постоянно трансформируется, что представляет собой интересный социологический феномен.

Символический интеракционизм Дж. Герберт Мида.

Мид Джордж Герберт — американский философ, социолог, социальный психолог, заложивший основы символического интеракционизма. «Мид подчеркивал, что его особо интересует практическая сторона того, как общество воздействует и контролирует умственные процессы индивидов и, соответственно, их поведение, а также то, как люди принимают, отвергают или изменяют нормы социального взаимодействия» [13]. Отрицая изначальную данность людям разума и сознания, Мид подчеркивал, что социальный мир индивида и человечества формируется в результате процессов социальных взаимодействий, в которых большую роль играет «символическое окружение». Согласно концепции Мида, общение между людьми осуществляется при помощи особых средств — символов, к которым он относил жест и язык. Одной из важнейших частей социологического учения Мида явилась его концепция «межиндивидуального взаимодействия», утверждавшая, что общение людей и установки индивида на объекты (на «других» и на «самого себя») порождаются и поддерживаются определенной совокупностью социальных фактов.

То, как индивид воспринимает окружающую социальную действительность, обусловливается его опытом общения с другими, особенно собственной способностью воспринимать мир и себя так, как этот мир видят другие и как это выражено

соответствующими символами (жестами или словами). В связи с этим поведение индивида в группе, отмечал Мид, «является результатом принятия данным индивидом установок других по отношению к себе и последующей кристаллизации всех этих частных установок в единую установку или точку зрения, которая может быть названа установкой «обобщенного другого». Этот процесс принятия роли других людей («обобщенного другого») особенно рельефно проявляется в ходе формирования человеческого «Я».

Что касается еврейской цивилизации, общины, семьи и, наконец, индивида, то постепенное включение во все эти три социальные системы последнего (индивида) пронизано, словно золотой нитью, символами — языком, к которому можно отнести и метаязык еврейской цивилизации — иврит и библейский иврит. Социальное взаимодействие еврея, начиная с самого раннего детства, ограничивается в основном еврейскими общинами, возможно, специализированными школами с уклоном в еврейскую традицию. Вся еврейская культура обогащена символами: начиная с еврейских праздников и заканчивая бытом. Наглядным примером символизма в еврейской культуре может послужить ношение религиозными мужчинами киппы или ермолки (круглую шапочку) черного или другого цвета, иногда с вышивкой, она символизирует скромность, смирение и благоговение перед Богом. По мере первичной и вторичной социализации, в своей семье и школе, синагогальной службе, соответственно, и, взаимодействуя с другими, мужчина самоидентифицирует себя как еврея, обязующего носить киппу в знак скромности и смирения перед Богом. Что же касается женщин, то внимание заостряется на принципе цниюта — в переводе на русский означающий «внутреннюю скромность» — а по законам скромности, девочки с 10-12 лет и женщины должны носить такую одежду, которая прикрывает значительную часть тела.

Структурной единицей общины является семья, в которой ребёнок с рождения окружён культурными символами

еврейского народа, что способствует формированию его, как индивида, интегрированного именно в данную культуру. В целом, внешний вид еврея, будь он мужчиной или женщиной, наполнен множеством символов и значений, за которыми закреплены как нормативные ценности, так и религиозные догмы. В процессе социализации не только перечисленное, но и многое другое из еврейской культуры, быта усваиваются индивидом, адаптируя его в той или иной общине.

Все еврейские праздники в основном являются ритуализированными церемониями, каждая из которых не меньше переполнена символическими действами, предметами и сценариями, частично повторяющими библейские и прочие канонические сюжеты. Пожалуй, праздники и символическая форма их справления по сей день остаются той невидимой нитью, которая связывает евреев мира друг с другом. Например, символ меноры — семиствольного светильника — является одним из древнейших символов иудаизма и еврейских религиозных атрибутов, интерпретации значения меноры насчитывают не один десяток.

Теория диффуционизма [14]

Теория диффуционизма связана с именем немецкого ученого, географа и этнолога Фридриха Ратцеля, который разработал теоретические и методические положения диффуционизма и создал антропогеографическую школу. Ратцель утверждает, что основным фактором формирования той или иной культуры выступает географическая среда, к которой приспосабливаются, адаптируются человеческие общества.

Теория диффуционизма основывается на представлении о развитии культуры или о ее различных элементах как о процессе распространения их из одного или нескольких главных центров. Цель диффуционизма состоит в точном отображении пространственного развития и распространения культур или

отдельных культурных элементов, в выявлении областей и центров их происхождения и так далее.

Евреи разных на протяжении веков опирались на религиозные и культурные центры, предопределявшие нюансы культурного развития той или иной этнолингвистической группы еврейского народа. Зачастую эти центры существовали параллельно (как, например, Вавилон и Иерусалим — два центра изучения Торы и Галахи, давшие жизнь двум Талмудам — вавилонскому и иерусалимскому, соответственно). Ориентируясь на тот или иной центр, евреи разных общин (особенно отдалённых от центра) часто наследовали культурные элементы видоизменёнными.

Священные тексты, найденные на местах существования общин в Средние века и в Новое время всегда безошибочно позволяют определить источник — центр распространения культурных элементов.

Если говорить о еврействе сегодня, то влиятельными центрами развития культуры различных эдот мира являются Израиль, в котором существует развитая сеть распространения элементов именно израильской культуры (например, при посольстве Израиля в РФ существует Израильский культурный центр), и США, где функционируют не менее влиятельные структуры. Объектом воздействия как тех, так и других, является в частности еврейство СССР и Восточной Европы, оторванное от своих культурных корней за годы существования в этих государствах социалистических режимов

Построение концептуальной модели исследования

Концептуальная модель исследования — это понятийная сетка или система взаимосвязанных понятий, характеризующих состояние объекта и предмета исследования с точки зрения анализа исследуемой проблемы [15] .

Функционально концептуальная модель исследования — это инструмент решения проблемы.

Система взаимосвязанных понятий, характеризующих состояние объекта и предмета исследования, выделяется из:

• во-первых, формулировки темы исследования;

• во-вторых, теорий, выступающих в качестве основы исследования объекта и предмета.

В рамках данной работы, «Социальное видение еврейской культуры», целесообразно выделить следующие понятия из:

А) формулировки темы исследования — «Социальное видение еврейской культуры»

1. Еврей
2. Еврейский
3. Культура

Б) Теорий, выступающих в качестве основы исследования объекта и предмета исследования

1. *Цивилизация*
2. Язык
3. Религия
4. Этнос
5. Полиэтничность
6. Еврейская община
7. Унификация
8. Самоидентификация
9. Национальность
10. Обряд/обычай
11. Символ
12. Праздник
13. Традиция
14. Иудаизм
15. Диаспора
16. Семья

17. Патриархат
18. Глобализация
19. Синагога

Концептуализация понятий исследования

Евреи	Народ, исторически восходящий к древним семитским племенам (древним евреям), сейчас живущий в Израиле и во многих других странах диаспоры;
Еврейский	Относящийся к евреям, их языкам (древнееврейскому, ивриту и идишу), национальному характеру, образу жизни, культуре, к Израилю а также к местам их проживания и расселения в диаспоре, их внутреннему устройству, истории;
Культура	- Совокупность всего, что создано или смодифицировано сознательной или бессознательной деятельностью двух или более индивидов, взаимодействующих друг с другом или воздействующих на поведение друг друга (П.Сорокин) - Прочные верования, ценности и нормы поведения, которые организуют социальные связи и делают возможной общую интерпретацию жизненного опыта (У.Беккет)

Цивилизация	Исторически формирующаяся на основе специфического, зафиксированного письменной традицией комплекса культурных текстов макрокультурная модель, определяющая пределы, внутри которых могут варьироваться формы культурного и социального выражения принадлежащих к ней человеческих коллективов (Членов М.)
Язык	Знаковая система, соотносящая понятийное содержание и типовое звучание, для общения людей (в отличие от формальных языков и других типов знаковых систем, также называемых языками в семиотике) и не созданный искусственно (в отличие от искусственных языков)
Религия	Особая форма осознания мира, обусловленная верой в сверхъестественное, включающая в себя свод моральных норм и типов поведения, обрядов, культовых действий и объединение людей в организации (религиозную общину)
Этнос	Группа людей общего происхождения, языка, родины, бытовой культуры, выражающейся в обрядовом и поведенческом комплексах

Полиэтничность	Характеристика группы, указывающая на неоднородность ее этнического состава
Еврейская община	Евреи, проживающие в определенном населенном пункте, регионе, стране
Унификация	Установление единообразия, приведение к единой форме
Самоидентификация	В социологии — осознание человеком своего членства в группе
Национальность	Принадлежность человека к определенной этнической общности людей, отличающейся особенностями языка, культуры, психологии, традиций, обычаев, образа жизни
Обряд/обычай	Общепринятая коллективная практика, как составная часть богослужения
Символ	Особая коммуникационная модель, интегрирующая индивидуальные сознания в единое смысловое пространство культуры
Праздник	День (или несколько дней подряд), посвященный памяти религиозного (исторического или легендарного) события или день торжества в память какого-нибудь выдающегося исторического, гражданского события, отмечаемый публичными собраниями

Традиция	Универсальная форма фиксации, закрепления и избирательного сохранения тех или иных элементов социокультурного опыта, а также универсальный механизм его передачи
Иудаизм	Религиозное, национальное и этическое мировоззрение, на протяжении тысячелетий определявшее верования и жизненный уклад еврея
Диаспора	Постоянное пребывание значительной части еврейского народа вне Израиля, а также территория поселений евреев вне Израиля
Семья	Группа людей, объединенная кровными, правовыми (например, брачными) и территориальными связями
Глобализация	Это процесс всестороннего сближения народов и стран, формирования единого международного сообщества.
Синагога	основной институт еврейской религии, помещение, служащее местом общественного богослужения, центр религиозной жизни общины

Из вышеприведенной концептуальной модели были выделены и сконструированы следующие переменные:

1. знание традиций,
2. использование языка (диаспоры)/метаязыка,
3. религиозная самоидентификация,

4. этикет в одежде,
5. соблюдение обычаев,
6. соблюдение ритуалов,
7. религиозные законы,
8. посещаемость синагоги,
9. национальность,
10. пол.

Заключение

Целью данной работы являлось раскрытие сущности явления «еврейской культуры» в контексте особенностей ее структуры, истории, происхождения, а также характерных черт. Для достижения обозначенной цели была предпринята попытка анализа теоретико-методологических подходов к изучению еврейства, в ходе которой были выделены главные особенности, характерные черты и основные пласты еврейской культуры.

В ходе исследования был сделан вывод о том, что еврейство возможно рассматривать в качестве полноценной цивилизационной формы. Подобно прочим цивилизациям в рамках модели С. Хантингтона, в еврейской есть место полиэтничности, макрокультурности, зафиксированной в письменной традиции культурных текстов, метаязыку цивилизации, в роли которого выступает библейский иврит, и прочим элементам цивилизационной модели. Формы культурного и социального выражения принадлежащих к ней человеческих коллективов могут варьироваться. Еврейская семья является базовым структурным элементом более крупной социальной группы — еврейской общины. Те, в свою очередь, формируют эдот — субэтнические группы еврейской цивилизации.

Картина еврейства и закрепленной за ним еврейской культуры была рассмотрена с разных сторон и точек зрения посредством обращения к цивилизационному подходу и теориям

символического интеракционизма, глобализации, диффуционизма и структурно-функциональной теории культур. В ходе работы над курсовой были выявлены следующие специфические черты еврейской культуры:

1. Цивилизационная природа еврейства
2. Культурная основа — иудаизм
3. Главные институты — семья, религия
4. Символическое соблюдение традиций в современном мире

Выполненная работа может являться основой для более детального исследования в области социологии и антропологии еврейского народа.

Примечания:

1. Кравченко А.И. Культурология: Учебное пособие для вузов. — 3-е изд.- М.: Академический проект, 2001
2. Тойнби А.Дж. «Постижение истории», М., 1991
3. Членов М. « Еврейство в системе цивилизаций (к постановке вопроса)», Журнал «Диаспоры», №1, 1999г.
4. Там же
5. Там же
6. Лацарус М. Этика юдаизма / под ред. М. Г. Моргулиса и Я. Л. Сакера; Одесса, 1903. 252 с.;
7. Городецкий С. А. Рабби Леви Ицхок Бердичевский: К истории хасидизма. СПб., 1909. 34 с.
8. Редакция энциклопедии, КЕЭ, том 6, кол. 778–783, Иерусалим, 1976-2004
9. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций, М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. — 603, [5] с.
10. Редакция энциклопедии, КЕЭ, том 3, кол. 218, Иерусалим, 1976-2004
11. Журавлев В. В. Глобализация: вызовы истории и ответы теории // Знание. Понимание. Умение. — 2004. — № 1. — С. 43-46.

12. Редакция энциклопедии, КЕЭ, том 7, кол. 830–849, Иерусалим, 1976-2004
13. Андреева Г.М.«Социальная психология», Аспект Пресс, 2008 г.
14. Лурье С.В., «Историческая этнология. Учебное пособие для вузов», 1-е изд. М., Аспект Пресс, 1997. — 448 с.
15. Аверин Ю.П. Теоретическое построение количественного социологического исследования: учебное пособие. — М.: КДУ, 2009. — 440 с.

Певчих М.

ЭТНОСОЦИОЛОГИЧЕСКИЙ ПОРТРЕТ СОВРЕМЕННОЙ ВЕЛИКОБРИТАНИИ

Исторический обзор этногенеза в Великобритании

Древняя история

Истоком того, что сегодня называется британским этносом, принято считать период неолита (4000 — 2000 лет до н.э.). Считается, что именно в это время было положено начало сельскому хозяйству и одомашниванию диких животных. Ученые не пришли к единому мнению о том, откуда именно пришло фермерство и оседлый образ жизни: научились ли уже жившие на британских островах люди новым практикам, или же новый образ жизни был привнесен переселенцами из континентальной Европы.

В любом случае, период неолита, так называемая «неолитическая революция», положил основу комплексному и многостороннему развитию общества. Архитектура могил и захоронений того времени позволяет сделать вывод о том, что люди приобрели более обширное и многостороннее понимание

времени, общности и собственного происхождения. С принятием более оседлого образа жизни, общество неизбежно приобретало ролевую дифференциацию: выделились слои ремесленников, фермеров и управленцев. Первые земляные постройки, относящиеся к периоду 4400 — 3000 лет до н.э., имели форму длинных отвалов, используемых для захоронений. Доказательством все более продвинутого овладения природой является обнаруженный Свит Трек (Sweet Track). Это одна из древнейших дорог — деревянный переход, построенный в 3807 году до н.э., позволяющий пересекать болота на прибрежной равнине Сомерсет-Левелз (графство Сомерсет в Англии). Исследования содержания кухонной утвари, найденной в этих местах, позволяет заключить, что люди того времени уже употребляли коровье молоко.

В третьем тысячелетии до н.э. была сформирована так называемая «культура кубков» [1], а британские острова населяли Beaker People — носители этой культуры. Колоколовидные кубки, характерные для керамики того времени, отличались от утвари, используемой населением того времени, что позволяет заключить, что новым техникам Beaker People научились у соседей или же привезли их с континента.

Время прибытия кельтов на острова историки относят к разным эпохам. Временные рамки разнятся от позднего бронзового века, то есть второго тысячелетия до н. э., до железного века — первого тысячелетия до н. э. [2] С точки зрения этногенеза стоит сказать, что вне зависимости от времени прибытия кельтов, кельтская культура быстро распространялась и обладала огромным влиянием на другие культуры. В течение последних столетий до н. э. кельтская культура уже преобладала на островах, по крайней мере, с точки зрения языка.

Для понимания сущности кельтской культуры и ее значимости в формировании этнического портрета Великобритании, необходимо рассмотреть кельтскую инвазию немного подробнее. Помимо «традиционного» взгляда на центрально-европейское

происхождение кельтов, распространенного среди историков, сейчас все большую популярность набирает точка зрения об альтернативном «пути» культов — с территории Иберии.[3] Доказывая состоятельность своей гипотезы, Оппенгеймер использует хромосомный анализ ДНК, сопоставляет данные с историческими записями и археологическими находками и делает вывод, что этнически кельты находятся ближе всего к народам, которые сегодня мы называем басками. С точки зрения характера инвазии кельтов на британские острова, можно описать ее как «неоднородную» — кельты прибывали постепенно и из двух направлений — Иберии и Центральной Европы.

Однако кельты прибыли на территорию современной Великобритании не одни. Во времена правления Цезаря на британский континент прибыли племена, населявшие северную Галлию (современная территория Бельгии), — так называемые белги (Belgae). Белги пересекли Английский Канал и обосновались на южной части острова.[4]

Происхождение белгов заслуживает особого внимания. Историки так и не пришли к единому мнению о причислении белгов к кельтской или германской группе. Хотя большинство сходится на кельтском происхождении, характер архитектуры и ранние записи о белгах указывают на их близкое соседство с германскими племенами. Можно сказать, что культура белгов — это некий симбиоз двух вышеназванных культур. Цезарь описывал белгов как крайне самобытный народ со своими законами и с собственным языком. Указывая на то, что они мало похожи на другие народы Римской Империи, Цезарь называл их самым храбрым и отважным народом.[5]

Ирландский историк и автор «теории вторжения» Томас О'Рэйли утверждал, что белги также обосновались и на территории современной Ирландии. Исследователь происхождения ирландского языка, О'Рэйли указывал на сохранившиеся в древнеирландском языке диалекты белгов [6].

Последнее столетие до нашей эры ознаменовалось для Британии приходом римлян, которые к тому моменту уже заручились поддержкой лидеров кельтских племен. В 44 году н. э. была основана провинция Британия, которая охватывала южное побережье Англии, Уэльс и протягивалась до южной части Шотландии.

Особенно интересным с точки зрения этногенеза является V век н. э. — время, когда Британия вышла из-под римского управления. Именно этому времени приписывают первое появление англосаксов на территории современной Великобритании. История этих переселенцев стала известна благодаря автору одного из первых трудов об истории Англии, монаху Беде (Bede), автору Historia ecclesiastica gentis Anglorum [7] — церковной истории формирования английского народа. В этой книге описана история распространения христианства, начиная с вторжения Цезаря в 55 году до н.э. и вплоть до 731 года.

Хотя не существует точного описания причин и самого процесса переселения англосаксов на Британские острова, традиционно считается, что существовало три группы мигрантов: англы, саксы и юты, пришедшие из Ангельна, Старой Саксонии и Ютленда, — территории современных Германии и Дании. По некоторым данным, с ними были и выходцы из южной Скандинавии.[8]

По численности англосаксонская миграция значительно превосходила римское и даже более позднее норманнское переселение. Продвигаясь вглубь острова, англосаксонские племена внушали страх местному населению Британии и заставляли их бежать на запад и северо-запад страны. Интересно отметить, что страх перед англосаксами не был безосновательным: британцы опасались порабощения их народа, так как в англосаксонском языке того времени использовалось одно и то же слово для обозначения «британец» и «раб».[9] Традиционно считается, что хотя британское население и уступило свои позиции, их влияние сохранялось на территории, которую сегодня образуют Уэльс, Корнуолл, и южная Шотландия. Часть

населения, которую вытеснили с территории Англии, переместилась в континентальную Европу.

Этносоциологическая значимость англосаксонской миграции объясняется тем, что именно англосаксы были носителями староанглийского языка. Вследствие политического доминирования этот язык стал основным на территории южной и восточной Британии. Некоторые историки, такие как Лоренс Джеймс, Франк Стэнтон и Майкл Джонс, да и сам «отец английской истории» Беда, соглашаются, что характер прибытия англосаксов носил исключительно воинственный характер. Эти историки оперируют лингвистическим анализом, указывающим на то, что слишком незначительное число кельтских слов проникло в староанглийский язык, и даже названия поселений в восточной Британии не сохранили своих изначальных британских эквивалентов.

Итак, в V веке англосаксы положили начало Гептархии, или семивластию, — союзу семи королевств: Сассекс, Уэссекс, Эссекс, Кент, Восточная Англия, Мерсия, Нортумбрия.[10] Несмотря на дальнейший ход истории и их будущее объединение в Королевство Англии, эти семь королевств вели непрерывную междоусобную войну. Отсутствие единства, возможно, и позволило бриттам сохранить свое влияние в отдельных регионах.

В пятом же веке началось вторжение в северо-западные земли: из северо-восточной Ирландии сюда начали вторгаться племена скоттов, ранее сдерживаемые римским присутствием. Теперь их ранние попытки пиратства обрели совершенно иной масштаб, и уже по прошествии столетия, они образовали там королевство Аргайлл.

VIII век ознаменовался для Британии пришествием новых завоевателей — викингов, или норманнов, — скандинавских завоевателей-мореходов, прибывших с территории современной Швеции, Дании и Норвегии. Прогресс этого народа в кораблестроении позволил им успешно совершать военные набеги и одерживать победу на просторах Европы. «Являя собой пример суровой жизни и героической смерти, эти, по сути

своей, обыкновенные грабители обязаны своим особенным очарованием именно искусству мореплавания».[11] Норманны были не только искусными бойцами, но и обладателями абсолютного хладнокровия, жадности и решительности. Начиная с Нортумбрии, викинги завоевывали королевство за королевством. За военными, оккупировавшими британские территории, неизменно следовали армии поселенцев, покидающих переселенные скандинавские государства.[12]

Уже в IX веке норманны создали особое государственное образование — Данелаг, включивший в себя территорию Нортумбрии, Восточной Англии, большую часть Средней Англии (современный Мидлэндс). На этой территории были установлены датские законы, действовала скандинавская правовая и государственная система. Стратегия норманнов на этих землях изменилась с воинственной на более оседлую. Несмотря на сопротивление англичан, скандинавы установили свои порядки на Британских островах, все более продвигаясь на северные земли. К X веку успехи норманнов были признаны английской короной: Данелагу была предоставлена абсолютная автономия. Хотя население там являлось в своей массе англосаксонским и сама территория по-прежнему оставалась частью Английского Королевства, они были вынуждены примириться и жить по норманнским законам, следовать их юридическому праву и принципам государственного устройства.

На протяжении десятого столетия датские викинги не оставляли попыток завоевания британских островов. К XI веку страна начала окончательно сдавать свои позиции. Английским лидерам уже не удавалось защищать территории, но, что самое главное, моральный дух населения был почти полностью сломлен. Жители Данелага, например, уже давно предпочли устройство датчан и больше не были готовы сражаться за Англию. В 1016 году Англией стал управлять датский король, а датские элиты стали прочнее закрепляться в рядах аристократии. Англия к тому моменту стала составной

частью большого морского государства датского короля Кнута Великого, куда также входили Дания и Норвегия.

Однако для будущего Британии решающей оказалась битва при Гастингсе в 1066 году. Именно она поставила точку в отношениях между англосаксами и норманнами. Историки считают, что именно король Вильгельм завоевал Англию окончательно.[13] Вскоре норманнам покорился и Лондон, и именно в это время случилось окончательное вытеснение англосаксов как правящей элиты. Король Вильгельм не только формально взошел на английский престол, но и был признан английским народом. Битва при Гастингсе положила начало укреплению монархической власти, которая и до сих пор остается символом Соединенного Королевства.

Норманны оказали огромное влияние на жизнь английского общества, которое испытало серьезную реорганизацию: административную, юридическую, финансовую; кроме этого, французский язык, на котором разговаривали норманнские завоеватели, существенно повлиял на саксонскую культуру.

Однако особенно интересно психологическое значение этого поражения. Существует интересная точка зрения на поражение англичан и его влияние на дальнейшее формирование Британской империи: «Если получилось так, что мы проиграли и позволили им управлять нами, у нас есть все права и основания побеждать и управлять в Индии, Африке, и даже Шотландии и Уэльсе».[14] Учитывая такую точку зрения, особым смыслом начинает обладать дальнейшая истории Великобритании и то, насколько сильно битва при Гастингсе изменила психологический и социологический портрет англичан.

Формирование национального самосознания в XVI веке

Зарождение национальной идентичности можно отнести к началу XVI века. Следует подчеркнуть, что вероятная погрешность в определении точной даты связана, в первую очередь, с

невозможностью провести четкую грань между отсутствием и присутствием чувства национальной идентичности. Такие изменения не происходят в течение года, распространение их неравномерно, и лишь комплексное стечение обстоятельств способно привести к зарождению нации в современном ее понимании.

Англичане не были первыми, кто изобрел и ввел в обиход идеи о нации и национальном государстве как политической общности. Аналогичные идеи в то же самое время витали в воздухе континентальной Европы, однако уникальный ход исторических событий позволил именно Англии впитать в себя всю суть национализма. Эти обстоятельства способствовали тому, что идеи о национальной принадлежности «обрели вес» среди всех слоев населения, сохранились и начали развиваться в течение столетий. «В результате, к 1600 году эти (националистические) идеи стали уже не просто чем-то умозрительным, а превратились в реальность, способную порождать новые идеи и трансформировать социальные структуры».[15]

Идеи национализма в Англии легли на «благоприятную почву». В самом начале XVI века среди народа уже бытовала сильная неприязнь к иностранцам. В 1517 году эта неприязнь нашла свое выражение в бунте против иностранных ремесленников, населявших тогда Лондон. Последние, согласно хроникам Эдварда Холла, перенаселяли столицу и не давали возможность уроженцам Англии зарабатывать себе на пропитание.[16] Ранние английские националисты Джон Бейл и Роджер Эшем не упускали возможности защитить честь Англии, агрессивно критикуя иностранцев, которые, по их словам, не оказывали должного уважения их стране и народу. Для них не имело значения, жив обидчик, или нет — Эшем, к примеру, высмеивал идеи Цицерона. «А знаешь ли ты, господин Цицерон, что слава тебе Господи, спустя 1600 лет со дня твоей смерти, можно сказать, воистину, что для пожертвований в одном лишь Граде английском есть более глубокая тарелка, чем в четырех самых гордых городах всей Италии, включая и

Рим».[17] Творчество этого периода почти целиком и полностью мотивировалось патриотизмом.

Возвращаясь к зарождению национализма в Англии, следует рассмотреть совокупность некоторых факторов, которые по отдельности не смогли бы оказать и приблизительно сопоставимого воздействия на чувства и настроения людей.

Одним из таких обстоятельств, было появление так называемой «новой аристократии» — новой элиты, кардинально отличающейся от старой прослойки высшего общества. В XVI веке Англия претерпела глубокую социальную трансформацию, интересную, в первую очередь, с точки зрения беспрецедентной социальной мобильности. Новая аристократия отличалась способом обретения своего статуса. Наследственный принцип передачи титула отошел на второй план, и новыми аристократами оказались образованные в университетах люди скромного происхождения из нетитулованного дворянства. По мере естественного исчезновения древней знати, эти новые аристократы занимали все больше важных государственных постов и принимали в свои круги все большее количество новых членов сходного происхождения. «Новая аристократия была аристократией «природной», элитой по уму и добродетели, и ее более высокое положение оправдывалось службой, которую она могла выполнять для других, благодаря столь выдающимся достоинствам».[18]

Идея нации казалась новым элитам очень привлекательной. Национальность, в некотором смысле, становилась фактором, способным сделать любого англичанина знатным человеком. К 1530 году понятие «Англия» уже не было собственностью монархов; появилось качественно новое понятие организованной общности (polity), которая являлась достоянием народа, а не короны. Именно сквозь эту призму новые элиты осмысляли реальность, тем самым зарождая то, что позже будет названо демократией.

Вторым фактором, повлиявшим на развитие национализма, оказался средний класс. Развивающие профессии торговцев, юристов и духовенства создали новый динамичный

социальный слой, который можно с социологической точки зрения охарактеризовать как «средний класс». Огромный вклад в развитие профессий и укрепление среднего класса внесло быстро развивающееся в то время образование. Оно выступило уравнителем между социальными слоями, открывавшим дверь во дворянство. Идея «нации» была привлекательна для растущего среднего класса не менее, чем для новой аристократии. Эта идея давала возможность гордиться своим происхождения без необходимого ранее знатного происхождения. Она несла в себе посыл о том, что, будучи англичанином, добиться можно абсолютно всего.

Все более образованные люди того времени не могли оставить без внимания и политическую систему Великобритании. Парламент, как репрезентативный орган, обретал все большее значение, средний класс требовал большего участия в политическом процессе. Таким образом, чем сильнее становились националистические чувства, тем большей силой обладал парламент.

В эту ситуацию, уже благоприятную для развития национальной идентичности, вписывается еще ряд факторов, катализировавших развитие идей о нации. Огромной важностью обладает разрыв Генриха VIII с Римом, отражавший изменившееся настроение и изменяющуюся реальность английского общества. Но решающим событием для самосознания здесь оказалось другое: отделение от католического Рима открыло двери протестантизму. Протестантизм облегчил и ускорил развитие национализма и оказал решающее влияние на его природу. Издание английской Библии, совпавшее с драматическим увеличением образованных читающих людей, внесло колоссальный вклад в развитие национализма. Центральным элементом Ветхого Завета стал «избранный Богом народ». Англичане в парламентских речах и памфлетах часто называли себя вторым Израилем. Особенно интересно, что в Библии версии короля Якова слово «нация» употребляется 454 раза.[19]

Можно сказать, что образовалась циклическая зависимость между протестантизмом и национализмом. Специфика протестантизма как такового, способствующая развитию индивидуалистических ценностей, накоплению благ, саморазвитию и образованию,[20] приводила к появлению все большего количества грамотных и образованных людей. И эти новые читающие люди, по понятным обстоятельствам, читали в первую очередь именно Библию, таким образом, впитывая в себя ощущение принадлежности к «избранной нации». Именно благодаря чтению Библии в народе Англии укоренилось новое чувство — чувство личного достоинства, очаровывающее людей идеей народа как элиты.

В это время к власти пришла Мария I Тюдор, более известная как Кровавая Мария, прославившаяся своими гонениями на протестантов. Обвинив почти 300 человек в ереси и инициировав их казнь, Мария внесла неожиданный, но невероятно значительный вклад в становление национализма в Англии. Политика Марии затронула две группы людей: новую аристократию, чьи идеи и мечты о справедливом государстве резко обрушились, и непосредственно простых людей, читающих Библию и верящих в истинность написанного там. Обе эти группы видели, как 300 человек, таких же по сути граждан, исповедавших их же веру, отстаивали свою позицию, жертвуя при этом своими жизнями. Казненные люди, занимавшие раньше высокие посты, шли на смерть, вызывая тем самым новое чувство солидарности среди элит. Мученики и изгнанники держались лишь за идею «Англии», идею «нации», суверенной и подчиненной воле народа. Они боролись за нацию, которая им больше не принадлежала — именно это борьба и интегрировала в себя все слои населения. Один из изгнанников режима Марии, епископ Джон Пойнет писал: «Люди должны относиться с большим уважением к своей стране, чем к своему правителю, и к общему благу, государству — с большим уважением, чем к одной отдельно взятой личности... Государства

могут вполне благополучно существовать и процветать, хотя бы и без королей».[21] Благодаря такому кровавому и жестокому правлению Марии I борьба протестантов и борьба национальная стали тесно связаны. Можно сказать, что они переплелись между собой.

С воцарением протестантской принцессы Елизаветы, преемницы Марии I, ситуация кардинально изменилась. Вдохновленные новой правительницей, бывшие изгнанники режима Марии начали возвращаться. Этот период можно однозначно считать наиболее продуктивным с точки зрения становления нации. Деньги вкладывались в исследования и публикации английской истории. Литераторы зашли так далеко, что наделили Бога национальностью — он, согласно будущему епископу Джону Эйлмеру, был англичанином.[22] Не удивительно, что главным фактором развития национального сознания стала монархия. Елизавета стала символом тождества протестантства и национальной борьбы. Она была знаком божественного признания, национальной добродетели, избранности английского народа. Ее считали не только посланницей божьей, но и знаком его вечной любви. Елизавета, исходя из собственных интересов, поддерживала и поощряла развивающееся национальное чувство.

К концу XVI века религиозная составляющая национальности все более отодвигается на задний план. Протестантская или нет, Англия становится нацией, обществом абсолютно нового типа идентичности, объединенным долгом и преданностью своей стране. Появилась целая прослойка людей, посвящавших свою жизнь исследованию и восхвалению Англии. Литература, публикуемая ими, распространяла и развивала национальные чувства. Это, возможно, и стало тем самым последним необходимым обстоятельством, приведшим к тому, что в XVII век Англия вошла об руку с уже зрелой укоренившейся национальной идентичностью.

Формирование современного национального сознания

XX век интересен тем, что именно в это время британский национализм приобрел современные формы. Истоки национальной нетерпимости и конфликтов сегодня лежат именно в XX веке. Войны, распад империализма, а самое главное — паттерны миграции в Великобританию в середине прошлого века объясняют во многом характер сегодняшнего британского этноса. Последняя четверть века добавляет все новые штрихи в уже, казалось бы, сложившийся этносоциологический портрет. Европейская интеграция ставит под вопрос национальную идентичность жителей Британских островов, ответ на который будет получен уже глубоко в XXI веке.

Военная угроза, так актуальная для истории Великобритании ранее, перестает иметь этносоциологическое значение для формирования этноса. Этногенез XX века проходит под флагом миграции, а национальная идентичность подвергается, пожалуй, самой большой угрозе со времени битвы при Гастингсе.

«Наследством» первой мировой войны и нацистских преследований 1930-х годов оказалась беспрецедентная на тот момент миграция — в Великобритании оказалось около 60 000 евреев, к которым во время самой войны добавилось еще порядка 70 000 беженцев.[23]

До середины XX века Британской империи принадлежали территории на всех континентах; около трети населения Земли подчинялось британскому закону. В этот период, а также после предоставления независимости большинству колоний (после второй мировой войны), большинство иммигрантов в Великобританию были из бывших и сохранившихся колоний, особенно из Индостана и Карибских островов. После второй мировой войны British Nationality Act (1948 год) позволил 800 миллионам британским подданным — гражданам Содружества — проживать в Британской империи.[24]

Иммигрантов привлекал в Великобритании не только более благоприятный образ жизни, но и широкий ряд возможностей для развития. В Соединенном Королевстве в тот момент активно создавались рабочие места, и иммигранты, не ограничиваемые в тот момент миграционным законодательством, имели к ним неограниченный доступ.

После второй мировой войны увеличился поток мигрантов с Карибских островов, и среди белого населения начало нарастать враждебное отношение к «черным» переселенцам. Более того, начало возрастать количество насильственных столкновений с мигрантами. Печально известное восстание в районе Ноттинг Хилл 30 августа 1958 года началось с того, что группа белой молодежи напала на женщину — иммигрантку из Швеции, которая накануне ссорилась со своим мужем — выходцем из Ямайки, и которая встала на его сторону, когда молодежь начала выкрикивать расистские лозунги в его адрес. В течение ночи толпа из 300 — 400 человек атаковала дома индийцев вдоль Брамли Роуд, и далее началась целая серия драк и погромов, которую удалось унять только к 5 сентября. В результате, было арестовано 140 человек; из 108 осужденных было 72 белых и 36 «цветных». Хотя формально все было провозглашено затеей хулиганов, это событие было одним из первых массовых восстаний на этнической почве.[25]

После окончательного распада Британской Империи, в 1950-е — 1960-е годы Великобритания переживала невиданный до этого наплыв иммигрантов и обострение межобщинных противоречий. Знаковым событием в этом процессе стало публичное выступление спикера консерваторов Эноха Пауэлла на Всеобщем ежегодном собрании консервативной партии в г. Бирмингеме в апреле 1968 года, получившее широкое распространение и вызвавшее большой резонанс. Успеху его выступления способствовала сильная эмоциональная подача, использование в тексте аллюзий из поэмы римского поэта Вергилия «Энеида» («подобно римлянину я вижу «воды

реки Тибр, пенные от крови»). Речь, в которой Пауэлл выступил против иммиграции из Содружества, получила название «Реки крови». Основная идея выступления заключалась в необходимости немедленного прекращения массовой иммиграции в Великобританию, и для ее обоснования автор приводит высказывания своих избирателей, «простых англичан», выражавших тревогу и страх из-за наплыва в страну людей с другим цветом кожи, другими традициями — отличными от их собственных. По мнению Э. Пауэлла, подобными настроениями охвачены сотни и тысячи людей по всей Британии, столкнувшиеся с проблемой иммиграции, принесшей в их жизненный уклад фундаментальные изменения: такие, которые не происходили со страной на протяжении столетий.[26]

Но существовали и те, кто не разделяли скепсис Пауэлла по поводу массовой миграции. Другие представители правительственных кругов, все еще находящиеся под властью идей и великом британском империализме, считали иммигрантов из бывших колоний истинными подданными британской короны и признавали их полное право на проживание в Соединенном Королевстве. Это совпадало и с мнением многих индустриальных работодателей, все еще испытывающих послевоенный недостаток рабочей силы. Иммигранты были готовы с энтузиазмом занимать рабочие места, которые были абсолютно непопулярны среди британцев.

Миграционные паттерны тогда же заложили и основы этнических поселений современной Великобритании. «Почти треть всех выходцев из стран Содружества сконцентрировались в нескольких определенных районах Лондона, позднее такие же колонии возникли и на западе центральной Анлии, в Брэдфорде и других бедных урбанизированных районах».[27]

С начала 80-х годов началась целая волна беспорядков на межэтнической почве, или вызванных новым правом полицейских на обыск подозреваемых без предварительного предупреждения или ордера. В апреле 1981 года имели место

беспорядки в южнолондонском районе Брикстон, который уже много лет был известен особенно низким уровнем жизни и существованием этнических группировок, вовлеченных в криминальную деятельность на юге столицы. Конфликт был спровоцирован тем, что полиция не оказала должной медицинской помощи раненому мужчине, и толпа начала вмешиваться в процесс госпитализации. Согласно полицейским отчетам, беспорядки начались с того, что около 200 представителей этнических меньшинств собрались около полицейского участка и были встречены соответственным отпором со стороны властей. Конфликт окончился массовой дракой, поджогами и грабежами, повлекшими за собой не только материальный ущерб, но и человеческие жертвы — пострадали порядка 300 человек.[28]

В 1981 году в ливерпульском районе Токстеф (Toxteth), где примерно неделю продолжались беспорядки, имевшие в качестве повода также действия полиции против повышенного криминального фона в районе. А вот стимулом послужил арест местного обитателя. Арест представителя «черного меньшинства» Лероя Коопера, который, по словам толпы очевидцев, сопровождался побоями со стороны полиции, спровоцировал ряд массовых конфликтов в 1981 году. В итоге беспорядков, 468 человек получили ранения, и 500 были арестованы; 140 зданий пострадало. Одними из других крупнейших беспорядков в середине 80-х годов были акции в Тоттенхэме (1985 год).

Беспорядки в Ливерпуле объясняются, в том числе, и промышленной установкой контейнеров в порту Ливерпуля, которые по своему функционалу заместили ручной труд, и, тем самым, привели к исчезновению тысяч портовых профессий, существовавших в Ливерпуле поколениями. В этот год безработица в Великобритании достигла своего пика за последние 50 лет, а в Токстефе она была на одном из самых высоких уровней.[29]

Летом 1995 года беспорядки на этнической почве состоялись в Брэдфорде; в декабре того же года — в Брикстоне; весной-летом 2001 года — в Олдхэме, Брэдфорде и Лидсе.[30]

Олдхэмские беспорядки в мае 2001 года были спровоцированы, даже по официальным данным, пакистанской коммуной. Район и ранее славился преступлениями на расовой почве, причем в 62% случаев пострадавшими были европейцы; в апреле тремя азиатами был избит 76-летний ветеран второй мировой войны. В конце июня 2001 года в Бернли состоялись столкновения между азиатами и европейцами.[31]

Сложность подобной ситуации акцентирует внимание на серьезности межэтнических и межкультурных противоречий в условиях одного государства и на важности поиска мирных средств решения подобных конфликтов.

Следует обратить внимание и на изменения в иммиграционном законодательстве, которое поступательно ужесточается вплоть до сегодняшнего дня. Доступ в Великобританию других этнических групп, особенно из таких бывших британских колоний как Индия и Ямайка, постепенно ограничивался. Этому способствовала иммиграционная политика британского правительства. Начиная с конца 40-х годов, ряд законов (British Nationality Act 1948 года, законы 1962 и 1968 годов, Immigration Act 1971 года, The British Nationality Act 1981 года, The 1993 Asylum and Immigration Appeals Act, The 1996 Immigration and Asylum Act, и др.) ограничивал поток рабочих из стран Содружества, ужесточал проверку иммигрантов, отменял автоматическое право на гражданство всем рожденным в Великобритании, ограничивал просьбы о предоставлении убежища и т.д.[32] Граждане Содружества, ранее имевшие право на получение британского гражданства в течение пяти лет, теперь лишались привилегированного статуса и проходили натурализацию на общих основаниях.

Одновременно с ростом серьезности межэтнических и межкультурных противоречий, в Великобритании появилась параллельная плоскость для развития национальной идентичности — европейская.

В 1973 году Британия становится членом Европейского Союза, однако проблема соотношения национального и наднационального, которая, таким образом, обостряется в процессе развития интеграционных механизмов Европейского Союза, в особенности наглядно представлена в политике Великобритании относительно европейской интеграции.

Уже в 1980-х годах были отчетливо слышны голоса евроскептиков, противостоящих британскому членству в Сообществе. Нарастание антиевропейских настроений в политических партиях и обществе заставили премьер-министра Великобритании Эдварда Хита ускорить процесс по согласованию условий членства. Эта поспешность во многом определила трудности во взаимоотношениях Великобритании с Европой, обеспечившие ей репутацию «неудобного партнёра».[33]

Даже в период наименее напряженных этапов отношений между Великобританией и ЕС, британское руководство продолжало выступать против наднациональных элементов в структуре Сообщества и отдавало предпочтение укреплению Общего рынка.[34] В переговорах Лондон всегда занимал оборонительную позицию, что может быть объяснено опасениями за собственные политические и социальные интересы Великобритании.

Попытки «европеизации» ведущих политических сил Великобритании начали изменять политическую культуру страны и добавлять ей новое измерение за счет принятия европейских идей.[35] С приходом к власти консерватора Джона Мейджора, Великобритания сделала шаг назад на европейской арене. Приоритеты Соединенного Королевства были расставлены в пользу отстаивания национальных интересов, даже путем отдачи позиций в Евросоюзе. Замена консерваторов у власти в Великобритании лейбористами изменила курс страны относительно европейской интеграции. Лейбористская партия уже в начале 1990-х годов открыто выражала свои про-европейские позиции, а лейбористский кабинет Тони Блэра занял конструктивные позиции в

процессе углубления интеграции в ЕС, активизировал сотрудничество в политической и оборонной сферах. В период рассвета финансового кризиса 2008 — 2009 годов, лейборист Гордон Браун, занимавший тогда пост премьер-министра, предложил проект концепции единой политики ЕС по выходу из экономического кризиса.[36]

С определенной долей реалистичности можно предположить, что консерваторы, пришедшие к власти в 2010 году, вновь изменят курс национальной политики в области европейской интеграции.

Настолько неустойчивая политическая позиция Великобритании по отношению к ЕС, в комбинации, разумеется, с культурными, религиозными, лингвистическими и прочими факторами дезинтеграции Евросоюза и Соединенного Королевства, позволяет предположить, что скорого решения европейского вопроса не последует. От этого он, несомненно, не становится менее острым и принципиальным с точки зрения позиции Великобритании в XXI веке.

Этносоциологический портрет современной Великобритании

Происхождение и специфика национализма коренных этнических групп Великобритании

Судить о происхождении современных форм национализма среди традиционных этнических групп Великобритании следует через призму истории. Начало XX века, в особенности мобилизация ирландцев, шотландцев и валлийцев в круги британской армии, положили начало сегодняшней форме национальной идентичности этих этнических групп.

Прежде, чем приступить к освещению происхождения и основных характеристик национализма коренных неанглийских этносов Великобритании, следует определить, что именно

подразумевается под идеологией национализма. Наиболее полным образом национализм был определен британским историком и социологом Энтони Смитом.

Национализм — это идеология, базовым принципом которой является тезис о ценности нации как высшей формы общественного единства. Национализм проповедует верность и преданность своей нации, политическую независимость и работу на благо собственного народа, объединение национального самосознания для практической защиты условий жизни нации, её территории проживания, экономических ресурсов и духовных ценностей. Национализм опирается на национальное чувство, которое родственно патриотизму, и поэтому он способен обеспечить мобилизацию населения ради достижения общих политических целей, например, во время войн для обеспечения победы страны. Национализм как идеология включает в себя такие элементы, как существование наций; суверенное право на самоопределение; нация как источник политической власти; национальная самоидентификация, то есть наличие таких объединяющих факторов как язык и культура; солидарность людей. Национализм подчёркивает различия и индивидуальность наций. В более широком смысле, национализм — это социополитическое движение, выступающее за перечисленные принципы.[37]

Невыделение англичан в отдельную этническую группу объясняется исторически сложившейся подменой терминов Англия и Великобритания.

Более тысячи лет Англия остается самой большой и значимой территориальной единицей Соединенного Королевства. Она всегда была и, судя по всему, надолго останется самой густонаселенной частью государства. В 1801 году в Англии жило более половины населения Великобритании того времени; по статистике 2001 года, эта цифра увеличилась до 83%.[38]

Не удивительно, что Англия стала для многих тем самым понятием, объединяющим в себе всю Великобританию, а не

лишь южную ее часть. В словарях XIX века упоминается, что «Англия» часто неверно употребляется для обозначения всего государства. Несмотря на недовольство неанглийского населения Британских островов, в настоящее время эта тенденция не только сохранилась, но и усилилась.[39] Не только в повседневной речи, но и в научных статьях и прессе прослеживается подмена двух этих терминов — Англии и Великобритании.

«Англия» — слово, несущее в себе целый багаж эмоций. Оно произносится со священным придыханием поэтами XVII века, как символ свободы и стандарт цивилизации, как эталон природной красоты и сущности человека. Термины «английский» и «англичане» близки по своей эмоциональной нагрузке к «Англии». Они также часто используются самими англичанами для обозначения британцев, в то время как шотландцы и ирландцы пользуются им для отделения самих себя в масштабах Соединенного Королевства.

В настоящий момент, хотя большинство британцев приравнивают национальность к гражданству, значительная часть ирландцев, шотландцев и валлийцев считает, что они с англичанами являются представителями разных наций. Большое количество ирландских, валлийских и шотландских имен, встречающихся сегодня среди англичан, служат напоминанием о некогда происходившем массовом переселении с «Кельтских окраин» в урбанистические центры Англии. «Еще в XIX веке, задолго до начала массовой иммиграции из колоний, стало ясно, что бурно растущие английские города стали приманкой для жителей менее процветающих районов Британии».[40]

Ирландия

Ирландия — третий по величине остров в Европе. Остров разделен на Ирландскую республику (около 5/6 территории острова) и Северную Ирландию — часть Соединенного Королевства. Население Ирландии составляет около 6,2

миллиона человек, из которых 1,8 миллионов проживает в Северной Ирландии.[41] Первые поселенцы в Ирландии (около 9 тысяч лет назад) практически неизвестны (мифические племена Немед, Фоморы, Туата Де Дананн и Сыновья Миля, или Гойделы). Средние века были отмечены сильным влиянием шотландцев и викингов; англо-норманнское вторжение привнесло в Ирландию новые этнические группы — норманнов и фламандцев. Валлийцы, пикты и бретонцы, а также небольшие группы галлов и англосаксов известны в Ирландии с более ранних времен.

К концу XVI века английское господство было установлено на всей территории Ирландии, и борьба против притеснения коренного ирландского населения началась с давних времен. С XVIII века начался рост оппозиции в парламенте, и стали разрабатываться программы по предоставлению Ирландии экономической свободы и политической автономии.

Массовый голод и бедственное положение Ирландии в XIX веке заставили ирландцев искать лучший образ жизни в развитых городах Англии. В одном Ливерпуле в середине XIX века обосновалось более 500 000 ирландцев.[42] Предшественники этой массовой миграции, приезжавшие в Англию в основном для черной работы и легкого заработка, теперь получали более квалифицированные профессии, облегчая тем самым переезд своих семей из бедствующих регионов Ирландии.

Необходимо отметить, что в первые годы войны большинство ирландцев горячо выступали за поддержку Великобритании (организация «Ирландские добровольцы», целью которой было обеспечить безопасность и поддержку прав и привилегий всем людям Ирландии). Вслед за националистом Джоном Редмондом они считали, что такая позиция обеспечит достижение гомруля после войны. Меньшая часть «Ирландских добровольцев», в основном члены «Ирландского республиканского братства» (ИРБ), отказались поддерживать войну и сохранили оружие, чтобы гарантировать введение

закона об ирландском самоуправлении. Уже ко второму лету первой мировой войны, добровольное вступление ирландцев в ряды Британских войск потерпело крах.[43] В 1916 году, при поддержке ирландской гражданской армии и членов профсоюзной милиции, ИРБ организовало так называемое «пасхальное восстание» в Дублине. Мятеж был жестоко подавлен силами британской военно-морской артиллерии. Это восстание дало толчок к дальнейшей и более масштабной борьбе за ирландскую независимость.[44]

Отдельного внимания заслуживает националистическая ирландская пропаганда времен первой мировой войны. Антибританские плакаты, развешанные на улицах Дублина, гласили: «Почему вы должны воевать за Англию? Это прямая дорога к виселице! Над нами будут издеваться и пытать!».[45]

В бесконечном количестве газет, листовок и плакатов был использован целый спектр аргументов, нацеленных на сепарацию ирландской национальной идентичности. Одним из таких аргументов было то, что Германия никогда не делала ничего плохого Ирландии. Также распространялась идея, что ирландская армия была обманута англичанами и служила «пушечным мясом» в ходе войны.[46] В это время сочинялись и распространялись баллады и песни, гласившие: «Воевать за Англию — это ошибка!», «Мы забыли, что нам единственный настоящий враг — лишь Англия!».[47]

Такое националистическое давление не могло остаться без следа. Даже те, кто выражал лояльность Великобритании во время войны, сейчас выступали на стороне радикальных националистических движений, которых недавно критиковали. На общих выборах 1918 года ирландские республиканцы получили большинство мест в парламенте. Они провозгласили Ирландию независимой страной и сформировали собственный парламент (Имон Де Валера). Все это послужило поводом к Англо-Ирландской войне 1919 — 1921 годов, которая закончилась соглашением, предоставлявшим независимость 26

графствам (в 1949 году Ирландия объявила себя независимой республикой), а шести графствам Ольстера — право самостоятельного отделения от Великобритании, что легло в основу Ольстерского конфликта.[48]

Неудовлетворенная разделом Ирландии, Ирландская республиканская армия (ИРА) решила попытаться силой заставить шесть северных графств присоединиться к Свободному государству. В начале 1920-х годов ИРА начала кампанию терроризма в шести графствах с целью воспрепятствовать североирландскому правительству осуществлять свою власть на этой территории. Террористическая война семидесятых-восьмидесятых годов проходила на фоне роста национального самосознания католиков и протестантов как представителей ирландской и английской нации и сопровождалась ростом интереса к соответствующим традициям и языку. Этому способствовала повышенная активность

Бойцы Ирландской Республиканской Армии

крайних националистических партий — «Шинн Фейн» у католиков и Демократическая партия Ольстера у протестантов.

Только в 1997 году, после прихода лейбористов к власти, были разрешены контакты между государственными представителями и руководством «Шинн Фейн», которая в ответ объявила о прекращении огня. В апреле 1998 года переговоры между правительством и партиями Северной Ирландии привели к достижению «Соглашения Страстной пятницы» (Белфастское соглашение).

По условиям соглашения, Северная Ирландия оставалась частью Великобритании, а Ирландская Республика отказывалась от территориальных претензий в регионе. Было решено образовать Североирландскую ассамблею с определенными правами самоуправления, а также некоторые общеирландские органы власти. Были запланированы выборы североирландского парламента, создание министерского совета Север — Юг для развития сотрудничества между Белфастом и Дублином, а также Британо-ирландского совета. Кроме того, было предусмотрено разоружение военизированных группировок Северной Ирландии в течение ближайших двух лет после проведения референдума, за которым должно было последовать освобождение североирландских «политических» заключенных из тюрем.[49]

Все усилия, направленные на достижение мира, привели к еще одной серии демонстраций протеста и акций насилия, крупнейшая из которых произошла в городе Ома 15 августа 1998 года, в результате которой было убито 29, и пострадали более 200 человек.

Отказ ИРА от разоружения привел к роспуску Североирландской ассамблеи уже в 2000 году. И лишь после полного разоружения ИРА Северная Ирландия возвратилась под прямое управление местных властей. В 2007 году бывшие враги протестант-юнионист Иэн Пейсли и католик Мартин Макгинесс от партии «Шин Фейн» сформировали объединенное правительство, что ознаменовало конец операции британской армии в Северной Ирландии, продолжавшейся 38 лет.[50]

Охарактеризовать конфликтность Северной Ирландии в целом можно в двух плоскостях: как конфликт религиозный — между протестантами и националистически настроенными католиками и как борьба за независимость и суверенитет ирландских территорий от британских. Последовательность и казуальная связь в этом двойном конфликте не суть важна. Настоящая ирландская дилемма состоит в том, что невозможно установить консенсус между двумя религиозными группами в Ирландии до тех пор, пока не решится проблема суверенитета, то есть не определится, кто именно должен решать первую проблему.[51]

Интересную точку зрения на британско-ирландский конфликт предлагает Энтони Кохлан. Он пишет, что после окончания «холодной войны» конфликт между Ирландией и Британией будет постепенно исчерпываться. Кохлан объясняет это тем, что с исчезновением риска потенциальной войны в Северной Атлантике, НАТО больше не интересны военные базы в Ирландии. Иными словами, Великобритания потеряет стратегический интерес в поддержании присутствия в Ирландии и позволит последней усилить свое влияние в Северной Ирландии.

Таким образом, сегодняшние отношения между Ирландией и Великобританией можно охарактеризовать как взаимное равнодушие.

Говоря о будущем Северной Ирландии, Кохлан приводит интересную метафору: он сравнивает отношения Северное Ирландии и Великобритании с браком, где оба партнера не против закончить отношения, но ни один из них не решится это сделать. Такое безразличие могло бы продолжаться бесконечно, если бы на поле не было «третьего игрока» — республики Ирландия, перманентный союз с которой может в какой-то момент показаться Северной Ирландии достаточно привлекательным.[52]

На протяжении десятилетий английская буржуазная пропаганда всегда стремилась представить происходящую в Северной Ирландии борьбу коренных ирландцев за равные

гражданские права, против дискриминации, как простой религиозный конфликт между католиками и протестантами. На самом же деле, причины борьбы в Северной Ирландии представляют собой сложный узел национальных, социально-экономических и религиозных противоречий, корни которых уходят в глубину столетий.

Шотландия

Шотландская нация возникла из слияния кельтских пиктов (восток) и гэлов (запад), включающих соседних бриттов на юге, а также завоеванных германских народов — англосаксов и скандинавов. Латинское слово Scotti изначально относилось к гэльскому (кельтскому) племени, населявшему Ирландию в V веке. Современное понятие «шотландцы» (“Scottish people”, или “Scots”) включает тех, кто связан с Шотландией языком, культурой, родственным или генетическим происхождением.

Миграция была известна Шотландии с древних времен: в начале VII века сюда поселились германские народы (англы и саксы), а начиная с VIII века в Шотландию стали приезжать на поселение скандинавские народы. В позднее средневековье, во время правления короля Шотландии Давида I, в Шотландию приезжали переселенцы из Франции, Англии и Нидерландов.

Шотландцы говорили на многих диалектах (пиктский, гэльский, нормано-французский, бриттский), однако сейчас они говорят на англо-шотландском языке, небольшая часть — на гэльском (кельтский шотландский); в равнинной Шотландии говорят на диалекте скотс (так называемый средне-шотландский диалект старо-английского языка, или «равнинный шотландский»); литературный язык шотландцев — английский (англо-шотландский).

Сегодня Шотландия — составная часть Соединенного Королевства Великобритании и Северной Ирландии, однако политический статус Шотландии в этом названии не отмечен.

В соответствии с Актом об унии 1707 года, Шотландия и Англия вошли в Соединенное Королевство Великобританию с единым парламентом и центральным правительством. Однако даже после 1707 года Шотландия сохранила самобытность, так как некоторые ее институты были четко оговорены Актом об унии, а в самые последние годы проявилась тенденция к децентрализации управления, причем многие правительственные функции перешли к отдельным шотландским ведомствам. Кроме того, в результате относительно изолированного географического положения Шотландии, крепким оставалось шотландское национальное самосознание.

В Шотландии национализм как политическая идеология поддерживал большую автономию Шотландии в составе Соединенного Королевства, или же создание независимого государства Шотландии (Национальная шотландская партия).[53] Шотландцы отстаивают свою национальную самобытность и сохраняют многие институты, которых нет ни в Англии, ни в других англоязычных странах. Они имеют свою столицу Эдинбург, свою пресвитерианскую церковь, законы и суды, свои банки. В Шотландии есть свой фунт стерлингов, имеющий хождение наравне с английским и в других частях Великобритании. Кроме того, в Шотландии есть свои футбольная и регбийная сборные, а на Олимпиаде-2012 в Лондоне шотландцы хотят выступать отдельной от Великобритании командой.[54]

Необходимо отметить, что войны являются как бы экзаменом по проверке лояльности народа и служат объединяющим, мобилизационным фактором для нации. Шотландия, несмотря на довольно плохое состояние экономики в начале XX века, «бросила своих сынов» на участие в первой мировой войне (22 батальона из 157-ми батальонов, составлявших британские экспедиционные войска; всего около 100 000 человек). Вступление в войну негативно повлияло на все отрасли шотландской экономики (исключение составили лишь кораблестроение и военная промышленность). В результате экономических

проблем, в этот период вновь начались дебаты о том, должна ли Шотландия быть частью Великобритании. Однако, несмотря на то, что в программе трудовой партии был пункт о гомруле и партия выдвигала такие лозунги как «Самоопределение для шотландцев» и «Полный возврат государства Шотландия шотландскому народу» (“The Self-Determination of the Scottish People”, “The Complete Restoration of the Land of Scotland to the Scottish People”), именно Унионисты выиграли большинство в Палате общин на выборах 1918 года (в 1910 году они собрали лишь 7% голосов).

После второй мировой войны экономика Шотландии также находилась в плачевном состоянии. Однако национализм процветал лишь в узких кругах интеллигенции, которая постоянно укоряла рабочий класс в непонимании, что отделение от Великобритании было, как они считали, единственным способом улучшить ситуацию в Шотландии. В 1960-х — 1970-х годах экономический спад продолжался. Однако в 70-х годах на шотландском шельфе Северного моря в Шотландии было обнаружено месторождение нефти и газа, и, поскольку 90% всей британской нефти — это шотландские месторождения, националисты считают Шотландию не просто равной Англии частью государства, но источником его энергетической безопасности.[57]

В последнее десятилетие надежды шотландских националистов на получение статуса независимой нации связывались с Европейским Союзом, который должен был стать инструментов в достижении цели — «независимости в Европе».

Однако в последнее время прослеживается уменьшение интереса к обретению независимости. По мнению лидера Шотландской национальной партии Алекса Сэлмонда, экономический кризис высветил изъяны автономного статуса Шотландии: местное правительство ограничено в возможностях направлять инвестиции на инфраструктурные проекты, а как раз это помогло бы вывести экономику региона из кризиса. Экономически Шотландия вполне состоятельна, однако

утрата дотаций из Лондона в период кризиса многим шотландцам могла показаться неприемлемой платой за независимость.

Согласно социологическому опросу, проведенному британской компанией ICM по заказу Sunday Telegraph в конце 2009 года, сторонников полной независимости Шотландии стало заметно меньше, чем в 2006 году. Всего чуть больше половины шотландцев поддерживают проведение референдума о независимости, а реальным отделение Шотландии от Соединенного Королевства в ближайшие двадцать лет считает лишь каждый десятый. И если в 2007 году 45% шотландцев безоговорочно желали отделиться от Великобритании, а 18% поддерживали эту идею с оговорками, то в конце 2009 года мечтающих избавиться от Лондона оказалось менее 30%.[58]

Уэльс

Уэльс — одна из четырёх главных административно-политических частей Великобритании, в прошлом конгломерат независимых кельтских королевств. Уэльс населяют валлийцы (древнее их название — «кимры», что по-валлийски означает «соотечественники», в настоящее время является также самоназванием валлийцев). Их именем названа одна из областей Англии — Камбрия. Общая численность валлийцев — около 16 миллионов человек, из которых три миллиона проживают в Уэльсе. Как один из кельтских народов, валлийцы отделились от бриттов — другого кельтского народа, ранее населявшего территорию современной Великобритании.

Окончательное юридическое слияние княжества Уэльс с Англией произошло в 1500-х годах при Генрихе VIII после принятия ряда законов, согласно которым валлийское право в Уэльсе заменялось английским; английская валюта вытесняла валлийскую марку, и началось постепенное разрушение традиционных порядков, включая вытеснения валлийского языка

английским в судопроизводстве и государственном управлении, а также началось влияние англиканства.

На развитие революционных идей у валлийцев в XVIII веке повлияла Французская революция, а также движение «Валлийское методистское возрождение», стремившееся «возродить христианство» в Уэльсе. В XIX веке некоторые группировки выступали за самоуправление Уэльса (Cymru Fydd, или «Молодая Ирландия», и др.). С конца XIX века «Общество валлийского языка» начинает поощрять использование традиционного языка, а к XX веку была создана специальная валлийская телевизионная станция, и валлийский язык был прочно интегрирован в школьную программу.

В 1925 году была образована валлийкая Национальная партия, известная как Plaid Cymru. Ее целью стала независимость Уэльса; возрождение валлийского языка; экономическое процветание страны; построение равноправного общество, где будет цениться каждый человек, независимо от расы, национальности, пола и вероисповедания; достижение полностью независимого статуса в рамках Европейского Союза.[59]

Избрание Лейбористского правительства в 1997 году включало обязательство провести референдум по учреждению Национальной Ассамблеи Уэльса. В ходе референдума 50,3% голосовавших высказались за создание уэльского парламента. Необходимо отметить, что Ассамблея самостоятельна в принятии соответствующих законодательных актов, но ее акты должны соответствовать законодательству, издаваемому парламентом Соединенного Королевства. В 2009 году возобновились призывы архиепископа Уэльса Б. Моргана о предоставлении Национальной Ассамблее большей самостоятельности в законодательной сфере.[60]

Согласно опросу общественного мнения в 2007 году, только 20% опрошенных хотели, чтобы Уэльс стал независимым государством, а 70% высказались за сохранение Союза.[61]

Валлийский национализм интересен своей относительно «невраждебной» спецификой. В своей массе, он представляет собой классическую гражданскую форму национализма. Во многом характер валлийского национализма ставит под вопрос политическую повестку и искусственность этого феномена. По крайней мере, в XX веке, национальные идеи поднимались к политической элите «с низов».

Для понимания характера валлийского национализма интересно рассмотреть его на примере небольшого города Эбериствиз (Aberystwyth) на западном побережье Уэльса. Этот город, в первую очередь, интересен находящимся там Университетским Колледжем Уэльса и Национальной Валлийской Библиотекой. В 1960-х годах влияние первого приобрело национальные масштабы — там обучалось более 8 тысяч студентов. Несмотря на свой малый размер, Эбериствиз считается столицей культурной и социальной жизни Уэльса. Этот город считается самым сердцем валлийской культуры и является домом для большинства националистских организаций — Plaid Cymry (валлийская Национальная партия), Cymdeithas yr Iaith Gymraeg («Сообщество валлийского языка») и др. В 1970 году студенты этого города вышли на улицу с агитацией за создание исключительно валлийского общежития с целью распространять там валлийский язык и культурные ценности.[62] Агитации обрели широкую популярность среди нестуденческого населения города: преподавателей, чиновников и журналистов. На протяжении всего времени, эта кампания щедро освещалась местной прессой и телевидением. Протестанты заручились поддержкой партии Plaid Cymry, которая предоставляла свои помещения для дебатов. В университете устраивали специальные лекции и семинары, преподаватели посвящали этой проблеме академические часы. Акции продлились до открытия самого общежития, которое в последствие стало центром молодежной активности в области продвижения валлийской культуры. По сей день Эбериствиз

остался центром националистской мысли Уэйлс — именно там в 2004 году студенты потребовали дополнительного финансирования для валлийских культурных центров и именно там были созданы валлийские программы грантов для студентов и аспирантов.

Валлийское общежитие в Эбериствизе стало символом кооперации между студентами и профессурой, а также всеобщей заинтересованности в сохранении культурного наследия.[63] Невероятная популярность этой идеи стала своеобразным зеркальным отражением социальной ситуации на тот момент — срочной необходимости в «резервуаре» для валлийской идентичности и наделения ее особым статусом.

Необходимо отметить, что, помимо «невраждебного» национализма, в Уэльсе было и радикальное течение. В 1952 году небольшое республиканское движение, Y Gweriniaethwyr (или Республиканцы), которое впервые использовало насильственные методы (неудачная попытка взрыва). В 1960-х годах было образовано два движения: Mudiad Amddiffyn Cymru (MAC, или «Движение за защиту Уэльса») и Welsh Byddin Rhyddid Cymru (FWA, или «Армия за независимый Уэльс»). На счету MAC — несколько взрывов на водопроводах и линиях электропередачи по всему Уэльсу. В конце 1970-х и в 1980-х годах организация Meibion Glyndwr (или Сыны Glyndŵr) организовала налеты в разных регионах Уэльса. В 1970-х годах была образована еще одна радикальная националистическая организация — Социалистическая республиканская армия Уэльса.[64]

Этнические меньшинства в современной Великобритании

Как показала история XX века, «коренное» население Британских островов оказалось отнюдь не самым весомым фактором в формировании британской национальной идентичности. Паттерны миграции середины прошлого столетия навсегда изменили британское общество и суть самого «британства».

Кризис идентичности, а точнее, ее полное переформирование, началось во второй половине XX века и продолжается до сих пор. Именно национальные меньшинства сподвигли Великобританию на выстраивание новых приоритетов и социальных систем; они изменили облик городов, а главное, надломили целостность национального сознания.[65]

Далее, в демографическом ключе проанализированы основные этнические группы, присутствующие сегодня в Соединенном Королевстве. С целью понять их этносоциологический портрет, следует обратить внимание на то, когда и при каких условиях эти народы переселились в Великобританию, а также на то, насколько они интегрировались в национальное сообщество на сегодняшний день.

Хотя и не существует признанного повсеместно определения этнического меньшинства, в рамках юридической системы Европейского Союза существует ряд критериев, позволяющий определить этническое меньшинство. Итак, чтобы считаться этническим меньшинством, группа людей должна:

- Быть по численности меньше, чем остальное население, проживающее на территории государства или части государства;
- Не находиться в доминантном положении по отношению к другим группам;
- Отличаться по культуре, религии, языку или расе от другого населения;
- Члены этой группы должны иметь желание сохранить и защитить свое культурное наследие;
- Члены этой группы должны быть гражданами той страны, в которой они являются меньшинством.[66]

Часто добавляется еще одно специфическое условие: такое меньшинство должно иметь значительную историю присутствия и проживания в стране, где они считаются меньшинством.[67]

Согласно исследованиям, проведенным после переписи 2001 года,[68] этнические меньшинства в Великобритании составили 4,6 миллионов человек, то есть 7,9% общего населения страны.

Индийцы были самой многочисленной этнической группой; за ними следовали пакистанцы, переселенцы с Карибских островов, африканцы и этнические группы смешанного происхождения.[69] Самый большой прирост населения среди этнических меньшинств наблюдался в Англии. Около 45% «небелого населения» жили в Лондоне и 29% на окраинах города, а большинство национальных меньшинств Уэльса проживало в Кардиффе (согласно данным за 2001 — 2004 года). В Англии представители национальных меньшинств составили 9% от общей численности населения (2% в Шотландии и Уэльсе и 1% в Северной Ирландии).[70]

Данные статистики 2001 года показали растущую культурную разнородность населения Великобритании. Белые христиане, однако, продолжали оставаться доминирующей группой. Большинство «черного» населения и представителей смешанного этнического происхождения также назвали себя христианами (71%, или 815 тысяч человек, и 52%, или 353 тысячи человек, соответственно). Самыми многочисленными группами других вероисповеданий были пакистанцы-мусульмане (686 тысяч), индийцы-сикхи (307 тысяч), бангладешцы-мусульмане (262 тысячи) и «белые евреи» (259 тысяч). Около половины представителей китайской этнической группы (53%) и четверть представителей смешанной национальности (23%) назвали себя атеистами.[71]

С точки зрения верности статистических прогнозов, интересно отметить, что исследования 1990-х годов показали, что самыми быстро растущими этническими группами в Великобритании являются бангладешцы, африканцы и пакистанцы (их численность увеличилась в 90-е годы практически вдвое), тогда как численность других групп увеличилась на 40%. Самый медленный прирост наблюдался среди выходцев с Карибских островов; группа индийцев и китайцев увеличились на четверть.[72]

Необходимо отметить, что этнические меньшинства прибыли в Великобританию несколькими «волнами». С момента первой волны, времени окончания второй мировой войны и деколонизации Британской Империи, прошло уже больше половины столетия. Сменилось поколение этих мигрантов, и можно предположить, что они уже полностью ассимилировались в британском обществе. Однако одновременно с этим, у этнических меньшинств сформировались специфические социальные характеристики, которые отличают их образ жизни от традиционно британского.

Азиатские семьи, согласно статистике 2001 года, являются самыми большими среди других этнических групп: семьи бангладешцев — самые многочисленные (4,5 чел.); за ними идут пакистанские (4,1 чел.) и индийские (3,3 чел.) семьи. 38% семей — выходцев с Карибских островов — состоят из одного человека (по сравнению с 9% бангладешских семей). Три четверти бангладешских семей (74%) имеют по крайней мере одного ребенка, находящегося на иждивении (по сравнению с 66% пакистанских и 50% индийских семей).[73] Необходимо отметить, что на 2001 год только 2% всех браков были межэтническими.[74]

Такое социальное устройство института семьи не могло не сказаться на уровне жизни приезжих индусов и пакистанцев. Вопреки традиционному мнению об успешности индийцев и китайцев, уровень бедности среди этих этнических групп на 10% выше, чем у белого населения. Особенно обращает на себя внимание индекс риска бедности среди пакистанцев и выходцев из Бангладеш: около половины из них живут в нищете. И даже 50% людей трудоспособного возраста среди этих этнических групп подвержены риску бедности.

Данные за 1991 — 1996 года показали, что уровень бедности среди пенсионеров также различается в зависимости от принадлежности к той или иной этнической группе. Среди белого населения Великобритании эти показатели были самыми низкими; за ними следовали ирландцы, выходцы с Карибских

островов, и индийцы; около 60% пакистанцев и бангладешцев пенсионного возраста жили в нищете.[75]

Уровень доходов от работы также различается у различных этнических групп. Согласно ежегодному демографическому исследованию (2004 год), самый низкий коэффициент экономической активности наблюдался среди того же самого этнического меньшинства — выходцев из Пакистана и Бангладеш (особенно среди женщин).

Самые низкие показатели доходов, вне зависимости от пола и возраста, неизменно принадлежат выходцам из Индии и Пакистана. Люди, в середине прошлого века приехавшие в Великобританию в поисках лучшего образа жизни, смогли улучшить лишь абсолютные показатели. Такая специфика объясняется как культурными, так и ситуативными факторами.

Небольшая доля женщин (среди названных этнических меньшинств) на рынке труда объясняется, помимо прочего, их широкими домашними обязанностями и отсутствием знания английского языка. Однако, как показали исследования, женщины-переселнцы с Карибских островов совмещали уход за детьми и работу по найму, тогда как индианки удовлетворяли потребности семьи и были частично заняты на работе. Самые низкие показатели экономической активности среди женщин из Пакистана и Бангладеш часто объясняют культурными и религиозными особенностями, в том числе особым отношением к работе женщин. Исследования показали, что молодое поколение этнических меньшинств более охотно выступало на рынке труда и положительно относилось к совмещению семьи и работы (хотя семья для них все равно оставалась на первом месте).[76]

Однако одним устройством жизни и традициями все не объяснить. Мигранты, как правило, сталкиваются и с внешними препятствиями. Например, уровень жизни этнических меньшинств в Олдхаме и Брэдфорде значительно упал с закрытием хлопковых и текстильных фабрик в регионе — именно они создавали рабочие места для иммигрантов.[77]

Необходимо отметить, что существует значительное различие в оплате труда в зависимости от принадлежности к той или иной этнической группе. По данным исследования рабочей силы за 2001 — 2005 года, часовая оплата труда выходца из Бангладеш составила 7,7 фунтов, пакистанца — 9,5, африканца — 10,48, индийца — 12,57 фунтов. Часовая оплата труда женщин была несравнимо ниже, чем у мужчин.[78]

Что касается уровня образования и успеваемости в школе, интересно, что индийцы в школах Уэльса и Англии показывали лучшие результаты на экзамене GCSE: в 2004 году аттестат об общем среднем образовании получили 79% девочек и 70% мальчиков. Самый низкий результат на этом экзамене показали дети иммигрантов с Карибских островов (27% мальчиков и 44% девочек). Кроме того, они чаще (так же как и представители «черных» и смешанных этнических групп) исключались из школы за неуспеваемость.[79] В 2001 — 2002 годах представители китайских, индийских и африканских этнических групп чаще получали ученую степень, чем представители «белых» групп.

Такой академический успех младшего поколения иммигрантов из Индии и Пакистана подсказывает, что плачевная статистика уровня жизни, возможно, вскоре поменяет свой ход. Вероятнее всего, перепись 2011 года покажет положительный сдвиг в сторону увеличения душевого дохода в семьях этнических меньшинств из азиатских стран.

Оценка этносоциологического состава Великобритании конца XX — начала XXI века

Данный раздел посвящен статусам национальных идентичностей в Великобритании XXI века. Ниже будет проведен скорее социологический, нежели демографический, анализ того, что именно представляет собой «британство». Особый интерес представляет то, каким социальным статусом обладает все «небританское», как относятся жители Соединенного

Королевства к изменившейся структуре общества. Невозможно даже предположить, что столь драматичное изменение этнического состава не нашло отражения в сущности, в восприятии шкалы «свой — чужой».

В первую очередь, будет освещена проблема восприятия британцами иммигрантов, принадлежащих к другим этническим группам. Помимо этого, важно оценить, как сами этнические меньшинства позиционируют себя в британском социуме. Далее, интересно проанализировать, что именно представляет собой «британство» в той форме, в которой оно существует сейчас.

В 2004 году большинство «цветных» этнических групп в Великобритании охарактеризовали свою этническую принадлежность как «британец», «англичанин», «шотландец» или «валлиец». Эти показатели включают 9 из 10 человек смешанного этнического происхождения (88%), иммигрантов с Карибских островов (86%), других «черных» групп (83%), и три четверти индийской этнической группы (75%). Белые британцы чаще характеризовали себя как «англичане» (58%), нежели как «британцы» (36%). Представители этнических меньшинств, наоборот, чаще называли себя британцами: около четверти бангладешцев (78%) считали себя британцами, а не англичанами, шотландцами или валлийцами. Группа людей смешанного этнического происхождения чаще называла себя британцами (52%), нежели англичанами (37%).[80] Необходимо отметить, что группа смешанного этнического происхождения в настоящее время является одной их самых многочисленных (после индийцев и пакистанцев). По некоторым прогнозам, эта группа станет доминирующей среди остальных этнических меньшинств Великобритании. Что касается ее национального самосознания, то многие представители этой группы гордятся своим «смешанным происхождением», принадлежностью к богатой культуре не одной, а нескольких стран.[81]

Исследования 2008 года показывают тенденцию возрастающего негативного отношения к иммиграции среди коренного

населения Великобритании. Все меньшее количество британцев поддерживает идею мультикультурализма, и все больший процент выступает за более жесткие меры в отношении мигрантов и этнических меньшинств. Несмотря на то, что все равно многие говорят о необходимости уважительного отношения к другим культурам, все чаще слышатся жалобы на слишком большое количество мигрантов, и все чаще звучат призывы вспомнить национальные исторические ценности.[82]

Более половины опрошенных (53%) считали, что иммиграция способствует увеличению уровня преступности в Великобритании (однако 33% не согласны с таким утверждением). Два из пяти опрошенных (43%) считали, что иммигранты несправедливо имеют преимущественные права в сфере обслуживания и государственных пособий.[83]

Опросы общественного мнения за последующие годы показывают, что отношение к иммиграции и к самим иммигрантам в основном остается негативным. Иммиграция, расовые отношения и мультикультурность и сейчас являются основными проблемами, которые волнуют британцев. В 2008 году 38% опрошенных считали, что мультикультурализм угрожает британскому стилю жизни. Из вариантов: развивать общую идентичность, или же поддерживать разобщенные ценности и культуру, — британцы в основном выбирали первый вариант (41%), нежели второй (27%); однако 30% не смогли определенно ответить на это вопрос.

Опросы, проводимые на европейском уровне, показывают приблизительно одинаковые результаты: в декабре 2010 года 27% жителей Великобритании назвали иммиграцию самой серьезной проблемой, стоящей перед их государством сегодня.[84]

Враждебное отношение к мультикультурализму неразрывно связано с подобным отношением к иммиграции (эта тенденция особенно заметна среди старшей возрастной категории, то есть среди лиц старше 65 лет, и среди квалифицированных работников). Люди, поддерживающие консервативную партию,

также более склонны видеть в мультикультурализме угрозу.[85] Интересно, что три четверти опрошенных (62%) согласились с тем, что Британия должна сохранить свою христианскую культуру, и только 35% считали, что детям английских школ необходимо разрешить носить мусульманскую одежду (например, покрывать голову).[86]

В Британии, по сравнению с другими западными странами, люди чаще склонны считать иммиграцию проблемой.[87] В феврале 2011 года ¾ населения видели в иммиграции «большую проблему».[88]

Основная причина негативного восприятия иммигрантов — это ожидание британцами того, что за иммигрантов «придется платить»: за счет налогов и сборов государственная казна может позволить себе социальные выплаты, пособия и доступ к бесплатным социальным благам. Не меньшую опасность, в понимании британцев, представляют потенциальные трудности с поиском работы. По мере ухудшения экономической конъюнктуры такое отношение к иммигрантам лишь усугублялось. Безработица среди молодежи значительно повлияла на перемену в отношении к иммигрантам со стороны населения в возрасте от 16 до 24 лет (обычно эта категория населения настроена менее негативно по отношению к приезжим): примерно половина из них в 2011 году считала, что иммигранты, отнимающие рабочие места у британцев, мешают подъему национальной экономики.[89] В 2011 году более высокий процент враждебного отношения к иммигрантам остается среди взрослого населения страны.[90]

Необходимо отметить, что часто отношение к иммигрантам основывается на заблуждениях. Так, в 2011 году почти 60% опрошенных ошибочно полагали, что в Британии проживает больше иммигрантов и просителей убежища, чем в других Европейских странах. Общие представления и подобные заблуждения подкрепляются часто негативным освещением этой проблемы в прессе: 69% опрошенных называли телевидение основным источником

информации по иммиграции и беженцам; 44% получали информацию из газет, и только 16% — из личного опыта.[91]

В связи с таким негативным восприятием всего «небританского», логически следует вопрос: что же такое истинное «британство», которое так стремится защитить коренное население?

Сегодняшнюю ситуацию с британской идентичностью сравнивают с погодой — все о ней говорят, но сделать по этому поводу ничего не могут. Ее, как и английскую погоду, сложно описать из-за ее переменчивости. И в этой переменчивости нет ничего критического, пишут СМИ, до того момента, когда она станет причиной непримиримых социальных противоречий. В феврале 2011 года газета Daily Telegraph опубликовала отчет Королевского Института Вооруженных Сил (RUSI), где говорилось, что отсутствие четкой позиции по поводу того, что именно представляет собой британская идентичность, делает страну «легкой мишенью для террористов».[92] Основной посыл RUSI заключался в том, что невозможность Британии сформулировать четкую и понятную идею, в которую может верить нация, оставляет страну беззащитной перед исламскими террористами.

В связи с этим необходимо остановиться на том, как сами жители Великобритании воспринимают феномен «британства»: как они видят свою принадлежность; что для них значит быть британцем; какова самоидентификация жителей Англии, Шотландии, Уэльса и Британии; что представляет собой общая «британская» система ценностей.

Ответ на эти вопросы попытался найти Комитет по расовому равноправию, проводивший «этническое» исследование в октябре 2005 года.[93]

Необходимо отметить, что «британство» — это довольно размытое понятие, которое может быть связано с рядом разных и, часто противоречивых, понятий. Это понятие также обосновано определенными историческими, политическими, экономическими, социальными, идеологическими и культурными

реалиями. Основными составляющими понятия можно назвать географический, национальный, гражданский, ценностный, культурный, лингвистический факторы.

Согласно исследованиям, в географическом плане «британство» чаще всего ассоциировалась с Британскими островами; подчеркивалось обособленное островное положение страны, которое сформировало идентичность и культуру британцев (белые англичане), ее обособленность от Европы (национальные меньшинства).

Из национальных символов, более всего характеризующих Британию, чаще всего называлась королевская семья (в особенности, сама королева) и британский национальный флаг «Юнион Джек».[94]

Что касается британцев как народа, то выделилось три разных точки зрения. Одни считали британцами жителей Королевства, независимо от региона, будь то Англия, Уэльс, Шотландия или Северная Ирландия; другие причисляли к британцам лишь белых англичан; третьи говорили о мультикультурализме и разнообразии британского народа. Необходимо отметить, что жители Северной Ирландии, Уэльса и Шотландии в первую очередь идентифицировали себя с ирландцами, шотландцами и валийцами, нежели с британцами (это касается и национальных меньшинств в этих регионах). Представители национальных меньшинств в Англии чаще называли себя британцами, и для них «британство» ассоциировалась с мультикультурализмом. Однако некоторые из них также ассоциировали себя с той страной, откуда они были родом. Часть белого населения Великобритании также говорила о Британии как о мультикультурной стране, однако это качество выступало у них чаще в негативном свете, нежели у этнических меньшинств.

Британскими ценностями чаще всего были названы защита гражданских прав и свобод (свобода слова, религии, защита

этнических меньшинств), уважение принципа господства права, толерантность, трудолюбие.

Быть британцем также значило для многих быть связанным с определенными культурными особенностями, привычками и традициями. Как представители национальных меньшинств, так и белые англичане отмечали уважение людей друг к другу (особенно на примере стояния в очереди). Многие отмечали любовь к футболу, крикету и регби. Понятие «британство» также ассоциировалось у многих с культурой еды — «английским завтраком», «йоркширским пуддингом», пятичасовом чаепитием и т. д.

Религия была главным источникам самоидентификации для мусульман, которые называли себя «прежде всего мусульманами», или же британцами-мусульманами. Для большинства шотландцев и валлийцев, а также представтелей нацинальных меньшинств, быть британцем значило иметь паспорт и британское гражданство.

Для многих быть британцем означало говорить на английском языке. Этнические меньшинства называли также разнообразие акцентов английского языка.

Только «белые» британцы ассоциировали «британство» с историческими и политическими достижениями. Представители этнических меньшинств видели в истории Великобритании колониализм и империализм.[95]

Таким образом, понятие «британство» различается у представителей разных этнических групп, и факторы, определяющие это понятие, различаются. Хотя у всех участников опроса было свое мнение о том, что значит быть британцем, не все чувствовали себя британцами. Что касается мультикультурализма, то у белого населения страны это понятие было окрашено в основном в негативный оттенок (в отличие от национальных меньшинств).

Перспектива развития британской идентичности

Будущее британской идентичности: дилемма мультикультурализма

Говоря о будущем британской идентичности, необходимо осветить на два фундаментально важных вопроса. Первый связан с совместимостью британской идентичности с новой европейской идентичностью, а второй заключается в необходимости понимания вектора мультикультурализма, по сей день присущего либеральной политике Соединенного Королевства. Ниже будет проведен анализ «выживаемости» сегодняшней формы британской идентичности и ее потенциал на обозримое будущее.

Культурное многообразие как национальная идеология — феномен относительно новый; он актуален сейчас, в XXI веке, его мы проживаем и чувствуем сегодня. Именно поэтому его интересно проанализировать не через теоретическую призму,

а через реальные события, переживаемые британцами в начале этого столетия. Для отражения политики мультикультурализма, а точнее ее успешности, был выбран 2005 год — тот год, когда мультикультурализм был провозглашен национальной идеологией Олимпийских игр-2012 и провалился всего один день спустя, во время террористических атак в Лондоне.

6 июля праздновалось избрание Лондона столицей Олимпийских игр-2012, а 7 июля один за другим произошли четыре взрыва на центральных станциях лондонского метро («Кингс-кросс», «Эджвэр-роуд» и «Олдгейт») и в двухэтажном автобусе на площади Тависток-сквер. 14 июля на Трафальгарской площади в память о погибших прошли демонстрации.[96]

Для многих победа Лондона в гонке за право стать столицей Олимпийских игр означала победу всей Британии; это стало событием, которое праздновала вся страна. 6 июля на Трафальгарской площади собралось по крайней мере 10 000 человек, чтобы увидеть провозглашение на больших экранах. Точно так же, как эта победа стала национальным триумфом, теракт в столице мыслился как атака на всю Великобританию.[97]

Однако некоторые отмечали, что хотя иногда Лондон символизировал всю страну, он не являлся ее представителем. После провозглашения Лондона столицей Олимпийских игр в Палате общин было сделано несколько заявлений о том, что и другие районы страны извлекут пользу из этой победы (например, североирландский политик Иан Пейсли). Министр иностранных дел Джек Стро подчеркивал национальное значение игр: «Это игры не только для Лондона. Они оставят наследство для всей страны. Олимпийские игры будут проходить в Глазго, Кардиффе, Уэймуте, Бирмингеме, Манчестере и Ньюкасле». Корреспондент Mass Observation Archive выразил негодование по поводу «лондонского уклона» в ущерб другим регионам страны: «Почему всегда Лондон? Разве это Британия? А как же Бирмингем, Манчестер или Глазго? Другие страны проводили

игры не в столицах. Нет! Лондону опять необходимо восхваление самого себя. Точно так же как он поступает каждый день…».[98]

Трафальгарская площадь стала в этот период «национальным местом». 6 — 14 июля здесь можно было услышать обращения к гражданам официальных лиц, которые пытались сформировать общественное мнение по поводу триумфа Лондона и по поводу терактов, и неоднократно обращались к теме национальной идентичности. Кроме того, участники событий, запечатленные прессой, стали живой картиной, лицом страны, еще раз продемонстрировав мультикультурализм Лондона.[99] Мусульманский совет Великобритании — одна из крупнейших мусульманских ассоциаций Великобритании, объединяющая более 400 мусульманских общественных групп — заявил, что его участники «хотят принять активную роль в принятии гостей, и позаботиться о том, чтобы Олимпийские игры-2012 в Лондоне отражали мультикультурное, многоконфессиональное общество».[100]

Помимо всего прочего, заявка Лондона на проведение Олимпийских игр-2012 имела огромное символическое значение: представляя себя, Лондон представлялся зрителям и жюри как абсолютно новый, динамичный город, готовый открыть свои двери и уважать культурное разнообразие. Эта интеграция спорта и политики показала миру новую пост-империалистическую британскую идентичность. «В Британии появилась ново-этническая версия национальной идентичности. Этнические меньшинства теперь не просто «пускали» в британское сообщество; их приглашали и интегрировали туда».[101]

Мультикультурализм, характерный скорее Лондону, стал национальной характеристикой, когда политические лидеры и пресса представляли победу Лондона победой всей Великобритании. «Положительная версия» британского мультикультурализма, которая не раз озвучивалась во время празднования победы Лондона, подверглась сомнению уже на следующий день, когда один за другим произошли четыре взрыва

на центральных станциях лондонского метро и в автобусе, совершенные приверженцами исламского фундаментализма. В результате взрывов, 52 человека погибло, а 700 получили ранения.

Как и в случае с празднованием победы, Трафальгарская площадь вновь стала трибуной, откуда произносились речи о современной британской национальной идентичности. Тогдашний мэр Лондона Кен Ливингстон провозгласил, что «трусливая атака не сможет разъединить жителей Лондона… они будут держаться вместе из солидарности». 12 июля в прессе появилось официальное заявление о готовящихся 14 июля демонстрациях в память о погибших, «чтобы показать, что Лондон не собьется с пути к открытому, толерантному, многорасовому и мультикультурному обществу». 14 июля Кен Ливингстон выступил первым, призывая сопротивляться попыткам разделения британского народа. Даже после взрывов культурное разнообразие представлялось как положительное качество, и Лондон приобретал черты уверенного, успешного, мультикультурного и толерантного города. Лорд Коу, глава организационного комитета Игр, и мэр Кен Ливингстон объявили, что Олимпийские игры будут проводиться в память о жертвах теракта.[102]

Британский «спокойный и тихий» образ жизни был навсегда подорван, и что самое главное, была подорвана идеология — та идеология, с которой Великобритания триумфально выиграла право на Олимпийские игры. Но что самое трагичное для британской идентичности, сама идея «мультикультурной Великобритании» развалила себя изнутри. Террористы, взорвавшие себя в метро, были британцами. Отец одного из них владел пабом и подавал самый настоящий йоркширский пудинг.[103] В этой ситуации уже не представлялось возможным использовать аргумент «свои — чужие». Террористы не были «чужими», они были частью британского общества.[104]

Теракт углубил существующие сомнения в успешности и необходимости мультикультурного общества и иммиграции. В

прессе высказывались мысли о том, что в стране не существует контроля иммиграции: «Не удивительно, что среди нас оказываются террористы». В августе 2005 года теневой министр внутренних дел Д. Дэвис призвал лейбористское правительство «отменить свою устаревшую политику мультикультурализма» и попытаться создать общество, где иммигранты будут более интегрированы.[105]

Что же касается самих этнических меньшинств, то после 7 июля 2005 года, с точки зрения самоидентификации, они оказались в самом шатком положении. Говоря о мусульманских террористах, премьер-министр Тони Блэр декларировал: «Когда они будут пытаться изменить наш образ жизни такими способами, мы никогда не подчинимся… наши ценности непоколебимы».[106] Таким образом, премьер-министр прочертил четкую линию между «нами» — Британцами, и «ними» — пусть и живущими в Великобритании, но не являющимися полноправными членами социума.

В это время британские мусульмане столкнулись с неразрешимой дилеммой. Еще совсем недавно их приглашали в британскую культуру, подчеркивали интерес в их происхождении, а уже сегодня они оказались по другую сторону, в числе «чужих», пытающихся уничтожить Великобританию.[107]

Политика мультикультурализма провалилась, утверждают эксперты. Эта философия, которую поддерживали столько десятилетий, в глазах британцев сегодня оказалась лишь катализатором раздробленности общества.[108] И настроения эти отнюдь не ограничиваются выступлениями военных и министров;[109] в том же ключе высказался в феврале 2011 года премьер-министр Дэвид Кэмерон: «В рамках доктрины государственного мультикультурализма, британские власти поощряли раздельное сосуществование культур. Это привело к недостатку национальной идентичности, что в свою очередь спровоцировало интерес молодых британских мусульман к экстремистским идеям… Если мы хотим преодолеть эту угрозу (доморощенный

исламский экстремизм), я думаю, пора перевернуть страницу с провалившимися методами прошлого».[110]

Но, к огромному сожалению британцев, проблема укоренена не в самом мультикультурализме; иначе ее можно было бы легко исправить путем нескольких законодательных актов. Проблема британской идентичности сегодня состоит в том, что она была слишком сильна и определенна вчера. На пороге XX века Великобритания оказалась без чего-либо «британского» — без узнаваемых привычек и традиций, без четких знаний и ценностей; все это постепенно рассеялось под лозунгами о толерантности и поощрения национального разнообразия. И сегодня иммигрант, приезжающий в Соединенное Королевство, не видит перед собой сложившегося сплоченного народа и системы ценностей, в которую он может себя интегрировать.

Форма национальной терпимости, открытости или мультикультурализма в Британии оказалась неприменимой к реальности. Нарочитое принятие различных культур и национальностей позволило им обрести слишком большую силу в рамках Соединенного Королевства и лишь обострила различия между ними.[111] Расширив рамки понятия британской идентичности, она стала настолько инклюзивной, что потеряла свою суть. Для «новых» британцев старые исторически британские символы уже не имели значимости, а новые им никто не предложил.

Отчет Комитета по расовому равноправию утверждал, что именно мультикультурализм стоит за провалом создания британской идентичности. Трэвор Филиппс, глава Комитета, утверждал, что «мы сами не осознаем, что вступаем в эпоху разделения... Пытаясь внести разнообразие культур в нацию, на практике мы столкнулись с изолированностью, отстраненностью и отчужденностью своего же народа».[112]

Именно это, по сути, и отражает «дилемму мультикультурализма».[113] Самое сложное в успешной модели — найти точку контакта, позволяющую достичь политического

единства и культурного разнообразия одновременно.[114] И, что самое интересное, поиск этого баланса не может прекращаться: в меняющихся социальных обстоятельствах мнения и суждения меняются соответственно. Успех мультикультурализма зависит именно от возможности динамического поиска точек соприкосновения.

Формирование и развитие европейской идентичности как альтернативы национальной идентичности

В первой главе уже была освещена краткая история присоединения Великобритании к Европейскому Союзу. В целях дальнейшего анализа характера национальной идентичности британцев, следует рассмотреть социальный и психологический аспекты нового европейского устройства, согласно которому теперь живет Соединенное Королевство. Рассмотрение формирования европейской идентичности в социологическом ключе позволит понять, представляет ли угрозу европейская интеграция и есть ли у нее потенциал заместить находящуюся в шатком положении национальную идентичность.

Европейская интеграция в перспективе может принять два вектора: интегрирующий и дезинтегрирующий: она либо вытеснит британскую идентичность как таковую, или хотя бы оставит ее на заднем плане; или же, наоборот, спровоцирует обострение национальных чувств у британцев. Чтобы предположить, в какую сторону в дальнейшем развернутся события, ниже будет приведен анализ отношения самих британцев к европейской интеграции и факторов, объясняющих скепсис по отношению к ЕС.

Понять, почему британское сообщество пессимистично относится к европейской интеграции, можно, обратившись к сущности британской национальной идентичности начала XX века. Фактором, нанесшим наибольший отпечаток на британскую идентичность, является имперское прошлое (как империя

территорий, так и империя идей), которое направило интересы страны вовне, от континентальной Европы, и обеспечило чувство превосходства над её континентальными соседями. Добавляет красок в этот портрет и островное положение Великобритании, которое обеспечило британцам чувство обособленности от континента. Помимо этого, долгое непрерывное существование британских политических институтов, не дискредитировавших себя, в том числе и в годы второй мировой войны, сделало их одним из атрибутов национальной гордости Великобритании.

В результате, участие в европейском проекте ассоциируется с утратой престижа страны, а участие в интеграционных процессах воспринимается как угроза национальной самобытности, а также британским институтам, чья более высокая эффективность в сравнении с континентально-европейскими не подвергается сомнению большинством британцев.[115]

Отношение британцев и других членов Европейского Союза к этой наднациональной структуре представляет особый интерес для ежегодных опросов общественного мнения, известных как «Евробарометр».[116] Инициированные Европейской Комиссией, эти исследования проводятся регулярно с 1973 года, и являются, пожалуй, наиболее актуальным источником понимания хода развития европейской идентичности.

Данные осени 2010 года заслуживают особого внимания. В этот период Великобритания показала наиболее скептичные результаты за последние несколько лет. Только у 19% населения европейской зоны Евросоюз ассоциировался с чем-то положительным. Аналогичный показать в среднем по Европе превышает британский вдвое — 38%. 56% процентов населения Соединенного Королевства признались, что они не очень хорошо понимают, как «работает» Европейский Союз. Из вышесказанного логически следует статистика: 34% британцев считают, что ЕС — это пустая растрата денег.[117] Особенно интересно наблюдать такую статистику в сравнении — например, аналогичный показатель в Болгарии и Польше — всего 7%.

Следует отметить определенный прогресс в распространении чувства общей европейской идентичности в сознании молодых европейцев. В частности, опрос, проведенный несколько лет назад среди граждан Великобритании, Франции, Германии и Италии в возрасте 21 — 35 лет, то есть среди представителей поколения, выросшего в условиях объединенной Европы, показал, что европейская молодежь в значительно большей степени, чем население Европы в целом, чувствует себя в первую очередь европейцами. Почти треть молодых людей сочла себя скорее европейцами, чем гражданами своей страны. 26% британцев в возрасте от 15 до 24 видят ЕС как нечто положительное, в то время как только 11 % населения старше 55 разделяет их взгляды.[118]

Исследования «Евробарометр» дают статистический ответ и на главный вопрос этого раздела — существует ли угроза национальной идентичности вследствие европейской интеграции? 21% британских респондентов ощущают потерю культурной идентичности и винят в этом Европейский Союз. 64% просто утверждают, что они не доверяют ЕС.[119]

Распространяющийся пессимизм по поводу принципиальной возможности возникновения европейской идентичности на массовом уровне подкреплен статистикой. И действительно, темпы внедрения в массовое сознание ощущения принадлежности к некой наднациональной европейской общности весьма незначительны, и подавляющему большинству жителей Европы оно по-прежнему остается чуждым.

Первый президент Европейской Комиссии Вальтер Хальштейн в 1960-х годах называл европейскую интеграцию «органической»; он настаивал на неэкономической подоплеке ЕС, указывал на многовековое культурное единство — единство в понимании ценностей, свобод и прав.[120] Его последователи говорили о необходимости поиска «души Европы» и не сомневались, что она будет обретена.

Но время показало обратное. Англо-германский социолог Ральф Дарендорф, рассуждая о европейской идентичности, пишет: «Может ли такая Европа вызвать воодушевление у своих граждан? Предлагаемая здесь Европа — это исключительно политическая Европа, будущее которой никак не связано ни с внутренней логикой ее развития, ни с «мировым духом». Ее практическое единство гарантируется, прежде всего, тем, что называется растущей привычкой к сотрудничеству».[121]

Так каковы же факторами, сдерживающие развитие европейской идентичности? Помимо специфически британских (то есть имперского прошлого, многовековой истории успешной политики и завоевания), существуют и другие факторы — укорененные в самом Евросоюзе, а не в его членах.

Исследователь Джон Хатчинсон отмечает, что ЕС — это, по сути, союз бывших противников — наций, столетиями воевавших друг с другом. Общие воспоминания и история в этом случае присутствуют, но они носят негативный, скорее дезинтеграционный характер.[122] Отсутствуют общие мифы, прошлое, идеология, а без этих факторов, по мнению евроскептиков, формирование национальной идентичности невозможно. Революции, реформы, борьба за независимость, — все это может способствовать развитию взаимной толерантности; но не существует такого геройского прошлого, которое бы связывало одновременно всех европейцев.[123] Еще в 1999 году, когда Европейский Союз насчитывал лишь 15 западноевропейских стран, в среднем лишь 38% населявших их граждан были склонны признать существование некой европейской культурной идентичности, разделяемой всеми европейцами, тогда как 59% отрицали это. С тех пор культурная гомогенность Евросоюза стала еще более сомнительной. Сегодняшнее пополнение Евросоюза новыми членами — государствами Восточной Европы — ведет не только к усилению культурного многообразия европейского сообщества, но и к определенному возрастанию внутренней конфликтности в европейском

культурном пространстве, которая не может не отражаться негативным образом на процессе формирования общеевропейской идентичности.[124]

Другим фактором, сдерживающим развитие европейской идентичности, является система образования Европейского Союза. Этносимволист Энтони Смит утверждает, что полное формирование общей европейской идентичности не произойдет полностью до тех пор, пока не зародится система интегрированного массового среднего и высшего образования для стран-членов ЕС.[125] В сегодняшней Европе содержание и методические требования государственных учебных заведений находятся в полном распоряжении отдельных государств, которые самостоятельно определяют пропорцию изучения национальной и европейской истории. Бернард Гисен сравнивает сегодняшнюю Европу с эпохой Просвещения, когда люди «были не только объектами налогообложения и учета, но и одновременно субъектами, которых просвещали и учили уважать закон, поддерживать науку и технологический прогресс».[126]

Все эти факторы, в комбинации с недоверием и негативными ожиданиями граждан ЕС, отраженные «Евробарометром», позволяют отложить вопрос о перспективе формирования общеевропейской идентичности на неопределенный срок. На сегодняшний день Евросоюз не предложил такой формы идентичности, которая смогла бы по значимости заменить национальную, особенно если речь идет о столь сильной идентичности, коей до последнего времени являлась британская.

Хатчинсон делает пессимистичный прогноз о будущем европейской идентичности: «Чем больше расширяется и развивается ЕС, тем больше усилий ему требуется для мобилизации его граждан».[127] При отсутствии общего языка, религии, мифов, воспоминаний и прошлого, развить такое чувство принадлежности не представляется возможным.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Зарождение национальной идентичности можно отнести к началу XVI века, однако необходимо отметить, что невозможно назвать точную дату ее появления. Зарождению национализма в Англии способствовали следующие факторы: появление новой аристократии — выходцев из нетитулованного дворянства, получивших университетское образование; развивающееся в тот период образование выступило уравнителем между социальными слоями, открывавшим дверь во дворянство. Идея «нации» нашла сторонников и среди среднего класса. Протестантизм и издание английской Библии облегчили и ускорили развитие национализма: «избранный Богом народ» стал центральным элементом этого процесса. Символом торжества протестантизма, богоизбранности и национальной борьбы стала королева Елизавета. Постепенно религиозный фактор формирования национальной идентичности уходил на второй план, и только XX век положил начало сегодняшней форме национальной идентичности разных этнических групп. В XX веке также лежат истоки современной национальной нетерпимости и конфликтов.

Необходимо отметить те факторы, которые в наибольшей степени повлияли на формирование британской идентичности. Во-первых, это имперское прошлое, которое обеспечило чувство превосходства британцев над их континентальными соседями. Во-вторых, островное положение Великобритании обеспечило британцам чувство обособленности от континента. И, наконец, долгое существование британских политических институтов, не дискредитировавших себя в годы второй мировой войны, сделало их предметом национальной гордости.

С середины XX века начинается новая, масштабная волна иммиграции в Великобританию, и переселенцы последней четверти века добавляют все новые штрихи в уже, казалось бы сложившийся, этносоциологический портрет. Данные

статистики 2001 года показывают постоянно растущую культурную разнородность населения Великобритании, а исследования 2008 года прослеживают тенденцию все возрастающего негативного отношения к иммиграции среди коренного населения Великобритании. С каждым годом все больший процент населения выступает за более жесткие меры в отношении мигрантов и национальных меньшинств, а процент тех, кто поддерживает идею мультикультурализма, неизменно снижается.

Сейчас многие склонны считать, что политика мультикультурализма провалилась. Однако следует сказать и о размытом понятии «британского» у жителей Великобритании. Четкое представление о том, что значит быть британцем, было рассеяно лозунгами о толерантности и поощрения национального разнообразия. Кроме того, в XX веке появился новый фактор — стремление ЕС к европейской интеграции стран-участниц Союза. Тем не менее, необходимо отметить негативное отношение большинства британцев к европейской интеграции, которая рассматривается как угроза престижу страны и ее национальной самобытности.

Идея общей европейской идентичности не смогла завоевать сердца большинства европейцев. Пополнение Евросоюза новыми членами ведет не только к усилению культурного многообразия европейского сообщества, но и к определенному возрастанию внутренней конфликтности в европейском культурном пространстве. Итак, на сегодняшний день Евросоюз не предложил такой формы идентичности, которая смогла бы по значимости заменить национальное самосознание.

Примечания:

1. Mallory J. P. Beaker Culture, Encyclopedia of Indo-European Culture, Fitzroy Dearborn, 1997.
2. Celtic Britain (The Iron Age) c. 600 BC — 50 AD [электронный ресурс], http://www.britainexpress.com/History/Celtic_Britain.htm, MacCulloch J.A. The Celtic People [электронный ресурс],

http://www.hinduwebsite.com/general/essays/celtic.asp (Февраль 2011)
3. Oppenheimer S. The Origins of the British. — Robinson, London, 2007, p. 33
4. Bell, A. The Role of Migration in the History of the Eurasian Steppe, Ch. 5, 2000.
5. Caesar, De Bello Gallico, V.12 [электронный ресурс], http://www.roman-britain.org/tribes/belgae.htm (Февраль 2011)
6. O'Rahilly T.F. Early Irish History and Mythology. — Dublin Institute for Advanced Studies, 1946.
7. Беда Достопочтенный. Церковная история народа англов. Пер.: Эрлихман В. В. — СПб.: Алетейя, 2001.
8. Collingwood R.G. et al. The English Settlements. The Sources for the Period: Angles, Saxons, and Jutes on the Continent // Roman Britain and English Settlements. — Oxford, England: Clarendon, 1936, p. 325.
9. Ross D. England: History of a Nation, 2006.
10. Palgrave F. The Rise and Progress of the English Commonwealth (1832), Bayerische Staats Bibiother [электронный ресурс], http://www.bsb-muenchen-digital.de/ (Февраль 2011)
11. Каппер Д.П. Викинги Британии. — СПб.: Евразия, 2003. Перевод с англ. яз. И. Ю. Ларионова, Гл. 1 [электронный ресурс], http://ulfdalir.ru/literature/860 (Февраль 2011)
12. Гуревич А.Я. Избранные труды. Т. 1. Древние германцы. Викинги. — М.-СПб.: Университетская книга, 1999 [электронный ресурс], http://ulfdalir.ru/literature/860/866 (Март 2011)
13. Larsen D. My Battle of Hastings: 14 October 1066 [электронный ресурс], www.1066.us (Февраль 2011)
14. Asari E-N., Halikiopoulou D., Mock S. British National Identity and the Dilemmas of Multiculturalism, Nationalism and Ethnic Politics, Vol. 14, Iss. 1, January 2008, p. 6.
15. Гринфельд Л. Национализм: пять путей к современности. — М: ПЕР СЭ, 2008. С. 46.
16. Hall E. Chronicle: Henry VIII. Ed. Ch. Whibley. London: T.C. and E.C. Jack, Vol. 1, 1904, p. 154.
17. Asham R. The Scholemaster, 1570 // William Aldis Wright, ed. English Works of Roger Asham, 1904. — Cambridge: Cambridge University Press, 1970, p. 293.

18. Гринфельд Л. Указ. соч. С. 49.
19. Там же. С. 53.
20. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма, 1904 [электронный ресурс], http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Sociolog/Veb_PrEt/index.php (Март 2011)
21. Poynet J. A Shorte Treatise of Politike Pouuer, and of the True Obedience which Subjects Owe to Kings and Other Ciuile Gouernours, with an Exhortation to all True Natural English Men, 1556. Reprinted in W.S. Hudson. — Chicago: University of Chicago Press, 1942, p. 61.
22. Haller John Foxe and the Puritan Revolution // The Seventeenth Century, Volume in honor of Robert Foster Jones. — Stanford: Stanford University Press, 1952, p. 209.
23. Гидденс Э. Указ. соч.
24. HANSARD 1803–2005. Immigration, *Vol. 401, 19 March 2003, pp. 270 — 294 [электронный ресурс],* http://hansard.millbanksystems.com/westminster_hall/2003/mar/19/immigration#S6CV0401P0_20030319_WH_34 *(Март 2011)*
25. Long History of Race Rioting, BBC News, 28 May, 2001 [электронный ресурс], http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/1355718.stm, Travis A. After 44 years secret papers reveal truth about five nights of violence in Notting Hill, The Guardian, 24 August, 2002 [электронный ресурс], http://www.guardian.co.uk/uk/2002/aug/24/artsandhumanities.nottinghillcarnival2002 (Март 2011)
26. Enoch Powell's River of Blood Speech, The Telegraph, 18 March, 2011 [электронный ресурс], http://www.telegraph.co.uk/comment/3643823/Enoch-Powells-Rivers-of-Blood-speech.html
27. Ларионов И.С. Речь Эноха Пауэлла «Реки крови» и проблема нового расизма в Великобритании (1960 –1970-е гг.) // Онтология кризиса в пространстве и времен человека. — Самара, 2009 [электронный ресурс], http://inter.samsu.ru/docs/oxford/conf/crysis_ont_man.pdf (Март 2011)
28. Гидденс Э. Указ.соч.
29. Scarman, L. The Scarman Report: The Brixton Disorders, 10 — 12 April, 1981. — London: Penguin Books, 1982.
30. Toxteth Riots Remembered, BBC News, 4 July, 2001 [электронный ресурс], http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/1419981.stm (Март 2011)

31. Long History of Race Rioting, BBC News, 28 May, 2001 [электронный ресурс], http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/1355718.stm Bradford Counts Cost of Riot, BBC News, 8 July, 2001 [электронный ресурс], http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/1428673.stm (Март 2011)
32. Проблема Северной Ирландии // Западная Европа и США [электронный ресурс], http://www.conflictologist.narod.ru/engr.html (Март 2011)
33. United Kingdom: A Reluctant Country of Immigration, Migration Information Source [электронный ресурс], http://www.migrationinformation.org/feature/display.cfm?ID=736 (Февраль 2011)
34. Piroth S. Explaining Opposition to European Integration in Britain, Denmark, and Ireland. Paper Prepared for the Midwest Political Science Association Annual National Conference. — Chicago, Illinois, 15 — 18 April, 2004, p. 8 [электронный ресурс],
35. http://www.allacademic.com//meta/p_mla_apa_research_citation/0/8/4/1/5/pages84152/p84152-8.php (Февраль 2011)
36. Аронсон О. Конфликты и сообщества (о политической функции в высказывании) // Язык и этнический конфликт. — М.: Гендальф, 2001.
37. Комарофф Дж. Национальность, этничность, современность: политика самоосознания в конце XX века // Этничность и власть в полиэтничных государствах: Материалы международной конференции 1993 г. — М.: Наука, 1994.
38. Gordon Brown: EU must take the lead in reforming global financial institutions, 24 March, 2009 [электронный ресурс],http://www.europarl.europa.eu/sides/getDoc.do?language=en&type=IM-PRESS&reference=20090323IPR52329 (Март 2011)
39. Smith A.D. Nationalism: Theory, Ideology, History. — Cambridge: Polity Press, 2001, pp. 5 — 6.
40. Census 2001, Office for National Statistics [электронный ресурс],
41. http://www.statistics.gov.uk/census2001/profiles/64.asp (Январь 2011)
42. Kumar K. The Making of English National Identity. — Cambridge University Press, 2003 [электронный ресурс], http://catdir.loc.gov/catdir/samples/cam033/2002031458.pdf (Март 2011)
43. Гидденс Э. Указ. соч.

44. Nolan W. Geography of Ireland [электронный ресурс], http://www.gov.ie/en/essays/geography.html (Март 2011)
45. Гидденс Э. Указ. соч.
46. Novick B. DORA, Suppression, and Nationalist Propaganda in Ireland 1914-1915, New Hibernia Review, 1997. Vol.1, No. 4, p. 41.
47. Kee R. The Green Flag: A History of Irish Nationalism, 1972, pp. 548 — 591.
48. CO 904/162/2: Anti-Recruiting Notices Seized, 1913 — 1918.
49. Novick B., Op. cit., p. 41.
50. CO 904/162/3: Distribution of Anti-Recruiting Leaflets, 1914 — 1916.
51. Hutchinson J. Diaspora Dilemmas and Shifting Allegiances, Studies in Ethnicity and Nationalism, Vol. 10, No. 1, 2010, pp. 116 — 117.
52. The Belfast Agreement. The Agreement reached in the multi-party negotiations, 10 April, 1998 [электронный ресурс], http://cain.ulst.ac.uk/events/peace/docs/agreement.htm
53. I.R.A. Renounces Use of Violence; Vows to Disarm, The New York Times, 29 July, 2005 [электронный ресурс], http://www.nytimes.com/2005/07/29/international/europe/29irish.html?_r=1 (Март 2011)
54. Североирландский конфликт, Euronews, 8 марта 2009 [электронный ресурс], http://ru.euronews.net/2009/03/08/northern-ireland-a-history-of-violence/ The Assembly after Devolution // Northern Ireland Assembly [электронный ресурс], http://www.niassembly.gov.uk/io/summary/new_summary.htm#7http://www.niassembly.gov.uk/io/summary/new_summary.htm#7 Suspension and Restoration of the Northern Ireland Assembly // Northern Ireland Assembly [электронный ресурс], http://www.niassembly.gov.uk/io/summary/new_summary.htm#8 (Март 2011)
55. Coughlan A. Conflicts of Sovereignty, An Irish Quarterly Review, Vol. 81, No. 322, 1992, pp. 180 — 190.
56. Ibid, p. 188.
57. Scottish National Party official web site [электронный ресурс], http://www2.snp.org/ (Март 2011)
58. Hutchison I.G.C. Scottish Newspapers and Scottish National Identity in the Nineteenth and Twentieth Centuries, 68th IFLA Council and General Conference, 18 — 24 August, 2002, pp. 1 — 2, 4 — 5

[электронный ресурс], http://archive.ifla.org/IV/ifla68/papers/051-127e.pdf The Development of Scottish Nationalism [электронный ресурс],

59. http://earth.subetha.dk/~eek/museum/auc/marvin/www/library/uni/projects/scotsnat.htm#S.1 (Март 2011)
60. Разъединенное королевство: Шотландия хочет независимости, Newsland, 30 апреля 2010 [электронный ресурс], http://www.newsland.ru/news/detail/id/496161/cat/94/
61. The Development of Scottish Nationalism [электронный ресурс],
62. http://earth.subetha.dk/~eek/museum/auc/marvin/www/library/uni/projects/scotsnat.htm#S.1 (Март 2011)
63. Разъединенное королевство: Шотландия хочет независимости, Newsland, 30 апреля 2010 [электронный ресурс], http://www.newsland.ru/news/detail/id/496161/cat/94/ (Март 2011)
64. Plaid Cymru. The Politics of Devolution — Party policy, BBC [электронный ресурс], http://www.bbc.co.uk/news/special/politics97/devolution/wales/briefing/partypolicy.shtml (Март 2011)
65. Plaid Cymru Still Want Independent Wales, This is South Wales, 11 September, 2008 [электронный ресурс], http://www.thisissouthwales.co.uk/news/Plaid-Cymru-want-independent-Wales/article-320673-detail/article.html (Март 2011)
66. Archbishop of Wales Barry Morgan supports further Welsh devolution, Wales Online, 13 July, 2009 [электронный ресурс], http://www.walesonline.co.uk/news/wales-news/2009/07/13/archbishop-of-wales-barry-morgan-supports-further-welsh-devolution-91466-24137054/ (Март 2011)
67. Welsh Firmly Back Britain's Union, BBC News, 16 January, 2007 [электронный ресурс], http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/wales/6263807.stm (Март 2011)
68. Evans W.G. The British State and Welsh-Language Education, 1914 — 1991 // Jenkings G H and Williams M. Lets do our best for the ancient tongue: the Welsh language in the twentieth century. — University of Wales Press, Cardiff, 2000, pp. 249 — 269.
69. Jones R. Relocating Nationalism: On the Geographies of Reproducing Nations. — Institute of Geography and Earth Sciences, Aberystwyth University, 2008, p. 326.
70. Gruffydd G. Welsh Republican Movement 1946 — 1956: Time Line, Alternative Welsh Nationalist Archive [электронный

ресурс], http://awnms.blogspot.com/2007/02/welsh-republican-movement-1946-1956.html (Февраль 2011)

71. Громыко А. Великобритания: после захода солнца // Россия в глобальном мире, № 6, 2005, с. 6.
72. Smihula D. Definition of National Minorities in International Law, Journal of US-China Public Administration, Vol. 6, No.5 (Serial No. 48), October 2009, p. 47.
73. Pan F. Der Minderheitenschutz im Neuen Europa and seine historische Entwicklung. Wilhelm Braumüller. — Universitäts-Verlagsbuchhandlung, Wien; 1999. Перевод на английский Daniel Smihula.
74. Census 2001, Office for National Statistics [электронный ресурс], http://www.statistics.gov.uk/census2001/census2001.asp (Январь 2011)
75. Focus on Ethnicity and Identity. Population Size [электронный ресурс], http://www.statistics.gov.uk/cci/nugget.asp?id=455 (Январь 2011)
76. Migration by Minority Ethnic Groups within Great Britain in the Early 1990s, pp. 14, 21 [электронный ресурс], http://www.warwick.ac.uk/~errac/bisrsa97.pdf. Focus on Ethnicity and Identity. Geographic Distribution [электронный ресурс], http://www.statistics.gov.uk/cci/nugget.asp?id=457 Ethnicity and Ethnic Groups, p. 22, Minority Ethnic Groups in the UK, December 12, 2002, p. 1. (Январь 2011)
77. Focus on Ethnicity and Identity. Religion [электронный ресурс], http://www.statistics.gov.uk/cci/nugget.asp?id=460 (Январь 2011)
78. Migration by minority ethnic groups within Great Britain in the early 1990s, pp. 11 — 12 [электронный ресурс], http://www.warwick.ac.uk/~errac/bisrsa97.pdf (Январь 2011)
79. Minority Ethnic Groups in the UK. December 12, 2002, p.2. Focus on Ethnicity and Identity. Households [электронный ресурс], http://www.statistics.gov.uk/cci/nugget.asp?id=458 (Январь 2011)
80. Focus on Ethnicity and Identity. Inter-Ethnic Marriage [электронный ресурс], http://www.statistics.gov.uk/cci/nugget.asp?id=1090 (Январь 2011)
81. Platt L. Poverty and Ethnicity in the UK. — University of Essex, 2007, pp. 38 — 40.

82. Ibid., p. 44. Poverty rates among ethnic groups in Great Britain., 29 April, 2007 [электронный ресурс], http://www.jrf.org.uk/publications/poverty-rates-among-ethnic-groups-great-britain (Январь 2011)
83. Choudhury B. What does the census tells us about the different racial and religious groups in Britain today? BBC News, 13 February, 2003 [электронный ресурс], http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/2758453.stm (Январь 2011)
84. Platt L. Op. cit., p. 45.
85. Focus on Ethnicity and Identity. Education [электронный ресурс], http://www.statistics.gov.uk/cci/nugget.asp?id=461 (Январь 2011)
86. Focus on Ethnicity and Identity. National Identity [электронный ресурс], http://www.statistics.gov.uk/cci/nugget.asp?id=459 (Январь 2011)
87. A Black and White Issue: The Future of Society is Mixed, The Independent, 26 November, 2006 [электронный ресурс], http://www.independent.co.uk/news/uk/this-britain/a-black-and-white-issue-the-future-of-society-is-mixed-425828.html (Март 2011)
88. Trend Briefing # 1. Doubting Multiculturalism, p. 1 [электронный ресурс],http://www.ipsos-mori.com/_assets/pdfs/multiculturalism-briefing.pdf (Март 2011)
89. Ibid.
90. Eurobarometer 74. Public Opinion in the European Union, National Report, United Kingdom, Autumn, 2010 [электронный ресурс], http://ec.europa.eu/public_opinion/archives/eb/eb74/eb74_uk_uk_nat.pdf
91. 2008 — 2009 Citizenship Survey. Community Cohesion Topic Report. Lloyd Ch., NatCen, February, 2010,
92. Department for Communities and Local Government [электронный ресурс],
93. http://www.communities.gov.uk/documents/statistics/pdf/1473353.pdf (Март 2011)
94. Trend Briefing # 1, pp. 3 — 5 [электронный ресурс],
95. http://www.ipsos-mori.com/_assets/pdfs/multiculturalism-briefing.pdf (Март 2011)
96. Attitudes to Immigration: Rolling Up the Welcome Mat, The Economist, 3 February, 2011 [электронный ресурс], http://www.

economist.com/blogs/blighty/2011/02/attitudes_immigration (Март 2011)
97. Attitudes Towards Immigrants. — National Council for Voluntary Organizations [электронный ресурс], http://www.3s4.org.uk/drivers/attitudes-towards-immigrants#top1 (Март 2011)
98. Does Immigration Matter? [электронный ресурс],
99. http://www.ipsos-mori.com/Assets/Docs/News/IpsosMORI_ImmigrationFeb2011.pdf (Март 2011)
100. Ibid.
101. 2008 — 2009 Citizenship Survey… [электронный ресурс],
102. http://www.communities.gov.uk/documents/statistics/pdf/1473353.pdf (Март 2011)
103. Does Immigration Matter? [электронный ресурс],
104. http://www.ipsos-mori.com/Assets/Docs/News/IpsosMORI_ImmigrationFeb2011.pdf (Март 2011)
105. Daley J. We Don't Need to Define Britishness, The Telegraph, 18 February, 2008 [электронный ресурс], http://www.telegraph.co.uk/comment/columnists/janetdaley/3555154/We-dont-need-to-define-Britishness.html# (Март 2011)
106. Citizenship and Belonging: What is Britishness. — Commission for Racial Equality ETHNOS, Research and Consultancy, November, 2005 [электронный ресурс],
107. http://old.ethnos.co.uk/what_is_britishness_CRE.pdf.Retrieved 24 October 2010 (Март 2011)
108. Ibid, pp. 6, 19, 20 [электронный ресурс],
109. http://old.ethnos.co.uk/what_is_britishness_CRE.pdf. Retrieved 24 October 2010 (Март 2011)
110. Ibid., pp. 23 — 41 [электронный ресурс],
111. http://old.ethnos.co.uk/what_is_britishness_CRE.pdf. Retrieved 24 October 2010 (Март 2011)
112. Sumartojo S. Britishness in Trafalgar Square: Urban Place and the Construction of National Identity, Studies in Ethnicity and Nationalism, Vol. 9, No. 3, 2009, p. 415.
113. Ibid., pp. 415, 417.
114. Ibid., p. 415.
115. Ibid., p. 416.
116. Ibid., p. 417.

117. Fortier A. Pride Politics and Multiculturalist Citizenship, Ethnic and Racial Studies, Vol. 28 (3), May 2005, p. 561.
118. Sumartojo S. Op. cit., pp. 418 — 419.
119. Huq R. Youth Culture and Antiracism in New Britain: From the Margins to the Mainstream? International Journal of Sociology, Vol. 38 (2), Summer 2008, pp. 43 — 45.
120. Stephens, A. Seven Million Londoners, One London: National and Urban Ideas of Community in the Aftermath of the 7 July 2005 Bombings in London. 2005, Alternatives, 32 (2), pp. 155 — 176.
121. Sumartojo S. Op. cit., p. 420 — 421.
122. In full: Blair on Bomb Blasts, BBC News, 7 July, 2005 [электронный ресурс], http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/4659953.stm (Март 2011)
123. Falcous M. and Silk M. Olympic Bidding, Multiculturalism, Terror, and the Epistemological Violence of 'Making Britain Proud', Studies in Ethnicity and Nationalism, Vol. 10, No. 2, 2010, p. 175.
124. Asari E-N., Halikiopoulou D., Mock S. Op. cit., p. 6.
125. Phillips T. Multiculturalism's Legacy is 'Have a Nice Day' Racism, The Guardian, 28 May, 2004 [электронный ресурс], http://www.guardian.co.uk/society/2004/may/28/equality.raceintheuk (Март 2011)
126. Wright O. Cameron: My War on Multiculturalism, The Independent, 5 February, 2011 [электронный ресурс], http://www.independent.co.uk/news/uk/politics/cameron-my-war-on-multiculturalism-2205074.html (Март 2011)
127. Asari E-N., Halikiopoulou D., Mock S. Op. cit.
128. Phillips T. After 7/7: Sleepwalking to segregation, Website of Commission of Racial Equality, 2005 [электронный ресурс],
129. http://www.cre.gov.uk/Default.aspx.LocID-0hgnew07s.RefLocID-0hg00900c002.Lang-EN.htm (Март 2011)
130. Parekh Report, The Future of Multi-Ethnic Britain, London: Runnymede Trust, 2000, p. 40.
131. West P. The Poverty of Multiculturalism, — London: Civitas, 2005.
132. Piroth S. Op. Cit., pp. 3 — 4 [электронный ресурс], http://www.allacademic.com//meta/p_mla_apa_research_citation/0/8/4/1/5/pages84152/p84152-3.php (Март 2011)

133. Eurobarometer surveys, Autumn 2010 (February, 2011) [электронный ресурс], http://ec.europa.eu/public_opinion/index_en.htm (Март 2011)
134. Ibid.
135. Ibid.
136. Ibid.
137. Hallstein W. Die Europaische Gemeinshaft. Dusseldorf, Wien: Econ., 1973, p. 14.
138. Dahrendorf R. Unified or Open: The European Alternative // Rogowski R., Turner Ch. The Shape of the New Europe. — Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2006, pp. 187 — 198.
139. Hutchinson J. Enduring nations and the illusions of European integration // Spohn W., Triandafyllidou A. (eds.), Europeanisation, National Identities and Migration, London and New York: Routledge 2003, p. 44.
140. Giesen B. The Collective Identity of Europe // Spohn W., Triandafyllidou A. (eds.), Europeanisation, National Identities and Migration, London and New York: Routledge 2003, p. 31.
141. Вайнштейн Г. Европейская идентичность. Возникающая реальность или фантом? [электронный ресурс], http://www.politcom.ru/article.php?id=8315 (Март 2011)
142. Smith A. D. National Identity and the Idea of European Unity, International Affairs, 68 (1), 1992, pp. 55 — 76.
143. Giesen B. Op. cit., p.25
144. Hutchinson J. Enduring Nations… p. 44.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Дугин Александр Гельевич — д.пол.н.,д. соц. н, Директор Центра Консервативных исследований при Социологическом факультете, зав.кафедрой Социологии международных отношений Социологического факультета МГУ.

Лурье Светлана Владимировна — доктор культурологии, кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Социологического института РАН.

Багдасарян Вардан Эрнестович — д. ист. н., профессор, декан гуманитарного факультета РГУТиС.

Бовдунов Александр Леонидович — аспирант кафедры социологии международных отношений социологического факультета МГУ.

Василенко Сергей Борисович — редактор Северо-Кавказского новостного агенства СКФОnews.

Дмитриев Илья Борисович — председатель философского клуба РГГУ.

Коваленко Андрей Алексеевич — аспирант кафедры социологии международных отношений социологического факультета МГУ.

Задруцкий Евгений Алексеевич — магистрант Белорусского государственного педагогического университета им. Максима Танка.

Тямкова Наталья Андреевна — студентка Самарского государственного аэрокосмического университета им. ак. С.П.Королева.

Перцева Алина — выпускница Социологического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова.

Джанашвили Тамуна Иосифовна — выпускница Социологического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова

Певчих Мария — выпускница Социологического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова.

ABSTRACT

The anthology includes articles and research papers in the sphere of ethnosociology and social anthropology. The authors are famous Russian scientists, researchers, graduate and postgraduate students of the leading Russian Unoversities and scientific centres. Main research paradigms are touched in the anthology. The book presents the panorama of consepts in contemporary Russian ethnosociology.

Научное издание

Этноцентрум
Выпуск 2

Сборник материалов по этносоциологии
и социальной антропологии

Центр Консервативных исследований
119992, Москва, ГСП-2, Ленинские горы,
МГУ им. М.В, Ломоносова,
3-й учебный корпус, социологический факультет
Тел/факс: (495) 939 03 73
E-mail: seminar@socio.mscu.ru
www.konservatizm.org
Руководитель Центра — профессор Александр Гельевич Дугин.

Главный редактор
д. пол. н. А. Г. Дугин
Редактор-составитель
А. Л. Бовдунов
Редактор
Н. А. Тямкова
Верстка
А. Л. Бовдунов
Оформление обложки
В. В. Алтухов

Подписано в печать. Формат 60x84/16.
Бумага офсетная. Печать цифровая. Гарнитура Таймс.
Усл. п.л. 21. Тираж 550 экз.

«Евразийское движение»
Москва, Варшавское шоссе д.1/1-2, БЦ W-Plaza A-308.

Отпечатано с готового макета в типографии: