

---

---

## СОДЕРЖАНИЕ

---

---

### ТЕОРИЯ. МЕТОДОЛОГИЯ

---

|                                                             |   |
|-------------------------------------------------------------|---|
| <i>В.Е. Кемеров</i><br>Единство знания: эволюция темы ..... | 6 |
|-------------------------------------------------------------|---|

---

### ИСТОРИЯ. АРХЕОЛОГИЯ. ЭТНОГРАФИЯ

---

|                                                                                                                                 |    |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| <i>Г.С. Султангалиева</i><br>Каратолмач, штабс-капитан Мухаммед-Шариф Аитов в Казахской степи<br>(первая половина XIX в.) ..... | 13 |
| <i>Р.М. Юсупов</i><br>Феномен «евразийства» в этно- и расогенезе башкир<br>(на примере башкир-гайнинцев Пермского края) .....   | 22 |
| <i>В.Я. Бутанаев</i><br>Военная организация и вооружение енисейских кыргызов .....                                              | 32 |

---

### РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

---

|                                                                                        |    |
|----------------------------------------------------------------------------------------|----|
| <i>Л.А. Ямаева</i><br>«Духовный король» башкирского народа шейх Зейнулла Расулев ..... | 37 |
|----------------------------------------------------------------------------------------|----|

---

### ОБЩЕСТВЕННАЯ МЫСЛЬ И ОБЩЕСТВЕННОЕ СОЗНАНИЕ

---

|                                                                                                |    |
|------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| <i>Э.В. Чепкина, М.О. Епанешникова</i><br>Террористы: практики формирования фигуры врага ..... | 44 |
|------------------------------------------------------------------------------------------------|----|

---

### КУЛЬТУРОЛОГИЯ

---

|                                                                                    |    |
|------------------------------------------------------------------------------------|----|
| <i>Н.В. Серов</i><br>Атомарная модель социума в демографической картине мира ..... | 51 |
| <i>Г.Р. Хайдарова</i><br>Боль тела: восточная и западная парадигмы .....           | 62 |

---

### ЭТНОС, ЭТНИЧНОСТЬ И ЭТНИЧЕСКИЕ ПРОЦЕССЫ

---

|                                                                                                                       |    |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| <i>М.Д. Киекбаев, Д.М. Абдрахманов, В.И. Кокин</i><br>Этническое измерение наркотизма в Республике Башкортостан ..... | 72 |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|

---

### ПОЛЕМИКА И ДИСКУССИИ

---

---

|                                    |    |
|------------------------------------|----|
| <i>В.Л. Каганский</i>              |    |
| Мнимый путь Россия = Евразия ..... | 77 |

---

## ИЗ НАУЧНОГО НАСЛЕДИЯ

---

|                                      |    |
|--------------------------------------|----|
| <i>Н.А. Бердяев</i>                  |    |
| Утопический этатизм евразийцев ..... | 87 |

---

## КНИЖНОЕ ОБОЗРЕНИЕ

---

|                                                                                                                                                                                             |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>В.К. Шрейбер</i>                                                                                                                                                                         |     |
| На распутье (Рецензия на монографию <i>В.Томуска</i> «Открытый мир и закрытые общества. Очерки о политике высшего образования в переходный период») .....                                   | 91  |
| <i>И.В. Фотиева</i>                                                                                                                                                                         |     |
| Поток идей и свершений (Рецензия на коллективную монографию: <i>Иванов А.В., Попков Ю.В., Тюгашев Е.А., Шишин М.Ю.</i> Евразийство: ключевые идеи, ценности, политические приоритеты. ....) | 101 |

---

## IN MEMORIAM

---

|                                      |     |
|--------------------------------------|-----|
| <i>Р.Р. Вахитов</i>                  |     |
| Памяти профессора В.Я. Пащенко ..... | 103 |

---

## НАУЧНЫЕ МЕРОПРИЯТИЯ

---

|                                                                                                                                  |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Н.В. Шилов</i>                                                                                                                |     |
| V Всемирный конгресс финно-угорских народов .....                                                                                | 106 |
| Республиканская научно-практическая конференция молодых ученых «Башкортостан: исторические и социальные парадигмы развития»..... | 108 |

---

---

## CONTENTS

---

### THEORY. METHODOLOGY

---

*V.E. Kemerov*

The unity of knowledge: evolution of a theme ..... 6

---

### HISTORY. ARCHEOLOGY. ETHNOGRAPHY

---

*G.S. Sultangalieva*

Karatolmach, junior-captain Mohammed-Sharif Aitov in the Kazakh steppe (first half of XIX c.) ..... 13

*R.M. Yusupov*

The Phenomenon of «euroasiality» in ethno- and racial genesis of Bashkirs  
(on an example of Gayny Bashkirs of the Perm area) ..... 22

*V.Y. Butanaev*

The military organization and arms of Yenisei kyrgyzs ..... 32

---

### RELIGIOUS STUDIES

---

*L.A. Yamaeva*

«Spiritual king» of Bashkir people Sheikh Zeynulla Rasulev ..... 37

---

### THE PUBLIC IDEA AND PUBLIC CONSCIOUSNESS

---

*M.O.Epaneshnikova, E.V.Chepkina*

Terrorists: practice of formation of a figure of an enemy ..... 44

---

### CULTURAL SCIENCE

---

*N.V.Serov*

The atomic model of society in a demographic picture of the world ..... 51

*G.R.Khaydarova*

The pain of a body: eastern and western paradigms ..... 62

---

### ETHNOS, ETHNICITY AND ETHNIC PROCESSES

---

*M.D.Kiekbaev, D.M.Abdrakhmanov, V.I.Kokin*

Ethnic measurement of narkotism in the Republic of Bashkortostan ..... 72

---

---

---

## POLEMIC AND DISCUSSIONS

---

*V.L. Kagansky*

An imaginary way Russia = Eurasia ..... 77

---

## FROM SCIENTIFIC HERITAGE

---

*N.A. Berdyaev*

The utopian etatism of eurasians ..... 87

---

## BOOK REVIEW

---

*V.K. Schreiber*

At the crossroads (The review of V.Tomusk's monography «The Open world and the closed societies. Sketches about the politics of higher education in a transition period») ..... 91

*I.V. Fotieva*

A stream of ideas and achievements (The review of the collective monography: Ivanov A.V., Popkov Y.V., Tyugashev E.A., Shishin M.Y. «Euroasiality: key ideas, values, political priorities») ..... 101

---

## IN MEMORIAM

---

*R.R. Vakhitov*

In memory of professor V.Y.Pashchenko ..... 103

---

## SCIENTIFIC ACTIONS

---

*N.V. Shilov*

V World congress of the Finno-Ugric people ..... 106

Republican practical-scientific conference of young scientists «Bashkortostan: historical and social paradigms of development» ..... 108

## Колонка редактора

Второй номер журнала сложился во многом именно как дискуссионный. В нем вы найдете размышления критиков евразийства эмигрантского периода (Н.А.Бердяев) и полемику, направленную против современных парадигм евразийства (В.Л.Каганский). Интересно, что мотивы критики и защиты евразийства обладают замечательной преемственностью и, следовательно, подтверждают эвристическую актуальность данного направления отечественной мысли.

Вызывает несомненный интерес статья Г.Р. Хайдаровой, посвященная принципиальным этнокультурным различиям в восприятии и интерпретации боли как биоэкзистенциального феномена на Западе и на Востоке. Думается, что научная новизна и оригинальность подхода, продемонстрированная автором статьи, заинтересует читателей нашего журнала. Продолжая мысль автора, можно предположить, что культурная установка западного «общества потребления» на вытеснение боли за пределы обязательной экзистенции, по сути, является одним из проявлений тенденции перехода к «новому тоталитаризму», о котором предупреждали такие мыслители как И.А. Ильин, Х.Ортега-и-Гассет, К. Поппер, М. Фуко, А.А. Зиновьев и др.

К вопросу единства знания как одной из фундаментальных проблем философии и методологии обратился в своей статье В.Е. Кемеров. Задача, поставленная автором, — выявить поворотные моменты в развитии темы, сдвиги в ее осмыслении. По

ходу исследования определяются стимулы, меняющие характер и методологию исследования темы, влияющие на ее роль в науке и культуре. Вызывает интерес статья и Э.В. Чепкиной, М.О. Епанешниковой, в которой раскрываются типичные способы представления в СМИ фигуры врага. Показано, с помощью каких средств складывается описание тех, кто организовал и осуществил захват заложников на Дубровке.

Вопросам поиска альтернатив демографическому кризису современного «общества потребления» посвящена статья Н.С. Серова.

Евразийство — полисемантический термин. Так, в качестве не геополитической и социокультурной, а антропологической и историко-географической парадигмы оно используется в статьях Р.М. Юсупова, В.Я.Бутанаева, Л.А. Ямаевой, обращенных к узкоспециальным историческим проблемам.

В целом мы надеемся, что наш журнал и в дальнейшем выступит в качестве площадки профессиональной коммуникации между различными направлениями в рамках научного сообщества. Поскольку новые исторические вызовы, с которыми столкнулась современная Россия как евразийская цивилизация, тревожная длительность переходного состояния, вызванная игнорированием социокультурных особенностей российского общества, порождают потребность в качественной ревизии методологического инструментария, его дополнении. Стать одной из отправных точек интеллектуальной работы в данном направлении и призван наш журнал.

*М.Д. Киекбаев*

## ЕДИНСТВО ЗНАНИЯ: ЭВОЛЮЦИЯ ТЕМЫ

Единство знания остается фундаментальной проблемой философии и методологии. Но характер этого единства, его стимулы и трактовки радикально меняются на протяжении XX в. Философия этой темы заключается в переосмыслении форм единства знания и его достижения в контексте проблем, обозначившихся на рубеже XXI в.

Задачи статьи – выявить поворотные моменты в развитии темы, сдвиги в ее осмыслении. По ходу исследования определяются стимулы, меняющие характер и методологию исследования темы и влияющие на ее роль в науке и культуре. В результате выявляются наиболее значимые тенденции развития темы, по-новому подчеркнувшие в конце XX в. ее духовно-теоретическое и практическое значение.

Методология работы выстраивается согласно гипотезе, выявляющей разные формы построения знания в различных типах его единства, в частности, разные сочетания внутринаучных и вненаучных установок в типологически разных его совокупностях. Продуктивность этого подхода заключается в том, что он позволяет совместить анализ системности и процессности, структурности и динамики знания. Новизна этого подхода состоит в том, что он выводит проблему единства знания за рамки науки и определяет ее как фундаментальную проблему человеческого бытия.

Проблема единства знания по-прежнему рассматривается как в отечественной, так и в зарубежной литературе в основном как проблема единства науки. В предлагаемой работе фиксируется внимание на переходах от одного состояния проблемы к другому, в частности, из контекста гносеологического в контекст онтологический, в актуальном плане – в контекст общественного воспроизводства и культуры.

### Гипотеза

Понять сдвиги в проблеме единства знания можно, если учесть исторические изменения, связанные

с его институализацией, обособлением научной деятельности, ее внутренней дифференциацией, с поисками эффективных способов включенности знания в совместную и разделенную деятельность людей. Прежде всего, определим исторические рамки такой типологизации. Вопрос о единстве знания связан с обособлением науки, обретением ею особого социального статуса, ее дистанцированием от обыденного опыта людей и вместе с тем с повышающимся ее влиянием на формы практической деятельности. Вопрос о единстве знания выходит на первый план в Новое время, когда в обществе происходит очевидное отделение и оформление его подсистем и соответственно возникает необходимость осмысливать и выстраивать новые взаимодействия между ними<sup>1</sup>. Наибольшую и нарастающую значимость этот вопрос приобретает в последние два столетия. Стало быть, для типологизации не подходят известные схемы, выделяющие крупные исторические ступени, эпохи, формации. В намеченных исторических рамках продуктивнее опираться на представления об изменениях, происходящих в организации научного знания (шире – в системе духовно-теоретической деятельности), а также во взаимодействиях науки и других подсистем общества. С этой точки зрения, тема раскрывается в следующих сопоставлениях:

единство знания в его отношении:

- а) к философии;
- б) к естествознанию;
- в) к обыденному опыту;

<sup>1</sup> «Идея единства мира...является столь же древней, как и сама философская мысль. Идея же единства науки – продукт достаточно поздний, имеющий в своей основе не только идею единства мира, но и опыт практического развития и дифференциации научных дисциплин. В философии вплоть до XVII-XVIII вв. идея эта выступала главным образом в виде вопроса о единстве познания (знания)». Голофаст В.Б., Иванов О.И. Проблема единства науки в свете социальной обусловленности научного познания// Социальная природа познания. М., 1979. С.108-109.

г) к формам разделения и интеграции научных дисциплин;

д) к доминирующей методологии.

В этих сопоставлениях неизбежно проступает классическое представление о познании как процессе получения объектного знания, очищенного от практических и идеологических интересов, человеческой субъектности и субъективности. Это вполне естественно. Вопрос о единстве знания связан с вопросом о возможности получения (применения, в другом аспекте – воспроизведения) подобного знания.

Таким образом, определяется первый – классический тип, фиксирующий внимание на особых стандартах познавательной деятельности, ее знаниевых продуктах и их особых отношениях.

### Классика

Исходным в ряду классическое, неклассическое, постклассическое является понятие классического, поскольку с ним связаны представления об образцах знания и всякой другой деятельности. С точки зрения исторической, каждая культура представляет свои образцы, сохраняющие значение до наших дней. В более узком представлении классика может быть ограничена XVII – XIX вв. и в основном пространством европейского региона, так как именно в этом хронотопе идея классичности получила подробное обоснование и развитие. Такое сужение «поля» философской классики делает и более четким сопоставление классического, неклассического и постклассического.

Классический тип предполагает наличие системы образцов, определяющих соизмерение и понимание основных аспектов и сфер бытия: природы, общества, жизни людей, их деятельности, знания, мышления. Подразумевается и соответствующий режим реализации образцов: их дедуцирование, распространение, закрепление в конкретных формах духовной, теоретической, практической деятельности людей. Так, например, обобщенное представление о человеке включается в конкретные описания человеческих индивидов, объяснения их действий, оценки их ситуаций. В этом образце форма описания и объяснения предзадана, и когда она приходит в соприкосновение с «человеческим материалом», она выделяет в нем определенные качества и соизмеряет их. Соответственно, какие-то качества людей и вещей не учитываются образцом, остаются в «тени» или попросту отсекаются им.

Главной сферой трактовки образцов в классический период, то есть вплоть до середины XIX в., является философия. Она задает образцы описания бытия и познания, знания и мышления, природы, общества, истории, культуры, человека и т. д. В философии действует обобщенный образец объекта по-

знания и субъекта познания, знание трактуется как результат применения обобщенных логико-методологических процедур. Единство знания в этом контексте означает, что любые объекты, будучи включенными в научное знание, раскрывают свое значение в процессе применения одних и тех же процедур. Говоря иначе, предметное единство знания обусловлено общим гносеологическим и логико-методологическим аппаратом философии. Заметим, что трактовка этого аппарата сопряжена с обобщенным образом субъекта и обобщенным образом человека<sup>2</sup>.

До определенного момента такое понимание единства знания подкрепляется ссылками на научные обоснования. Причем самой авторитетной наукой оказывается механика, задающая простые, ясные, выверенные принципы и подходы для получения объектного знания. «...В Новое время общественная деятельность человека приняла такую форму, через призму которой ему «открылся» вещный, безличный характер взаимодействий в мире. Вот почему мы придаем большое значение факту изоморфности двух типов отношения к миру в эпоху Нового времени: первый тип был характерен для всей сферы практической деятельности, второй сложился в сфере научной деятельности. Оба состояли, коротко говоря, в установлении объективно-вещного отношения к окружающему миру»<sup>3</sup>. Взаимосвязанные объективность, наблюдаемость, общезначимость представляются настолько обоснованными принципами получения достоверного знания<sup>4</sup>, что к середине XIX в. они начинают вытеснять из трактовки знания логико-гносеологические концепции философии и заменять их методологическими схемами естественных наук, прежде всего физики.

До определенного момента (середина XIX в.) позитивистская программа функционирования научного знания вписывается в классические представления о познавательной деятельности. Критика классической метафизики не является для позитивизма препятствием в использовании классических представлений относительно получения обобщенного зна-

<sup>2</sup> Именно такое понимание единства знания сопряжено с трактовкой философии как нуки о наиболее общих законах бытия, познания и мышления, сохранявшей значение (и широко распространенной в отечественной литературе по философии) до 70-х гг. XX в.

<sup>3</sup> Матяш Т.П. О социальной обусловленности категорий естественно-научного мышления (на примере категории механическая причина) // Социальная природа познания. М., 1979. С.170.

<sup>4</sup> «В результате становятся интуитивными, всеобщими такие методы мысленного эксперимента, которые по своему происхождению были глубоко специфическими, зародившись в недрах механики». Арсеньев А.С., Библер В.С., Кедров Б.М. Анализ развивающегося понятия. М., 1967. С.109.



ния. Позитивизм по существу принимает эти представления, но ориентирует редукции бытия и познания людей не на философские постулаты, а на формы опыта, улавливающие логику вещей. Онтология общих законов преодолевается методологией общих исследовательских форм. Однако классическая идея единства этих форм, то есть их одинаковости в разных видах знания, еще не подвергнута радикальной критике. Это произойдет позже, когда проявятся особенности развивающегося научного общественнознания, когда обнаружится разнообразие схем повседневного мышления, оказывающих нарастающее давление на функционирование научных стандартов.

Для классики повседневное знание людей не имеет существенного значения и не представляет заметного интереса именно потому, что повседневность своей хаотичностью и пестротой заслоняет и затемняет формы и ориентиры знания, ведущего к истине и высшим ценностям. Собственно, задача классической методологии и заключается в очищении знания от субъективного преломления и индивидуального искажения, неизбежных в повседневных взаимодействиях и индивидуализированном опыте людей.

В классической трактовке единства знания странным, на первый взгляд, образом сплетаются наивно-метафизическая онтология и позитивистская (то есть антиметафизическая методология). В ней отчетливо проявляется корреляция между макроанализом знания, редукционистской методологией и обобщенными, то есть упрощенными схемами детерминации. Редуцирование бытия к философским образцам, знания – к естественно-научным стандартам, методологии – к процедурам сведения, обобщения и причинно-следственного объяснения соответствуют тенденциям практики. Особая социальная значимость придается схемам деятельности и мышления, обслуживающим расширяющееся производство, серийное изготовление вещей, лишенных индивидуальных признаков. Устойчивость этим схемам придает соответствующий образ индивидного бытия людей, согласуемый с обобщенными образцами и общезначимыми стандартами.

Обобщенный образ человека действовал в науке и философии в явной или косвенной координации с обобщенными же образами природы, истории, культуры, деятельности, науки, права, политики и т. д. Все эти понятия (и инструменты действия) были сформированы по одному и тому же *типу*. Поэтому они и составляли согласованную классическую картину мира и осуществляли соответствующую ей методологию, точнее – были четкими и довольно жесткими средствами ее реализации. Они были достаточно устойчивы по отношению к индивидуальному своеобразию и динамике явлений природной и общественной жизни. Естественная, казалось бы, устойчивость классических образцов (их совокупности) стала одной из важных предпосылок их распа-

да, ибо именно невозможность использовать классическую картину мира в работе со своеобразными и динамичными системами заставила людей засомневаться в ее надежности, а затем и придать ее критике.

Начавшийся во второй половине XIX столетия кризис классических образцов обнаружил еще одну их важную, прежде скрытую, особенность: по мере того, как выяснялась их методологическая ограниченность, открывалась их роль в воспроизводстве культурных форм, в трансляции человеческого опыта через пространство и время. Распад образцовых классических форм представал не только кризисом в познании природы и человека, он грозил существованию фундаментальных структур хранения и передачи человеческого опыта. Классические образцы обнажали свое значение форм социального воспроизводства и свою неспособность далее соответствовать этому предназначению.

### Утрата единства

*Неклассический тип* – это тип действия, знания, мышления, сопряженный с реакцией на классические образцы, с кризисом классики и ее преодолением. Это – реакция на несоразмерность абстрактного субъекта классики конкретным индивидам, абстрактного объекта – эволюции природы, ее сложности и разнообразию. Ситуация, которую принято называть *неклассической*, поначалу выявляется на границах классической науки, когда классические теории познания сталкиваются с объектами, не «укладывающимися» в привычные познавательные формы. В конце XIX в. такие объекты воспринимаются как исключения из правил, как экзотические представители микро- и мегамиров, однако число подобных объектов неуклонно возрастает, и уже приходится мириться с тем, что совсем еще недавно «простая и ясная природа» (которой следует «подражать») окружает человека хитросплетением ненаблюдаемых и четко не фиксируемых объектов. Более того, к середине XX столетия выясняется, что и общество, система жизни людей с ее условиями, средствами, продуктами, тоже принадлежит миру неклассических объектов, не может быть редуцирована к вещам, к инструментам, механизмам, машинам, работающим с вещами. Классическая установка на устойчивые природные и мыслительные образцы и следовавшая ей в этом плане позитивистская ориентация на «логику вещей» оказываются несостоятельными.

Другим важным обстоятельством, стимулировавшим неклассическую ситуацию, стало формирование научного общественнознания. Появление социально-гуманитарных наук поставило под вопрос обобщенные представления классики о бытии людей, об



обществе, истории, культуре, знании и мышлении. Наметившееся доминирование позитивистской методологии в социально-гуманитарном познании так и не реализовалось и вскоре – к концу XIX в. – со стороны гуманитарно ориентированного общественно-научного познания началась критика позитивистской концепции единства знания. Развитие социально-гуманитарного познания и открытие неклассических объектов порождают ряд гипотез, опровергающих идею единства знания, выводящих обоснование знания за границы науки механистического образца.

В. Дильтей выдвигает идею разделения познания на два вида – на науки о природе и науки о духе, отличающиеся трактовками объектов и методологиями. Это позволяет, в первом случае – опираться на обобщение и объяснение, во втором – на понимание, акцентирующее внутренние основания бытия культурно-исторического, социального, индивидуального субъекта (особого объекта). Г. Риккерт и В. Виндельбанд переводят проблему целиком в план логико-методологический, подчеркивая, что возможны два вида познания – науки о природе и науки о культуре: первые ориентированы на обобщение, вторые – на индивидуализацию предметов исследования. При этом в отличие от Дильтея, закреплявшего особые методологии за различными предметными областями, Риккерт и Виндельбанд настаивают на том, что предмет определяется методом. В этом смысле люди могут изучаться как природные объекты, а деревья, озера, континенты и планеты – как объекты культуры. Более того, один и тот же объект, например, человеческий индивид или дом, может рассматриваться как предмет обобщения и как предмет индивидуализации<sup>5</sup>.

Таким образом, классическая концепция единства знания оказывается под вопросом, познание выводится за рамки натуралистической науки, возникает проблема влияния субъектов на средства представления действительности. Первым заметным следствием этих сдвигов становится разделение социальных наук, хранящих верность редукционистским схемам, и гуманитарного познания, ориентированного на выяснение конкретных, особых, индивидуальных форм человеческого бытия<sup>6</sup>. Но затем, в начале XX в. возникает дискуссия о разных подходах к изучению природы, о разных схемах представления объектов, деятельности субъектов, о возможности сочетания или дезинтеграции этих схем.

Проблематика обыденного поведения и мышления людей также подталкивает к разворачиванию идей

методологического плюрализма. Активное включение в практическую деятельность больших групп людей делает актуальной тематику взаимодействия и борьбы различных интересов. Развивающиеся социальные и гуманитарные науки фактически опровергают философскую концепцию абстрактного человека и субъекта познания с ее стандартами знания, трактуемыми в духе философского и естественно-научного рационализма. Знание все более связывается с деятельностью людей, развитием их сил и потребностей, с реализацией их воли и стремлений. Данные, добываемые этнографией и социальной антропологией, умножают представления о разнообразии картин мира, присущих разным регионам, обществам и культурам, о разных обыденных методологиях, которыми люди оперируют в пространствах своих локальных взаимодействий.

Идея единства знания отходит на второй план. Она представляется классическим пережитком. Ее наличие проявляется лишь в тех методологических концепциях, которые берут за образец естественно-научное знание, да и то в его классическом, в основном в физическом, еще уже – в механическом варианте.

### Проблема постклассического синтеза

*Постклассический тип.* Примерно со второй четверти XX столетия в методологию познания возвращаются философские вопросы о субъекте, объекте, единстве знания, правда, они возвращаются не в традиционной классической форме, а в формах, продиктованных усложняющейся практикой XX в. Методология познания сталкивается с незаместимостью субъекта, поскольку работа со сложными объектами указывает на решающую роль усилий субъекта, его теоретической и аппаратной оснащенности в самом выявлении таких объектов, а затем и в их исследовании. «Можно... принять за показатель особенностей воспроизведения природы в науке системную сложность техники, поскольку здесь в первую очередь проявляется способность социального организма потреблять фрагменты природы различной сложности»<sup>7</sup>. Конечно, в этой ситуации вопрос о субъекте выходит за рамки психологии и гносеологии, рассматривается в плане включенности субъекта в организацию и в плане социального конструирования самого субъекта, создания «многоместного» субъекта, его технической оснащенности<sup>8</sup>. Сложив-

<sup>5</sup> См.: Кемеров В.Е. Идиографический и номотетический методы // Социальная философия. Словарь. М., 2006.

<sup>6</sup> Кемеров В.Е. Социальное и гуманитарное // Социемы. 2002. № 8.

<sup>7</sup> Степин В.С. Проблема субъекта и объекта в опытной науке // Вопросы философии. 1970. № 1. С. 89.

<sup>8</sup> Поваров Г.Н. To Daidalu ptero // Системные исследования. М., 1972. С. 161; Сифоров В.И. Взаимосвязь наук в процессе создания новой техники // Методологические проблемы взаимодействия общественных, естественных и технических наук. М., 1981.

шаяся традиция противопоставлять естествознание, с одной стороны, как знание объектное, и обществознание, с другой – как знание неизбежно субъектное, оказывается чрезмерным упрощением. Чем сложнее проблема, тем явственней усилия субъекта, средства его деятельности, его социальные установки, независимо от того, исследуется ли элементарная частица, экологическая система или взаимодействие между культурами.

Понятие объекта возвращается в методологию познания в новой роли; это уже не объект-вещь, представляющий «логику вещей»<sup>9</sup>, а объект-система, соразмерный субъекту, а возможно, и превосходящий его по сложности<sup>10</sup>. Этот объект обладает специфическими формами существования и вынуждает субъекта выстраивать логику взаимодействия с ним. Традиция, разводящая методологию обществознания как установку на изучение особого и конкретного, и методологию естествознания как установку на исследование общего и абстрактного, становится анахронизмом.

В этой ситуации вырабатывается *методология*, которая может быть охарактеризована как *антиредукционистская*. Она ориентирована на взаимодействие со сложными системами и их познание, на исследование особых форм их становления, воспроизведения, изменения, на создание средств познания таких объектов в соответствии с их особыми мерами. Такая методология задает и современную *онтологию*, представляющую бытие как процесс развития и взаимодействия различных сложных систем, то есть учитывающую представление бытия как совокупности вещей лишь в качестве одного из возможных его отображений. В стилистике такой онтологии по-новому выглядит вопрос о разделении и связи наук. Предметное разделение наук оказывается необходимым как возможность описывать бытие и отдельные его системы с разных позиций, с разных точек зрения, с использованием разных познавательных инструментов и средств. Четкое по-

нимание этого выводит объекты из-под влияния предметно-дисциплинарной зависимости. Какими бы четкими и полезными ни были предметные описания объекта, сделанные отдельными науками, они уже не могут поглотить свой объект или редуцировать его самобытность до предметно-дисциплинарных характеристик. Человек не остается только носителем разума, стоимости, классовых интересов, все это может быть ему присуще, но реализуется лишь в контексте его субъектных взаимодействий с другими людьми, в его совместной и разделенной деятельности с ними. Природная система не остается только физическим пространством, вмещающим ресурсы, плацдармом для развития хозяйства, все эти аспекты ее взаимодействия с другими системами (как и другие, пока не раскрытые) не исчерпывают ее собственных форм воспроизведения и изменения<sup>11</sup>.

Таким образом, речь идет о новой парадигме, которую можно назвать проблемной или системной, имея в виду, что интеграция наук образуется не на основе гносеологических постулатов и не в ходе стихийно развившегося разделения труда, а в процессе постановки и решения проблем, требующих системного видения бытия и соразмерного этому видению интегрирования различных познавательных инструментов и знаниевых средств<sup>12</sup>.

В период, когда оживленно обсуждалась предложенная Т.Куном концепция парадигмы, одним из принципиальных был вопрос: а возможно ли применение понятия парадигмы в обществознании, правильным ли будет рассмотрение совокупности современного обществознания и естествознания как единой системы знания. Тогда (в 70-е, 80-е гг.) большинство склонялось к тому, что концепция парадигмы применима лишь к естествознанию, где есть четко выраженный лидер, фокусирующий методологические ориентации других наук<sup>13</sup>.

Сейчас ситуация выглядит иначе. Очевидна зависимость различных регионов познания и знания от

<sup>9</sup> «Единственные объекты, поведение которых действительно «просто», существуют в нашем мире на микроскопическом уровне. Классическая наука тщательно выбирала объекты изучения именно на этом промежуточном уровне... Однако, как мы знаем теперь, эта простота отнюдь не является отличительной особенностью фундаментального; она не может быть приписана остальному миру... Мы знаем теперь, что устойчивость и простота являются скорее исключением, чем правилом». *Пригожин И., Стенгерс И.* Порядок из хаоса. М., 1986. С. 278

<sup>10</sup> *Bertalanffy L. fon.* General System Theory. N.Y., 1969.

<sup>11</sup> См. подробнее: *Кемеров В.Е.* Меняющаяся роль социальной философии и антиредукционистские стратегии// Вопросы философии. 2006. №2; О соотношении редукционизма, антиредукционизма и разных концепций

единства знания см.: The Unity of Science// Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2007//<http://plato.stanford.edu/entries/scientific-unity/>

<sup>12</sup> «Синтез общественных и естественных наук требует довольно глубокого преобразования и тех и других...». *Кузнецов Б.Г.* Взаимодействие естественных и общественных наук на современном этапе// Вопросы философии. 1973. № 10. С.42; *Wilson Ed.* Consilience: The Unity of Knowledge. N.Y., 1998.

<sup>13</sup> *Martins H.* The Kuhnian "Revolution" & its implications for Sociology// Imagination & Precision in the Social Sciences. L., 1972; *Urry J.* Thomas Kuhn as Sociologist of Knowledge// British Journal of Sociology, 1973. vol. XXIV, #4; *Ritzer G.* Toward an Integrated Sociological Paradigm. Boston, 1981; *Cole St.* The Hierarchy of the Sciences?// American Journal of Sociology. 1983, vol. 88, #4.

глобальных практических проблем, от постиндустриальных тенденций, ориентирующих знание и практику на выработку качественных взаимодействий между людьми, между социальными и природными системами. Даже если учитывать традиционные подходы к определению единства знания, тема эта выйдет многоаспектной, не исчерпывающейся одной точкой зрения, одним определением, одним «измерением». Как было показано выше, эта тема характеризуется сходством методологической стилистики разных областей познания, общими онтологическими представлениями о процессности и полисистемности бытия при неизбежном и необходимом разнообразии дисциплинарных предметов, воплощающих традиционные установки различных наук, именно различиями своими поддерживающих возможность многомерных и многогранных онтологических представлений. Но и этим не исчерпывается актуальная проблематика единства знания, поскольку на первый план выходит связь этой проблемы с глубинными проблемами социального воспроизводства.

### Единство знания и формы социального воспроизводства

Выше уже говорилось о том, что косвенным результатом кризиса классических образцов было обнаружение их роли в сфере социально-практической, в обыденном поведении и мышлении людей. Выяснилось, что классические образцы играют роль социальных и культурных схем, обеспечивавших сохранение и накопление человеческого опыта, воспроизводящих связи между разными поколениями и пространствами социальности. Иными словами, формы знания, ориентированные на образцы классической философии и науки, какими бы элементарными они ни казались, выполняют важные социальные и культурные функции. Они в отличие от форм традиционных, например, от обычаев, способствуют синтезированию опыта *разных* людей, подсистем, субкультур, поскольку ориентированы на простые, ясные и, что особенно важно, общезначимые средства обоснования и аргументации. В плане трактовки единства знания не очень важно, рассматриваем ли мы элементарную арифметику или грамматику, элементарную геометрию или логику, важно, что их формы оказываются элементами воспроизведения связей между людьми; они оказываются средствами трансляции социального опыта базисными средствами, на основе которых опыт может надстраиваться, накапливаться, видоизменяться. «Математическая реальность столь реальна именно потому, что она

социально сконструирована»<sup>14</sup>, — пишет Р. Коллинз. Но, будучи сконструирована людьми, она сама оказывается средством воспроизведения социальных связей; «в социальной сети математиков исследуются чистые формы человеческого общения»<sup>15</sup>.

Тема единства знания, таким образом, открывается как глубинная по своему онтологическому смыслу и глобальная по масштабам социально-культурная проблема.

Элементарные формы знания, ориентированные на классические образцы, обнаруживают свою функцию элементов социального воспроизводства.

Но классические образцы «привязывают» их к натуралистически, «вещественно» трактуемой реальности, к метафизически толкуемой общности и абстрактному единству.

Актуальная практика нуждается в знаниевых формах, связывающих дистанцированные (а часто и оторванные друг от друга) в пространстве и времени фрагменты социальности.

Элементарные формы знания сами по себе не могут обеспечить эту работу. Но без них невозможно спроектировать и реализовать более сложные формы человеческих взаимодействий. Отсутствие у людей элементарных знаниевых форм порой не препятствует *использованию* ими новейших знаний. Но оно создает большие проблемы для реализации этих знаний в социальных взаимодействиях: в образовании, науке, управлении. Тем более опасным в такой ситуации оказывается использование новейших технических средств. По-видимому, это проблемное поле и задает новый контекст, в котором придется рассматривать тему единства знания.

Проблема образцов возвращается в знание, но возвращается как установка на изменение самого знания, на формирование концепций *функционирования и изменения* образцов, соответствующего структурирования социальных взаимодействий. Особенностью этого режима является соединение устойчивости образцов как норм с их функциями регуляторов, обеспечивающих со-изменение и самоизменение человеческих субъектов. Динамика образцов и их устойчивое функционирование — вот, собственно, та задача, от конкретного решения которой зависят другие трактовки традиционных познавательно-научных понятий и процедур. Субъект, объект, система измерения, обобщение, конкретизация — все эти понятия заново открываются «со стороны» их становления, в аспекте взаимодействия. Так, понятие *общего* все менее трактуется в качестве результата абстрагирования от индивидуальных субъектов; более значимой оказывается его функция результата взаимодействия конкретных субъектов и схемы их со-изменения. В этом аспекте оно указывает на форму, уравнивающую процессы бытия различных субъектов, систем, объектов, на форму дина-

<sup>14</sup> Коллинз Рэндалл. Социология философий. Новосибирск. 2002. С. 1131.

<sup>15</sup> Там же. С. 1134.

мическую, становящуюся и меняющуюся. Такая форма естественно оказывается элементом социальных связей, обеспечивает воспроизводимость социального пространства, но заведомо не совпадает с мерками других пространств, «втягиваемых» человеком в его деятельность. Стало быть, с точки зрения такой формы, многомерность «другого», «глубина» объективности, процессуальная полифоничность деятельности людей остаются открытыми вопросами. Вместе с тем и сама форма остается

открытой для изменений, фиксирующих процессы, связи, взаимодействия, «не вписывающиеся» в уже установленные меры. Поскольку необходимость учета подобных процессов становится актуальной уже на бытовом уровне (скажем, в связи с использованием разнообразных технических средств и измерительной аппаратуры), постклассическая стилистика сталкивается с проблемой своеобразного синтеза метафизических реконструкций и повседневного опыта людей.

*Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ. Грант №08-06-00168 «Проблема единства знания в философии XX века».*



*Г.С. Султангалиева*

**КАРАТОЛМАЧ,  
ШТАБС-КАПИТАН МУХАММЕД-ШАРИФ АИТОВ В КАЗАХСКОЙ СТЕПИ  
(ПЕРВАЯ ПОЛОВИНА XIX в.)**

Отдаленность Оренбургского края от центра, этническое многообразие населения, его рассеянность на огромных пространствах, особое место, которое он занимал в восточной политике русского правительства, обусловили специфические черты административного управления регионом. В региональной системе управления были востребованы чиновники, хорошо знавшие восточные языки, быт и нравы местных народов. Екатерина II подписала специальный указ «Об имени в Оренбургской губернии переводчиков и толмачей» от 29 июля 1770 г., в соответствии с которым в Оренбургской губернской канцелярии выделили должности одного переводчика, трех толмачей с «тюрки» и переводчика с калмыцкого языка [1, с. 99-101], которые выполняли более широкие задачи, чем непосредственно их обязанности. Они были посредниками в установлении сотрудничества региональных властей с представителями местных народов, в приеме дипломатических миссий из сопредельных государств и отправлении русских посольств, в осуществлении торговых операций между Россией, Степью и Средней Азией, в сборе сведений по истории, культуре народов и природно-географическим условиям данного региона и т.д.

Конечно, этот штат переводчиков не соответствовал потребностям и задачам, стоящим перед оренбургской администрацией. Вопрос о переводчиках встал остро и в связи с созданием в 1782 г. специального управления «для отправления пограничных дел», касавшихся казахов. В 1799 г. на базе этого управления была создана Коллегия пограничных дел, переименованная позже в Оренбургскую Пограничную комиссию – своеобразный филиал Министерства иностранных дел в Оренбургском крае, что свидетельствовало о роли региона в решении не только пограничных, но и внешнеполитических вопросов. В штат комиссии входили, помимо русских офицеров, представителей казахской элиты, канцелярских служащих, и три переводчика азиатских языков [2, с. 1-2]. В начале XIX в. штат Оренбургской пограничной комиссии расширился, были утверждены новые долж-

ности: председателя комиссии (ранее возглавлялась оренбургским обер-комендантом), советника (две вакансии) и чиновника «для политических сношений» с Казахской степью, среднеазиатскими ханствами и странами Среднего Востока, толмачей и конфиденгов. В 1825 г. корпус переводчиков в штате Оренбургской пограничной комиссии, по сведениям дореволюционного исследователя А.В. Васильева, состоял из десяти человек: два переводчика, три толмача, пять конфиденгов для отправки в Степь [2, с. 4]. Они занимали важное звено в реализации имперской политики в Степи: неоднократно выезжали в казахские кочевья для сбора сведений, сопровождали различные экспедиции в степи, выступали арбитрами в конфликтных ситуациях и, наконец, были свидетелями основных событий, происходивших на казахских землях. Характер, содержание деятельности, круг обязанностей и полномочий переводчиков, толмачей зависели от политики региональных властей в полиэтничном регионе на том или ином этапе. В число служащих Оренбургской пограничной комиссии входил и толмач Мухаммед-Шариф Рахметуллович Аитов. Он родился в 1802 г. в семье потомственного дворянина Оренбургской губернии [3, л. 3]. Казанский историк С.Х. Алишев, занимавшийся историей татарского дворянства, определил, что Аитовы восстановили свое дворянство в конце XVIII в. и проживали в Оренбургской губернии: Сеитовском посаде и Бугульминском уезде. Его дедушка Абдулсалам (Габсалам) Аитов «за особенные услуги правительству во время пугачевского бунта» был произведен 12 апреля 1783 г. в подпоручики, а отец, Рахметулла, дослужился до чина прапорщика [4, с. 57]. Конечно, более ощутимых результатов достиг их внук и сын Мухаммед-Шариф, дослужившийся до чина штабс-капитана (X класс) и получивший награды ордена св. Анны 3-й степени и св. Святослава 3-й степени.

Принадлежность к дворянскому сословию дала Мухаммеду-Шарифу возможность поступить на государственную службу в 16 лет в качестве подкан-

целяриста Бугульминского земского суда, а через год перейти на должность канцеляриста. Способности молодого человека, хорошее знание им устного и письменного татарского языка (старотатарский «тюрки») определили его дальнейшие социальные перемещения. В 1820 г. Мухаммед-Шариф был переведен на вакансию толмача Оренбургской пограничной комиссии и сразу же получил свой первый классный чин – коллежского регистратора (XIV класс). Симптоматично, что Аитов начал работу в Оренбургской пограничной комиссии в том же году, когда Василий Федорович Тимковский (1781-1832) получил назначение на руководство этим учреждением. Это был один из высокообразованных людей, первый руководитель Азиатского департамента МИД. С ним вместе в Оренбург в качестве помощника приехал и Алексей Ираклиевич Левшин, ставший позже автором фундаментального труда по истории и культуре казахского народа [5]. Свои первые шаги в работе комиссии Аитов предпринял именно под руководством этих талантливых личностей. С этого времени жизнь и деятельность толмача М-Ш. Аитова оказалась тесно связанной с историей казахского народа.

Расцвет служебной карьеры толмача М-Ш. Аитова падает на самый насыщенный и сложный период в истории Казахстана. Именно в этот период российские власти предпринимали активные шаги по реформированию административных структур в степи: ликвидация ханской власти, введение института султаната, создание дистанций, строительство Новотроицкой линии, введение института приставства и попечительства. Ответной реакцией казахского населения на эти нововведения явилась цепь национально-освободительных движений: Жоламана Тленши (1819-1825), Исатая Тайманова и М. Утемисова (1835-1837), султана К. Касымова (1837-1847). Именно в первой половине XIX в. в Оренбургском крае работали такие многогранные и яркие личности, как оренбургский военный губернатор В. Перовский<sup>1</sup> (1795-1857), председатели Оренбургской пограничной комиссии Г.Ф. Генс<sup>2</sup> (1787-1845) и В. Григорьев<sup>3</sup> (1816-1881). Масштаб их деятельности, естественно, влиял на чиновников всех уровней местной администрации. Это были новые направления региональной политики, новые сферы приложения знаний и новые проекты по реализации стратегических замыслов русского правительства. Не случайно, что в

это время Оренбург становился центром востоковедения, в городе жили и работали известные исследователи братья Н. В. и Я. В. Ханьковы, И. В. Бларамберг, И. В. Виткевич, В. Даль и многие другие. Именно в этой среде осуществлял свою практическую деятельность и толмач Оренбургской пограничной комиссии М-Ш. Аитов. В первую очередь на формирование его как чиновника оказал влияние, конечно, Григорий Федорович Генс, человек широкий эрудиции, свободно владевший наряду с европейскими языками татарским и казахским. Это был исследователь, собравший богатый материал по истории, этнографии казахской степи и государств Средней Азии, этническом происхождении башкир и казахов<sup>4</sup>. Это был пример чиновника, добросовестно выполнявшего обязанности на своих постах. Г.Ф. Генс защищал интересы казахского населения от притязаний уральского казачества на их земли, приложил много усилий для открытия вакансий казахским детям в Неплюевском реальном училище, способствовал открытию первой ярмарки в степи и т.д. [6, с. 235-237]. Почти 20 лет Аитов проработал под его руководством и видел, что чиновник пограничного управления не может ограничиваться только выполнением непосредственных обязанностей, его должны отличать широта взглядов и понимание судеб многонационального региона. Мухаммед-Шариф сохранил с Г.Ф. Генсом теплые и доверительные отношения и, вероятно, где-то даже старался подражать ему.

В направлении деятельности Аитова сыграло и то, что Оренбург был опорным пунктом внешней торговли Российской империи со странами Среднего Востока. Оренбургская таможня была одним из крупных учреждений в империи, а на Меновой двор Оренбурга съезжались не только представители из Степи или Средней Азии, но Афганистана, Персии, Китая и т.д. В первой половине XIX в. роль Оренбурга особенно возросла в связи с активизацией английской экспансии в Северном Иране и соседних с ним странах. На их рынки хлынул поток товаров из Англии, заметно потеснивших изделия более слабой промышленности России [7, с. 152-180]. В свою очередь и среднеазиатские ханства стали объектом внимательного изучения со стороны британских военно-политических кругов, что стало отправной точкой англо-русского соперничества в этом регионе.

Как мы видим, на фоне важных событий, оказавших влияние как на изменение социально-политического положения Степи, так и расширение геополитических интересов Российской империи и среднеазиатских ханств, осуществлялась деятельность толмача Оренбургской пограничной комиссии М-Ш. Аитова. Исходя из этого, автор предпринима-

<sup>1</sup> С 1833 по 1842 год В. Перовский был военным губернатором Оренбургского края, а с 1851 по 1857 - Оренбургский и Самарский генерал-губернатор.

<sup>2</sup> Председатель Оренбургской пограничной комиссии в 1825-1844 гг.

<sup>3</sup> Председатель Оренбургской пограничной комиссии с января 1852 по декабрь 1862 г.

<sup>4</sup> В Государственном архиве Оренбургской области имеется личный фонд Г.Ф. Генса (ф.166)



ет попытку исследовать степень участия Аитова во всех перипетиях исторических событий первой половины XIX в., в контексте политики русского правительства в процессе интегрирования казахских земель в состав империи.

В первой половине XIX в. отношения между Россией и Хивой, несмотря на развитие торговых контактов, были напряженными. Одной из главных причин являлось разграничение сфер влияния в казахских степях. Несмотря на то, что пограничные с Хивинским ханством казахские земли находились в течение почти столетия в составе имперской России, правители Хивы претендовали на контроль над казахскими родами, кочующими вдоль побережья Каспийского моря. Основанием этому было и то, что между нижним течением Сыр-Дарьи и северным побережьем Аральского моря, с одной стороны, и рекой Эмбой и северо-восточным берегом Каспийского моря – с другой, оставалось обширное степное пространство, не принадлежавшее фактически ни России, ни Хиве. На это пространство откочевывали в случае надобности казахи как находившиеся в подданстве России, так и состоявшие под властью Хивы [8, с. 168]. Отсюда Хива пыталась распространить свое влияние на казахское население и вела агитацию о возможной откочевке казахских родов из границ России в сторону Хивы. Этим пользовались и представители казахской элиты, обращавшиеся за поддержкой к хивинским правителям. Так, хан Младшего жуза Сергазы (1812-1824) надеялся с помощью хивинского хана Аллакули (1826-1842) вернуть себе утраченный титул после реформы 1824 г. [9, с. 87, 130]. Председатель Оренбургской пограничной комиссии Г.Ф.Генс 25 апреля 1831 г. докладывал в Азиатский департамент, что султан Идиге, сын хана Сергазы, склонял казахов «оставить линию и предаться хивинцам, как правоверным» [6, с. 249]. В феврале 1836 г. хивинский хан Аллакули вручил ханский фирмана на титул хана западных казахов султану Каипгали Ишимову, который после возвращения из Хивы в Казахскую степь выступал как креатура хивинского монарха, требуя от своих подданных – казахов – платить зякет в хивинскую казну [9, с. 93, 138-139]. В июне 1836 г. Каипгали Ишимов собирал уже зякет у рода кете и более того – «принудил их аулы» откочевать далее на р. Уил и приблизиться к Хиве. Такие же действия предпринимались по отношению к крупному роду Младшего жуза – шекты [6, с. 276-277]. Оренбургский военный губернатор В.Перовский писал в 1836 г. директору Азиатского департамента К. Родофиникину, что хивинцы «испытывают свои силы и способы» и распоряжаются «в орде как дома», считая казахов своими подданными и «с небывалой смелостью распространяют влияние свое на роды, которые даже не подходят никогда к пределам Хивы» [6, с. 277].

Обострению отношений способствовали и нападения хивинцев на торговые караваны, следовавшие из Оренбурга в Бухару и наоборот. Хивинские власти пытались контролировать эти торговые тракты, взимать пошлины с караванов, идущих с товарами [7, с. 46-48].

Значительно осложнял взаимоотношения между странами вопрос о русских пленных в Хиве и механизм их освобождения. Не добившись согласия хивинского хана на их освобождение, русское правительство задержало в 1836 г. всех находившихся в России хивинских купцов, конфисковав их имущество. После неудачных переговоров, происходивших на протяжении 1837-1838 гг., царское правительство решило добиться выполнения своих требований вооруженной силой, поэтому был поддержан проект о военном походе в Хиву, инициированный оренбургским военным губернатором.

16 февраля 1839 г. был утвержден план подготовки и организации военной экспедиции в Хиву. Оренбургская администрация разработала маршрут следования экспедиции, меры по подготовке промежуточных пунктов с запасами продовольствия, фуража, топлива по пути следования военного отряда, по найму гужевого транспорта для экспедиции. Из-за ограниченности финансового обеспечения Хивинской экспедиции было принято решение о найме верблюдов у казахского населения Западной части казахов Оренбургского ведомства, вместо их покупки. Председатель Пограничной комиссии Г.Генс издал распоряжение старшинам, биям казахских родов, чтобы они добровольно отдали верблюдов в найм с 1 ноября сроком на 6 месяцев по цене 10 рублей серебром. К таким многочисленным родам, как табын, кете, жакаим «для лучшего успеха» был отправлен в начале ноября корнет М-Ш. Аитов [10].

Он должен был собрать две тысячи верблюдов и доставить их в Эмбенское укрепление для подкрепления резервов Хивинской экспедиции, которая должна была в начале декабря сделать остановку в этом укреплении. «Убеждениями в весьма трудном деле» Мухаммед-Шариф сумел собрать только 500 верблюдов. Однако доставить их к месту назначения не смог, так как казахи, сопровождавшие своих верблюдов, посчитали, что оренбургская администрация не расплатится за предоставленный ими гужевой транспорт, а татарского толмача, как представителя русской власти, лучше убить (предлагали казахи рода табын) или «продать в Хиву» (казахи рода кете). И наконец, была третья группа казахов, так называемые сторонники Аитова, неоднократно предупреждавшие его о возможности пленения и предлагавшие помощь в организации бегства. Однако Аитов отказался от каких-либо услуг, считая, что «от беды и от смерти скрыться бегством невозможно», и решил довериться своей судьбе [11, л. 8]. Конечно, внут-

рение убеждения способствовали этому решению Аитова, но вероятно и то, что он, как чиновник, своим поведением пытался добиться соблюдения определенных норм уважения к представителю русской власти от казахского населения. В спорах казахов о дальнейшей судьбе Каратолмача (как они его называли), возобладали разумные нотки, ибо за убийство русского чиновника они понесли бы серьезные наказания по общеимперским законам. Вообще-то, казахи, пленившие Аитова, попали сами в сложную ситуацию. В процессе движения их отряда вдоль Каспийского моря весть о захвате казахами чиновника Оренбургской администрации распространилась довольно быстро и дошла до хивинских пределов. Теперь казахи опасались как хивинского хана, если отпустят Аитова, так и «страшно от России», если не освободят его [11, л. 10-11]. В сложившейся дилемме вопрос решили хивинские агенты, приказав казахам отправить корнета через Устьюрт в Хиву. Таким образом, Аитов в декабре 1839 г. попал в Хиву, где находился в качестве пленного до августа 1840 г.<sup>5</sup>

В воспоминаниях Аитова о пребывании его в хивинском плену хорошо отслеживаются личностные качества человека, попавшего в довольно сложную, опасную для жизни ситуацию. Можно вполне выделить такие его черты, как терпение, выдержанность, умение трезво оценить обстановку, его верность службе на благо российской короне.

Его личность в Хиве вызвала большой интерес. С одной стороны, хивинский хан Аллакули и сановники прекрасно понимали, что они получили в плен человека, который знал расклад политических сил в Оренбурге и намерения региональных властей в отношении Хивы. Поэтому к Аитову был представлен высший сановник Хивы – михтер, игравший особую роль при дворе хивинского хана. Не случайно В.Перовский в своем докладе в Азиатский департамент о государственном устройстве Хивы выделял деятельность михтера, который не только возглавлял хивинские отряды, но и назначался послом в Россию [6]. В первую очередь хивинский чиновник по имени Якубай провел идентификацию личности Аитова посредством опроса хивинских купцов, казахов, находившихся в Хиве.

Аитова узнавали хивинские купцы, ездившие по торговым делам в Оренбург, где он неоднократно осуществлял переводческие функции в их торговых миссиях. Они подтвердили михтеру личность Аитова, его статус и то, что он в Оренбурге «их встречал, провожал и постоянно находился между их разгово-

рами» [11, л. 19 и об.]. Естественно, к нему подходили и родственники хивинских купцов, оставшихся в плену в Оренбурге. В своих воспоминаниях Аитов писал, что когда его вели по базару Хивы, то он был узнаваем хивинскими торговцами и ему был слышен их ропот, шептавших в спину «начальник Оренбурга» [11, л. 14 и об.].

С другой стороны, Аитова хорошо знали и казахи, нашедшие убежище у хивинского хана, в частности султан Каипгали Ишимов (1789 – после 1856), старший сын хана Ишима (1795 – 27.03.1797). Конечно, Каипгали Ишимов дал хивинскому чиновнику подробную информацию относительно толмача Оренбургской пограничной комиссии, судьба которых вновь свела в 1840 г., уже в Хиве, хотя они встречались еще в конце 20-х гг. XIX в. в Оренбурге. Дело в том, что султан Каипгали в процессе борьбы за власть с ханом Внутренней орды Джангиром призывал в 1827 г. букеевских казахов откочевать за Урал. Он распространял среди них мысль о том, что правительство может «перевести их на правый берег Волги и обратить в подушный оклад и заставить отправлять службу наравне с казаками» [6, с. 372]. Под влиянием этих призывов часть казахских родов Внутренней Орды пытались перейти на левую сторону р. Урал. За эти действия 11 февраля 1828 г. Каипгали был арестован в своем ауле начальником Узенской линии есаулом Логиновым и заключен в Оренбургскую тюрьму. В марте 1828 г. толмач Оренбургской пограничной комиссии М-Ш. Аитов оформлял протокол допроса арестованного султана Каипгали председателем Оренбургской пограничной комиссии Г.Ф. Генсом о взаимоотношениях его с ханом Джангиром и султанами Внутренней Орды Хансултана Шигаева и Тяуки и Адиль Букеевыми [12, с. 473-475]. Каипгали Ишимов, выйдя через 8 месяцев из заключения на свободу, вновь пытался переправиться за Урал во главе большой группы букеевских казахов. 4 марта 1829 г. был вновь арестован около Камыш-Самарских озер, в 20 верстах от р. Урал, уральским войсковым атаманом генерал-майором Д.М. Бородиным и отправлен сначала в Уральск, а позже в Оренбург. 8 и 12 марта 1829 г. М-Ш. Аитов вновь участвовал при оформлении дачи показаний султана Каипгали Ишимова с его сподвижником Рысали Джангировым [12, с. 475-479]. Как чиновнику Пограничной комиссии Аитову были известны все обстоятельства событий во Внутренней Орде, связанных с именем султана Каипгали Ишимова. Он оформлял протоколы допросов и казахов рода байбакты Саткана Рянжикова, тюленгута Байкабала Каражигитова, старшины Черкеса Якшибаева от 30 марта и 1 апреля 1829 г. [12, с. 501-504]. 10 марта 1830 г. Каипгали Ишимов и Рысали Джангиров бежали из заключения и скрылись в Зауральской степи. В 1837-1838 гг., когда началось освободительное движение казахов Внутренней орды под руковод-

<sup>5</sup> В Государственном архиве Оренбургской области в личном фонде И.В. Чернова (1825-1902), генерал-майора Оренбургского казачьего войска (ф. 167), сохранилось дело «О пребывании в хивинском плену корнета М.Ш. Аитова 1839-1840 гг» под номером 27.

ством И.Тайманова и М.Утемисова, султан Каипгали Ишимов с подвластными ему аулами объединился с ними.

Мухаммед-Шариф Аитов также был свидетелем этого движения сопротивления казахов. В январе 1838 г. в качестве толмача сопровождал карательные экспедиции, отправленные для подавления восстания казахов Внутренней Орды, участвовал в освобождении «15 казаков Оренбургского казачьего войска и зауряд-хорунжего Шустикова», схваченных в 1838 г. повстанцами. За оперативность действий при «выручке из плена» оренбургских казаков Мухаммед-Шариф был произведен в корнеты по кавалерии [3, л. 3]. Более того, документы свидетельствуют, что М.Ш.Аитов установил близкие отношения с М.Утемисовым, личная встреча которых состоялась в 1839 г. [3, л. 8-10]. И естественно, он знал о позициях Каипгали Ишимова, который после разгрома повстанческих отрядов войсками полковника К.К.Геке и гибели батыра И.Тайманова, бежал в Хиву и, как свидетельствуют документы, жил «в крайней бедности» [6, с. 373].

Вероятно, появление Аитова в качестве пленного утешило определенным образом самолюбие Каипгали Ишимова, который присутствовал во время допросов Аитова хивинскими чиновниками, а позже ханом Аллакули.

Встреча толмача Оренбургской пограничной комиссии Аитова с хивинским ханом Аллакули состоялась дважды. Причиной этому было то, что несмотря на неудачный исход военной экспедиции 1839 г.<sup>6</sup>, она произвела впечатление на хивинского хана, который не желал более осложнять отношения с Россией. Конечно, определенное влияние на решение хана оказал и Аитов, который в ходе беседы с ним акцентировал внимание хана на силе и могуществе империи и возможности нового военного похода против Хивы и советовал изменить отношение к требо-

ваниям России и перейти на уровень дипломатических переговоров. Более того, Аитов привел хивинскому хану характер развития международных взаимоотношений между странами. К примеру, после завершения Отечественной войны 1812 г. между Россией и Францией был заключен мирный договор по урегулированию отношений между странами [11, л. 21 и об.]. Свидетельством того, что Аллакули хан рассчитывал на возможность мирного разрешения конфликта между Россией и Хивой, явилось его распоряжение о составлении Аитовым списка русских пленных, «пожелавших» возвращаться в Россию». Кроме того, после второй аудиенции хивинский хан в знак признания Аитова как представителя русской власти или как своего гостя подарил ему халат и шапку из мерлушки [11, л. 22].

Имеющиеся материалы о пребывании Аитова в плену раскрывают нам его силу воли, мужество не только переносить бытовые и психологические нагрузки, но и умение концентрироваться. Он сумел собрать сведения о русских пленниках в Хиве и составить список, который включал более 500 человек. Летом 1840 г. их отправили из Хивы в Ново-Александровское укрепление. Это была большая работа, проведенная Аитовым в Хиве.

Кроме того, в свои отчеты в период пребывания в Хиве он включил и данные об английском капитане Ричмонде Шекспире. Дело в том, что Англия, следившая за ходом событий в Средней Азии, пыталась использовать назревавший конфликт между Хивой и Россией для своего влияния в среднеазиатском регионе. С этой целью в Герате в 1839 г. обосновался британский капитан Элиот д'Арси Тодд, руководивший военно-политической разведкой в этом регионе [13, с. 16]. Для сбора сведений о событиях в Хиве и для склонения хивинского хана на союз с Англией в 1839 г. были отправлены из Герата Джеймс Аббот, в 1840 г. – капитан Ричмонд Шекспир [8, с. 169], о котором как раз сообщил Аитов. Не случайно оренбургский губернатор писал министру иностранных дел, графу К. Нессельроде, что «появление англичан в Средней Азии во всех отношениях невыгодно для России» и даже более того «... происки великобританских агентов могут произвести большой переворот в Туране.» [6, с. 293-294].

В тяжелых условиях плена Аитов проверил и закалил свой характер, тем более, что впереди предстояло еще немало испытаний. Отпущен он был из плена летом 1840 г., откуда привез письмо от хивинского хана на имя Оренбургского военного губернатора В.Перовского и именной подарок Аллакули хана губернатору – серебряный нож с ручкой из слоновой кости как символ урегулирования конфликта. Михтер Якубай объяснил Аитову значение подарка: «владелец такого ножа имел права пройти к хивинскому хану без доклада» [11, л. 25 об.].

<sup>6</sup> Хивинская экспедиция под командованием командира отдельного оренбургского корпуса, генерал-губернатора В. А. Перовского началась в ноябре 1839 г. Военный отряд (3 батальона пехоты и 3 полка уральских и оренбургских казаков при 20 орудиях, всего около 4 тыс. чел.) должен был пройти путь от Оренбурга через Эмбу и Устьюрт к Кунграду. Сильные морозы, глубокий снег способствовал тому, что отряд более месяца добирался только до Эмбенского укрепления и потерял более 3 тыс. верблюдов. Кроме того, недостаток топлива и теплой одежды способствовали тому, что отряд задержался в Эмбенском укреплении на две недели для восстановления запасов. Гибель половины отряда в дальнейшем пути от сильных морозов и недоедания заставили Перовского принять решение о прекращении Хивинской экспедиции весной 1840 г. // *М. Гирифельд К-н. Военно-статистическое описание Хивинского оазиса // История Средней Азии: Сборник исторических произведений / Сост. А.И. Булдаков, С.А. Шумов, А.Р.Андреев. М., 2003. С.111-112.*



За работу, проведенную в период плена в Хиве, Аитов в сентябре 1840 г. был произведен в поручики и получил денежное вознаграждение в размере 1000 руб. [3, л. 3 об.; 11, л. 27 об].

Кстати, Г.Генс впоследствии арестовал казахов, пленивших толмача. Но жизненный опыт Аитова, познания, приобретенные им путем многолетней практики взаимообщения с казахами, понимание психологии казахов и судьбы, которая может их ожидать, если они будут осуждены, позволили ему простить их и способствовать отпущению их на свободу.

Впоследствии Аитов, как человек знающий и хивинского хана и влиятельных сановников, включался региональными властями в состав русского посольства в Хиву. Так, в 1841 г. из Оренбурга в Хиву отправилась дипломатическая миссия под руководством капитана Генерального штаба П.Никифорова, который должен был заключить с ханом Аллакули первый письменный договор, определявший с взаимоотношения между Хивой и Россией [14, С. 111-113]. Однако этот договор был заключен позже, в 1842 г., уже с преемником Аллакули хана Рахимкули ханом, а русское посольство представлял полковник Г. Данилевский. Поручик М-Ш. Аитов был в составе русского посольства 1841 г. и более того, именно он был определен приставом к хивинскому послу Атаниязу и сопровождал его в Санк-Петербург, за что в 1842 г. был награжден орденом Св. Станислава 3-й степени [3, л. 3].

Несмотря на то, что начался процесс дипломатических переговоров между Хивой и Россией, положение оставалось напряженным. Хива продолжала заниматься сбором зякета у казахов Западной части Младшего жуза, в частности у казахских родов адай, табын и более того, в 1845 г. расширила пространство своих притязаний и на казахов, кочующих в 200 верстах от пограничной линии [6, с. 347-353]. Это противоречило условиям договора 1842 г. между Хивой и Россией и свидетельствовало, что договор был формальным и остался только на бумаге. В свою очередь, казахское население обращалось к местному начальству с просьбой о защите их от притязаний хивинцев и урегулировании земельных вопросов между ними. Естественно, что в 1842 и 1843 гг. кибиточный сбор у казахов Западной части, как констатировали региональные власти, был безуспешным. Для выяснения сложившейся ситуации в отдаленных кочевьях родов адай, шокекей, табын и по вопросу выплаты ими кибиточной подати «законной власти», а не хивинцам, был командирован 7 июля 1845 г. толмач М-Ш. Аитов. Выбор на него пал не случайно, потому что казахское население этих родов знало и доверяло ему, в их кочевьях он был неоднократно по делам службы. В процессе изучения данного вопроса Аитов выяснил, что казахи этих родов не только «никем не защищаемы от хивинс-

ких притязаний», но и внутри самих родов идет противоправная барымта, которая разоряет и делает их неплатежеспособными. На основании донесений толмача Аитова, Оренбургская пограничная комиссия разработала меры для «ограничения» притязаний Хивы и «восстановления тишины и согласия» в отдаленных кочевьях Западной части казахов Младшего жуза, которые были представлены на рассмотрение Оренбургскому губернатору. Эти меры включали: строительство военного укрепления на одном из притоков р. Эмбы, которое, находясь в центре казахских кочевьев, «могло бы своими отрядами действовать на непокорных и в границах удерживать притязания хивинцев»; и во-вторых, назначение управляющего «из благонадежных и преданных правительству» султанов этими сильными родами оказало бы «благотворное влияние на умы других дальних казахов». При этом на эту должность пограничная комиссия рекомендовала сына правителя Западной части Орды, генерал-майора Баймухамед Айшуакова, старшину Мухамеджана [6, с. 348].

Введение института попечительства стало определенным шагом политики русской администрации, направленной на предотвращения пограничных конфликтов между казахами и казаками, казахами и линейными жителями и контроля не только за казахами, кочующими вдоль линии, но и народами сопредельных государств. В 1844 г. было создано шесть попечительств: Гурьевское, Уральское, Оренбургское, Орское, Троицкое и Михайловское. В каждой из них была учреждена должность попечителя прилинейных казахов, которую могли занять чиновники Оренбургской пограничной комиссии. Введение должности попечителя, несомненно, оказало благотворное влияние на положение казахов, кочевавших вблизи русской границы. Уже само присутствие на линии чиновника региональной администрации имело определенное значение: удерживало от «предерзостей» не только уральских и оренбургских казаков, но и казахское население и способствовало поддержанию мирных отношений на пограничной линии. В обязанности попечителей входил широкий круг вопросов: защита прав казахов на сенокосные и другие угодья; контроль за действием казаков при переходе кочевых аулов на внутреннюю сторону, чтобы они не имели возможности «чинить преграды» казахам; осуществление контроля при сборе налогов, чтобы «не допускать злоупотреблений»; наблюдение при осуществлении пограничных торговых операций и защита интересов казахов, чтобы они «могли продать и купить выгоднее»; заботиться об их благосостоянии; давать советы в случае эпидемий и эпизоотий и пр. Обязательным условием для занятия этой должности было хорошее знание казахского языка и степи. Особо подчеркивалось то, что попечители обязаны обращаться с казахами «ласково», внимательно выслушивать их жалобы, «дабы проситель

не имел повода полагать, что на просьбу его не обращено достойного внимания» и «... всевозможно стараться доставить справедливое удовлетворение» [16, л. 63-70].

Попечители имели право разрешать незначительные имущественные споры, стараясь «прекращать оные миролюбиво», не доводя до официального следствия. В случае отказа сторон согласиться на примирение и по серьезным жалобам и искам попечители возбуждали следственные дела. Проведение самого следствия в их полномочия не входило, но если в роли следователей выступали не чиновники Оренбургской пограничной комиссии, а войсковые начальники, попечители имели право знакомиться со всеми материалами дела и, заметив нарушение прав казахов, должны были докладывать об этом Пограничной комиссии. Кроме того, попечителям вменялось в обязанности надзирать за условиями содержания в «арестантских избах» казахов, находящихся под следствием [15]. Именно такой разносторонний вектор обязанностей выполнял толмач М-Ш. Аитов, получивший 18 ноября 1849 г. назначение на должность попечителя у казахов Оренбургской дистанции, у которых снискал добротой и честностью доверие и уважение, прослужив более семи лет в этой должности. Казахи всегда подчеркивали, что Аитов «весьма справедлив» [11, л. 25].

В 1849 г. штабс-капитан по кавалерии Мухаммед-Шариф Аитов был назначен приставом при султане – правителе Восточной части Младшего жуза полковнике А. Джантюрине. Султан-правитель Ахмет Джантюрин (1810-1851 гг.) пользовался большим уважением у соплеменников. Будучи человеком справедливым, сумел добиться в период своего правления и прекращения барымты, что способствовало установлению спокойствия в степи [17, л. 1-1 и об.]. Высоко оценивали Ахмета Джантюрина и чиновники Оренбургской администрации, писавшие, что он «одарен отличными способностями, здоровым и светлым умом и необыкновенной жадой к познаниям» [6, с. 300], что позволило ему в зрелом возрасте самостоятельно выучить русский язык и зачастую самому составлять и отправлять важную документацию в Оренбургскую канцелярию. Как человек прогрессивных взглядов, А. Джантюрин был сторонником распространения светского образования в степи и инициатором отправки первых казахских детей в русские учебные заведения. Именно благодаря настойчивости А. Джантюрина в Азиатский эскадрон Неплюевского кадетского корпуса поступили учиться его сын Сейтжан и братья Тлеу и Альмухамет Сейдалины, впоследствии ставшие чиновниками канцелярии Оренбургского губернатора. Вполне возможно, что на их мировоззрение оказал влияние и пристав Аитов, являвший собой пример представителя мусульманского населения, достигшего определен-

ных высот в своей карьере, к слову которого прислушались не только султаны-правители казахской степи, но и русская администрация. М-Ш. Аитов за выполнение им обязанностей пристава при султане-правителе А. Джантюрине в Санкт-Петербурге в марте 1850 г. был награжден орденом св. Анны третьей степени [3].

31 декабря 1850 г. за «усердную и безупречную» службу Аитов был награжден знаком отличия высшей степени – знак XX-летнего достоинства, выданный из капитала Российской империи и царских орденов.

Длительные поездки в степи давали возможность Аитову глубже познать жизнь, быт, нужды казахов, собрать этнографические материалы о кочевниках, проводить опросы казахских биев, старшин о нормах обычного права, регулируемых имущественные, семейно-брачные отношения казахов. Этого требовал и его статус чиновника Оренбургской пограничной комиссии, который согласно § 64 «Положения об управлении Оренбургскими киргизами» от 14 июля 1844 г. должен был «собрать и привести в порядок киргизские обычаи, имеющие в орде силу закона». На основании этих донесений чиновников разрабатывался «особый свод для руководства при производстве тех дел, которые должны разбираться и судиться на основании сих народных обычаев» [15]. М-Ш. Аитов отнесся к этому заданию со всей добросовестностью, присущей ему. В представленных материалах отражается глубокое понимание им особенностей правовой жизни кочевников и живой интерес к быту и нравам казахов, среди которых он служил. Основанием для выдвижения этого тезиса явилось не только сравнение донесений 1846 г. других чиновников Оренбургской пограничной комиссии о нормах обычного права казахов, но и совпадение взглядов Аитова и известного казахского просветителя Ч. Валиханова, представившего 28 февраля 1864 г., т.е. через два десятилетия спустя, основательную работу об институте бийства в степи [18].

Во-первых, Аитов сумел понять роль бия в кочевой жизни казахов, как арбитра и судью, который старался разобрать дела «справедливо и без малейшего отступления от обычаев, которые введены с древнего времени». В противном случае истец имел право обратиться к другому бию, и, как подчеркивал Аитов, это было важным происшествием, которое разглашалось по степи, и казахи уже не обращались «для разбирательства претензий» к бию, уличенному в несправедливости [19, с. 97].

Ч. Валиханов также подчеркивал, что суд биев, несмотря на влияние русской власти и административное реформирование, «остался таким, каким он был за сотни, а может быть и за тысячу лет», и каждый казах имел право свободного выбора «вполне



беспристрастного судью» на пространстве всей казахской степи. И далее Ч.Валиханов подчеркивал, что значение бия основано на авторитете и звание это есть как бы патент на судебную практику [18, с. 89, 93].

Во-вторых, М-Ш. Аитов полагал, что преступления «кои по закону должны бы разбираться и судиться в степи по народным обычаям, невозможно определить», ибо существует тонкая грань между делами, которые подлежали бы общим законам империи и народным обычаям. Примером этому, по его мнению, являлась барымта. М-Ш.Аитов считал, осуждение казахов по общеимперским законам за барымту не искореняет ее, ибо она будет продолжаться до тех пор, пока не будет вынесено решение по народным обычаям. Поэтому он предлагал «полезным исходатайствовать о смягчении меры наказания за барымту, которая строгостью наказания, обвиненным в оной, не прекращается, но усиливается взысканием куна за осужденных и сосланных» [19, с. 99-104]. Ч. Валиханов, выделивший правомерную и неправомерную барымту и поэтому «принимая во внимание взгляд народный на баранту и силу обычая», тоже считал, что правительство «поступает слишком строго и, пожалуй, не совсем справедливо, придавая баранте первостепенную важность» [18].

Глубокие познания М-Ш.Аитова об обычаях казахского народа и, может быть, даже идеализация кочевого общества проявились и в собранном им материале об обрядах, выполняемых казахами при перекочевках и при погребении умерших [11, л. 27 об.].

28 июня 1856 г. М-Ш. Аитов вышел в отставку, проработав в общей сложности в штате Оренбургской пограничной комиссии 36 лет и получив пенсию размером 128 руб. 61 коп. по разряду должности попечителя прилинейных казахов. Аитов обратился с прошением об увеличении ему пенсионного в соответствие той сложной и трудной службе, которую он выполнял на протяжении почти четырех десятилетий. В 1858 г. согласно ст. 527 о военных чинах Аитову был назначен новый пенсион с мундиром, при этом сумма пенсии начислялась не по разряду занимаемой им должности, а по чину штабс-капитана и составила 290 рублей серебром [20, л. 21 об.]. Конечно, это тоже была небольшая сумма. Но, учитывая заслуги Аитова, председатель Пограничной комиссии В.Григорьев ходатайствовал, чтобы старший сын Аитова Ильяс был зачислен в Азиатский эскадрон Оренбургского кадетского корпуса на стипендию, принадлежавшую казахским детям.

Уход Аитова со службы совпал с изменениями, которые начались в конце 50-х гг. в управлении казахами. В 1859 г. Оренбургская пограничная комиссия была преобразована в Областное правление оренбургскими казахами. В этом же году 24 марта на основании специального решения Комитета министров казахское население Младшего и Среднего

жузов были переданы из ведения Министерства иностранных дел под юрисдикцию Министерства внутренних дел [21, с. 219]. Завершился определенный этап в истории Казахстана, в котором определенное участие принимал толмач Оренбургской пограничной комиссии Мухаммед-Шариф Аитов.

Предпринятый анализ жизни и деятельности толмача Аитова – один из примеров административной карьеры представителя татарского населения, служившего на границе империи и отдавшего свои знания и жизненные силы в реализации политики русской власти за ресурсы и за влияние в среднеазиатском регионе. В 30-50-е гг. XIX в. он занимал определенные позиции внутри колониальной власти Оренбуржья: осуществлял переводы документов, важных для региональной администрации; в качестве эксперта писал служебные доклады; участвовал в комиссиях по разрешению конфликтных вопросов внутри казахского кочевого общества; назначался на должности, значимые в системе отношений со Степью и среднеазиатскими ханствами; неоднократно отправлялся в казахские кочевья, потому что хорошо знал Степь и мог «лучшим образом» выполнить возложенные на него поручения.

Его деятельность схожа и в определенной степени типична с деятельностью других татарских переводчиков и толмачей, осуществлявших посреднические функции между региональной властью и Степью в XVIII – первой половине XIX в. Они своим знанием языка, быта, культуры и тесным общением с казахами сделали больше, чем русские чиновники региональной администрации. Их посредническая деятельность – пример того, что имперские отношения имели достаточно сложный характер. Здесь можно наблюдать не просто взаимодействие верховной власти с татарами, служившими в региональной администрации, но и взаимодействие тюркоязычных народов, взаимопознание родственных культур, при этом уровни этих отношений тесно взаимосвязаны друг с другом.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. ПСЗ РИ Т.19. №13489. С.99-101.
2. Васильев А.В. Материалы к характеристике взаимных отношений татар и киргиз с предварительным кратким очерком этих отношений. Оренбург, 1898. С.1-2.
3. Центральный государственный исторический архив Республики Казахстан (далее: ЦГА РК). Ф.4, оп.1, д. 2786. Л.3.
4. Алишев С.Х. Социальная эволюция служилых татар во второй половине XVI–XVIII веков// Исследования по истории крестьянства Татарии дооктябрьского периода. Казань, 1984. С. 57.
5. См. Левшин А.И. Описание киргиз-казачьих или кирги-кайсайких орд и степей. СПб., 1832.

6. Казахско-русские отношения в XVIII-XIX вв. (1771-1867): Сборник документов и материалов / Док. № 136. С. 235-236; Док. № 137. С. 236-237
7. См. *Рожкова М. К.* Экономическая политика царского правительства на Среднем Востоке во второй четверти XIX в. и русская буржуазия. М.; Л, 1949. С.152-180
8. *Иванов П.П.* Очерки по истории Средней Азии (XVI–сер.XIX в.). М., 1958. С. 168
9. *Ерофеева И.В.* Казахские ханы и ханские династии в XVIII – середине XIX в. // Культура и история Центральной Азии и Казахстан: проблемы и перспективы исследования: Материалы к Летнему университету по истории и культуре Центральной Азии и Казахстана (4-23 августа 1997.) Алматы, 1997. С. 87, 130.
10. *Иванин М.* Описание зимнего похода в Хиву 1839-1840 гг. СПб., 1874.
11. Государственный архив Оренбургской области. Ф.167, оп.1, д. 24. Л.8.
12. История Букеевского ханства (1801-1852): Сборник документов и материалов. Док. №357.С.473-475.
13. *Халфин Н.А., Рассадина Е.Ф.* Н.В. Ханыков – востоковед и дипломат. М.,1977. С. 16.
14. *Гиришфельд К-н.* Военно-статистическое описание Хивинского оазиса //История Средней Азии: Сборник исторических произведений. Сост.А.И.Булдаков, С.А.Шумов, А.Р.Андреев. М., 2003. С.111-113
15. ПСЗ-П.Т. XIX. № 17988.
16. РГИА. Ф. 1291, оп. 82, д. 9. Л. 63-70.
17. ЦГА РК. Ф. 25, оп. 2., д. 257. Л. 1-1об.
18. *Валиханов Ч.* Записка о судебной реформе// Валиханов Ч. Собр.соч.в 5 т. Алма-Ата, 1985.Т.4. С.77-104.
19. *Материалы по казахскому обычному праву.* Алматы, 1998. С. 97
20. ГАОрО. Ф. 6, оп. 10, д. 7230. Л. 21 об .
21. ПСЗ РИ. Т. 36, отд.1, № 34270.С.219.

## ФЕНОМЕН «ЕВРАЗИЙСТВА» В ЭТНО- И РАСОГЕНЕЗЕ БАШКИР (НА ПРИМЕРЕ БАШКИР-ГАЙНИНЦЕВ ПЕРМСКОГО КРАЯ)<sup>1</sup>

Для многих тюркоязычных народов, расселенных в срединной части Евразийского пространства в широтах от Алтая до Волго-Уральского региона, в том числе и башкир, характерны сложность этнической истории и неоднородность антропологического состава, что объясняется самой спецификой контактных зон между лесом и степью, оседлым и кочевым образом жизни. Ведущую роль в их генезисе с древнейших времен сыграли, как известно, миграционные процессы в степях Евразии и как их закономерное следствие – взаимодействие и метисация местного и пришлого населения, что очень четко отразилось как на материальной и духовной культуре, так и на антропологическом составе башкирского народа.

Понятие «евразийство» мы используем в данной работе не в политологическом, а в этнологическом понимании этого сложного термина, вобравшего в себя всю мозаику этнических и расогенетических процессов в степях Евразии и прилегающих регионах с древнейших времен до современности.

Среди башкир в настоящее время выделяются различные антропологические типы, такие как субуральский светлый европеоидный, южносибирский и понтийский или темный европеоидный южного происхождения с вариантами закаспийского и памиро-ферганского типов. Наиболее древними среди них являются субуральский и понтийский типы, расогенетические корни которых уходят в пласты древнего финно-угорского и индоиранского населения Южного Урала рубежа н.э., оставившего памятники пьяноборской, савромато-сарматской, караабызской культур. Без преувеличения можно сказать, что они явились той мощной этнокультурной платформой, на основе которой происходили в дальнейшем сложные этнические процессы, завершившиеся формированием башкирского народа. В контексте сказанного вызывает особый интерес этнография и антрополо-

гия самой северной группы башкирского народа – башкир-гайнинцев, расселенных в центре Евразийского континента, на склонах Южного Урала на территории современного Бардымского района Пермского края.

Башкиры-гайнинцы наиболее плотно освоили бассейн р. Тулвы и проживают в 53 населенных пунктах Бардымского района. В этнографическом отношении гайнинцы вместе с потомками племен балыксы, уран, ун, танып из соседних районов составляют основу северных башкир, входящих в северо-западную этнографическую группу [Кузеев, 1974, с.316-375] земледельческого историко-хозяйственного региона [Янгузин, с.74-87]. Утвердившееся самоназвание по этнониму одного из древнейших башкирских племен «гайнинцы», реже – «тулвинские башкиры» по месту расселения в Тулвинском поречье. Язык башкир Пермского края ученые относят к гайнинскому говору северо-западного диалекта башкирского языка [Миржанова, 2006, с.210-288]. По материалам переписи 2002 г. в Пермском крае зарегистрировано 40 740 башкир обоего пола, проживающих в 13 городах и 28 районах. В 1989 г. башкир в Пермском крае было больше – 52 326. Удельный вес башкир в общей численности населения края в 2002 г. составил 1,4 % (в 1989 г. этот показатель был выше – 1,7 %).

Антропологические исследования среди башкир-гайнинцев начали проводиться с конца XIX в. Одним из первых антропологией гайнинцев занимался земский врач Д.П. Никольский, который в 90-х гг. XIX в. провел исследование башкир Пермской, Уфимской и Оренбургской губерний. Он писал о неоднородности физического типа башкир и выделил среди них лесной и степной типы, подтвердив вывод Н.М. Малиева, сделанный им еще в 50-е гг. XIX в. при изучении других групп башкир [Малиев, 1876].

В 1901, 1904, 1905 гг. среди башкир Осинского уезда Пермской губернии провел свои изыскания А.Н. Абрамов. Им было обследовано 36 гайнинцев мужского пола. Он подчеркнул смешанность и неоднородность антропологического типа башкир, с одной стороны, а с другой – заметную антропологиче-

<sup>1</sup> Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ, проект № 07-01-84109 а/у «Зауральские башкиры: история, этнография, антропология».

ческую обособленность и своеобразие гайнинцев на фоне остальных народов края [Абрамов, 1907].

В 1907, 1912-1913 гг. среди всех этнографических групп башкир провел свои исследования выдающийся этнограф и антрополог XX века С.И. Руденко. Среди северо-западных башкир он обследовал 800 человек, 20 из которых были гайнинцы. Он приводит 8 фотографий мужчин северо-западной области, среди которых четко проявляется европеоидный комплекс южного происхождения.

Сделанные нами фотографии башкир-гайнинцев из дд. Танып, Елпачиха (Удик), Сараши, Султанай во время экспедиций 1999, 2001, 2006 гг. убедительно демонстрируют преобладание темного европеоидного, или понтийского, типа южного происхождения среди мужского населения Бардымского района. Среди женщин, наоборот, преобладают лица с комплексом признаков, характеризующих местный субуральский антропологический тип, хотя встречаются лица и понтийского типа.

Таким образом, среди гайнинцев налицо представители двух очень древних антропологических типов. Первый больше характерен для женской половины популяции гайнинцев и связан с древнейшим комплексом признаков недифференцированной уральской расы, которая легла в основу антропологического состава многих финно-угорских, а также тюркских народов по всей лесной и лесостепной полосе от западной Сибири до Кольского полуострова. Другой тип, темно-пигментированный южного происхождения, или понтийский, тип, как уже говорилось, больше характерен для мужской половины гайнинцев. Он также четко прослеживается среди юго-западных, юго-восточных башкир и целого ряда народов Средней Азии: туркмен, таджиков, узбеков и др.

Предполагается, что понтийский тип проник на Южный Урал еще в эпоху раннего железа вместе с кочевниками-скотоводами скифо-сарматского мира. Рассмотрим вопрос о расогенетических корнях понтийского типа среди башкир-гайнинцев с привлечением материалов по краниологии гайнинцев и палеоантропологии древнего населения Пермского края.

Краниологические материалы по гайнинцам XIX — начала XX вв. были получены нами при раскопках старинных погребений возле д. Султанаево Бардымского района Пермского края [Юсупов, 1989]. Данные по краниологии гайнинцев публикуются впервые. По основным параметрам черепной коробки, лицевого скелета, его профилированности, выступанию носовых костей гайнинцы среди всех сравниваемых групп башкир оказались наиболее близкими к краниологическим сериям башкир-минцев из Ташлов Альшеевского района и башкирам-юрматинцам из Аллагуватово Стерлибашевского района РБ [Юсупов, 1989], а также к материалам из Мавлютовского могильника XVI-XIX вв. из Кушнаренковского райо-

на, полученных и обработанных в свое время М.С. Акимовой [1968]. При сравнении с народами Средней Азии, Казахстана, Алтая краниологические материалы гайнинцев оказались наиболее близкими со среднеазиатскими материалами XIII-XIV вв. с побережья Аральского моря и по современным узбекам. Среди народов Поволжья наибольшее морфологическое сходство в строении черепов обнаружилось между гайнинцами и северными чувашами, затем по степени сходства идут татары и южные чуваша.

Для определения взаимосвязи антропологического типа мужчин-гайнинцев сопоставим их краниологические материалы с древним населением лесостепи Южного Урала, с низовьев р. Белой, Прикамья, а также с палеоантропологическими материалами с территории Средней Азии, Казахстана и Поволжья. В эпоху раннего железа во второй половине I тысячелетия до нашей эры, как известно, в бассейне р. Камы, среднего и нижнего течения р. Белой получают распространение памятники пьяноборской и карабызской культур [Пшеничнюк, 1983; Мажитов, Султанова, 1994]. На основе карабызской и пьяноборской культур на рубеже II-III вв. н. э. в лесной полосе Камско-Бельского междуречья происходит формирование мазунинской, или раннебахмутинской культуры, памятники которой сохранились и на юге Пермского края. В Бардымском районе к настоящему времени открыто и исследовано 40 археологических памятников, датируемых в основном эпохой раннего железа. Основная их масса изучена пермскими и удмуртскими археологами [Казанцева, 2004]. Наиболее крупными являются археологические памятники, обнаруженные около населенных пунктов Аклуши, Барда, Краснояр, Кудаш, Куземьярово, Сараши, Султанай. Они представлены в основном городищами и селищами. На двух памятниках в 1986-1989 гг. отрядом Камско-Волжской археологической экспедиции под руководством О.А. Казанцевой открыты и исследованы могильники гунно-сарматского времени. Это Красноярский (III-V вв. н.э.) и Кудашевский (IV-V вв. н.э.) могильники.

Антропологические материалы из 3 курганных погребений Кудашевского могильника, несмотря на плохую сохранность, позволили сотруднику отдела антропологии Института этнологии антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая Г.В. Рыкушиной сделать заключение, что они принадлежат мужчинам в возрасте 20-25 лет [Казанцева, 2004, с. 24]. К сожалению, разрушенность черепов не позволила провести необходимые краниологические замеры.

По вещевому инвентарю Кудашевский могильник относится к мазунинской культуре и обнаруживает ближайшие аналогии в курганно-грунтовых могильниках у с. Старая Мушта Краснокамского р-на Башкортостана и с. Тураево Менделеевского р-на Татарстана [Сунгатов, Гарустович, Юсупов, 2004,



с.63-64; Казанцева, 2004, с.22-25]. Из-за отсутствия палеоантропологических материалов с территории самого Бардымского и близлежащих к нему районов краниологическая серия из Султанаево будет рассмотрена на фоне черепов из родственного Кудашевскому Старо-Муштинского могильника эпохи Великого переселения народов. В анализ также включены серии черепов населения пьяноборской культуры III в. до н.э. – II в. н.э. из Камышлы-Тамакского и Кушулевского могильников с севера Башкирии [Акимов, 1968, с.31; Ефимова, 1991, с.12], савромато-сарматской культуры Южного Приуралья из Старо-Киишкинского, Ново-Мурапталовского, Уметбаевского могильников [Акимов, 1968, с.36; Юсупов, 1991, с.30-31; Юсупов, 1992, с.51-59], а также караабызской культуры среднего течения р. Белой из Биктимировского могильника [Акимов, 1968, с.27] и новые материалы из Шипово и Охлебинино. Сравнительные материалы по эпохе раннего железа включают также данные по сарматам Саратовской области [Тот, Фирштейн, 1970, с.104], сакам, савроматам и сарматам Казахстана [Гинзбург, Трофимова, 1972, с.117, 171-172; Алексеев, Гохман, 1984, с.60]. В общей сложности в анализ включены 29 серий черепов с Южного Урала и окружающих регионов России и Казахстана (табл. 1). В основу анализа поло-

жен метод главных компонент. Основные нагрузки определяются I и II главной компонентами на которые падают 33,1% и 19,8 % соответственно. I компонента выделяет такую закономерность в строении всех сравниваемых серий черепов, когда тенденция к брахикрании сопровождается увеличением высоты и ширины лица, высоты орбит, некоторым ослаблением профилированности лицевого скелета и уменьшением угла выступания носовых костей к линии профиля.

По II главной компоненте выделяется такой набор краниометрических признаков, когда увеличение ширины мозговой коробки сопровождается уменьшением его продольного диаметра и в то же время увеличением ширины лба, скулового диаметра и угла выступания носа на фоне резкопрофилированного лицевого скелета (табл. 2). Корреляция признаков по I и II главным компонентам выделяет в совокупности сравниваемых серий черепов 2 типа. Первый – гинерморфный с крупными размерами лицевого скелета, характерный для срубного и андроновского населения Южного Урала, Казахстана и Поволжья.

Второй тип корреляции признаков выделяет смешанный по своему происхождению комплекс признаков, характерный для савромато-сарматского и ура-

Таблица 1

Средние значения краниометрических признаков из Султанаево и других групп эпохи бронзы и раннего железа

|                                  | 1     | 8     | 17    | 9     | 45    | 48   | 52   | 77    | zm    | 75(1) |
|----------------------------------|-------|-------|-------|-------|-------|------|------|-------|-------|-------|
| Мушта III-V вв                   | 180.5 | 139.5 | 139.5 | 94.0  | 140.0 | 71.5 | 35.0 | 145.8 | 127.5 | 30.5  |
| Альмухаметово                    | 186.5 | 150.5 | 139.0 | 99.7  | 139.3 | 68.6 | 32.6 | 141.7 | 127.0 | 35.0  |
| Старые Кюшки                     | 182.1 | 150.1 | 130.9 | 97.4  | 137.9 | 68.8 | 33.0 | 141.9 | 131.7 | 30.4  |
| Ново-Мурапталово                 | 182.2 | 151.0 | 134.3 | 98.4  | 139.7 | 68.7 | 33.2 | 141.7 | 130.1 | 31.7  |
| Охлебинино                       | 184.6 | 152.4 | 135.5 | 101.8 | 142.7 | 72.4 | 32.5 | 136.8 | 130.8 | 31.7  |
| II Сибайские курганы             | 182.7 | 154.7 | 133.0 | 99.7  | 140.3 | 76.0 | 36.0 | 137.0 | 127.3 | 27.7  |
| Камышлы Тамак                    | 189.1 | 134.8 | 136.9 | 98.2  | 134.3 | 71.6 | 32.2 | 139.0 | 126.7 | 24.2  |
| Виктимирово                      | 178.7 | 140.2 | 133.0 | 98.0  | 134.3 | 70.3 | 32.7 | 136.2 | 128.8 | 24.8  |
| Уметбаево                        | 186.0 | 141.0 | 129.5 | 98.0  | 130.5 | 70.3 | 33.0 | 140.8 | 135.3 | 28.3  |
| Шипово                           | 179.6 | 140.4 | 137.8 | 98.2  | 140.8 | 71.0 | 34.6 | 140.2 | 132.4 | 29.4  |
| Сарматы Оренбуржья               | 182.3 | 142.1 | 135.2 | 98.1  | 134.4 | 69.1 | 34.1 | 139.5 | 129.6 | 28.2  |
| Кушулево                         | 185.2 | 133.3 | 134.7 | 95.9  | 134.3 | 70.3 | 32.7 | 136.2 | 128.8 | 24.8  |
| Срубники Южного Урала Σ          | 188.3 | 139.3 | 138.4 | 98.1  | 136.6 | 70.3 | 32.5 | 136.7 | 126.0 | 35.1  |
| Срубники Зауралья                | 187.2 | 140.0 | 134.3 | 100.4 | 135.0 | 67.8 | 31.4 | 137.6 | 123.6 | 37.5  |
| Срубники Южной Башкирии Σ        | 194.2 | 140.4 | 138.7 | 96.5  | 136.0 | 71.2 | 33.0 | 133.2 | 125.8 | 34.5  |
| Старые Ябалаклы                  | 187.1 | 138.1 | 136.8 | 98.2  | 137.9 | 70.1 | 33.4 | 138.2 | 126.4 | 35.5  |
| Андроновцы Казахстана            | 184.5 | 141.6 | 138.4 | 98.6  | 137.4 | 69.4 | 32.2 | 138.8 | 127.1 | 30.9  |
| Срубники Нижнего Поволжья        | 188.6 | 138.4 | 136.2 | 97.8  | 136.6 | 70.3 | 32.0 | 137.0 | 128.3 | 33.9  |
| Андроновцы Минусинской котловины | 187.2 | 145.0 | 138.7 | 100.9 | 141.5 | 68.3 | 31.7 | 139.2 | 128.1 | 31.9  |
| Сарматы Саратовской области      | 184.7 | 148.2 | 129.7 | 100.3 | 137.4 | 70.8 | 32.5 | 138.3 | 130.4 | 30.3  |
| Сарматы Калмыкии                 | 182.9 | 144.5 | 133.3 | 96.0  | 134.0 | 70.9 | 33.0 | 141.4 | 129.0 | 28.4  |
| Скифы Причерноморья              | 189.7 | 138.3 | 136.6 | 96.2  | 133.9 | 70.0 | 31.6 | 137.6 | 128.1 | 33.9  |
| Сарматы Западного Казахстана     | 185.6 | 145.9 | 132.9 | 99.6  | 138.2 | 71.5 | 33.2 | 140.2 | 131.4 | 31.4  |
| Савроматы Западного Казахстана   | 185.7 | 143.6 | 134.8 | 100.6 | 137.9 | 70.8 | 34.3 | 140.7 | 129.3 | 30.5  |
| Саки Казахстана                  | 184.5 | 144.8 | 131.3 | 99.2  | 138.6 | 71.7 | 33.2 | 141.8 | 130.5 | 30.2  |
| Туз-Гыр                          | 182.4 | 144.0 | 137.4 | 99.3  | 135.8 | 71.8 | 32.2 | 140.2 | 127.5 | 30.1  |
| Татискен                         | 183.5 | 147.4 | 139.0 | 98.2  | 141.8 | 75.6 | 34.1 | 142.1 | 135.3 | 26.7  |
| Чирик-Рабат                      | 180.3 | 148.1 | 132.5 | 100.7 | 136.7 | 71.6 | 33.7 | 141.7 | 132.1 | 28.3  |
| Султанаево                       | 177.7 | 141.3 | 134.7 | 93.3  | 137.0 | 74.0 | 33.0 | 140.2 | 133.3 | 28.3  |

Таблица 2

Результаты компонентного анализа в 29 краниологических сериях  
из Султанаево и других групп эпохи бронзы и раннего железа

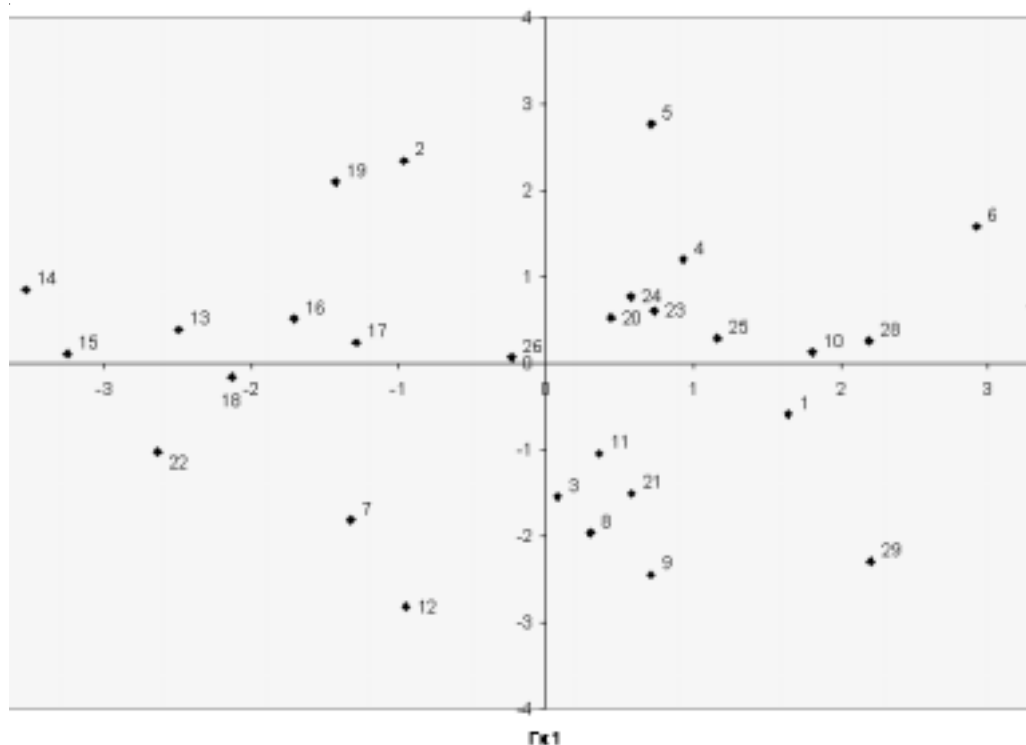
| признаки             | ГК I   | ГК II  | ГК III | ГК IV  |
|----------------------|--------|--------|--------|--------|
| 1                    | -0,778 | ,168   | 0,024  | 0,287  |
| 8                    | 0,539  | 0,681  | -0,302 | 0,042  |
| 17                   | -0,338 | 0,242  | 0,821  | -0,115 |
| 9                    | -0,029 | 0,702  | -0,507 | 0,204  |
| 45                   | 0,386  | 0,770  | 0,359  | -0,029 |
| 48                   | 0,614  | -0,035 | 0,356  | 0,600  |
| 52                   | 0,714  | 0,063  | 0,357  | 0,140  |
| 77                   | 0,591  | 0,031  | 0,068  | -0,706 |
| zm                   | 0,742  | -0,193 | -0,247 | -0,042 |
| 75(1)                | -0,603 | 0,548  | 0,043  | -0,262 |
| собственное<br>число | 3,309  | 1,980  | 1,473  | 1,088  |
| Общая<br>дисперсия % | 33,093 | 19,798 | 14,727 | 10,877 |

лоидного по своему антропологическому типу населению пьяноборской культуры.

Рассмотрим расположение серии черепов из Султанаево на графике в пространстве I и II главных компонент. По I компоненте наиболее близкими к Султанаево оказались серии черепов карабызской культуры из Биктимирова (Бирский р-н, север Башкортостана), сарматов Южного Урала из Уметбаево и Старых Киишков, населения пьяноборской культуры из Кушулево и Камышлы Тамак (рис. 1). Далее по степени близости располагаются серии черепов из Старой Мушты, носителей мазунинской (раннебахмутинской) культуры III-IV вв. н.э. с севера Башкирии, сарматы Калмыкии и Оренбуржья, саков Приаралья (Чирик Рабат), савроматов и сарматов Казахстана, а также карабызцы из Шипово значительно удалены от серии черепов из Султанаево. Серии черепов эпохи бронзы с Южного Урала, Казахстана, Минусинский котловины, а также скифы Причерноморья и савроматы Зауралья из Альмухаметово образовали отдельное скопление на графике (рис. 1). В пространстве II главной компоненты серии черепов из Султанаево, поздних саков Приаралья из Чирик-Рабата, карабызцев из Шипово, ма-

зунинцев (ранних бахмутинцев) III-IV вв. из Мушты, зауральских сарматов из Сибая, ранних саков Приаралья из Тагискена образовали отдельное скопление. Материалы по сакам, савроматам, сарматам Казахстана, Южного Урала, Калмыкии, Саратовской области, карабызцам из Биктимирова, Охлебинино занимают центральное поле графика. Материалы эпохи бронзы, как и в первом случае, занимают отдельное пространство (рис. 1).

Таким образом, проведенный анализ методом главных компонент показал, что исследуемая серия черепов из Султанаево в пространстве обеих компонент хорошо вписывается в круг южноуральских карабызских материалов первых веков нашей эры из Шипово, Биктимирова, серии черепов III-V вв. н.э. из Мушты, ранних и средних сарматов из Старых Киишков, Уметбаево, саков и сарматов Казахстана и Оренбуржья. В завершении статистического анализа серии гайнинских башкир из Султанаево на фоне всего палеоантропологического материала рассмотрим пространственное расположение исследуемых серий черепов на дендрограмме, построенной путем кластеризации суммарных расстояний Махаланобиса (DI).



**Рис 1. Расположение краниологической серии из Султанаево с другими группами эпохи бронзы и раннего железа в пространстве ГК I и ГК II:**

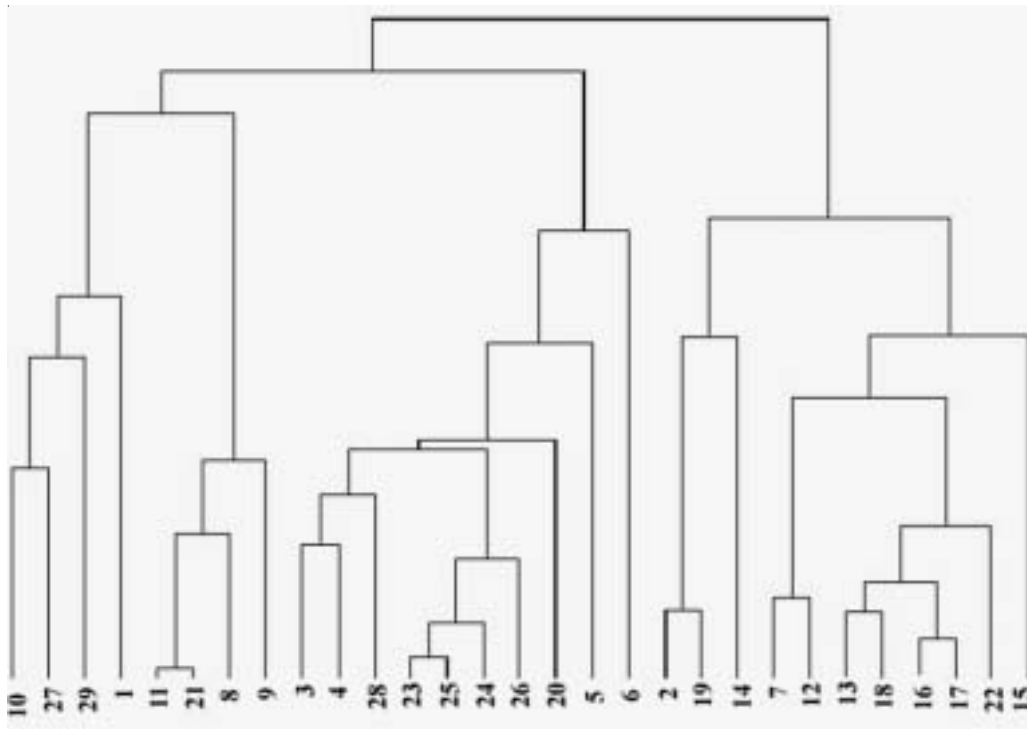
1. Мушта; 2. Альмухаметово; 3. Старые Кишки; 4. Ново-Мурапталово; 5. Охлебинино; 6. II Сибайские курганы; 7. Камышлы Тамак; 8. Биктимирово; 9. Уметбаево; 10. Шипово; 11. Сарматы Оренбуржья; 12. Кушулево; 13. Срубники Южного Урала; 14. Срубники Зауралья; 15. Срубники Южной Башкирии; 16. Старые Ябалаклы; 17. Андроновцы Казахстана; 18. Срубники Нижнего Поволжья; 19. Андроновцы Минусинской котловины; 20. Сарматы Саратовской области; 21. Сарматы Калмыкии; 22. Скифы Причерноморья; 23. Сарматы Западного Казахстана; 24. Савроматы Западного Казахстана; 25. Саки Казахстана; 26. Туз-Гыр; 27. Тагискен; 28. Чирик-Рабат; 29. Султанаево

На дендрограмме можно выделить несколько самостоятельных кластеров. Материалы из Султанаево вошли в звено, образованное сериями черепов эпохи Великого переселения народов из Мушты III–IV в. н.э. с низовьев р. Белой, карабызской культуры из Шипово (ср. течение р. Белой) и саков из Тагискена (Казахстан, Приаралье). К этой ветви примкнули сарматы Оренбуржья, Калмыкии, Зауралья (Уметбаево) и материалы по карабызской культуре первых веков нашей эры из Биктимирово с севера Башкирии (Рис. 2). Отдельный крупный кластер образовали ранние сарматы Южного Урала из Старых Кишковых, Ново-Мурапталово, приаральские саки Казахстана из Туз Гыр и Чирик Рабат, савроматы и сарматы Западного Казахстана, сарматы Саратовской области и Зауралья (Сибайские курганы), а также серия карабызцев из Охлебинино. В самостоятельный кластер выделились материалы по населению эпохи бронзы Южного Урала, Нижнего Поволжья, Казахстана и Минусинской котловины. В этот же кластер вошли скифы Причерноморья.

Таковы основные результаты межгруппового статистического анализа краниологической серии гай-

нинских башкир из Султанаево, проведенного на фоне современных народов, а затем древнего населения Волго-Уральского региона, Оренбуржья и Казахстана. Резюмируя вышеизложенное можно сформулировать некоторые результаты исследования и рассмотреть их в свете проблем происхождения антропологического типа гайнинских башкир Пермского края.

В целом проведенное нами исследование показало, что антропологический тип мужской субпопуляции современных башкир-гайнинцев смешанного происхождения с преобладанием темного европеоидного компонента южного происхождения, который, как уже говорилось, больше представлен среди мужской части населения. В антропологическом типе женской половины башкир-гайнинцев преобладают признаки различных вариантов местного субуральского антропологического типа. Сравнительный краниологический анализ с другими группами башкир и окружающими народами Поволжья, Казахстана и Средней Азии показал близость гайнинцев прежде всего с юго-западными башкирами юрматинских и минских родоплеменных объединений бассейна рр.



**Рис 2. Результаты кластеризации 29 краниологических серий по расстояниям Махаланобиса (DI):**

1. Мушта; 2. Альмухаметово; 3. Старые Киишки; 4. Ново-Мурапталово; 5. Охлебинино; 6. II Сибайские курганы; 7. Камышлы Тамак; 8. Биктимирково; 9. Уметбаево; 10. Шипово; 11. Сарматы Оренбуржья; 12. Кушулево; 13. Срубники Южного Урала; 14. Срубники Зауралья; 15. Срубники Южной Башкирии; 16. Старые Ябалаклы; 17. Андроновцы Казахстана; 18. Срубники Нижнего Поволжья; 19. Андроновцы Минусинской котловины; 20. Сарматы Саратовской области; 21. Сарматы Калмыкии; 22. Скифы Причерноморья; 23. Сарматы Западного Казахстана; 24. Савроматы Западного Казахстана; 25. Саки Казахстана; 26. Туз-Гыр; 27. Тагискен; 28. Чирик-Рабат; 29. Султанаево

Дема, Ашкадар и северо-западными башкирами из Кушнаренково (Мавлютово) рода дуваней. Среди соседних народов морфологически близкими по краниологическому комплексу признаков к гайнинцам оказались среднеазиатские материалы XIII-XIV вв. с побережья Южного Арала и по современным узбекам, а затем по чувашам. В свою очередь, юго-восточные и юго-западные башкиры по комплексу краниологических признаков оказались гораздо ближе между собой и обнаружили вектор морфологического сходства с материалами XIII-XIV вв. из степной зоны Южного Урала, Южного Казахстана и Поволжья.

Выявленные различия в краниологическом типе и в межэтнических связях различных этнографических групп башкир по материалам краниологии и наибольшее морфологическое сходство башкир-гайнинцев с юго-западными и северо-западными башкирами подтверждаются и соматологическими исследованиями [Акимов, 1964, с.77-96]. По данным М.С. Акимовой наибольшие различия по данным соматологии (цвет кожи, волос, глаз, форма и размеры лица, головы и т.д.) также обнаруживаются между северо-

ро-восточными и северо-западными группами башкир, которые являются ярко выраженными носителями южно-сибирского и субуральского антропологических типов. Заметно отличаются от остальных групп и юго-западные башкиры, для которых характерен комплекс признаков темного европеоидного типа южного происхождения. Современные башкиры Пермского края не были еще в то время изучены. М.С. Акимов провела свои исследования башкир в 1963-67 гг. только на территории Башкирии и Челябинской области. Поэтому вполне закономерно, что новая краниологическая серия из Султанаево оказалась наиболее близкой к материалам по северо-западным (Мавлютово), юго-восточным и юго-западным башкирам (Аллагуватово, Ташлы), так как в антропологическом типе гайнинцев четко фиксируются два компонента: темный европеоидный южного происхождения (понтский) и местный субуральский.

Полученная картина взаимосвязей подтверждается и этнографическими материалами, в частности, родоплеменной атрибутикой этих групп башкир. Так, например, по материалам академика Р.Г. Кузеева,



вытянутая в форме ворот «П»-образная тамга гайнинцев распространена также среди нижнебельских башкир (Мавлютово, Кушнаренковский р-н). Эта же тамга является одной из старинных тамг юго-западных башкир племени мин с бассейна р. Демы [Кузеев, 1974, с.334]. Немаловажным в плане этногенетических связей гайнинцев является и тот факт, что в быту и хозяйстве гайнинских башкир в прошлом были широко распространены тамги юрматинских родоплеменных подразделений юго-западных башкир. Из 38 гайнинских тамг, по данным Р.Г. Кузеева, 20 являются юрматинскими [Кузеев, с.345].

О древних связях и, возможно, родстве северо-западных башкир-гайнинцев с юго-восточными башкирами говорит существовавший у них в недавнем прошлом культ журавлей. Журавль, как известно, был родовой священной птицей древних усерганских родов. Таким образом, наличие общих тамг, культа птиц, этнонимов муйтен, тау, истяк, сураш (голубь) в составе гайнинцев и других северо-западных групп башкир свидетельствуют о древнейших связях предков гайнинцев с древними башкирскими племенами усерган, бурзян, тангаур, мин и др.

По мнению Р.Г. Кузеева, это могло происходить в XII-XIII вв. н.э. в степной полосе, лесостепной зоне Приуралья, на обширной территории Бугульминско-Белебеевской возвышенности, куда перекочевали предки гайнинцев «с Мензелинских сторон», «из древнего Булгара» [Кузеев, 1974, с.341]. Дальнейшее переселение гайнинцев на север в Прикамье произошло позже, в XIII-XIV вв., одной из причин чего явилась массовая перекочевка на юго-восток и юго-запад Башкирии кипчакских родоплеменных объединений. Это, в свою очередь, привело, по мнению Р.Г. Кузеева, к слиянию отдельных кочевых групп с гайнинцами и кипчакизации в целом пермских башкир [Кузеев, 1974, с.346-347]. Это подтверждается и материалами Д.М. Исхакова, согласно которым гайнинцы в бассейне р. Муллянка по преданиям XVIII в. проживают уже более 500 лет [Исхаков, 2002, с.138].

Не вдаваясь в конкретные причины и датировку времени переселения гайнинцев на северо-запад, обсудим результаты анализа краниологических материалов гайнинцев из Султанаево на фоне палеоантропологических материалов I тыс. н.э. и более раннего савромато-сарматского времени с целью выяснения исторического возраста краниологического типа гайнинцев в Пермском крае.

Выше было показано, что Султанаевская серия по своим признакам хорошо вписывается в круг местных приуральских памятников пьяноборской (Кушулево) и караабызской культур (Шипово, Биктимирово), а также ранних и средних сарматов из Старых Киишковых и Уметбаево. Особенно необходимо отметить близость султанаевцев с материалами эпохи Великого переселения народов III – IV вв. н.э. из

Старой Мушты (Краснокамский р-н РБ). Материалы этого курганно-грунтового могильника отражают период складывания ранне-бахмутинской (мазининской) археологической культуры в результате миграции поздне-сарматского населения Южного Приуралья на север в лесное Прикамье и низовья Белой под давлением кочевников гунно-сарматского времени [Сунгатов, Гарустович, Юсупов, 2004, с.74-84].

Такие передвижки степного сарматского населения на север, в лесную зону с последующими мирными контактами с местным финно-угорским населением происходили, видимо, и в более раннее время, о чем говорят памятники рубежа нашей эры караабызской и пьяноборской культур. О мирном характере этих контактов и последующей метисации кочевников-скотоводов степей Приуралья и оседлого финно-угорского населения лесной зоны говорит наличие синхронных подкурганных и грунтовых захоронений на одних и тех же могильниках, в также состав погребального инвентаря.

Ярким тому свидетельством является могильник Старая Мушта, где четко фиксируется далеко зашедший процесс взаимодействия, скорее всего на уровне брачных связей, местного финно-пермского населения, погребенного в грунтовых могилах, и пришлого сарматоидного – в подкурганных захоронениях [Сунгатов, Гарустович, Юсупов, 2004, с.46-56]. Это подтверждается тем, что мужчины из подкурганных захоронений характеризуются европеоидным комплексом признаков, близким таковому из сарматских погребений Приуралья, Казахстана и других регионов. Женские черепа из грунтовой части могильника сходны по расовому типу и относятся к одному слабодифференцированному уральскому расовому типу, аналогии которому обнаруживаются в более ранних погребениях местной пьяноборской и караабызской культур [Там же, с.74-82].

Исследуемые нами материалы по гайнинцам хорошо вписываются в круг наиболее европеоидных юго-западных башкир-минцев, у которых, по данным изучения описательных признаков (цвет кожи, волос, глаз, форма лица, глаз и т.д.), наиболее четко фиксируется понтийский, или темный европеоидный тип южного происхождения [Акимова, 1974, с.88-90].

С другой стороны, краниологическая серия из Султанаево обнаружила, как уже говорилось выше, морфологическую близость с европеоидным сарматоидным, (сако-массагетским) населением Южного Приуралья и их потомками, перекочевавшими в III-IV вв. н.э. под натиском гуннов и других степных кочевников эпохи Великого переселения народов на север, в лесное Прикамье и низовья р. Белой (Мушта). Это значительно удревняет исторический возраст предков гайнинских башкир и других древнебашкирских племен усерган, бурзян, тамьян, мин, и

позволяет возводить генезис их предков до древнейшего европеоидного населения Южного Урала сармато-аланского времени, отдельные племена которых постоянно контактировали как со своими финно-угорскими соседями, так и с первой волной тюркоязычных кочевников в гунно-сарматское время. Надо полагать, что на этой мощной индоиранской платформе происходила постепенная тюркизация населения древнего сако-массагетского (савромато-сарматского, сармато-аланского) мира на всем пространстве их расселения от Алтая до Урало-Поволжья.

Однако этот процесс, надо полагать, не сопровождался полной сменой населения, культур и традиций, что хорошо видно на примере большинства тюркоязычных народов на просторах Евразии, каждый из которых сохранил характерные только ему антропологический состав, архаические элементы в языке и традициях, уходящие корнями в глубокую древность дотюркского времени.

Сказанное подтверждается как на примере юго-восточных, юго-западных, так и самой северной группы башкир-гайнинцев, этническую основу которых, по нашему мнению, в древности составляли сармато-аланские и финно-угорские племена.

Коснемся этнонима этой группы башкир. По материалам фольклора самих гайнинцев, они связывают свое происхождение с племенами легендарных братьев Гэйне и Эйне, которые прибывают верхом на олене на берега р. Тулвы. В битве с хозяйкой огня Тулавой один брат гибнет, а Гэйне, освободив огонь (солнце) из подземелья, приносит его на южный берег р. Тол и становится основателем рода Гэйне [БНТ. Предания и легенды. Уфа, 1987]. Здесь налицо миграционный фактор в этнической истории гайнинцев и борьба за новые места расселения. Кем же был этот легендарный основатель рода Гайна? Для выяснения этого вопроса вернемся опять к юго-западным башкирам, которые объединены под этнонимом «мин» и с которыми у гайнинцев обнаруживается наибольшее антропологическое сходство как по комплексу признаков темного европеоидного типа южного происхождения современного живущего населения, так и по краниологическому типу населения XIX-XX вв.

Анализ этнонимов «мин» и «гайна» приводит к выводу, что они по своей семантике однозначны. Этноним «мен» в переводе с тюркского означает «тысяча» и относится к родоначальнику минцев – Урдас-бию с тысячью стрелами, он же Санаклы-Син, Санаклы [Кузеев, 1974, с.307]. Этноним «гайна» также переводится и означает числовое значение «тысяча», но уже не с тюркского, а с иранского. Отсюда можно заключить, что гайнинцы сохранили не только свой древний сарматоидный антропологический тип, но и дотюркское название своего племени «гайн» в числовом его выражении. Другими словами «гайн»,

как и «мен», в прошлом могло означать войсковую единицу в тысячу человек. Как известно, это понятие войсковой единицы – «тумен» сохранилось и в монгольском войске, в период Золотой Орды, во главе которого стоял темник.

При анализе археологического материала эпохи раннего железа обращают на себя внимание элементы сходства в обустройстве погребальной камеры и надмогильных сооружений у древнего дотюркского населения и современных башкир, в частности, гайнинцев, нехарактерные для ислама. К ним можно отнести такие особенности, как размещение покойника не на дне могилы, а в подбое, специально вырубленной нише на уровне дна в южной стороне могилы. Так же, как у древнего населения, башкиры дно подбоя устилают камышом, сухой травой, корой липы, мелом и лишь потом кладут на него покойника, тем самым, изолируя его от чистой земли. Подбой закрывается досками, саманом уложив сверху можжевельник для отпугивания злых сил и духов. Можжевельник особо почитался, как известно, в древнем сако-массагетском мире. Над могилой ставили деревянные срубы, которые могут свидетельствовать о бытовании в глубокой древности у башкир наземных форм выставления трупов внутри срубов с целью отделения мягких тканей покойника грызунами и птицами и дальнейшего погребения очищенных от плоти костей в землю.

В этом плане особый интерес вызывает сценарий весенне-летнего праздника «Карга-туй» или «Грачиная каша», смысл которого заключается в кормлении птиц семейства врановых на склонах гор сразу после таяния снега. Обычно по завершению праздника остатки ритуальной каши раскладывают на камнях, ветвях деревьев, как бы принося милостыню матушке-природе в честь будущего урожая. Также развешивали на ветвях разноцветные платки, красные и другие яркие лоскутки тканей. По нашему мнению, праздник «грачиная каша» у башкир – это отголосок более древнего, доисламского обряда выставления трупов на дахах, в нашем случае – срубах, который был характерен для зороастрийцев.

В эпоху раннего железа с целью привлечения хищных птиц раскладывали вокруг трупа внутри сруба и на самом срубе пищу-приманку: зерновые, куски хлеба, а в доисламское время – возможно, и кости животных с мясом. Слетавшиеся хищные птицы, вороны, стервятники и другие, склевывали приманку и затем принимались за труп, от которого через несколько дней оставался голый скелет, который захоранивали в различного рода асуариях. С принятием ислама пережитки этой традиции сохранились, но стали хоронить покойников в изолированных нишах (лахет) внутри могильной ямы. После похорон деревянный сруб возводили над могильным холмом. В настоящее время от этой зороастрийской традиции

погребения скелетированных трупов остался праздник «грачиная каша», погребение в изолированных от земли нишах (лэхет) внутри могильной земли и возведение над могилами усопших деревянных срубов. Отголоски этой древней зороастрийской традиции хорошо прослеживаются у горно-лесных башкир на территории РБ, но наиболее четко среди башкиргайнинцев Пермского края.

Южный Урал в эпоху раннего железа, населенный древними савромато-сарматскими племенами, скорее всего, входил в зону распространения древнейшей религии зороастризма, одним из канонов которого было захоронение только очищенных от плоти костей скелета покойника, чтобы не осквернять трупной скверной священную землю.

В фонетике башкирского языка имеются специфические фонемы *һ, ҙ, ҫ, ҡ* и другие, которые являются очень древними и обнаруживаются в языке не только алтайских тюрков, но и современных туркмен, таджиков, иранцев. Немало гидронимов, таких как, Тулва, Тол, Барда, Казмакты, Сок, Сакмар, Сурень, Уршак и др. содержат древнюю индоиранскую основу.

Сам этноним «башкорт», интерпретируемый в большинстве случаев как «главный волк» на тюркской основе, в более раннее, дотюркское время, видимо, имел ираноязычную основу в форме «бачагург», где «бача» – потомок, ребенок, дитя, а «гург» – волк (иран.) [Юсупов, 2006, с.95-101]. В этом случае «башкорт» будет означать «потомок» или «дитя волка».

Не менее древнюю и, скорее всего, индо-иранскую основу имеет другой этноним, распространенный в прошлом среди башкир, в также среди гайнинцев, – «иштяк».

Этимология этнонима «иштяк» подробно изложена в работе венгерского ученого Рона Таша [1987, с.45-58]. Предполагается его финно-угорское или тюркское происхождение, являвшееся самоназванием части башкирских племен, либо так называли их казахи и другие народы. По нашему мнению, этноним «иштяк», так же как и этноним «башкорт», имеет очень древнее происхождение и уходит своими корнями в древний сако-массагетский мир эпохи раннего железа. Скорее всего, этноним «иштяк» (по-казахски – «истяк») и сами башкирские «иштяки» своим происхождением восходят к одному из древнейших индоиранских племен Южного Урала того времени – «дахам» или «дакам» [Юсупов, 2006, с.95-101]. Следовательно, можно утверждать, что «иштяк» является в своей основе тюркизированной формой названия потомков древних дахских племен Южного Урала – «хешдеков» или «хешдаков». В этом случае «хешдак», или «хешдах», будет переводиться с иранского как родственник, потомок, родня великих, могучих дахов, даков, где «хеш» – родня, пото-

мок, а «дах», «дак», «дау» – этноним в значении «великий» (иран.).

В эпоху раннего железа территория расселения дахов (даков) распространялась от восточного Прикаспия до бассейна реки Урал, которая до восстания Емельяна Пугачева (1773-1775 гг.) носила название Яик, Джаик, Даик, что могло означать, по нашему мнению, река «дахов», «даков», «даев».

Таким образом, изложенные выше наши материалы по антропологии, погребальному обряду, этнонимии современных башкир, в том числе гайнинцев Пермского края, позволяют говорить о древности расогенетических и исторических корней предков современных тюркоязычных башкир на Южном Урале. Можно предполагать, что они берут свое начало из глубин обширного мира скифо-сарматских и гунно-сарматских кочевников. Это дает возможность рассматривать их в качестве одного из мощных компонентов на ранних этапах этно- и расогенеза башкирского народа, который является наследником и носителем богатейшего генофонда своих далеких предков, лица которых история сохранила в антропологических типах современных башкир.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Абрамов А.Н. Башкиры // Русский антропологический журнал. – 1907. – № 3-4.
- Акимов М.С. Антропологические исследования в Башкирии // Антропология и геногеография. – М., 1974. – С. 77-96.
- Акимов М.С. Антропология древнего населения Приуралья. – М., 1968.
- Алексеев В.П. Очерк происхождения тюркских народов Восточной Европы в свете данных краниологии // Вопросы этногенеза тюркоязычных народов Среднего Поволжья. – Казань, 1971. – С. 232-271.
- Алексеев В.П., Аскаров А.А., Ходжайов Т.К. Историческая антропология Средней Азии. – Ташкент, 1990.
- Алексеев В.П., Гохман И.И. Антропология азиатской части СССР. – М., 1984.
- Гинзбург В.В., Трофимова Т.А. Палеоантропология Средней Азии. – М., 1972.
- Дебец Г.Ф. Палеоантропология СССР. – М., 1948.
- Ефимова С.П. Палеоантропология Поволжья и Приуралья. – М., 1991.
- Исмагулов О. Население Казахстана от эпохи бронзы до современности. – Алма-Ата, 1970.
- Исхаков Д.М. Из этнической истории татар восточных районов Татарстана до начала XX в. // Татарская нация: история и современность. – М., 2002. – С. 125-146.
- Исхаков Д.М. Татарская этническая общность // Татары. – М., 2001. – С. 11-15.
- Итина М.А., Яблонский А.Т. Саки нижней Сырдарьи. – М., 1977.

Казанцева О.А. Каталог археологических памятников Бардымского района Пермской области. – Ижевск, 2007.

Кузеев Р.Г. Происхождение башкирского народа. – М., 1974.

Мажитов Н.А., Султанова А.Н. История Башкортостана с древнейших времен до XVI в. – Уфа, 1994.

Малиев Н.М. Антропологический очерк башкир // Труды общества естествоиспытателей при Казанском ун-те. – Казань, 1876. – Т. 5, вып. 5.

Никольский Д.П. Башкиры. Этногр. санит.-антропол. исслед. – СПб., 1899.

Пшеничнюк А.Х. Культура ранних кочевников Южного Урала. – М., 1983.

Руденко С.И. Башкиры. Историко-этнографические очерки. – М.; Л., 1956.

Сунгатов Ф.А. Турбаслинская культура. – Уфа, 1998.

Сунгатов Ф.А., Гарустович Г.Н., Юсупов Р.М. Препараты в эпоху Великого переселения народов. – Уфа, 2004.

Тот Т.А., Фирштейн Б.В. Антропологические данные к вопросу о великом переселении народов. Авары и Сарматы. – М., 1970.

Ходжайов Т.К. К палеоантропологии древнего Узбекистана. – Ташкент, 1980.

Ходжайов Т.К. Краткие итоги изучения антропологии Средней Азии в связи с проблемой этногенеза узбекского народа // Материалы к этнической истории Средней Азии. – Ташкент, 1986.

Юсупов Р.М. Башкиры. Этническая история. Традиционная культура. – Уфа, 2002 (в соавторстве Бикбулатов Н.В., Шитова С.Н., Фатыхова Ф.Ф.).

Юсупов Р.М. Историческая антропология Южного Урала и формирование расового типа башкир. – Уфа, 1991.

Юсупов Р.М. Краниология башкир. – Л., 1989.

Юсупов Р.М. Материалы к краниологии башкир. – Уфа, 1989.

Юсупов Р.М. Об уралоидном компоненте в антропологическом типе башкир // Материалы к антропологии уральской расы. – Уфа, 1991. – С. 51-70.

Юсупов Р.М. Расогенетические связи Южного Урала и Приаралья в эпоху раннего железа // Проблемы этногенеза и этнической истории народов Средней Азии и Казахстана. – М., 1991. – С. 23-34.

Юсупов Р.М. Этнология башкир на рубеже тысячелетий // Проблемы этногенеза и этнической истории башкирского народа. – Уфа, 2006. – С. 95-101.

Юсупов Р.М. Этимология ойконима «Уфа» // Городские башкиры: прошлое, настоящее, будущее. – Уфа, 2008. – С. 398-401.

Янгузин Р.З. Хозяйство и социальная структура башкирского народа в XVIII-XIX вв. – Уфа, 1988.



## ВОЕННАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ И ВООРУЖЕНИЕ ЕНИСЕЙСКИХ КЫРГЫЗОВ

Кыргызы времен древнетюркских государств, широко освоившие военно-промышленную добычу железа на Саяно-Алтае, достигли высокого развития ратного дела. Их боевое искусство занимает важное место при изучении военной организации кочевников Центральной Азии. В борьбе за утверждение своей независимости кыргызы постоянно вынуждены были развивать свою армию и совершенствовать военное дело, которое достигает расцвета в IX – X вв.

Армия, согласно данным хакасского фольклора, состояла из двух родов войск: народного и ханского войск, т.е. гвардии. Кыргызская рать подразделялась на кавалерийские полки, носившие название «хурчаг» (букв. круг, обруч). Армия состояла из девяти «хурчагов», каждая из которых выставляла по тысячи воинов. В фольклорных материалах, наряду с понятием «хурчаг», употребляется монгольский термин, обозначающий круговую позицию, огороженное место, военный лагерь. Несомненно, название «хурчаг» возникло в связи с тем, что во время похода каждый полк занимал свое место, представляя военный стан, способный охранять себя со всех сторон от внезапного набега неприятеля [Бутанаев, 2004. С. 15].

Армия состояла из рядовых воинов, которые носили название «эр» – т.е. муж (по-хакасски «ир»). Им становился по праву рождения любой юноша, достигший совершеннолетия. Среди древних тюрков совершеннолетием считался 15-летний возраст. Только после совершеннолетия юноша получал свое мужское имя – «эр аты». Большинство эпитафий, найденных на территории Хакасии, в первых строках сообщают геройское имя и титул покойного, а также изображают родовую тамгу. Социальный статус «эра» определялся его принадлежностью к знатному или простому роду и племени. Строгая иерархия родов и племен, а также входивших в них «эров» была основополагающим принципом общественного устройства в кочевых государствах Центральной Азии.

Войско собиралось из всех поколений, включая вассальные племена киштымов. Строевого войска насчитывалось от тридцати до восьмидесяти тысяч. Основу армии представляла конница. Пехоты, как особого рода войск, не было. При боевом порядке военные отряды разделялись на правое (восточное) и левое (западное) крылья.

Военный призыв в армию осуществлялся при помощи княжеских дружин, из состоявших на службе витязей. Мобилизация «эров» в войско, как свидетельствует хакасский исторический фольклор, носило название «апха пасханы» – запись на облаву, т.е. на военные маневры. Дело в том, что главным способом обучения молодых воинов являлась облавная охота. Среди тюркских кочевников не делалось разницы между очередной облавной охотой и очередным походом на неприятеля. Кыргызские юноши обучались ратному делу не только во время облавных охот, но и в участиях на конно-спортивных ристалищах.

Походная жизнь кыргызского воина не отличалась от кочевого быта скотоводов Великой Евразийской степи. С малолетства, чтобы мальчик вырос крепким джигитом, переносящим и жару, и холод, его купали в соленой воде, а тело растирали сметаной. Хакасы были уверены, что мужчина, в малолетстве выкупанный в рассоле, в жаркие дни не будет испытывать жажду. Во время ночлега, расседлав коней, поводья привязывались к своей руке. Разостланные по земле войлочный потник и кожаный чепрак служили батыру постелью, седло подушкой, а одежда одеялом.

Военной принадлежностью каждого армейского подразделения служило боевое знамя «туг», представляющее главный отличительный знак во время боев с врагами. «На войне употребляют луки со стрелами и знамена» – сообщали китайские источники о кыргызах. Знамя служило святым символом боевой мощи, где, как считалось, хранится дух вой-

ска, племени и всего народа [Кляшторный, Султанов, 2000, с. 261]. В мирное время знамя, как государственная символика, водружалось во дворце кыргызского правителя Ажо. Знамена «туг» широко использовались в шаманской атрибутике при камланиях в борьбе против злых сил. К ним притягивалась армия служебных духов шаманского рода.

Кыргызские воины в качестве защитного амулета на шею вешали обереги в виде бус, называемые «пос мончых». Этот оберег использовался и древними тюрками, которые употребляли пропитанные мускусом бусы – амулеты «бос мончук» против сглаза [ДТС, с. 108]. Древнетюркский обычай употребления амулетов проник в дальнейшем в среду казаков, которые в качестве особого оберега власти ставили «бунчуки» – знамена в виде конского хвоста на древке пики.

Во время боя, согласно фольклорным данным, кыргызы издавали громогласные вопли, напоминавшие рычание барса. Вполне возможно, что они пользовались искусством горлового пения «хай», поражавшего слух чужих народов.

Восточные письменные источники X века отмечали, что гордые и стойкие кыргызы во время битв «безжалостны, отличаются воинственностью и склонностью к распрям: со всеми народами, которые находятся вокруг них, они воюют и враждуют» [Материалы, 2002, с. 48]. Напряженное состояние воинов при противостоянии двух армий перед сечей в хакасском фольклоре передается следующим выражением: «наконечники копий пахнут дымом, человеческие лица пылают пожаром». Подобная формулировка применялась еще древними тюрками. Например, в памятнике Тоньюкуку говорится: «(враги) пришли, пламенея, как пожар» [Малов, 1951, с. 69].

Летучие отряды степной кавалерии в бою использовали различные виды вооружения. В эпоху раннего и развитого средневековья клинковое оружие, изготовленное кыргызскими мастерами-оружейниками, славилось на всю Центральную Азию. Китайские летописцы писали в своих сочинениях, что кыргызы умеют делать «оружие, крайне острое» из особого, вероятно, метеоритного железа, а их работа «отменна и искусна».

В октябре в Хакасии обычно падает много метеоритов. Найденные на земле осколки метеорита с наличием металла (железа) имеют хакасское название «тикпе тас». Их хранили на счастье как обереги. «Тикпе-тас» служил защитной аурой простого смертного. Возможно такое отношение к ним возникло со времен Кыргызского государства, когда предки хакасов изготавливали из метеоритного железа острое оружие.

Железные предметы вооружения, палаши, кинжалы, копья, наконечники стрел, панцирные пластины, найденные в курганах, в которых были захоронены

умершие кыргызские воины, практически не подвергнуты коррозии. Подобная сохранность железных вещей в памятниках средневековых кочевнических культур встречается очень редко. В кыргызских курганах железное оружие сохраняется благодаря своему высокому качеству и обряду кремации тел умерших на погребальных кострах.

Кыргызские воины были вооружены сложносоставными луками (по-хакасски «ох-чаа») с костяными накладками, сделанными из рогов горного козла – «теке» или желтых рогов архара (fhosk). Китайские летописи подтверждали, что в стране «Хягас» из диких животных имелись «желтые бараны «юань» и бараны «ди» (т.е. теке). [Кюннер, 1961, с. 59].

Длина лука достигала 150 см. В Хакасском национальном краеведческом музее хранится кыргызский лук, найденный в гроте Узун-хая (№395/3) по р. Есь. Он был высотой 113 см, длиной по дуге – 168 см, центр кибити толщиной 3,8 см, концы для крепления тетивы были толщиной 3 см. С внешней стороны кибити на всем протяжении наклеены жилы, а с внутренней стороны имелись костяные накладки шириной 1,5 см и длиной 10 см каждая. Лук был обклеен берестой.

Для упругости концы лука загибались вверх и притягивались к дуге крученной сухожильной пружинящей нитью – «сал». Такой упругий лук назывался в хакасском языке «сал чаа», т.е. саловый лук. Саловые луки являются одним из достижений военного искусства Хонгорая. Тетива – «кириш» изготавливалась из скрученных овечьих кишок, спинных жил скота или кожаных ремешков из воловьей шкуры. Поражающая дистанция луков достигала 200-300 шагов.

Футляр для лука – «саадак», имевший форму полумесяца, носился за спиной или на специальном ремне с правой стороны поясницы. Во время похода привязывался к передним торокам седла. Для предохранения лука от сырости и пыли саадак сверху закрывался чехлом – «чазаа» (от древнетюркского «йасык» – чехол для лука), сшитым из барсучьей шкуры.

Во время боевого похода у всадников стрелковое оружие держится на передней луке седла, тогда как сабля и другое холодное оружие приторачивается к задним торокам.

Стрелы держали в колчанах, крепившихся ремнями к поясу. Колчан для стрел – «хуурлух» носился на поясе с левого бока. Его изготавливали из кожи или бересты с художественной окантовкой. В Хакасском республиканском музее хранится колчан, (№395) найденный в гроте Узун-хая вместе с луком и стрелами. Он был сделан из бересты и обшит кожей. Длина колчана – 86 см, диаметром в нижней части 12 см, а диаметр верхнего отверстия – 9 см. В верхней части колчана находилось деревянное

крепление для кожаного ремня длиной 11,7 см, высотой 1,8 см и железной пряжкой 8 см длиной.

Хакасское название для колчана «хуурлук» восходит к общетюркскому термину «кубурлук» или «кубур». От последнего происходит русское слово «кобура». Во время конных походов он укреплялся вместе с саадаком на передней луке седла. В одном колчане помещалось до 30 стрел. Каждый воин должен был иметь по два лука и по три колчана со стрелами. Колчан застегивался на семь застежек-пуговиц (марха) [Бутанаев, Бутанаева, 2008, с. 60].

Кыргызские стрелы «ох» снабжались железными трехлопастными наконечниками и хвостовым оперением из орлиных перьев, не намокающих от дождя. Они отличались дальностью полета и точностью попадания в цель.

В Хакасском краеведческом музее хранятся две такие стрелы, относящиеся к X в. н.э., найденные в гроте скалы Узун-хая по р.Есь. Длина древка (по-хакасски «ылын») – 80,5 см, длина черешковых наконечников от древка – 4 см, вырез под тетиву (по-хакасски «кис») – 8 мм, диаметр в центре древка – 8 мм, диаметр древка перед вырезом для тетивы – 5 мм, диаметр древка перед наконечником – 7 мм (ХНКМ КП. №395/2). Наконечники стрел закреплены к древку обмотками из тонких жильных ниток. Каждая стрела в хвостовой части украшалась двумя красочными каемками красного и синего цвета. Кыргызские стрелы (общая длина – 84,5 см) были почти на 10 см длиннее монгольских, у которых длина стрел «составляет два фута, одну ладонь и два пальца» (т.е. приблизительно 75,5 см) [Карпини, 1957, с. 51].

Археологи, изучающие военное дело кыргызов, отмечают до 25 разновидностей наконечников стрел. Только в хакасском языке насчитывается более 10 названий различных стрел. Интересно отметить, что самые массовые трехлопастные наконечники стрел хакасами именуются «хыроыс ооы» – букв. кыргызская стрела. Боевые кыргызские стрелы находятся повсюду по Хакасии, особенно много встречается их на песчаных буераках в долине Абакана. Они специально делались со смещенными лопастями, что придавало полету стрелы вращение и меткость попадания.

Необходимо упомянуть об особых стрелах – «свистунках», называемых в хакасских героических сказаниях «сыроы» (от древнетюркского «чыргуй» – утолщенная часть наконечника стрелы). Под черешковый железный наконечник этой стрелы, широкой и ромбической формы, надевался полый костяной шарик «сыстаа» с отверстиями, вследствие чего «сыргы» при полете издавала протяжный свист. Во время битв «слышится ноющий свист стрелы «сыргы», слышится непрерывный звук стонов и плача».

В ближнем бою кыргызские всадники поражали противника копьями, саблями, двулезвийными мечами

или боевыми топорами с узким клином и высоким обухом. В боях применялась боевая нагайка – «тобырчих», предназначавшаяся для удара противника по голове. Нагайку сплетали из ремней воловьей кожи, на конце которой имелось утолщение в виде металлического шара «том», обвитого ремнем. Скрученный из воловьей шкуры «тобырчих» одевали на правое запястье. Нагайка служила также символом власти предводителями боевых отрядов.

Латы «куяки» из кованных металлических пластин, скрепленных кожаными завязками или железными кольцами, одевались поверх рубахи «чаргах», сшитой из прочной кожи. Они были длиной до колен и закрытым воротом для предохранения шеи. На голову надевали металлические шлемы «тулага», сфероконической формы, которые вплотную соединялись с воротом лат. Для предохранения лица делалось забрало, а наверху «тулага» находился султанчик или гребень из конских волос – «яловец» (по-хакасски «чало»).

Длинное легкое копье «чыда» употреблялось в кавалерийском бою для сбивания противника с седла. Во время военных действий предводители отрядов на древках копий у наконечников прикрепляли боевые знамена (по-хакасски «чалама»). Каждый кыргызский воин имел при себе среди конского снаряжения еще лассо «урух», которое применялось для заарканивания противника во время погони.

Основным режущим оружием средневекового воина являлась сабля – «кылыч» с изогнутым булатным однолезвийным клинком, которая носилась с левой стороны в ножнах. Судя по фольклорным материалам, у богатырей бытовало несколько видов сабель. Для ближнего боя употреблялись следующие виды режущего оружия: кортик – «содаа хылыс» (букв. короткая сабля); меч – «хыйрах» (от древнетюркского «кынграк» – обоюдоострый нож-косарь); кинжал – «содаа хыйрах» (букв. короткий тесак). Ими пользовались в том случае, когда необходимо было добить противника в рукопашной схватке.

В наборе вооружения воинов имелись боевые топоры – «ай палты», с широким лезвием в форме полумесяца и длиной в четверть. Одним из древних видов личного оружия богатырей являлась «семипудовая» медная булава – «чис тохпах», которой они рушат все преграды на своем пути.

В героическом эпосе упоминаются стрелы с раздвоенным плоским железным наконечником «ақбыс», с пешнеобразным костяным наконечником «сыгда» и др. Богатыри пользовались сказочной стрелой «хосто» (хостаа), понимающей человеческий язык. Дальнобойная, огнедышащая «хосто» сама настигает врага и возвращается к хозяину. Она держалась в колчане, привязанном к передним торокам седла. Алыпы, взяв в руки роговой лук, вставляли в тетиву хвостовой частью «кис» девятиглазую, девятисос-



тавную, языкастую с живым дыханием стрелу «хосто». От наконечника выпущенной стрелы загоралось красное пламя, от хвостовой части валил черный дым [Бутанаев, Бутанаева, с. 62]. В современном хонгорском языке слово «хосто» употребляется в значении «межконтинентальная ракета». Вполне возможно, что в эпоху средневековья население Хонгория через своих китайских соседей было уже знакомо с порохом и ракетами.

При стрельбе из лука, для меткого поражения противников, богатырь произносил специальное заклинание для стрелы: «моя живая стрела, выпущенная из моей руки, которая никогда не держала иголки! Лети без задержки, поражая алыпов с черными помыслами! Моя живая стрела, выпущенная из моей руки, которая никогда не держала наперсток! Достигни цели, не изменяя курса!» [ХакНИИЯЛИ].

В своем заклинании богатырь подчеркивал свое мужское достоинство, противопоставляя свои руки рукам женщины, державших иголку и наперсток.

Благодаря фольклорным источникам мы имеем представление о технике стрельбы из лука. Стрельба производилась как верхом на коне, так и стоя на земле. Спешившийся богатырь натягивал лук из положения с колена. Схватив саадак, вытаскивал лук, схватив колчан, доставал стрелу. Правую ногу согнув в колене, левое колено посадив на землю, богатырь приготовился к бою. Точно такие же изображения кыргызских лучников имеются на Сулекской писанице IX – X вв. Лук держался правой рукой, а левой растягивалась тетива вплоть до ворота.

Героический эпос рисует перестрелку богатырей следующим образом: «Вложив стрелу хвостовым опереньем в тетиву, богатырь до отказа ее натягивал. Концы лука сгибались так, что наконечник стрелы касался кибити лука, а растянутая тетива касалась ворота одежды. В тот момент, когда мышцы лопаток растянулись, а мышцы предплечья вытянулись, когда на большом пальце от напряжения стала запекаться кровь, богатырь выпустил стрелу. Распрямившийся лук зазвенел, застонала стрела – свистунка «сыргы». Из наконечника заискрился огонь, из хвостовой части повалил дым». «Сидя на коне, богатырь вытаскивал саловый лук, находящийся на передней луке седла, вкладывал в тетиву концевую часть (кис) грозно режущей стрелы с широким лезвием в виде лопаты. Когда концы натянутого рогового лука с желтыми накладками сошлись вместе, когда на концах больших пальцев запеклась кровь, когда основание двух лопаток богатыря сошлись вместе, тогда выстрелил» [Бутанаев, Бутанаева, с. 62.].

Кыргызские воины для поражения надвигающегося многочисленного войска употребляли прием стрельбы «сыырсахти», когда одновременно из лука выпускаются две спаренные стрелы. Название приема происходит от слова «сыырсах» – лучевая кость (т.е. две стрелы, вложенные в тетиву, словно луче-

вые кости). Например, «схватив колчан, две полированные дальнбойные стрелы «сыр чибе» вытащил. Спарив их вместе, хвостовой частью вкладывает в тетиву. Когда концы лука изогнулись дугой, когда на концах больших пальцев запеклась кровь, когда основания лопаток спины соединились, то выстрелил. Лук со звоном выпрямился, стрела запела» [Бутанаев, Бутанаева, с. 63.].

Основу войска составляла конница. Каждый воин имел своего боевого коня, к сбруе которого крепились военные доспехи. Боевой лук привязывался в передних тороках, непробиваемый куяк и холодное оружие в задних тороках.

Погибнуть в бою считалось за доблесть. После великой битвы место сечи, как гласили героические сказания, было: «усеяно множеством погибших богатырей, текущая кровь которых превращалась в один ручей. Поваленные кони громоздились, словно пестрые горы; в вечном сне заснувшие тела алыпов возвышались в виде горной седловины». Подобные сравнения применялись еще в памятниках древнетюркской письменности. Например, в памятнике в честь Кюль-Тегина говорится: «Тюркский народ ... : твоя кровь бежала (там), как вода, твои кости лежали (т.е. нагромождались там) как горы...» [Малов, 1951, с. 39].

По всей видимости, походы кыргызов против Тюркского каганата бывали иногда успешные. Например, в третьем памятнике с р. Уйбат воспевается герой Тархан Сангун, который после победы над тюрками воздвиг памятное здание, где во главе вереницы из девяти балбалов в честь поверженных врагов первым поставил балбал Тюркского хана (тюрк кан балбалы) [Малов, 1952, с. 62-63]. Вероятно, данное событие могло произойти в первой половине VIII в.

Итак, военная организация кыргызов имела свою сильную армию, которая состояла из регулярных войск, народного ополчения и ханской гвардии, подразделявшиеся на кавалерийские полки «хурчаги». При военных действиях подразделения разворачивались по фронту, составляли центр, левое и правое крылья. Наследственное воинство батыров служило при ставках бегов, составляя княжескую дружину. Во время боевых действий они выступали предводителями отдельных летучих отрядов, а также стояли во главе ополчений из киштымов. Благодаря военному сословию батыров, кыргызская знать сохраняла свою власть над улусными людьми и держала киштымов в повиновении.

Необходимо отметить достижения военно-инженерной мысли Кыргызского государства, отраженной в эпических текстах – «саловый» лук, приемы и техника стрельбы, разнообразие вооружения и т.д. Кыргызские батыры знали и употребляли в бою более десятка видов стрел. В хакасском фольклоре



сохранились уникальные названия вооружения ныне неизвестные в других тюрко-монгольских языках. Особенно многообразны были бронебойные стрелы. Такого большого разнообразия стрел нет ни в одной другой средневековой кочевой культуре.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Бутанаев В.Я. Степные законы Хонгорая. – Абакан, 2004.
2. Бутанаев В.Я., Бутанаева И.И. Мир хонгорского (хакасского) фольклора. – Абакан, 2008.
3. Древнетюркский словарь. – Л., 1968. (ДТС).
4. Карпини П. История монголов. – М., 1957.
5. Кляшторный С.Г., Султанов Т.И. Степные государства и народы Евразийских степей. Древность и средневековье. – СПб., 2000.
6. Кюнер Н.В. Китайские известия о народах южной Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока. – М., 1961.
7. Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности. – М.; Л., 1951.
8. Материалы по истории киргиз и Киргизии. Т.1. – Бишкек, 2002.

**«ДУХОВНЫЙ КОРОЛЬ» БАШКИРСКОГО НАРОДА –  
ШЕЙХ ЗЕЙНУЛЛА РАСУЛЕВ**

Российский востоковед В.В. Бартольд назвал Зейнуллу Расулева – самого известного на Южном Урале на рубеже XIX – XX вв. суфийского шейха – «духовным королем» башкирского народа. Некоторые разночтения в разных научных изданиях в биографии З.Расулева побуждают обратиться к ней вновь. Основным источником для ее написания стала почти рукописная книга (тираж – 50 экз.) внучки Зейнуллы-ишана, дочери его старшего сына Габдрахмана – Сафуат Рахманкуловой (1923 – 2007) [1]. Та часть книги, которая посвящена жизни деда и его семьи, написаны автором на основе воспоминаний ее родителей и близких родственников. Более того, Габдрахманом Расулевым в 1912 г. была закончена биографическая книга об отце, которая не была издана, но отрывки из которой были записаны С.Г. Рахманкуловой [1, с. 4 – 6].

Зейнулла Расулев родился в 1833 г. в башкирской деревне Шарипово (Авязово) Тунгатарской волости Троицкого уезда Оренбургской губернии. Фамилию свою Зейнулла-ишан получил по имени деда – Расул-хазрата бин Мусса аш-Шарифа – имама мечети в д.Шарипово и мударриса медресе при ней. Отец Зейнуллы – Хабибулла, закончив медресе в родной деревне, остался там преподавателем. Расулевы происходили из башкирского племени Куакан – одного из племен табынского круга [1, с. 68; 2, с. 194]. До 12 лет З.Расулев жил в родной деревне и учился в медресе своего деда. Для продолжения образования его направили в медресе соседней деревни Мало-Муйнаково (Бурангулово) той же Тунгатарской волости. Мударрисом этого медресе и учителем Зейнуллы был Якуб-хазрет [1, с. 8; 2, с. 193].

В 1851 г. в возрасте 18 лет З.Расулев приехал в г. Троицк Оренбургской губернии для завершения своего образования в медресе Ахмата бин Халида Рахманкули ал-Мангари / ал-Минкари (1821 – 1921). Ахмат-хазий Рахманкулов был выпускником знаменитой медресе Коклеташ в Бухаре, где приобщился к

традиции Накшбандийа. Позже он продолжил обучение в Стамбуле в медресе шейха Ахмада бин Мустафы Кометчи Ханафи, от которого получил иджиза (право именоваться шейхом и иметь собственных мюридов). Вернувшись в Троицк, он стал имамом одной из мечетей и открыл свое медресе, которое стало первым в этом уездном городе [подробнее см.: 3]. Закончив это медресе в 1858 г. З.Расул был назначен имамом мечети в башкирской деревне Акхужа (Юлдашево) Учалинской волости Вехнеуральского уезда Оренбургской губернии [1, с. 12; 2, с. 166].

В 1859 г. З. Расул был посвящен в братство Накшбандийа-Муджаддидийа известным шейхом Абдул-хакимом бин Курбангали Сардаклы (1809-1872), учеником Шараф ад-дина бин Зейнет ад-дина Истерлитамаки (ум. в 1846 г.) [4, с. 126]. Довольно типичный для того времени факт вызывает, тем не менее, некоторое недоумение. Так как мударрис троицкого медресе Ахмат-хазий ал-Минкари (Рахманкулов), наставник З.Расулев, также был шейхом братства Накшбандийа, то есть имел право обучать мюридов. Но, видимо, он не пользовался этим правом, предпочитая узаконенные российской властью формы религиозной деятельности.

После десяти лет инициации З.Расулев в 1869 г. отправился в первый свой хадж. По дороге он остановился в Стамбуле, где произошла его встреча с шейхом Ахмедом Зияутдином Гумушневи (ум. в 1893 г.), который был приверженцем бокового ответвления братства Накшбандийа – Халидийа. Под руководством Гумушневи З.Расулев второй раз прошел обряд посвящения в братство Накшбандийа [4, с. 127]. Можно предположить, что встретиться с Гумушневи посоветовал З.Расулеву его троцкий наставник Ахмат-хазий Рахманкулов, который учился в свое время в Стамбуле. Но З. Расулев никогда не отрекался от своего первого шейха Абдул-хакима Сардаклы. В своей книге «Божественные исти-

ны», изданной в Казани в 1899 г., он указывает на свое двойное посвящение в братство и приводит обе силсилы (линии духовной преемственности) [5, с. 352-353].

Халидийа мало отличалась от Муджаддийи: приверженцы должны были жить согласно суннам Пророка, строго соблюдать предписания шариата и уклоняться от «бида» (недозволенных новшеств). Были некоторые отличия в мистической практике. В частности, в Муджаддийа практиковали тихий зикр в одиночестве, в Халидийа – громкий, коллективный зикр, празднование рождения Пророка и др. Главное отличие Халидийа, как отмечают исследователи вопроса, воинственность, с которой они выступали в защиту шариата. Примеры этой воинственности довольно известны: шейхи Халидийа стояли у основания движения мюридизма на Северном Кавказе, то есть национально-освободительного движения горцев Чечни и Дагестана под руководством Шамиля в 20 – 50-е гг. XIX в., а также возглавляли движение курдов в Турции за национальную независимость во второй половине XIX в. После этого деятельность Халидийа была запрещена в Турции [6, с. 71, 74, 76, 428].

После возвращения из хаджа в 1870 г. популярность З.Расулева резко возросла. У него появились десятки последователей, которые приняли и новые для местных мусульман формы мистической практики: громкий, коллективный зикр, обычай носить четки, празднование Мавлюда и др. Вызывает сомнение обязательность исполнения под руководством З. Расулева коллективного, громкого зикра, не характерного для братства Накшбандийа в целом. Хотя американский исследователь Х.Алгар в своей работе приводит слова одного из очевидцев, который писал, что «в кругу З.Расулева можно услышать мистические крики». По этому поводу Х.Алгар предполагает, что крики могли возникнуть после молчаливого исполнения зикра от переполненности чувств [4, с. 128]. В пользу этого вывода говорит и тот факт, что в своей книге «Божественные истины» З.Расулев описывает метод молчаливого, произносимого про себя зикра, подробно излагая двадцать принципов и предписаний его исполнения. В конце он подчеркивает, что они приняты в кругу шейхов Накшбандийа-Халидийа [5, с.345 – 349].

Круг последователей Зейнулла Расулева был настолько широк, что во время службы все желающие послушать его проповедь не вмещались в мечеть и приходилось читать намаз или во дворе мечети, или на лужайке рядом с деревней. По воспоминаниям родственников Зейнулла-ишан в своих про-

поведях в мечети и на занятиях с шакирдами в своем медресе «призывал к скромному образу жизни, честному труду, терпению, учил помогать бедным, больным, старикам, сиротам. Причем он учил этому не только на словах, но личным примером: большую часть того, что он получал как подношения, он отдавал на содержание медресе и обучение шакирдов из бедных семей и сирот» [1, с.16].

Растущая популярность шейха Зейнуллы<sup>1</sup>, его независимость, а также отход от устоявшихся среди башкир форм ритуальной практики вызвали недовольство Абдул-хамида бин Курбангали Сардаклы и его окружения. Последние сохраняли верность бухарской модели религиозности и обучения и с подозрением относились к влиянию, исходившему из Турции. Для «обуздания» непокорного З.Расулева на имя муфтия Оренбургского магометанского духовного собрания было написано письмо, где его обвинили в осквернении традиций братства Накшбандийа, в ереси и искажении исламского вероучения. З.Расулев в 1872 г. был вызван в Уфу к муфтию, где он письменно изложил свои взгляды, после чего с него были сняты все обвинения. Но к делу подключилась царская администрация, которая рассматривала З.Расулева как потенциального руководителя политических беспорядков из-за большого количества его последователей и из-за его зарубежных связей. Предположив, что З.Расулев может стать башкирским «Шамилем», его арестовали в 1873 г. и выслали в Вологодскую губернию (через три года перевели в Кострому) [4, с. 128 -130].

Башкиры и казахи, среди которых Зейнулла-ишан пользовался особым влиянием, узнав о его аресте, приезжали из ближних и дальних деревень в Златоуст (в городской тюрьме его содержали полгода) и «толпами молились около тюрьмы днем и ночью». И в ссылке в Вологодской губернии (г.Никольск), а затем в Костроме преданные мюриды помогали Зейнулле-ишану и его семье деньгами и продуктами [1, с.19, 21-27].

Вернувшись из ссылки в 1881 г. З.Расулев поселился в д.Акхужа, а в 1882 г. совершил второй хадж в Мекку при финансовой поддержке троцкого купца Хабибуллы Габбасова. Возвращаясь из хаджа З.Расулев вновь посетил своего стамбульского наставника – шейха братства Накшбандийа-Халидийа Гумушневи, получив от него благословение и новые книги [1, с.29]. А троцкий наставник З.Расулева Ахмат-хазий Рахманкулов, будучи ахуном Оренбургской губернии, в конце 1883 г. предложил ему должность имам-хатыба пятой соборной мечети г. Троицка. В 1884 г., переехав с семьей в этот уездный город, он открывает при мечети новое медресе, получившее название «Расулия». Вскоре рядом с мечетью и медресе были построены постоялый двор и столовая для приезжающих на встречу с Зейнулло-

<sup>1</sup> От Гумушневи З.Расулев получил иджиза право обучать учеников и принимать их в ряды братства Накшбандийа-Халидийа.

ишаном мусульман [1, с. 29-31]. По данным Х.Алгара, в начале XX в. под его влиянием находились сотни мулл из различных городов и селений нижней Волги, Урала и Сибири [4, с. 133].

Что же было причиной широкой популярности шейха З.Расулева и применяемой им новой мистической практики? Конечно, прежде всего, незаурядная личность самого Зейнуллы-ишана, которого, несомненно, можно назвать эзотерической личностью. Это понятие, по мнению современного исследователя В.М. Розина, объединяет широкий спектр характеристик: «... это особый образ жизни, судьба, жизненный путь, страстная устремленность к эзотерическому миру как конечной жизненной цели, приверженность к идеальным формам жизни, известный аскетизм, работа над собой, установка на кардинальное изменение себя самого, горение и напряжение души. ... и особая культура жизни, включающая в себя разработку эзотерического учения (или освоение его), психотехническую работу над собой (отказ от желаний, отклоняющих эзотерика от его пути, культивирование эзотерического учения, достижение особых состояний сознания, погружающих эзотерика в эзотерическую реальность и т.д.). Сюда же относится следование эзотерическому ритуалу и одновременно создание его» [7, с. 106]. Обычные люди или полностью игнорируют жизненный пример эзотерика или пытаются его понять и пойти за ним. В первом случае эзотерика оценивают в лучшем случае как человека странного, в худшем – как сумасшедшего. Во втором – эзотерик рассматривается как пророк, гений, человек, ушедший вперед в своем духовном развитии. Зейнулла Расулев, конечно, относился ко второму случаю.

Что же касается тариката Накшбандий-Халидийя, то рост популярности его среди башкир, видимо, связан с теми его особенностями, которые соответствовали менталитету народа. Прежде всего, та воинственность и энергичность, которые были присущи адептам Халидийя. Характеризуя личность турецкого наставника З.Расулева – Гумушневи, современный исследователь жизни и деятельности башкирского шейха Х. Алгар отмечает: «Гумушневи был примечателен тем, что завербовался вместе со своими учениками-мюридами для участия в русско-турецкой войне 1877 года; он организовал типографию для печатания книг; организовал открытие общественных библиотек в Трапезунде, Ризе и Оф. Эти примеры его различной и новаторской деятельности вне всякого сомнения оказали влияние на Зейнуллу Расулева, подвигнув последнего на его некоторые рискованные культурные и образовательные новации» [4, с. 128].

К числу таких рискованных предприятий можно отнести финансирование З.Расулевым издания двухтомного исторического труда Мурада Рамзи (1854-

1936) «Сборник сообщений и преданий о казанских, болгарских и татарских правителях и событиях, с ними связанных» (Т. 1,2. – Оренбург, 1907-1908). Книга была запрещена царскими властями и изъята из продажи. В работе М.Рамзи освещалась история русской колонизации башкирских земель, давался глубокий социально-экономический анализ политики царских властей в ходе колонизации, резко осуждалось противопоставление правительством одних тюркских народов другим [8, с. 45].

Выводы М.Рамзи были подтверждены позже советскими историками на основе статистических данных, архивных документов и пр. В частности, установлено, что в ходе колонизации у башкир было отнято свыше 2 млн десятин их вотчинных земель. Степень нанесенного социально-экономического ущерба башкирскому хозяйству станет более отчетливой, если учесть, что даже на рубеже XIX – XX вв. 99 процентов башкирского населения было сельским и основным его занятием являлось смешанное земледельческо-скотоводческое и скотоводческо-лесопромышленное хозяйство [9, с. 40].

Отдельные представители русской интеллигенции конца XIX в. (Д.Н. Мамин-Сибиряк, А.М. Федоров, Г.И. Успенский, В.М. Черемшанский) считали башкир народом, лишенным исторической перспективы, выдохшимся в неравной борьбе с царизмом. Как писал В.М. Черемшанский: «Этот добровольно покорившийся Русскому престолу народ – вначале дикий и необузданный, привыкший действовать самопроизвольно, не терпящий над собой никакой власти ... в настоящее время представляет народ мирный терпеливый и покорный» [10, с. 131]. Под неравной борьбой с царизмом подразумевались подавленные царизмом многочисленные башкирские войны-восстания XVII – XVIII вв., введение кантонной системы управления Башкирией (1798 – 1865 гг.).

Введение этой системы стало одной из причин разрушения родоплеменной структуры башкирского общества. Такая социальная структура общества не была пережитком первобытно-общинного строя и социальным устройством, основанным на кровнородственных связях, как ее описывали в советской историографии. Родоплеменная структура была основой социального устройства всей кочевой и полукочевой цивилизации [11, с. 32].

С заменой в рамках кантонной системы управления родовой структуры башкирского общества территориальной разрушалась та модель человеческих отношений, которая в маргинальной социологии обычно называют «общинной». Община, согласно определению В. Тернера, идентифицируется со сравнительно недифференцированным образованием, состоящим из людей, находящихся в состоянии братства, общности. Это состояние исключает развитое чувство индивидуального начала, т.е. индивидуализм.



Общение людей в границах общины предполагает равенство, предусматривает отсутствие собственности и агрессивного к ней отношения [12, с. 364]. Такое определение в целом характеризует башкирскую родовую общину вплоть до конца XVIII в., юридического собственника вотчинной земли. Распределение земли между членами общины имело следующий вид: все ее члены имели свою долю во владении общими землями. Это не был определенный участок, а только номинальное право каждого члена общины на определенную часть всей земли, за которую он платил ясак. Величина ясака каждого вотчинника зависела от величины пастбищных угодий, на которых пасся его скот. Сама специфика полукочевого хозяйства башкир препятствовала формированию среди них системы феодальной эксплуатации. Эта система, по мнению уфимского историка Б.А. Азнабаева, среди башкир появляется только с переходом к оседлому земледелию [11, с.32, 36].

Резкий, искусственно усиленный политикой российских властей переход от полукочевого образа жизни к оседлости, от экстенсивного скотоводства к земледелию стал, в свою очередь, огромным потрясением для башкир, отразившемся не только на экономике, психологии, морали, но и на чисто физиологическом состоянии народа [13, с. 153-154]. Разрушение самобытного образа жизни и социальной структуры стало причиной разрушения традиционной культуры башкир, который они воспринимали, если оперировать культурологическими понятиями, как распад их картины мира, своего космоса, как хаос [см.: 12, с.349].

Новым ударом по традиционной культуре башкир стали социально-политические реформы царского правительства 60-70 гг. XIX в., вызванные очередной волной модернизации российского общества. После отмены кантонной системы управления башкиры получили новый социально-правовой статус, который был закреплен в «Положении о башкирах» (14 мая 1863 г.), дополненном царским указом «О передаче управления башкирами из военного в гражданское ведомство» (2 июля 1865 г.), ликвидировавшим военно-служилую форму их феодально-обязательных отношений. Российское правительство уравнило башкир в гражданских правах с «прочими свободными сельскими обывателями», подчинило общим гражданским властям – мировым посредникам, уездным и губернским по крестьянским делам присутствиям. Вместо натуральных повинностей башкиры облагались государственными налогами в денежной форме. Согласно «Положению о башкирах», они получали право «перечисляться в другие сословия и общества», неограниченной хозяйственной деятельности и предпринимательства, свободного передвижения, найма [14, с. 156]. Таким образом, башкиры становились частью формирующегося в Рос-

сии индустриального общества. А одним из главных характеристик индустриального общества является появление «массовой» культуры, демонстрирующей унификацию и стандартизацию культурных ценностей, выходящих за границы обществ, культур, этносов и субкультур.

Однако приравнивая башкир к обычным российским гражданам, российское правительство не разрушило их вотчинно-общинную систему землевладения, т.е. сохранило право собственности башкирской общины на вотчинные земли. Право собственности башкирской общины не было отменено и после царского указа 9 ноября 1906 г., разрушавшего крестьянское общинное землевладение. Выделение башкирской вотчинной земли в частную собственность лишь облегчалось царским указом от 23 февраля 1909 г. [14, с. 157]. Сохранение вотчинно-общинной системы землевладения, сдерживая капитализацию башкирского общества, обрекало значительную часть бедноты на положение пауперов [15, с. 22]. Маргинализация общества также приводила к разрушению традиционной культуры, к распаду привычной картины мира, к хаосу. А потеря привычную картину мира, человек становится беспомощным в решении противоречия между жизнью и идеалом и обращается «к более сильному и мудрому, от которого он ощущает свою зависимость, т.е. к Богу» [12, с.354-355].

Примерно к таким же выводам пришли уфимские исследователи Д.Ж. Валеев и А.И. Харисов, которые писали, что социально-экономическое угнетение привело к широкому распространению суфизма среди башкир [13, с. 139; 16, с. 239-240]. Для сохранения духовных сил народа путь суфиев – путь индивидуализации нравственного самосовершенствования, в тех условиях, видимо, являлся наиболее достойным и доступным. К сожалению, вышеприведенная теоретическая конструкция опирается на схематичное и абстрагированное представление о суфизме. В реальной действительности XVIII – начала XX вв. отличительной особенностью местного суфизма, представленного традицией Накшбандийа-Муджаддидийа, было его особое пристрастие к исполнению обрядности и ритуала, вере в догматы. «Накшбандийский суфизм» Волго-Уральского региона не был склонен и к чрезмерному аскетизму [17, с. 96–97].

Спецификой традиции Муджаддидийа в регионе было и совмещение одним лицом двух ипостасей: суфийского шейха и имама мечети. Последних называли «указными муллами», так как для получения своей должности они должны были сдать экзамен на соответствие специальной комиссии Оренбургского магометанского духовного собрания<sup>2</sup> и получить

<sup>2</sup> Функционировало в Уфе с 1789 г.

разрешение местной администрации в виде постановления губернского правления. Полное подчинение мусульманского духовенства российской власти также способствовало реализации задачи превращения башкир в «народ мирный, терпеливый и покорный».

Но дух народа не был сломлен, благодаря высокому уровню исторического самосознания, развитой социальной памяти башкир, которые всегда боролись за автономию своего общества внутри любого политического образования или государства. Системный кризис 1917 г. в России спровоцировал очередной подъем национально-освободительного движения башкир, лидером которого стал Ахмет-Заки Валидов (1890 – 1970). Он писал в своих «Воспоминаниях»: «... моя судьба должна восприниматься как продолжение и результат исторических воспоминаний народа, которые все еще не угасли в его душе» [18, с. 7].

Среди личностей, оказавших огромное влияние на его мировоззрение и выбор жизненного пути А.-З. Валидов называл и Зейнулла-ишана. «Если бы не внимание и ласка высокопочитаемого шейха, – отмечал он в «Воспоминаниях», – кто знает, может быть, и я в свои пятнадцать лет, как и многие другие мои сверстники, стал бы обычным приказчиком у богатых торговцев». Родившись в семье мусульманского служителя культа и знавший среду мусульманского духовенства не понаслышке, А.-З. Валидов резко отрицательно относился ко многим представителям этого сословия. В этой среде он уважал очень немногих, в том числе и шейха Зейнулла, считая его глубоко нравственной, предельно искренней личностью, с гуманными и чистыми помыслами [18, с. 48-50].

Отец А.-З.Валидова – Ахметша бин Валид – был имамом мечети и мударрисом медресе в д.Кузян Стерлитамакского уезда (ныне Ишимбайский район РБ) и мюридом шейха З.Расулева. Ахметша бин Валид ежегодно посещал своего наставника, в трех таких поездках в 1904-1906 гг. его сопровождал сын Ахмет-Заки, где юноша и познакомился лично со знаменитым шейхом [18, с.28, 48]. В 1907 г. в одну из поездок к своему наставнику Зейнулле-ишану Ахметша-мулла получил его иджиза – «степень шейха». Но это посвящение не стало для него событием. По воспоминаниям сына он заявил: «Настали иные времена, теперь не времена мистики – они миновали» [18, с. 52]. Вместе с тем Ахметша бин Валид не был и реформатором. Например, он выписывал газету «Терджиман» (1883 – 1914), редактором которой был идеолог джадидизма Исмаил Гаспринский, но «читал лишь важнейшие сообщения. Ему были малодоступны статьи с новыми реформаторскими идеями» [18, с. 29].

Реформатором и джадидистом не был и наставник Ахметши бин Валида Зейнулла Расулев. Ведь

джадидизм – это движение за секуляризацию как общественной, так и частной жизни мусульман, базировавшееся на идеях исламского реформаторства. А мусульманское реформаторство как одно из проявлений индустриального общества противостояло суфизму, ставшему частью традиционной культуры башкир.

В социологии истории различают три составные части, ступени общественного сознания: мифологическое, традиционное (религиозное), урбанистическое (рационалистическое) сознание. В суфизме, как феномене общественного сознания, представлены элементы всех трех его ступеней [см. подробнее 19]. Одновременно суфизм в научной литературе делится на «народный» и «высокий». В «народном» суфизме, который в Волго-Уральском регионе принял форму «ишанизма», преобладали элементы традиционного сознания. А философию суфизма или «высокий» суфизм сближали с мусульманским реформаторством наличие и в том, и в другом элементов рационалистического сознания. Последнему, согласно теоретической модели И.Г. Яковенко и А.А. Пелипенко, соответствует такой исторический тип человека как личность. Личность, в отличие от индивида и паллиата, ориентирована «на творчество в самом широком смысле. Значимые черты личности – автономность, самодостаточность и постоянная ориентированность на выбор [20, с. 137]. Зейнулла Расулев, как представитель «высокого» суфизма, как личность был ошибочно причислен многими исследователями (см., например, материалы международной конференции «Зайнулла Расулев – выдающийся башкирский мыслитель-философ, теолог и педагог-просветитель мусульманского мира (5-7 июня 2008 г., г. Уфа)» к джадидистам – «авангарду» рационалистического сознания в российском мусульманстве.

В исторической литературе и медресе «Расулия», основанное З.Расулевым в Троицке, часто называется джадидистским. В качестве доказательства приводится факт введения в «Расулие» с 1893 г. нового фонетического (усуль и-джадид) метода обучения. Кроме того, в 1908 г. З.Расулев совместно с тремя другими улемами Троицка опубликовал фетву<sup>3</sup>, в которой поддержал включение в программу конфессиональных школ (низших и высших) светских предметов, при условии, что основой учебного курса останется изучение религиозных дисциплин. Эта фетва была неоднократно переиздана [4, с.131].

Публикуя эти, довольно известные факты, исследователи упускают из виду, что практически с момента основания медресе «Расулия» его руководство, организация учебы и быта шакирдов были переданы в руки Галимджана-хазрята, одного из учени-

<sup>3</sup> Решение по религиозно-юридическому вопросу.

ков Зейнуллы-ишана. В 1903 г. медресе возглавил старший сын З.Расулева – Габдрахман<sup>4</sup> (1881 – 1950). Именно с этого времени говорить о медресе как о джадидистском можно с большим основанием. По новому был организован учебный процесс, появились отсутствовавшие ранее в учебных планах предметы: история, естествознание и др. Для нового трехэтажного здания медресе (было открыто в 1905 г.) были приобретены столы, стулья, шкафы, наглядные пособия. Рядом с новым зданием медресе было построено двухэтажное здание – пансион для шакирдов. В библиотеке медресе наряду с книгами религиозного содержания появилась художественная литература. Если раньше медресе готовило только имамов, то с принятием новой программы стало выпускать и учителей начальных мусульманских школ. Именно нового мударриса медресе – Габдрахмана Расулева можно назвать джадидистом. Его новации касались не только организации и содержания учебного процесса, но и бытовых вопросов. Одним из первых в Троицке Г. Расулев провел электричество и телефон (в медресе, в пансионе для шакирдов, в собственном доме). В 1907 г. при медресе начала работать типография, где печатались буквари, мусульманские календари, религиозные книги, художественные произведения [1, с.32, 48, 53-58].

Зейнулла-ишан благословил новации сына в деле реорганизации учебного процесса в медресе, но проведение в свой дом электричества и телефона не разрешил. Х.Алгар считает, что он был человеком, способным совмещать традиционное и современное. В частности, для лечения обращающихся к нему больных он использовал не только традиционные суфийские методы, но предлагал и лекарственные препараты. В 1904 г. недалеко от медресе на средства Зейнуллы-ишана (по инициативе его сына) была открыта аптека. Мусульмане близлежащих районов города могли обращаться в аптеку по поводу травм, заболеваний, трудных родов, отравлений, укусов животных и пр. [4, с.131; 1, с.58-59].

После передачи медресе в руки сына З.Расулев занимался только религиозной деятельностью и суфийской практикой. Ежедневно встречался со своими мюридами, читал вместе с ними «хатми хваджагант», особую молитву братства Накшбандийа, где упоминались «святые» двух ветвей братства: Муджадидийа и Халидийа. Во время мусульманского поста, последние 10 дней месяца рамазан проводил в затворничестве в мечети [4, с. 132; 5, с. 352-353].

Но именно суфийское мировосприятие действительности, на наш взгляд, позволило Зейнулле-ишану понять и принять многие кардинальные измене-

ния в российском обществе и мусульманском мире конца XIX – первого десятилетия XX вв., в том числе найти общий язык с джадидистами. Проникновение в суть суфийского учения позволило ему встать на качественно иной уровень восприятия действительности, подняться над косностью мысли, присущей многим шейхам и ишанам Средней Азии и Волго-Уральского региона того периода.

## ЛИТЕРАТУРА

1. *Рахманкулова С.Г.* Муфтий Габдрахман Расулев – старший сын Ишан хазрата Расулева. – Челябинск, 2000.
2. Список населенных мест. Ч.II. Оренбургская губерния, 1866. – Уфа, 2006.
3. *Ямаева Л.А.* Рахманкулов Ахмат-хазий // Ислам на территории бывшей Российской империи: энциклопедический словарь. Вып. 4. – М., 2003. – С. 69.
4. *Алгар Х.* Шейх Зайнулла Расулев // Ватандаш. – 1998. – № 9. – С. 123-138.
5. Башкортдский шейх Зейнулла ибн Хабибулла ан-Накшбанди аш-Шарифи (Расулев). Божественные истины, постижение которых необходимо для мюридов суфийского братства Накшбандийа, славословия [Аллаху] и молитвы – «салаут» (Канон дыхательных упражнений суфийского братства Накшбандийа-халидийа) // Шейх Мухаммад Амин аль-Курди аль-Эрбили. Книга вечных даров: (О достоинствах и похвальных качествах суфийского братства Накшбандийа) / Пер. с араб. И.Насырова. – Уфа, 2001. – С.342-366.
6. *Гаммер М.* Шамиль. Мусульманское сопротивление царизму. Завоевание Чечни и Дагестана. – М., 1998.
7. *Розин В.М.* Становление и эволюция теоретических представлений о субъекте (от субъект-субстанции к гносеологическому субъекту Канта и современному субъекту) // Пространства жизни субъекта: Единство и многомерность субъектнообразующей социальной эволюции. – М., 2004. – С. 67-116.
8. *Ишбердина Г.Н.* Формирование мировоззрения А.-З. Валиди. – Уфа, 2006.
9. *Касимов С.Ф.* Автономия Башкортостана: становление национальной государственности башкирского народа (1917-1925 гг.). – Уфа, 1997.
10. *Черемшанский В.М.* Описание Оренбургской губернии в хозяйственно-статистическом, этнографическом и промышленном отношении. – Уфа, 1859.
11. *Азнабаев Б.А.* Теория «кочевого феодализма» и социальное развитие башкирского общества в XVI – первой трети XVIII века // Панорама Евразии. – Уфа, 2008. – № 1. – С. 28-37.
12. *Хренов Н.А.* Личность лиминарного типа как субъект российской цивилизации и институционализация ее картины мира в культуре // Пространства жизни

<sup>4</sup> Закончил в 1902 г. исламский университет ал-Азхар в Каире.

субъекта: Единство и многомерность субъектнообразующей социальной эволюции. – М., 2004. – С.347-458.

13. *Валеев Д.Ж.* Нравственная культура башкирского народа: прошлое и настоящее. – Уфа, 1989.

14. История государства и права Башкортостана: Сборник документов и материалов. – Уфа, 1996.

15. *Кузеев Р.Г.* О развитии капитализма и этносоциальных процессах на Южном Урале и в Среднем Поволжье во второй половине XIX – начале XX вв.: Препринт доклада. – Уфа, 1987.

16. *Харисов А.И.* Литературное наследие башкирского народа (XVIII – XIX века) / Пер. с башк. – Уфа, 1973.

17. *Тухватуллина Л.И.* Проблема человека в трудах татарских богословов: конец XIX – начало XX веков. – Казань, 2003.

18. *Заки Валиди Тоган.* Воспоминания: Книга I / Пер. с тур. Г.Г.Шафикова, А.М. Юлдашбаева. – Уфа, 1994.

19. *Ямаева Л.А.* Суфизм в общественном сознании башкир // Вестник Академии наук РБ. – 2007. – Том 12, № 3. – С.56-59.

20. *Яковенко И.Г.* Ментальность в структурировании субъекта и субъектности // Человек как субъект культуры. – М., 2002. – С.130-151.



Э.В. Чепкина, М.О. Епанешникова

### ТЕРРОРИСТЫ: ПРАКТИКИ ФОРМИРОВАНИЯ ФИГУРЫ ВРАГА

Среди вариаций восприятия Другого, фигура врага воплощает абсолютную интолерантность. Способы создания образа врага в СМИ мы рассмотрим на примере публикаций, посвященных терроризму, а именно – текстов в федеральных российских изданиях, которые были посвящены захвату заложников в московском Театральном центре на Дубровке в 2002 г. Выбор материала не случаен. Террористический захват нескольких сотен людей в центре Москвы сравнивали и сравнивают с событиями сентября 2001 г. в США. Для России это было первое серьезное столкновение с проблемой терроризма.

Терроризм как явление сегодня обсуждается очень широко, и рассмотрение террористов как врагов, на первый взгляд, не вызывает сомнений в правомерности. Однако применение понятия «терроризм», а также практики описания в публикациях масс-медиа террористических акций таит немало сложностей. Обратившись к словарю, отметим, что террорист – «это участник или сторонник актов индивидуального террора», а террор – «устрашение своих политических противников, выражающееся в физическом насилии, вплоть до уничтожения» (СОШ: 796). Более развернутую дефиницию дает Б. Хоффман: терроризм – это «намеренное создание и использование страха путем применения насилия или угрозы ради достижения политических изменений... Терроризм предназначен для оказания длительного психологического влияния, а не только уничтожения конкретной жертвы или объекта атаки террористов. Задача терроризма – сеять страх изнутри и таким образом запугивать куда большую целевую аудиторию, которой может являться соперничающая этническая или религиозная группа, целая страна, национальное правительство или политическая партия, а также общественное мнение в целом» [1].

Таким образом, слово «террорист» несет отрицательную оценку на уровне лексического значения

за счет семантики устрашения, уничтожения. Террор, безусловно, относится к идеологически оцениваемым понятиям и как вид политического действия может иметь своих сторонников, однако в современном контексте для большинства людей слово окрашено яркой отрицательной оценочностью и соотносится с образом врага в мировом масштабе, что отражает часто употребляемое сочетание «международный терроризм».

Для того чтобы выявить типичные способы представления в СМИ фигуры врага, рассмотрим с помощью каких средств складывается описание тех, кто организовал и осуществил захват заложников на Дубровке.

Люди, захватившие Театральный центр, в подавляющем большинстве публикаций предстают как некий обобщенный социальный типаж, в них видят грозную, однозначно злую силу – представителей международного терроризма или чеченских исламистов-боевиков. Журналисты, как правило, не описывают подробно поведение террористов, ограничиваясь тем, что выбирают для них номинации с негативной окраской.

Базовая номинация «террористы» дополняется множеством конкретизирующих или, наоборот, обобщающих обозначений, часто эмоционально окрашенных и, прежде всего, несущих отрицательную оценку. Так, например, террористов называют также «чеченцы», «кавказцы». Вообще говоря, эти слова относятся к номинациям с нейтральным общеязыковым значением – они указывают на этническую принадлежность и/или место проживания, однако в современной России эти слова часто связаны с отрицательной оценкой, которая наводится негативными стереотипами кавказцев, прежде всего чеченцев, существующими в массовом сознании. Укреплению этих этнических стереотипов способствует, конечно, многолетний вооруженный конфликт в Чечне и

---

*Чепкина Эллина Владимировна, доктор филологических наук, профессор, заведующая кафедрой русского языка и стилистики факультета журналистики Уральского государственного университета им. А.М. Горького*  
*Епанешникова Мария Олеговна, аспирантка кафедры русского языка и стилистики факультета журналистики Уральского государственного университета им. А.М. Горького*

---

события в некоторых других кавказских республиках. Так что читатель вряд ли назовет такие обозначения нейтральными.

Широко используется лексика, несущая прямую отрицательную оценку на уровне лексического значения слова: «Все достижения вдруг становятся бессмысленными перед негодями, вооруженными автоматами Калашникова и минами» (От центра Торгового до Театрального // Российская газета. 30.10.2002).

Отрицательную оценку несут и слова с семантикой преступления, совершения незаконных действий: «Бандиты уже орудовали в тесных пространствах самолетов и автобусов, но в театральном зале такое учинили впервые» (Эфир по сценарию бандитов // Рос. газ. 25.10.2002); «Мы убеждали преступников отпустить детей – а они считали их взрослыми» («Норд-Ост» представляет // Рос. газ. 29.10.2002), «Можно договариваться о мирных – нет, не переговорах с убийцами, которые повинны в смерти более ста человек! – а о свободных выборах в Чечне под эгидой ООН» (Время голосует за штурм // Известия. 30.10.2002).

Проводятся метафорические аналогии с другими врагами из российской истории: «Потребовалась атака на Нью-Йорк и Вашингтон, а потом и фашистский захват семисот человек в Москве... для изменения отношения к нам со стороны Запада» (Русский пост // Лит. газ. 30.10.–5.11.2002). Определение «фашистский» в России ассоциируется в первую очередь с фашистской Германией и Великой Отечественной войной. Во вторую очередь это слово соотносится с современным значением слова «фашизм» – «Идеология воинствующего расизма, антисемитизма и шовинизма, опирающиеся на нее политические течения, а также открытая террористическая диктатура одной господствующей партии, созданный ею репрессивный режим, направленный на подавление прогрессивных общественных движений, на уничтожение демократии и развязывание войны» (СОШ: 849).

Один из важнейших способов охарактеризовать врага – дегуманизировать его, вывести за пределы человеческого сообщества. Так, газета «Известия» писала: «Россия первая начала войну с международным терроризмом в Чечне – толком не понимая, с кем воюет. Неужели неясно? Это первая по-настоящему мировая война. Необъявленная. (...) Больше нет и не может быть никаких колебаний: у человеческой цивилизации есть общий враг... Цивилизация международных террористов не имеет никаких конструктивных идей – она может только убивать и запугивать цивилизацию людей» (Страна-заложница // Известия. 25.10.2002). Как видим, текст содержит утверждение, что речь идет о враге всей цивилизации лю-

дей, соответственно, сами враги – не люди. Этот смысл прямо выражен в других текстах: «Не время обсуждать, кто и что сделал для того, чтобы нелюдь, ненавидящая жизнь, не глумилась над жизнью в центре города, по которому в 1941 году шли на смерть защитники жизни и человечества» (Что наша жизнь? «Норд-Ост»! // Лит. газ. 30.10–5.11.2002); «Мир после 11 сентября четко поделится на террористов и прочее человечество» (Доктор Но против // Известия. 2.11.2002); «Люди победили нелюдей» (Одна страна. Один народ // Известия. 29.10.2002).

Исключение врага из числа людей может осуществляться с помощью зоосемантических метафор: «Нельзя дать этим гадам почувствовать, что они властны что-нибудь изменить в великом обществе» (Эфир по сценарию бандитов // Рос. газ. 25.10.2002); «У чеченцев, у этих бацилл, остро развиты родственные чувства» (Эпидемия террора // Московский комсомолец. 1.11.2002). Слово гад имеет два значения, первое из которых является устаревшим и просторечным: «Пресмыкающееся или земноводное», – а второе, будучи просторечным и презрительным, переносит это наименование на человека: «Мерзкий, отвратительный человек, гадина» (СОШ: 124). Мы видим, что кроме ассоциации с животными, слово несет яркие эмоционально-оценочные коннотации. Бацилла – «бактерия (обычно болезнетворная) в форме палочки» (СОШ: 38). По отношению к террористам это слово является контекстуальной метафорой, призванной подчеркнуть максимальную степень их отдаленности от людей. Словарь подобного переносного значения не отмечает. Помогает усилить отрицательную оценку и присутствующая в значении слова бацилла семантика болезни – болезнетворная бактерия. Целям дегуманизации и передачи резко негативной оценки служит и метафорическая дьяволизация врага, как это сделано в тексте о результатах штурма театрального центра: «И этот... штурм есть еще одна победа в борьбе против Мирового Дьявола» (Время голосует за штурм // Известия. 30.10.2002). Иногда враг предстает в облике не дьявола, а сил зла рангом ниже: «Выращенный в бутылке ЦРУ джинн терроризма не вполне подчиняется хозяину, а иногда и кусает его сильно. Эти джинны, науськанные на РФ, пока что подконтрольны хозяину» (Зачем они пришли в Москву? // Лит. газ. 30.10.2002). Джинн в мусульманской мифологии огненный дух, обычно злой, способный принимать любой вид и выполнять любые приказания (СОШ: 164), а выражение выпустить джинна из бутылки означает «дать свободу силам зла» (там же). Иногда врага не исключают из числа людей, но исключают из числа нормальных людей, например, приписывая ему безумие, отсутствие разума: «Цивилизация

международных террористов... Это вызов всему вменяемому человечеству» (*Страна-заложница* // Известия. 25.10.2002); «Теперь в любой точке мира в любое время войны безумной армии фанатиков без единой конструктивной мысли в головах, с абсолютным презрением к собственной жизни и тем более к жизни других людей готовы самыми изощренными, изуверскими способами уничтожить цивилизацию» (*Кровосмешение* // Известия. 30.10.2002).

В отличие от метафорического противопоставления цивилизации людей и цивилизации нелюдей, критерием определения врага также может стать принадлежность к другой цивилизации в обычном, неметафорическом значении: вид культуры как «совокупность производственных, общественных и духовных достижений людей» (СОШ: 313). Так, в случае современного терроризма частотно противопоставление христианской и исламской цивилизации: «Есть... чудовищный план исламских экстремистов – план уничтожения всей христианской цивилизации» (*Время голосует за штурм* // Известия. 30.10.2002). Признавая за сторонниками терроризма право называться другой цивилизацией, журналисты, однако, определяют эту цивилизацию как врага, с которым нужно бороться: «Сегодня крещеный мир столкнулся с общим врагом» (*Русский пост* // Лит. газ. 30.10 – 5.11.2002).

В некоторых публикациях роль первичной номинации для террористов играет отчуждающее местоимение ОНИ, вводящее архетипическую оппозицию «мы / они» уже с заголовка: «Зачем они пришли в Москву?» (Лит. газ. 30.10.2002), с первого предложения: «Они и должны были захватить именно зрителей мюзикла – зрелища сытого и самодовольного» (*Страна-заложница* // Известия. 25.10.02).

Но образ врага призван не только вызывать чувство опасности, как это происходит, например, при сравнении врага с дьяволом или фашистами, но и показывать, что в итоге враг слабее нас, он может изображаться жалким, даже комичным. Вот как вводится этот смысл внутри уже упоминавшейся аналогии с войной с фашизмом: «Появилась надежда..., что трагическая Дубровка, если сравнить войну против террора с Великой Отечественной, станет нашим Сталинградом, где самоуверенный и наглый враг понял свое поражение, сдулся и стал жалок» («Норд-Ост» предостерегает // Рос. газ. 29.10.2002).

У фигуры врага в текстах СМИ часто есть дополнительная функция – его описание помогает выявить чужих среди своих, иногда их обозначают как внутренних врагов, чьи действия интерпретируются как выгодные врагам, находящимся за пределами «своего круга». В описании захвата заложников и

последующего штурма Театрального центра на Дубровке, в оценках и интерпретации происшедшего тоже есть такие персонажи.

Во-первых, к ним причислили представителей либеральных взглядов. Эти высказывания исходили от авторов, стоящих на других политических позициях: «Еще Чапек заметил, что у каждой саламандры всегда найдется свой адвокат. У нас саламандровых адвокатов, профессиональных, либеральных, пожалуй, как нигде в мире» (*Доктор Но против* // Известия. 2.11.2002). Здесь в отношении тех, кто пытался понять и объяснить мотивацию людей, захвативших заложников, использован метафорический способ выражения отрицательной оценки через отсылку к сатирическому антифашистскому роману Карела Чапека «Война с саламандрами». Саламандры в романе символизировали фашизм.

Во фразе «Какая все-таки пошлая дрянь эти наши «либералы» (Зачем они пришли в Москву?» // Лит. газ. 30.10.2002) отрицательная характеристика выражена с помощью иронических кавычек, то есть автор, по-видимому, не отрицает либеральные ценности сами по себе. Для обозначения отечественных «ненастоящих» либералов он использует номинацию со стилистически сниженной окраской *пошлая дрянь*. Дрянь – разговорное слово в собирательном значении «о ком-чем-нибудь скверном, плохом, ничтожном» (СОШ: 181). Во-вторых, ряд авторов враждебно оценивал политическую элиту, интеллигенцию, журналистов, критиковавших то, как был организован штурм театрального зала. Для выражения негативной оценки часто использовалось определение «так называемые» и синонимичные выражения. Таким образом, авторы обозначают свою иронию по отношению к персонажам, ставят под сомнение их статус, способности выполнять свои обязанности: «Не может более существовать и столь чудовищный разрыв между... языком улицы и словоблудием, за которым нет ничего кроме самолюбования и пиара, извергающихся в эти дни из уст так называемой «политической элиты» (Нас не поставят на колени // Известия 29.10.02); «На этом фоне меркнет мерзость даже той моральной... поддержки, которую... оказывали террористам... некоторые представители так называемой интеллигенции» (Иначе президенты не поступают // Рос. газ. 29.10.2002); «Это они, с позволения сказать, журналисты..., прививали жертвам бандитов мерзкий «стокгольмский синдром» (Время голосует за штурм // Известия 30.10.2002).

Остановимся подробнее на наиболее частотном противопоставлении *мы (народ) / они (интеллигенция, либералы, «правые»)*. «Ненародность» позиции интеллигенции, «либералов» вырисовывается за



счет того, что ее объединяют с позицией «чеченцев». Свидетельство этому многие авторы видят в переговорах, состоявшихся в период удержания заложников, представителей СПС и террористов: *«Прявые не только стравливают людей и провоцируют межнациональные конфликты с явной целью дестабилизации обстановки. Они при этом демонстративно подрывают легитимность государства... Сами террористы не скрывают, что их политическими партнерами... являются именно лидеры СПС и вообще правых... Подчеркнутая взаимная близость... означает установку на расширение разрыва с большинством населения»* (Зачем они пришли в Москву? // Лит. газ. 30.10.2002); *«Когда «простой» народ в минуту смертельной опасности первым смыкается вокруг родины, вокруг нации..., верхушка интеллигенции, первой оказываясь у микрофона... изрыгает аргументы, позволяющие оправдать предательство»* (Иначе президенты не поступают // Рос. газ. 29.10.2002). Понятно, что авторы, предлагая данные оппозиции, если не примитивно, то, по крайней мере, схематично и строго биполярно обрисовывают читателю положение дел. Это лишний раз доказывает правоту У. Липмана, писавшего, что «они [журналистские тексты, новости. – М.Е., Э.Ч.] должны отвечать... упрощенному представлению о мире и... стереотипным образам отдельных его частей, которые имеются у главного покупателя новостей» [2]. Собственно, определяющим признаком бинарно-оппозиционных отношений и считается то, что в рамках этих пар «знак приобретает свое значение и смысл только через отношение со знаком, стоящим к нему в оппозиции... Отношения противоположностей... приобретают статус организующего центра, обеспечивающего упорядоченность и устойчивость структуры» [3].

Подведем итоги проделанному анализу. Способы наименования и описания людей, захвативших в заложники зрителей Театрального центра на Дубровке, показывают типичные приемы формирования образа врага и функции этого образа [4]. Мы видели, что фигуры врагов не индивидуализированы, создается обобщенный образ, без конкретизации. Вряд ли это можно считать случайностью. Философ Славой Жижек называет эту черту образа врага очень важной: для того, чтобы другой воспринимался как враг и вызывал чувство страха, опасности, он должен быть невидим [5]. Не обязательно невидим в физическом, буквальном смысле. Речь идет о «невидимости», неразличимости индивидуальных человеческих черт.

Чувство опасности, исходящей от врага, у адресата журналистских публикаций вызывают номинации, указывающие на преступные действия или намерения: *преступники, бандиты, убийцы*. На опас-

ность указывают и обозначения врагов как нечеловеческих существ: *нелюдь, нелюди, дьявол, джинн, гады, бациллы*.

Образ врага конструируется таким образом, чтобы подтверждать моральную правоту мы-группы, «своих», поэтому врагам приписываются антиценности, сугубо негативные моральные качества: *убийцы, негодяи, самоуверенные, наглые, глумящиеся* и т.д.

Аморальность врага и его выведение за пределы человеческого сообщества помогают поддерживать коллективную идентичность мы-группы, так как предлагают простой способ различения плохих «чужих» и хороших «своих». Стереотипность описания врагов – без полутонов – это простое деление подчеркивает. Кроме того, образ врага призван способствовать победе над ним, а для этого важно подчеркнуть превосходство «наших», не только нравственное, но и военное: *Дубровка... станет нашим Сталинградом, где самоуверенный и наглый враг понял свое поражение, сдулся и стал жалок*.

Наконец, образ врага помогает провести символические границы внутри мы-группы, например, выявить «внутренних врагов»: *пошлая дрянь, наши «либералы», так называемая интеллигенция*. Если отвлечься от фигур террористов, то нередко внешний враг в разных ипостасях изобретается для того, чтобы маркировать определенные социальные и политические группы внутри общества именно как внутренних врагов. Так, например, французский философ Ален Бадью отмечает, что во Франции под видом закона о «нелегальных иммигрантах» поддерживается расовая идентификация предполагаемого внутреннего врага [6].

Фигура внутреннего врага выполняет важную идеологическую функцию и потому периодически оказывается востребованной как в дискурсе СМИ, так и в собственно политическом дискурсе. Это связано с тем, что любая идеология утверждает возможность социальной гармонии, обещает достижение этой гармонии и уничтожение социального антагонизма. Однако современные теории социальности рассматривают антагонизм как неустранимую характеристику социального бытия, признают наличие в бытии общества исходной «травмы», некой недостижимой сущности, оказывающей сопротивление любым попыткам объяснения социальной жизни, ее символического объединяющего начала [7]. Без признания этого антагонизма оказываются бесплодными попытки дать удовлетворительное, корректное определение, что такое общество: «Как только мы предпринимаем такую попытку, перед нами возникает множество противоречивых, взаимоисключающих определений. С одной стороны, те, в которых общество рассматривается как органическое целое, включающее в себя индивидов, с другой – те, где



общество понимается как определенный род связи, контракта между атомизированными индивидами. Короче, перед нами оказывается оппозиция между «органицизмом» и «индивидуализмом». На первый взгляд эта оппозиция представляется эпистемологическим препятствием, тупиком, тем, что не позволяет нам увидеть общество так, как оно есть само по себе, – превращает общество в своего рода кантовскую вещь в себе, постигнуть которую можно только в неполном и чреватом искажениями прозрении... Однако при диалектическом подходе это противоречие, на первый взгляд кажущееся неразрешимой проблемой, само по себе и оказывается решением. Вовсе не являясь препятствием нашему постижению реальной сущности общества, оппозиция между «органицизмом» и «индивидуализмом» характерна не только для эпистемологии, она присуща самой вещи в себе. Другими словами, антагонизм между обществом как единым целым, большим, чем просто сумма его членов, и обществом как внешней, «механической» связью атомизированных индивидов, – это основной антагонизм современного общества; в определенном смысле *это и есть дефиниция современного общества*» [8] (курсив автора. – М.Е., Э.Ч.).

Так вот, одна из важнейших функций идеологии – маскировать путем символического объяснения реальности неустрашимый, травмирующий сознание социальный антагонизм. У идеологии есть даже способ учесть невозможность реального достижения социальной гармонии. Она вписывает особым образом эту невозможность в свою систему мировидения, в объяснение устройства общества: объявляет о существовании «врага» (часто именно внутренне-го), который мешает достижению декларируемых социальных целей. Именно на этого «врага» как нечто чуждое целостному социальному организму возлагается ответственность за недостижимость обещанной гармонии. Так, антисемитизм является необходимой составной частью фашистской идеологии, потому что именно евреи объявляются виновниками всех бед. Следовательно, «опровержение антисемитизма не в том, что «евреи совсем не такие»... антисемитский образ еврея не имеет никакого отношения к самим евреям; идеологическая фигура еврея необходима, чтобы придать видимость последовательности... идеологии» [9].

На внутреннего врага из числа «наименее своих» или «чужих» возлагается ответственность за социальное неблагополучие в разных сферах, например, за высокий уровень преступности (когда в текстах на криминальные темы подчеркивается, что преступления совершают этнически чужие, неграждане России, приезжие из других регионов), за безработицу (мигранты отнимают работу у местных жителей) и т.д. Идеологическая эффективность фи-

гуры врага несомненна. Однако если оценивать поиски врага с позиций толерантности, то сложным вопросом оказывается оправданность или неоправданность присвоения самой этой номинации конкретным персонажам журналистского дискурса и даже сама возможность конкретизации этой символической фигуры, особенно в современных условиях.

Вернемся к номинациям *терроризм*, *террористы*. Ряд исследователей высказывает мнение, что эти слова указывают на пустую фигуру врага, которая требует субстантивации, заполнения. «Что же касается терроризма вообще, то это весьма зыбкая материя, которую, в зависимости от обстоятельств, всякий трактует по-своему» [10], – пишет Жиль де Сталь. Кстати, выражение «война с терроризмом» также признается исследователями неудовлетворительно-противоречивым: «Грядет, говорят наши правители, «война демократии против исламского терроризма»... «Война» симметрична, также будучи вполне формальной, чрезвычайно расплывчатому «терроризму»... Слово «война» слишком заслуженно, оно забронировано для выяснения отношений между государствами» [11], – пишет А. Бадью. Смысл данного выражения вызывает сомнения и у Т. Мейссана: «Терроризм не является ни государством, ни организацией, ни доктриной – а образом действия... Выражение «война терроризму» само по себе имеет не больше смысла, чем «война войне»» [12]. Тем не менее расплывчатость понятия не мешает его эффективному использованию: война с «исламским терроризмом» пришла на смену холодной войне в качестве вектора международной политики.

Номинация «терроризм» может произвольно заполняться в зависимости от тех или иных политических интересов. А. Бадью отмечает, что у слова «терроризм» нет сегодня нейтрального, непропагандистского значения, поэтому оно исключает анализ, поиск объяснения, так как объяснить означает уже в некоторой степени оправдать. В частности он пишет: «...словом «террорист» государство... обозначает любого необузданного и/или вооруженного противника – как раз по причине его негосударственного характера... В конце концов это слово стало обозначать с господствующей точки зрения – именно здесь оно и обрело отрицательные коннотации – всех тех, кто подручными средствами ведет борьбу с тем порядком, который считает неприемлемым» [13].

«Всякое определение терроризма выстраивается на тех или иных идеологических или политических установках и поэтому всегда ангажировано» [14], – считает О. Бельков. А «отсутствие четких критериев и рамок «международного терроризма», по словам аналитика, позволяет «произвольно причислять к нему одни организации и государства и выводить из него другие», и это «таит в себе опасность того,

что «борьба с терроризмом» будет использована сильными мира сего в собственных экспансионистских и гегемонистских целях» [15]. Это отмечает и А. Агеев: «Что же касается собственно «международного терроризма», то это, признаемся себе честно, все-таки фантом – однако фантом, чрезвычайно удобный в качестве пропагандистского прикрытия репрессивной политики сильных против слабых» [16]. В. Якобсон высказывает сходную точку зрения: «Необходимо прекратить разговоры о «Третьей Мировой войне» и о «Межцивилизационной» или «Межрелигиозной войне». Они не раскрывают стоящих перед человечеством проблем, но зато поставляют пропагандистский материал всевозможным бенладенам, подвигающимся в различных религиях, культурах, политиках» [17].

С. Жижек пишет о порождении представления о «некоем зловещем агенте, постоянно угрожающем нам полным разрушением. В этом паранойальном ракурсе террористы превращаются в иррациональную абстрактную силу... Всякое объяснение, указывающее на социальную среду, отвергается, как завуалированное оправдание террора, и всякий частный случай рассматривается только в негативном ключе: террористы предают истинный дух Ислама, они не выражают интересы и чаяния малоимущих арабских масс» [18].

В случае, когда предлагается та или иная идентификация понятия «террорист», например, обвинение Усамы Бен Ладена в организации терактов в США в сентябре 2001 г., этот ход также можно поставить под сомнение: «...полагать, что война с международным терроризмом – это война с ним [Усамой Бен Ладеном. – М.Е., Э.Ч.] и его организацией, то же самое, что объявлять Вторую мировую войну законченной с момента пленения Паулюса или разгрома Роммеля» [19]. Сходную точку зрения высказывает Н. Хомский: «Объявить того или другого врагом, создать из него символ самого страшного зла гораздо проще, чем попытаться понять те реалии, которые сделали его злодеяния возможными. И, конечно же, соблазн не замечать собственной роли, которую в этом случае несложно прояснить, и которая известна каждому интересующемуся событиями в регионе и его недавней историей – здесь очень велик» [20].

Исследователи рассматривают разные механизмы формализации и упрощения трактовки «террористического». А. Бадью выделяет три функции слова «терроризм»: «...оно определяет субъекта, того, в кого нацелен террористический акт, того, кто поражен, ввергнут в траур, должен отомстить, ответив ударом на удар», далее – оно поддерживает предикаты (наиболее частотный – «исламский»), оно определяет «последовательность текущих событий, отныне рассматриваемую как «война с террориз-

мом»» [21]. «В «исламском терроризме» предикат «исламский» не имеет других функций, кроме как придавать кажущееся содержание слову «терроризм», самому по себе всякого содержания (в данном случае, политического) лишенному. Речь идет об искусственной историзации, каковая оставляет реально произошедшее (нью-йоркское преступление) вне сферы мысли» [22].

Тем не менее нельзя не отметить, что в ситуациях рассмотрения конкретных событий, связанных с терактами, журналисты не всегда отказываются от индивидуализации участников этих событий, от попыток понять логику тех, кого называют террористами. Так, любопытно проследить в текстах, посвященных захвату заложников на Дубровке, описание чеченцев в материалах тех журналистов, для которых действия террористов – акт индивидуального поведения, а сами террористы – герои противоречивые, далеко не тождественные мировому злу. В частности, «Новая газета» писала о женщинах-камикадзе, которые, надев пояса с взрывчаткой, находились в зале на Дубровке вместе с заложниками: *«Но они ведь тоже заложники своего горя, своих идей, своих ошибок. И наших. И у них тоже есть дети. Или были. Или могли быть... Черные женщины не родились волчицами, они ими стали»* (Бессонница // Новая газета. 4–10.11.2002.). Заметим, что для журналиста сами террористы тоже оказываются жертвами, как и их заложники. В другом тексте четче прорисованы элементы поведения террористов: *«Людям в Чечне уже больше нечего терять: страна в руинах, дома ограблены и разорены, мужья убиты..., старики потеряли детей, мужья – жен, жены – все... У них глаза – мертвые. Так бывает, когда жить никакого смысла не осталось»* (Свободу потеряли, безопасности не обрели // Новая газета. 28–30.10.2002.). Здесь мы видим, как образ террориста перестает быть одномерным: да, волчицы (зооним), но они ими стали; да, террористы, но тоже жертвы, тоже заложники ситуации.

Одна из публикаций в «Российской газете» фиксирует, что «в зале на Дубровке трагически схлестнулись две цивилизации», но и убеждает читателя, что «Восток – дело слишком тонкое, чтобы разговаривать на языке силы... Мы имеем дело не с отклонениями от общечеловеческих ценностей, а иным пониманием этих ценностей, заложенным вековыми традициями, укладом жизни и религиозными представлениями о мире». Предлагаемый вариант урегулирования конфликта – «учиться трудному искусству жить вместе, оставаясь людьми всегда и со всеми» («Норд-Ост» предостерегает» // Рос. газ. 29.10.2002). Представляется, что уход от стереотипных суждений и предзаданных оценок – свидетельство профессионализма журналистов.

Фигура врага – это часть современного политического и журналистского дискурсов, и в СМИ эта бесплотная фигура представлена в нескольких вариантах в зависимости от актуальной повестки дня: *терроризм, буржуазия, фашизм*. Журналисты не могут игнорировать образ врага, стремясь быть толерантными, но могут раскрывать перед читателем сложность и неоднозначность стоящих перед обществом проблем – это и будет одним из проявлений толерантности.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Хоффман Б. Терроризм - взгляд изнутри = Inside terrorism. – М., 2003. – С.47-48
2. Цит. по: Дьякова Е.Г., Трахтенберг А.Д. Массовая коммуникация и проблема конструирования реальности: анализ основных теоретических подходов. – Екатеринбург, 1999. – С. 37.
3. Мельникова Л.Л. Бинарная оппозиция// Постмодернизм. Энциклопедия. – Мн., 2001. – С.81
4. Рябов О.В. Межкультурная толерантность: гендерный аспект // Культурные практики толерантности в речевой коммуникации. – Екатеринбург, 2004. – С.165-180;
5. Жижек С. Добро пожаловать в пустыню реального. – М., 2002.
6. Бадью А. Этика: Очерк о сознании Зла. – СПб., 2006. – С.54
7. См.: Жижек С. Возвышенный объект идеологии. – М., 1999; Керимов Т.Х. Социальная гетерология. – Екатеринбург, 1999.
8. Жижек С. Возвышенный объект идеологии. – М., 1999. – С. 179-180.
9. Там же. – С. 55.
10. Сталь Ж.де. Почему сегодня уместно быть неуместным? // Мир в войне: победители/побежденные. 11 сентября 2001 года глазами французских интеллектуалов. – М., 2003. – С.149
11. Бадью А. Философские соображения по поводу несколько недавних событий//Мир в войне: победители/побежденные. 11 сентября 2001 года глазами французских интеллектуалов. – М., 2003. – С.36
12. Мейссан Т. 11 сентября 2001 года. Чудовищная махинация. – М., 2002. – С.125
13. Бадью А. Философские соображения по поводу несколько недавних событий//Мир в войне: победители/побежденные. 11 сентября 2001 года глазами французских интеллектуалов. – М., 2003. – С.26-27.
14. Бельков О. Международный терроризм - слова и смыслы // Власть. – 2003. – №2. – С.17
15. Там же. – С.21
16. Агеев А. Бой с тенью // Профиль. – 2002. – №33. – С.17
17. Якобсон В.А. Терроризм, журналистика и читатели // Звезда. – 2002. – №9. – С.167
18. Жижек С. Добро пожаловать в пустыню Реального. – М., 2002. – С.40
19. Бельков О. Международный терроризм - слова и смыслы // Власть. – 2003. – №2. – С.19
20. Хомский Н. 9-11. – М., 2001. – С.41
21. Бадью А. Философские соображения по поводу несколько недавних событий//Мир в войне: победители/побежденные. 11 сентября 2001 года глазами французских интеллектуалов. – М., 2003. – С. 24
22. Там же. – С.35

### АТОМАРНАЯ МОДЕЛЬ СОЦИУМА В ДЕМОГРАФИЧЕСКОЙ КАРТИНЕ МИРА

Проблема современного демографического кризиса в странах Запада, по-видимому, может быть решена при строгой методологической и, следовательно, терминологической дифференциации эпистемологического и онтологического подходов к анализу принципов мышления и коммуникации естественного интеллекта в социуме. Однако перманентное использование социологами термина «сознание» нередко настолько запутывает ученых, что, к примеру, можно встретить такие рассуждения: «Общей закономерностью перехода биосферы в ноосферу является превращение стихийной организации в биосфере в сознательную самоорганизацию в ноосфере. В этой связи об экологическом сознании можно говорить как о важном элементе ноосферы». Возникает вопрос: можно ли *это* говорить, если собственно понятие «ноосферы» является на сегодняшний день принципиально неосознаваемым для человека (т.е. находится вне сознания как онтологической категории) и, следовательно, здесь, как мне кажется, невозможно обойтись без представления о сознании Всевышнего?

С другой стороны, до последнего времени можно было встретить и тезисы о том, что «человек представляет собой неразъемное единство биологического и социального. Независимо от своей воли и интеллектуального уровня он вынужден подчиняться требованиям млекопитающего, в тело которого заключен. А значит, его поведение стоит на том же фундаменте» [1]. Так ли это? А где же культура и пресловутый социум? Анализ этих вопросов на примере онтологического соотношения между такими понятиями социальной психологии, как интеллект и сознание, и посвящено настоящее сообщение.

Социальная мифология современного потребительского общества предоставила в поле восприятия человека гендерно структурированную информацию, которая, казалось бы, призвана уравнивать социальный хаос [2]. Вместе с тем следует учесть

обусловленность этого хаоса многими факторами. Во-первых, лавинообразное накопление информации приводит к невозможности ее адекватного усвоения на уровне общественного сознания, на основе которого, по существу, и базируется правосознание женщины. Во-вторых, возникает противоречие между реализацией индивидуальных свобод женщины как личности и экстремальными условиями существования общества, которые зачастую связаны с существенно возросшими рисками жизнедеятельности [3]. И, наконец, в-третьих, дионисийские тенденции современной культуры вступают в резкое противоречие с ипостатической потребностью женщины в рождении ребенка.

Осознание индивидом себя как субъекта или объекта сопряжено и с интерпретацией общества в категориях субъекта и объекта. Большая часть населения стала воспринимать себя как объект по отношению к обществу и государству, которые в свою очередь оказались подвержены «болезни бессубъектности» [4]. Обращает на себя внимание любопытная закономерность: ни социология, ни демография не имеют какой-либо общеприемлемой модели интеллекта человека, и в частности, женщины, которая, по существу, и обеспечивает адекватную демографическую картину России. Иначе говоря, *рождает не общество, а женщина*, обладающая специфически «женской» логикой. Какова же эта логика и почему российская женщина не способна сегодня к воспроизводству вида? К примеру, в социолингвистической литературе отмечено, что для женщин в англоязычном обществе индексы социального статуса играют более значимую роль, чем для мужчин, поскольку мужчины утверждают себя в своих делах, а женщин — в том, как они выглядят и что о них говорят [5]. Если же учитывать и приведенные в хроматических работах гендерно дифференцированные материалы по памятникам мировой культуры [6], то эти выводы заслуживают пристального внимания



в плане социокультурных коннотаций образа жизни российского социума.

Нынешняя коммуникативная среда характеризуется отсутствием общего мыслительного пространства, алогизмом, асимметрией. На наших глазах происходит реструктуризация цивилизационных очагов, сопровождающаяся диффузией стилей, смешением рационального и иррационального. Реальность мира и координацию действий уже невозможно осуществлять на основе некоторого универсального знания о мире. Замкнутость гносеологических методов, взаимоисключаемость эпистемологических систем приводит к непроницаемости познавательного пространства индивида. Подлинно целостное – как личностное, так и социальное – взаимодействие можно представить посредством эстетических и, в частности, цветовых кодов. Это делает эстетическое взаимодействие особенно важным.

Для осмысления эстетического в нынешнем мире заключено еще одно благоприятное обстоятельство: современность подразумевает женственную открытость к Другому, плюрализм и равенство идей. Сегодняшняя ситуация прекрасно сочетает постмодернистскую элиминацию догматичности и замкнутости с отказом от европоцентризма и этноцентризма, что, по-видимому, и актуализирует исследовательский интерес к проблематике мировоззренческих парадигм стран Востока.

Уже О. Шпенглер, А. Тойнби, Ф. Фукуяма предсказывали аксиологическую энтропию общества, построенного на принципах потребления. К концу XX в. стали быстро разворачиваться процессы глобализации с выбором потребительства в качестве эталона организации жизнедеятельности. В результате остро встал вопрос о судьбе цивилизации, наследовании ценностей. Вместе с тем нельзя не отметить потенциальный синергетический эффект от встречи культур Запада и Востока, Севера и Юга. Наряду с глобализацией наблюдается и процесс внедрения инокультуры, обновления ценностей. Такое взаимодействие всегда таит возможность культурного взрыва, революционного преобразования общества. Вместе с тем опыт традиционных культур [7] позволяет изучить формы и способы трансляции, коммуникации, транскulturности, пожалуй, в наиболее чистом виде. На его основе легче отыскать пути и способы подхода и к более сложным и запутанным процессам современной культуры.

С другой стороны, и социология, и социальная психология изучают душу человека и/или общества, то есть по существу – онтологически идеальные явления, коррелирующие с информацией [6; 9; 11]. С позиций системно-функционального подхода эти явления осуществляются в открытых саморазвивающихся системах. Для анализа таких систем в хроматизме принято использовать их информационные

модели, то есть упрощающие, «идеализирующие» и одновременно оставляющие характеристическую информацию. Поэтому в хроматизме проведен анализ функций цвета как онтологически идеального по принципу относительного детерминизма и в полном согласии с последовательным развитием этих идей Э.В. Ильенковым в дискуссии с И.С. Нарским и Д.И. Дубровским [8].

Именно в соответствии с таким подходом психоинжиниринг, как система технологий управления поведением, возникшая в конце XX века и основанная на концепции многослойности интеллекта человека, позволяет описывать индивидуальное или коллективное поведение [9]. В психоинжиниринге каждый слой интеллекта находит свое выражение в совершенно специфической системе интерпретаций данных органов чувств и образов реального мира. В этом смысле каждый слой условно представляется как особая квазиличность, обладающая специфической картиной видения мира. Человек может как бы «переключаться» с одного слоя на другой, становясь тем самым на время то одной квазиличностью, то другой, всякий раз изменяя используемые им системы интерпретаций. В свою очередь каждая из систем интерпретаций находит свое выражение в формировании своей особой матрицы ценностей. В этом смысле матрицы ценностей становятся производными от систем интерпретаций. Такие рассуждения приводят к выделению трех качественных границ регулирования поведения человека в психоинжиниринге:

- 1) границу биологического поведения;
- 2) границу социального поведения как существа независимого,
- 3) границу социального поведения как члена определенной группы в межгрупповом контексте.

Чтобы дифференцировать эту тонкую грань между различной природой поведенческих актов, в социальной психологии принято считать [10]:

- 1) поведением индивида (уровень единичного) поведение, вызванное потребностью человека как биологического существа (природный уровень организации поведения человека);
- 2) групповым поведением личности (уровень всеобщего) поведение, которое осуществляется человеком в соответствии с социально-психологическими отношениями группы (социальный межгрупповой уровень организации поведения);
- 3) индивидуальным или персональным поведением личности (уровень особенного) поведение человека как существа социального, но имеющего отличные социально-психологические отношения в каком-либо аспекте от соответствующих отношений группы, в среде которой рассматривается это поведение (социальный внутригрупповой уровень организации поведения).

Показательно, что в традиционной ведийской культуре также существовало различие между тремя типами отношения:

- 1) карма (утилитарное);
- 2) гьяна (теоретическое);
- 3) бхакти [11] (эстетическое).

Обратим внимание на семантическую близость приведенных триад, взятых из разнородных областей исследования индивида и социума. Ниже мы детально представим эту общность в единстве их информационной модели. Здесь же отметим лишь, что эстетический код традиционной культуры гармонично сосуществует с рационально-теоретическим кодом и утилитарным кодом в их тесной взаимосвязи друг с другом. Эти три отношения являются своего рода универсальными кодами восприятия, структурирующими мир. Из них эстетический код лучше всего раскрывает человеческую природу, т. е. главная потребность человека во все времена – это любить. Теоретическая и унитарная формы отношений не способствуют состоянию бескорыстной любви. Они приносят в любовь контроль и своекорыстие. Поэтому только в эстетическом отношении индивид ведет себя как целостное, хотя и сущностно противоречивое существо [12].

Из-за индивидуальности восприятия мы существуем в параллельных познавательных мирах. Несмотря на эпистемологическую разногласию, мы все же как-то взаимодействуем друг с другом. Это происходит благодаря универсальности кодов мироотношения. Теоретическое, утилитарное и эстетическое отношения универсальны, всеобщы и напрямую связаны с эмоциональностью индивида, что делает их ценностными. Из всех этих кодов мироотношения эстетическое отношение предстает как самое целостное и приносящее наибольшее удовлетворение индивиду. В свою очередь, оптимальным эстетическим объектом, который позволяет создавать адекватные модели интеллекта является цвет как образ-концепт материального мира, служащий информационной моделью для познания последнего.

Базовые принципы психосемантической логики разработаны в хроматизме как междисциплинарном исследовании реального (фемининно-маскулинного) человека в реальной (светоцветовой) среде. Название этого учения происходит от древнегреческого термина «хрома», в котором с позиций онтологии выделены следующие значения: 1) краска внешней среды как стимул – опредмеченное, физическое, материальное (краска); 2) окраска кожного покрова как базово-органическое, физиологическое, совмещающее информацию объекта и субъекта (цветоощущение); 3) цвет как образ, перцепт – распредмеченное, психическое, идеальное (цветовосприятие); 4) имя цвета – идеальное относительно краски, но материальное относительно образа (цветообозначение); 5) эмоциональность цвета как информационно-энергетическое отношение между релевантными парами вышеуказанных значений «хрома»; характерным примером п. 5 может служить определение человека, по Дарвину, как единственного существа, краснеющего от чувства стыда.

В работах по информатике было показано, что цвет как информация представляет собой идеальный образ материального мира, поскольку сущностным предикатом информации является ее принципиально идеальный характер. Вместе с тем возникал исключительно психологический вопрос: как идеальное коррелирует с материальным в цветовом образе, если сам этот образ не может быть адекватно материализован. Этот специфический характер идеального нельзя представлять как изоморфизм разнородных систем в силу того, что информация адекватна семантике сообщения (в частности, образу), но не всегда форме (стимульному образцу, сигналу). В хроматизме онтологическое определение цвета включает все указанные представления, разнесенные по компонентам интеллекта. Цвет – это идеальное (психическое), связанное с материальным (физическим, физиологическим, лингвистическим) через чувство (как их информационно-энергетическое отношение).

Как известно цвет в отличие от краски существует исключительно в виде перцепта. Иначе говоря, предполагается существование неразрывной связи между образом цвета и его перцептом как внутренним цветом представления о внешнем цвете (окраске) окружающей среды. Это подтверждается феноменом образования апертурного цвета, в котором смысл образа (концепт) принципиально не отделим от самого образа. Так, по Зинченко, стимульный цветовой образец является инструментом, с помощью которого испытуемый опредмечивает свой образ-концепт во внешней среде. Отсюда можно предположить, что цель цветового образ-концепта – обобщать смысл в распредмеченном, т. е. в онтологически идеальном виде собственно информации. Именно это объясняет многие сложности как психосемантических, так и психолингвистических исследований сущности цвета, и одновременно ставит глубоко психологический вопрос о возможности логического описания цветовых предикатов.

В исторической антропологии принято считать, что язык цвета как компонент знаковой семиотической системы родился до появления вербального языка. Ибо цветовой язык отличается от вербального большей подвижностью семантических значений собственных контекстов. Понятие контекста принято использовать по отношению к любым формам вплоть до цветового метаязыка, поскольку, согласно Жинкину, метаязыком является любой язык, при помощи которого начинается формализация. К приме-

ру, сущность цветовой номинации заключается не в том, что цветовой знак обозначает вещь или соотносится с вещью, а в том, что он репрезентирует релевантный код обобщения (абстракцию, сублимацию или метамеризацию) как результат познавательной деятельности человека.

Нет нужды лишней раз говорить о том, что цвет вообще – неотъемлемая категория человеческой культуры. Цветом интенсивно оперируют миф, ритуал, фольклор, пластические искусства. Без цвета никак не обходится и литература, использующая его в качестве мощного фактора эмоционального и эстетического воздействия. И это основано на представлении о цвете, традиционном для произведений, тесно связанных с мифом, ритуалом, религией, в которых семантика и символика цвета играют огромную роль, выражая ключевые идеи, понятия, образы, факторы традиции и т. п. Перед исследователем, естественно, встают вопросы: на чем же основан значимый выбор цвета? В чем смысл тех или иных цветковых образов? Произвольны или закономерны их коннотации? [13]

На цветковое восприятие, прежде всего, оказывает влияние такой сущностный фактор, как генети-

ческий импринтинг [14]. Хотя каждый индивид является частью определенной национальной, этнической и религиозной культуры, он в то же время составляет и часть культуры общечеловеческой. Ибо задолго до изобретения письменности человечество существовало в неперемennom окружении многоцветно значимых объектов, вследствие чего и сегодня адекватно реагирует на тождественные цветковые сигналы друг друга и/или природы [15].

Так как «человек» это родовая абстракция, то по принципу его полового и/или гендерного диморфизма можно выявить конкретные видовые предикаты, что в хроматизме было осуществлено на основе цветковых канонов, которые тысячелетиями воспроизводились в памятниках мировой культуры и частично представлены в табл. 1:

Из табл. 1 легко видеть, что АМИ по существу является гендерно оппонентной, в которой женственному осознанию социума противостоит мужская логика его формального отображения. Последнее объясняется социализирующим воспитанием мальчиков как «настоящих мужчин» («*Не реви, ты не девочка – придумай что-нибудь, дай сдачи, и т.п.*»), которое практически элиминирует их эмпатические

Таблица 1

## Семантика цветковых канонов

| Цвета и каноны                                           | Компоненты АМИ                         | Планы АМИ       | Функции и предикаты компонентов                            |
|----------------------------------------------------------|----------------------------------------|-----------------|------------------------------------------------------------|
| <i>Пурпур</i> – София, св. Анна, Дева Мария <sup>1</sup> | Женственное правосознание <sup>2</sup> | M <sub>f</sub>  | Ипостась женской интуиции – сверх- и правосознание         |
| <i>Красный</i> – маскулинный (m) Ян, тела богов и воинов | Мужественное бессознание               | S <sub>m</sub>  | <i>Мускулы</i> , активность, драки, войны, <i>фанатизм</i> |
| <i>Оранжевый</i> = К+Ж, совместный, общий (андрогенный)  | Телесное единение                      | S <sub>n</sub>  | Физическое развитие, питание, сексуальность                |
| <i>Желтый</i> – фемининный (f) Инь, тела богинь и женщин | Женственное бессознание                | S <sub>f</sub>  | <i>Жирок</i> , « <i>жена, облаченная в солнце</i> »        |
| <i>Зеленый</i> – Ян, Осирис, Магмет, Робин Гуд           | Мужественное самосознание              | M <sub>m</sub>  | Самоутверждение « <i>Я – концепция</i> », власть           |
| <i>Голубой</i> – Инь (вода), богини неба, «сердца дев»   | Женственное подсознание                | Id <sub>f</sub> | Романтичность, дамские романы, гадания, <i>фатализм</i>    |
| <i>Синий</i> = Г+Ф, совместный, общий, (андрогенный)     | Духовное единение                      | Id <sub>n</sub> | Религиозность, работа, эстетика, отдых, сон                |
| <i>Фиолетовый</i> – Ян (гроза), Вишну, Кришна, Лель      | Мужественное подсознание               | Id <sub>m</sub> | Творчество, хобби, <i>игровая зависимость</i>              |

<sup>1</sup> III Вселенский собор (Эфес, 431 г.) постановил изображать Марию и Анну в пурпурных одеждах «в знак наивысшего почитания». Добродетельная жена... «виссон и пурпур – одежда её» (Прит 31: 10, 22).

<sup>2</sup> Как констатирует В.В. Лунеев, «преступность – это проблема в первую очередь мужская» [Лунеев В.В. Воз-

растные изменения в мотивации // Криминальная мотивация. – М.: 1986, С.151], откуда следует, что женственный тип интеллекта характеризует значимая доминанта правосознания.

способности, – в отличие от природно обусловленной социальности девочек («*Поплачь милая, поплачь, и все пройдет*»). И эта социализация мужской «Я-концепции», с одной стороны, необходима обществу как надежная опора для будущего поколения женщин, а с другой, по-видимому, может представлять серьезную опасность для развития общественных отношений на основе права. Таким образом, даже на онтологическом уровне сознание как компонент АМИ подразделяется на вербальную душевность социально фемининного правосознания ( $M_f$ ) и формальную логику искусно социализированного маскулинного самосознания ( $M_m$ ).

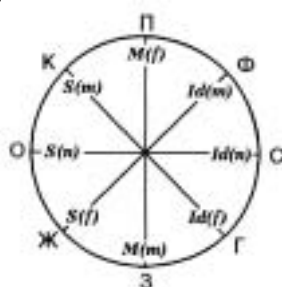


Рис.1. «Атомарная» модель интеллекта с гендерной оппозиционностью (АМИГО).

На рис. 1 по данным табл. 1 изображен цветовой круг с первыми буквами цветообозначений по периметру и планами АМИ, соответствующими гендерной оппозиционности на диаметрах внутри круга. Сопоставление гендерной семантики диаметрально противоположных (контрастных) цветов на рис. 1 наглядно демонстрирует тот факт, что в сумме они дают серый сублимат как нейтрализацию эмоций. Строго говоря, уже отсюда следует, что характеристическим свойством цветовой модальности является оппозиционный характер переработки перцептов как идеальных распределенных образов, сущностно характеризующих противоречивость планов АМИ с гендерной оппозиционностью (АМИГО).

Вообще говоря, цветоцветовая информация по своей природе явилась естественной основой для построения физико-психо-физиологической системы измерения, которая органично связала физику, физиологию и психику как внешний и внутренний мир, т. е. свет и цвет внешней среды оказался онтологически связанным с психикой человека как открытой системой. Специфическое же свойство цветовой модальности характеризуется оппозиционным характером переработки перцептов как идеальных распределенных образов, которого не существовало, не

Таблица 2

Локус контроля и планы АМИГО<sup>3</sup>

| Гендерные планы АМИ (Цвет) | Внутренний локус контроля (ср. "героизм", "доблесть" $m > f$ )                                                                                                                                                                                                                          | Гендерные планы АМИ (Цвет)  | Внешний локус контроля (ср. "сензитивность", "женственность" $f > m$ )                                                                                                                                                                           |
|----------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Id- (Серый)                | Стремление к новому, неизведанному, внеморальная потребность в творчестве, относительный инфантилизм, социально неограниченный стиль поведения вплоть до преступности, агрессивность, потребность в эротических образах, деликвентно-образное общение в социуме, «цинизм», макиавеллизм | M- (Белый)                  | Материнство, сохранение традиций, рационализм, доминанта моральной требовательности, миролюбие, рассудочность, восприимчивость к воспитанию и обучению, вербально-предметная коммуникативность, социальная уравновешенность и конвенциональность |
|                            | Низкая выживаемость, снятие противоречий M- и S-планов АМИ в опредмечивании чувственности познания, творец новой информации (философ, композитор, художник), «внеморализм секса в познании нового», вынашивание и рождение идей                                                         | S- (Черный)                 | Повышенная адаптивность (гомеостаз) деликвентно-образное общение в сексе, негативизм, предубежденность относительно f-образа творца, сексуальность, аффекты аноргазмии, аутизм, инстинкты, интуиция, вынашивание и рождение детей                |
| S <sub>m</sub> - (Красный) | Личностное качество действовать решительно в опасной обстановке, уверенность в себе, преодоление возможных чувств страха и неуверенности, властность, активность, относительный нонконформизм                                                                                           | Id <sub>f</sub> - (Голубой) | Застенчивость, робость, заниженный уровень притязаний, неуверенность в своих способностях, эмоциональность, подчиняемость, пассивность, нерешительность, тревожность, конформизм.                                                                |
| M <sub>m</sub> - (Зеленый) | Я-концепция, контроль импульсивных порывов, самоанализ, рационализм, независимость, уравновешенность, компетентность, уверенность в себе, опредмечивание времени в деньги, самообладание в любых (N и E) условиях                                                                       | M <sub>f</sub> - (Пурпур)   | Впечатлительность, интуиция, религиозность, противоречивость, беспокойство, эмоциональная поддержка, потребностная сфера, опредмечивание денег в быту, потеря личностных черт в E условиях                                                       |
| Id <sub>m</sub> - (Фиолет) | Игра, умение мобилизовать силы и настойчивость в достижении цели, способности к творчеству, интуиция, чувственная эффективность контактов, юмор, духовное самоуважение                                                                                                                  | S <sub>f</sub> - (Желтый)   | Продолжительное переживание событий, уход от реализации намерений, эмоциональная теплота, изменчивость, инстинктивная готовность к контактам, самолюбование внешностью                                                                           |

<sup>3</sup> Серов Н.В. Светоцветовая терапия: информация – цвет – интеллект. – СПб.: Речь, 2001. С.138-146.







существует и не может существовать для осязания, обоняния, вкуса, слуха, речи или письма как функций отработки стимулов, то есть относительно материальных опредмеченных образов.

Подтверждение этим данным можно видеть практически во всех мифологиях, где Белая женщина (Великая Мать-богиня) являлась подательницей благ, высшей мудростью, охранительницей традиций. И одновременно “черное женское начало” в этих же мифах символизировало нечто иррациональное, непознаваемое, “тайну времен”, а известные всем женские качества эмоциональности и интуиции противопоставлялись рациональному мышлению мужчин.

Несложно показать относительность этих представлений: по сравнению с мужским подсознанием женское бессознание в силу аффектов всегда было более эмоционально. В то же время материнское сознание – более мудро, более реалистично, чем мужское. Общими же или близкими по цвету компонентами АМИ для обоих полов могут являться бессознание ( $O = K + Ж$ ) и подсознание ( $C = Г + Ф$ ), как это представлено в цветовых канонах, тысячелетиями воспроизводимых человечеством. Очевидно, это обусловлено единым принципом восприятия цветов друг друга в гомеостатическом соответствии с определенным локусом контроля. Так, в частности, сопоставление данных локуса контроля и гендерных характеристик позволяет выявить кажущиеся противоречия (контрасты) в представлении интеллекта как взаимодействующей с внешней средой гомеостатической системы. Действительно, сопоставление (по планам АМИГО) канонизированных цветов табл. 1 с основными предикатами локуса контроля в табл. 2 достоверно согласуется и с *типическим контрастом* полоролевых стереотипов, представленном в табл. 3.

Вместе с тем весьма распространенным сегодня, по данным О.И. Ключко<sup>4</sup>, остается так называемый “псевдогендерный” подход – распределение данных по полу в стандартном социологическом, демографическом или психологическом анализе, в котором ученые осознанно или неосознанно стоят на биодетерминистских позициях, а термин «гендер» используют как “более современный” синоним понятия «пол». При этом происходит нивелирование индивидуальных качеств и интересов человека, ему приписываются свойства, якобы присущие всем индивидам данного пола. В итоге феминистки характеризуют личность не по биологическим или психофизиологическим различиям между мужчинами и

женщинами, а по социальному значению, которое им придает общество<sup>5</sup>.

Разумеется, данный подход феминисток определяется весьма субъективными обстоятельствами (*неважно кто я, важно – что обо мне говорят*), которые недавно нашли свое экспериментальное подтверждение в записях ЭЭГ (биотоков мозга) школьников, определенным действиям которых давалась негативная оценка: “ты плохо смотрел(а)”, “ты плохо слушал(а)” или “ты плохо выполнял(а) задание”. Оказалось, что эта оценка для девочек касалась ее личности, но не релевантных действий, как это наблюдалось у мальчиков. Для наглядности процитирую экспериментатора<sup>6</sup>: «как только звучало слово “плохо”, у девочек – буря в мозгу. Большинство зон, особенно ассоциативные, становятся сразу настолько активированными, что разницы уже между “плохо смотрела” и “плохо слушала” нет никакой, девочка просто уже ничего не слышит. Ее любимая учительница так сказала про нее – это как бы оценка личности. У мальчиков, как только говорится “ты плохо слушал” – мы видим в мозгу активацию слуховой коры; “ты плохо смотрел” – и активируются в первую очередь зрительные области коры; “ты плохо выполнял задание” – и фокус активности в моторных областях. То есть для мальчика очень важна смысловая оценка, что же было плохо. Для девочек – взаимоотношения между ней и педагогом, а для мальчиков – сама оценка». Понятно, что и здесь не учитывался гендер (как психологический пол), однако тенденция – налицо. Об этом же говорят и социолингвистические данные: *индексы социального статуса для женщин играют более значительную роль, чем для мужчин, поскольку мужчины утверждают себя в своих делах, а женщины – в том, как они выглядят и что о них говорят*<sup>7</sup>.

В культурологическом измерении эстетический принцип этой оппозиции означает, что центром физических, интеллектуальных, эмоциональных и духовных вложений индивида будет не брак, деньги, дети, взятые сами по себе, а правильные отношения с другими. Тело и его связи не могут быть банком капитализации, т. к. оно в любой момент может «обанкротиться», поэтому достойной формой вложений в культуру, по-видимому, может признаваться эстетика, область подлинного отношения к реальности. Без

<sup>4</sup> Ключко О.И. Отечественный вариант гендерных исследований // Обществ. науки и современность. – 2007. – № 4. – С. 172-176.

<sup>5</sup> Берн Ш. Гендерная психология. – СПб.: Прайм-Еврознак, 2001. – 320 с.; Брандт Г.А. Природа женщины. – Екатеринбург: УралНАУКА, 1999. – 155 с.; Фридан Б. Загадка женственности. – М.: Прогресс, 1993. – 496 с.

<sup>6</sup> Еремеева В. Информация с сайта <http://www.health.am/rus/site/more/2081> 2=5.11.2007.

<sup>7</sup> Карасик В.И. Язык социального статуса. – М.: ИЯ РАН, 1992. – 330 с. <<http://philologos.narod.ru/texts/karasik/status00.htm>>; Trudgill, 1974:94-95.

Таблица 3

## Цветовой контраст гендерных характеристик

| Контраст m - f<br>планов АМИ                                  | Типичный m-образ и<br>маскулинность                                                                                                                                                                       | Типичный f-образ и<br>фемининность                                                                                                                                                                                  |
|---------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| серый - белый<br>$Id \perp M$<br>(серый<br>кажется<br>черным) | относительный инфантилизм,<br>агрессивность, потребность в<br>эротических образах,<br>деликвентно-образное общение<br>в социуме, социально неограни-<br>ченный стиль поведения, вплоть<br>до преступности | материнство, миролюбие, рассудоч-<br>ность, восприимчивость к воспитанию<br>и обучению, вербально-предметная<br>коммуникативность, традиционно<br>социальная уравновешенность, tradi-<br>ционная конвенциональность |
| серый - черный<br>$Id \perp S$<br>(серый<br>кажется<br>белым) | опредмечивание чувственности<br>познания, творец (философ, ком-<br>позитор, художник), “внеморализм<br>секса в познании нового”,<br>вынашивание и рождение идей                                           | Телесная чувственность, образное<br>общение в сексе, негативизм, преду-<br>бежденность относительно f-образа<br>творца, сексуальность, аффекты анор-<br>газмии, инстинкты,<br>вынашивание и рождение детей          |
| красный - го-<br>лубой<br>$S_m \perp Id_f$                    | властность, активность, решитель-<br>ность,<br>относительный нонконформизм                                                                                                                                | подчиняемость, пассивность, нереши-<br>тельность, тревожность, конформизм,                                                                                                                                          |
| зеленый - пур-<br>пур<br>$M_m \perp M_f$                      | рациональные способности, ком-<br>петенция, уверенность, самообла-<br>дание в любых (N и E) условиях,<br>опредмечивание времени в деньги                                                                  | интуиция, эмоциональная поддержка,<br>беспокойство, религиозность, потеря<br>личностных черт в E условиях,<br>опредмечивание денег в потребност-<br>ные товары                                                      |
| фиолетовый -<br>желтый<br>$Id_m \perp S_f$                    | способности к творчеству,<br>интуиция,<br>чувственная эффективность<br>контактов,<br>юмор, духовное самоуважение                                                                                          | эмоциональность, теплота,<br>изменчивость,<br>инстинктивная готовность<br>к контактам,<br>самолобование внешностью                                                                                                  |

эстетического отношения два других отношения - утилитарное и теоретическое – самостоятельно не могут выступать долгосрочным фундаментом общественного развития [16]. И, на мой взгляд, это было эмпирически доказано последним столетием упадка нашей культуры, обусловленного отсутствием объединяющей человечество веры и/или идеологии, оформленной в архетипически канонизированные устои общества.

Как заметил А.Н. Колмогоров [17], «все предшествующие формальному логическому мышлению виды синтетической деятельности человеческого сознания, выходящие за рамки простейших условных рефлексов, пока не описаны на языке кибернетики». Многие другие ученые также подчеркивают [18], что описание «дологических» форм сознания представляет исключительный интерес для всех тех форм знаковых систем, которые по своей структуре отлич-

ны от логических языков, ибо индивид активно систематизирует все явления окружающего мира преимущественно по их семантическим свойствам, которые могут неосознанно создавать комбинации, называемые «ассоциациями».

Известно, что личные данные, вкусы и предпочтения исследователей нередко включаются в основные предпосылки теорий личности, которые, таким образом, служат отражением мыслей и ценностей тех, кто их разработал. Очевидно, для устранения указанных сложностей в приближении философии к научным критериям был бы необходим совершенно новый подход к представлению человека. Такой подход позволил бы сочетать разные языки разных областей науки, а кроме того, искусства и религии для воссоздания естественного интеллекта человека.

В конце XX века появились основные принципы такого подхода – теория и методология хроматиз-



ма. Название этого учения связано с древнегреческим понятием «хрома» (*chroma*), в которое античные авторы, вообще говоря, вкладывали множество значений. Сопоставим эти значения с их современным представлением в виде онтологических планов:

1) цвет как концепт, психическое, распределенное, идеальное (**Ид-план**);

2) краска как денотат, физическое, опредмеченное, материальное (**Мат-план**);

3) окраска тела человека как физиологическое, синтоническое (**С-план**);

4) цветообозначение как имя, лингвистическое, распределенно-идеальное относительно Мат-плана, но относительно Ид-плана – опредмеченно-материализованное (**М-план**);

5) чувства как информационно-энергетические отношения релевантных пар планов по пп. 1–4.

Объективно эти весьма разнородные отношения проявляются в таких идиомах как «багроветь от гнева», «чернеть от горя», «белеть от страха», «краснеть от стыда» и т.д. и т.п. Эти обороты, в частности, раскрывают смысл эмоциональных отношений между психическим (цветом) и физиологическим (окраской кожного покрова). Поскольку некоторая эмоциональность постоянно характеризует интеллект человека, то можно сказать, что эмоция или комбинация эмоций предшествуют восприятию предметов попадающих в сферу осознания, влияют на процессы восприятия и в результате фильтруют или другим образом изменяют сенсорные данные, передаваемые рецепторами.

Все это привело нас к определению цвета, которое служит контекстно-зависимым метаязыком для изучения вещей и отношений любого рода. Итак, **цвет – это идеальное (культурное, психическое), связанное с относительно материальным (физическим, физиологическим и/или лингвистическим) через эмоции (чувства) как их информационно-энергетическое отношение.** Можно полагать, что именно в онтологическом смысле Л. Витгенштейн упоминает «идеальное», говоря о Лихтенберге: «он сконструировал идеальное использование из реального... «Идеальное» – не значит особенно хорошее, а означает что-либо, сведенное к экстремуму... И конечно, такая конструкция может помочь нам узнать нечто о реальном использовании» [19]. И, конечно же, что для нас наиболее существенно, данное определение цвета позволяет полагать, что мы выявили нечто объединяющее совершенно разнородные вещи, о которых говорили во введении.

Относительно окрасок внешней среды вербальные цветообозначения проявляют свойства идеального, но относительно невербализованных, распределенных перцептов (образов) цвета они оказываются онтологически материальными из-за своей

опредмеченности в конкретном понятии, то есть сочетают в себе и материальные, и идеальные предикаты, но в разных системах анализа. Вероятно, это имеет в виду Витгенштейн, когда констатирует: «Логика понятия «цвет» гораздо более сложна, чем это могло бы показаться» [20]. Именно тетрадное определение «хрома» и позволило нам отойти от понятия «цвет», для того чтобы оперировать уже «бесцветными» хроматическими планами как критериями адекватности в построениях и/или исследованиях соотношений между любыми разнородными вещами.

По данным психолингвистики статус цветообозначений в науке сопоставим лишь со статусом терминов родства [21], что позволило предположить системно-функциональную взаимосвязь родства (продолжения рода) и концептов цвета, которые равнозначно канонизировались всеми традиционными культурами. Многотысячелетняя воспроизводимость гендерной семантики цветовых канонов по существу являлась объективацией субъективных проявлений. Это, в свою очередь, позволило ввести в психологический тезаурус понятие «архетипическая модель интеллекта» (АМИ) [22]. С одной стороны, сущность АМИ оказалась связанной с тем, что канонизировались личностно-ценностные архетипические (глубинно значимые, связанные с выживанием вида) гендерные параметры оптимизации выбора брачных партнеров. С другой стороны, эти же каноны воспроизводились традиционными культурами в целях оптимизации репродуктивной функции, важнейшим условием выполнения которой являлось физическое и психическое здоровье будущих детей с последующей возможностью их обучения и социализации.

Поскольку принятое выше определение «цвета» включает в себя хроматические планы множества разнородных вещей и их отношений, то с помощью этих планов можно анализировать и классифицировать и самые «бесцветные» вещи, и, в частности, «привязать» все функции интеллекта к каждому из «атомов» АМИ и далее классифицировать их по этим «атомам». Однако здесь встает вопрос о критерии соответствия разнородных предикатов этих функций. Для этого в хроматизме введена система размерностей как представление информационно-субстанциональной триады: пространства  $[L]$ , информации  $[I]$  и времени  $[T]$  [23]. Так как  $[LIT]$  система размерностей является свойством вещей и отношений в снятом виде, т. е. очищенным от всех акциденций, по существу, и, следовательно, является критерием информационного подобия разнородных величин, то это позволило нам выявить принцип, по которому конкретизируется определенная функция интеллекта. Например, для каждого индивида род потребности в коммуникации зависит от доминирующего у него компонента интеллекта.

Предпринятый анализ цветовой семантики традиционных культур основывался на достоверно подтвержденном выводе о канонизированных цветах как традиционной основе естественного сочетания социального, культурного и природного начал человека. И, разумеется, этой основой нельзя манипулировать с момента ее исторического возникновения. Именно это положение предполагает, что через эмоциональное отражение действительности можно выявить семантику неосознаваемого воздействия цвета, которое, по Юнгу, заключено в неосознаваемых представлениях коллективного бессознательного (непосредственно влияющего на глубину восприятия мира в цвете), канонизированного в традиционных культурах.

Для понимания хроматической методологии кратко рассмотрим семантику ахромных цветов, по которым была построена наиболее простая – с позиций ее информационного объема – АМИ с гендерной оппозиционностью. Во всех без исключения традиционных обществах с белым цветом соотносятся такие свойства человека, как сознательное исполнение долга, социальная сплоченность, сохранение традиций, всеобщая осведомленность и память [24]. Конфуцианство в Китае «канонизировало» белый цвет как истину, долг и самопожертвование женственной категории Инь. Платон в рассуждениях о душе человеческой («Федр» 253 d) наделил белым цветом совестливую ее часть, которая чтит законы, традиции и нравы общества.

Серый цвет керамики археологи и этнологи называют цветом «смены времен», так как вместе с красным он предшествует возникновению каждой новой культуры. П. Клее вообще считал точку объединения всех цветов «областью центрального серого»: «несмотря на отсутствие двигательной активности, серое вещество мозга является источником и целью всяких движений». Согласно выводам Андрея Белого серый – это время настоящее, ибо как и незаметное подсознание творцов является проявлением гениальности, опредмечивающей настоящее. К.Г. Юнг называл это свойство «Самость» и выделял его как центральный архетип: самость «включает не только сознательное...». Сегодня же именно незаметно серый цвет характеризует костюм процветающих бизнесменов, и об этом пишут сегодня практически все ученые [25].

Черный цвет обозначал некое бессознательное состояние, «затмение» сознания, ибо как белый свет дня сменяется чернотой ночи, так и сознание сменяется бессознательной доминантой сна. Конфуцианство наделяло черным цветом «женственную категорию Инь» [26]. Индуизм связывал черный цвет с чувственным движением «вниз». Часто черный цвет ассоциировался с непознаваемостью будущего времени и пугающей иррациональностью бессозна-

ния. В рассуждениях о душе человеческой Платон («Федр», 253 d) наделил черным цветом именно эту, бессовестную ее часть, которая неистово добивается своих низменных желаний. Как отмечает Э. Бреммон, «черный это цвет нашего бессознания, то есть всего того, чего мы не знаем сами о себе» [27].

С этих позиций представим «цельность» логики АМИ в масштабе мировой культуры. Как известно, на Западе женщины обычно носят белые одежды («Женщина в белом» и т. п.), тогда как на Востоке – черные (черные мандилы у хевсурок, черные покрывала – буибуи – у кениек и т. п.). В трауре же, как в экстремальных условиях, женщины надевают черное на Западе и белое на Востоке. То есть и белый и черный являются женскими цветами Инь, которые лишь сменяют друг друга, характеризую релевантное перераспределение доминант интеллекта при нормальных или экстремальных условиях существования [28].

В свою очередь, мужское начало представляет собой границу между двумя крайними проявлениями женского интеллекта: между «светом» его социализации и «тьмой» сексуализации. Единственное уточнение – если раньше роль этой границы играло физически-активное «красное» бессознание мужчины, то сегодня его «серое», духовно-творческое подсознание, его интеллект [29].

В западной культуре до 2001 г. «женщина в белом» была нормой, тогда как в трауре надевала черные одежды. Вместе с тем социум XX века – благодаря стараниям феминисток – практически приравнял женщину к мужчине. *В самом деле, чем Я хуже мужчины? Почему Я должна ходить в юбке, если мужчина носит джинсы? Почему Я должна рожать, если мужчина не рождает?* Я принципиально утрирую тезисы феминизма, чтобы показать, что западная культура отошла от глубинного смысла Писания... по-видимому, чтобы исчезнуть... Однако количество адекватных феминисток не превышает и одной тысячной процента от всех женщин<sup>8</sup>. Возникает вопрос: почему все остальные западные женщины устремились за феминистками? Ответом, как мне кажется, может служить полная неудовлетворенность женщины отношением к ней культуры. Наглядную иллюстрацию к этому ответу дает сравнительное отношение женщины к восточной культуре, в частности, культуре ислама.

Третий аят четвертой суры Корана разрешил мусульманину иметь одновременно до четырех жен в связи с тем, что из-за большой смертности мужчин вообще и на войнах, в частности, страдали вдо-

<sup>8</sup> Под «адекватными феминистками» я понимаю женщин с ярко выраженной, маскулинной доминантой подсознания (Н.В. Серов).

вы и незамужние женщины. Разумеется, это не могло не отражаться на отношении женщин к социуму тех лет, аналогично диаметрально противоположному проявлению феминистских тенденций XX века на Западе. Показательно, что введенный Мухаммадом институт многоженства тут же укрепил позиции женской религиозности, так как женщина объективно стала предметом всесторонней заботы о ней Аллаха (культуры). И женщина уже ипостатичной сутью своей и может, и хочет следовать Писанию, ибо, как показано выше, буквально абсолютизирует вербальную фиксацию чувств и отношений к ней общества.

Запад же со своими когнитивистскими построениями XX века последовал за желаниями принципиального меньшинства (феминисток), но не большинства женщин. К примеру, даже в женской моде Запад неоднократно пытался насаждать незаметно серые и/или цвета хаки маскулинные феминистки.

И здесь нельзя не полагать, что при упорном следовании за горсткой феминисток в элиминации догм Священного Писания Запад просто вымрет. Желания женщины божественны. И если к настоящему времени Запад либерализовал институт брачной системы для геев и лесбиянок (где брак совершается по принципу гендера, а не пола), то следующим шагом должно быть и принятие института полигамии с законодательным обеспечением гендерных прав женщины, по «Корану» III тысячелетия. И это будет никак не принятие законов ислама, это – принятие сокровенных желаний женщины, а, следовательно, и Писания, и культуры, и социума. Социума, наделенного любовью к женщине, т. е. способного к воспроизводству.

Подчеркну еще раз, что настоящая модель может использоваться исключительно при учете N или E условий, в которых существуют члены общества с актуальной дифференциацией последних по гендеру как психологической характеристике индивида.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. *Поджарский М.А.* Конфликт цивилизаций // Вестник Национальной академии наук Украины. – 2002. – №11. (Цит. по: Демоскоп Weekly, № 139 – 140, 15 31 декабря 2003 <<http://demoscope.ru>>).

2. *Ульяновский А.В.* Мифодизайн: коммерческие и социальные мифы. – СПб.: Питер, 2005. – С. 432.

3. Одним из критериев выявления граничных условий является временной: более 75 % общего интервала времени – нормальные (N – быт, работа, питание, отдых и др.) и менее 25 % – экстремальные (E – праздники, игры, секс, свадьбы, рождения, похороны, алкоголь, матерная речь, войны, природные катаклизмы и др.). Дифференциация граничных условий существования на нормальные и экстремальные позволила выдвинуть следующее положение: при N условиях существования в

женственном интеллекте доминирует сознание, а в мужественном – подсознание, тогда как в E условиях в женственном доминирует бессознание, а в мужественном сознание. Непонимание этого, по-видимому, и привело к тому, что сегодня практически все средства массовой информации представляют экстремальные условия существования женщины: здесь и поражающее воображение социальное расслоение общества в рекламе недвижимости, и безумно рекламная деятельность по внедрению в массовое сознание скрывааемых ранее женщиной «низовых» элементов культуры (прокладки, дезодоранты и т. п. – вплоть до матерных инвектив и порнографии). Все это не может не вести к сущностным изменениям женской ментальности, которую сегодня мы и наблюдаем.

4. *Лепский В.Е.* Исходные посылки совершенствования системы национальной безопасности России (субъектно-ориентированный подход) // Рефлексивные процессы и управление. – 2007. – Т. 7. – № 1. – С. 5-22.

5. *Карасик В.И.* Язык социального статуса. – М.: ИЯ РАН, 1992. – 330 с. Цит. по: <http://philologos.narod.ru/texts/karasik/status04.htm>

6. *Серов Н.В.* Хроматизм мифа. Л., 1990; Он же. Цвет культуры. – СПб., 2004, гл.4-10; Он же Белое, черное и красное... // Культурологический альманах. – Киев: КМПУ, 2007 – С. 121.

7. Традиционной культурой можно называть такую форму организации жизнедеятельности, в которой сакральное право действует не только в общественной сфере, но и в частной. Это пространство, в котором человек ведет себя согласно предписаниям священных текстов. Посттрадиционная культура (в противоположность традиционной) ориентирована не на следование священным текстам, а на генерацию и обновление культурных текстов. Традиция – это передаваемые сакральные каноны, по которым строится общество и это отличается от понимания традиции в смысле «обычай». (Эстетические воззрения в традиционных культурах излагаются по работе [Тимошук А.С. Эстетика ведийской культуры. – Владимир: ВЮИ МЮ РФ, 2003. – С. 19-109]).

8. *Ильенков Э.В.* Философия и культура. – М.: ИПЛ, 1991. – 464 с.

9. *Денисов А.А.* Новые перспективы применения управления знаниями в управлении стабильным развитием // Тезисы. V Междунар. симпозиума «Рефлексивные процессы и управление». – М.: ИФ РАН, 2005. – С.73-78.

10. *Сушков И.Р.* Психология взаимоотношений. – М.- Екатеринбург, 1999. – С.141-142.

11. «Бхакти» означает сопричастность, любовь и происходит от глагола «бхадж» – делить, распространять; почитать, любить. Этот термин также указывает на женственность служения, выполняемого с бескорыстной мотивацией по отношению к духовному объекту.



12. Тимощук А.С. Эстетика ведийской культуры. – Владимир: ВЮИ МЮ РФ. – 2003. – С. 7-8. Серов Н.В. Эстетика цвета: методологические аспекты хроматизма. – СПб., 1998. – С. 32.
13. Дубянский Л.М. Семантика цвета в древнетамильской литературе // Семантика образа в литературах Востока. Сб. статей. – М.: Вост. лит. РАН, 1998. – С. 48.
14. Купер М., Мэтьюз А. Язык цвета. – М., 2001. Forman Y. (Red.) La couleur: nature, histoire et décoration. – P.: Le Temps Apprivoisé, 1993.
15. Серов Н.В. Цвет культуры. – СПб., 2004. – С. 520-556. Brémond É. L'intelligence de la couleur, P., Albin Michel, 2002, pp. 237-247.
16. Тимощук А.С. Эстетика ведийской культуры. – Владимир: ВЮИ МЮ РФ, 2003. – С. 21-22; 105-106.
17. Колмогоров А.Н. Автоматы и жизнь. // О сущности жизни: Сб. статей. – М., Наука, 1964. – С. 54.
18. Иванов В.В. Чет и нечет. Асимметрия мозга и знаковых систем. – М., 1978. – С. 75; Эйбл-Эйбесфельдт И. Биологические основы эстетики. // Сб. Красота и мозг. – М., Мир, 1995. – С. 32-70. Miller G.A., Galanter E., Pribram K.H. Plans and the structure of behavior. – N. Y., Holt, 1960, p.125.
19. Wittgenstein L. Remarks on colour. – Berkeley: University of California Press, 1977, p.21.
20. Wittgenstein L. Remarks on colour. – Berkeley: University of California Press, 1977, p.29.
21. Фрумкина Р.М. Цвет, смысл, сходство. – М.: Наука, 1984 – С. 19.
22. Серов Н.В. Цвет культуры. – СПб.: Речь, 2004. – С. 645.
23. Там же. – С. 475.
24. Brémond É. L'intelligence de la couleur. – P.: Albin Michel, 2002. Forman Y. (Red.) La couleur: nature, histoire et décoration. – P.: Le Temps Apprivoisé, 1993. Gage J. Color and culture. – L.: Thames & Hudson, 1993. Heller E. Wie Farben wirken. Farbpsychologie. – Hamburg: Rowohlt Verlag GmbH, 1999.
25. Brusatin M. Histoire des couleurs. – P.: Flammarion, 2003. Parlons couleur: langage, codes, création / Lejeune S., Blin-Barrois B. (Ed.) – Roussillon: Édisud – Okhra, 2006. Forman Y. (Red.) La couleur: nature, histoire et décoration. – P.: Le Temps Apprivoisé, 1993.
26. Heller E. Wie Farben wirken. Farbpsychologie. – Hamburg: Rowohlt Verlag GmbH, 1999.
27. Brémond É. L'intelligence de la couleur. – P.: Albin Michel, 2002, p.72.
28. Серов Н.В. Аксиология цвета в культурах Востока и Запада // Евразия. – 2001. № 2. – С. 85-91.
29. Он же. Хроматическая интерпретация понятий “архетип” и “гендер”// Моск. психотерапевт. журнал. – 2004. – №2 (41). – С. 38-62.



БОЛЬ ТЕЛА: ВОСТОЧНАЯ И ЗАПАДНАЯ ПАРАДИГМЫ<sup>1</sup>

Боль – неизменный спутник человека. В естественном стремлении избежать боли люди издавна задумывались о ее причинах. Для мыслителя же она представляет тему, которая подвергает испытанию его представления о разумном и справедливом устройстве мира. Размышлять о феномене боли с философской позиции столь же сложно, как о жизни и смерти. Прежде всего потому, что боль двойственна: с одной стороны, она выступает чуждой помехой, которую каждый стремится избежать, с другой стороны, она – проявление организма, предупреждающее об опасности и мобилизующее его силы; она непосредственно связана с каждой индивидуальной жизнью и в то же время универсальна; тотально и властно захватывает наше внимание и вместе с тем может быть локализована. В отношении таких феноменов важным является выбор позиции.

Речь о боли актуальна в любой культуре: в каждую эпоху существовали свои представления о ней. В религиозных и философских системах можно найти различные подходы к боли, в том числе размышления о ней как источнике неизбежных страданий. Анализ представлений о боли в определенном социально-культурном контексте характеризует само общество, задает масштаб его «гуманности», проливает свет на своеобразие культуры, ее тип рациональности, плотность социальных связей. Например, в современном западном обществе переживание боли считается негативным опытом (или в некоторых случаях маргинальным), гуманность выражается в *оперативном обезболивании*<sup>2</sup>. Дистанция между индивидами в развитом демократическом обществе стремится к предельному увеличению, поэтому не случайно, что сегодня добиваются повсеместной анестезии, ведь боль другого вторгается и нарушает наш покой.

<sup>1</sup> Статья написана при поддержке гранта РГНФ. Проект № 08-03-00559 а.

<sup>2</sup> «На вопрос об альгодицее морально-теоретическая современность стремится ответить прогрессивным Универсальным Анальгетиком, в горизонте которого боль может найти признание только как онтический мотив своего собственного устранения» (Слотердайк П. Мыслитель на сцене. Материализм Ницше / Ф.Ницше. Рождение трагедии. – М.: Ad Marginem, 2001. – С. 687).

Однако необходимость исключать боль из жизни далеко не очевидна. Путь развития европейской культуры ведет к устранению боли как фактора беспокойства и препятствия нормальному течению жизни. Но отчуждение боли ведет к дисбалансу: человек теряет опору, которую дает ее непосредственная данность, утрачивает саморегуляцию организма, умение ориентироваться на собственное тело и адаптироваться к внешним и внутренним условиям. Вместе с тем происходит перенос ответственности за личное решение проблемы боли на специалистов: мы оказываемся опосредованными институтом медицины в самом элементарном – в отношении к собственному телу. Таким образом, расщепляется единство соматики, психики, сознания. Нарушение согласия сознания с телом ведет к кризису в отношении с окружающей средой, которая является также «собственным телом» с более широкими границами. Анестезия приводит к *бесчувственности*, в том числе к другим – людям, животным, растениям, земле. Цивилизация западного типа, развивающая технологии *преодоления* боли и достигшая в этом успехов, лишает человека личного выбора.

#### 1. Феноменальный и знаковый статус боли

Восприятие боли имеет культурный характер, то есть зависит не только от актуальных ценностных и социальных параметров, но и от традиции, которую несет в себе культура. Поэтому сопоставление рефлексии боли в перспективе отношений Восток-Запад<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Под «западным» далее мы будем понимать мировоззрение, которое в качестве интеллектуальной точки отсчета имеет Академию и Ликей (получило развитие в Европе и Северной Америке). Под «восточным» будем понимать буддийское мировоззрение как наиболее сформировавшееся в качестве целостного учения и даже системы, а потому сопоставимое с западной философией (получило распространение в Индии и отчасти в Азии).

В оправдание своего выбора – сравнения западного и буддийского понимания боли – автор может сослаться на опыт коллег-теологов. Определяя понятие «страдание», авторы авторитетной энциклопедии религии и теологии основываются на двух перспективах: страдание в буддизме и в христианстве (Taschenlexikon Religion und Theologie. Hrsg. von Erwin Fahlbusch. Goettingen: Vandenhoeck und Ruprecht. 4. Auflage, 1983. Bd. 3).

кажется продуктивным и обещает пролить свет на стереотипы в представлении боли европейской традицией.

Основной тезис состоит в том, что Запад в движении прогресса приходит к вытеснению феномена боли и забвению его в повсеместном означивании. При этом боль приобретает статус исключительно человеческого модуса бытия. В этом сказывается антропоцентричный характер западной цивилизации.

На буддийском Востоке сохраняется феноменальный (от греческого *φαινόμενα* – явление, видимое, кажущееся<sup>4</sup>) характер боли: она в равной мере отличает любое живое существо и потому является сущностным свойством сансарического бытия. Со страдание, проявить которое способен только человек, также распространяется на любое живое существо, ибо считается, что все они наделены сознанием и испытывают боль (в буддийских текстах всегда говорится о «всех живых существах», а не о человеке.) Феноменальность в данном случае означает признание того, что в пределах сансарического бытия боль и страдания есть. В этом утверждении заключается первая Истина, из четырех благородных Истин, изреченных Буддой Шакьямуни<sup>5</sup>: страдание есть (рождение, старость, болезнь, смерть, печаль, стенания, боль, уныние, отчаяние); соответственно, три последующие Истины: причина страдания – привязанность (жажда, желание), пресечение страдания в отречении (отказ от жажды, освобождение от желания), образ действий – восьмизвенная стезя. Именно в буддизме учение о страдании достигает предельного отличия и завершенности: «Если брахманизм учил, что страдание – это наказание за грехи прошлых воплощений, и что благочестие избавляет от страдания, то буддизм стал учить, что любая жизнь – страдание...» [1].

<sup>4</sup> О различных интерпретациях понятия «феномен» в метафизике и, в частности, об особенностях термина «феномен» у Хайдеггера пишет Я.А. Слинин: хайдеггеровские феномены «это вещи в их открытости, то есть в их данности чьему-то сознанию; в этом смысле они неотделимы от сознания, которому открыты».

Утверждение о «феноменальности» боли в буддийской традиции включает в себя обе интерпретации: боль как феномен выступает и как «*кажущееся*», иллюзорное, и как непосредственно данное, то, что *себя кажет* (Слинин Я.А. Проект фундаментальной онтологии М.Хайдеггера // Основы онтологии: Учебное пособие. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 1997. – С. 200).

<sup>5</sup> «А вот, монахи, что есть тягота: и рождение тяжко, и старость тяжка, и болезнь тяжка, и печаль, стенания, боль, уныние, отчаяние тяжки. С постылыми связь тяжка, с милыми разлука тяжка, и не иметь, чего хочется, тяжко. Короче, пять горячих групп (скандх) тяжки. И это арийская истина (Сутра запуска колеса проповеди // Вопросы Миллинды. – С. 450).

В буддизме все становящееся является болью<sup>6</sup>. Осознание этого факта стало причиной пробуждения исторического Будды Шакьямуни: «Как раньше, так и теперь я утверждаю только это: страдание и освобождение от страдания» [2]. Здесь необходимо заметить, что утверждение о тотальности страдания в сансарическом бытии не должно быть понято буквально. Практикующий буддист равно признает весь спектр переживаний, приятных и неприятных, сохраняя по отношению к ним воздержание от психических реакций и оценок, ибо они всегда выносятся в неведение (в заблуждениях, ложных представлениях). Выход из цепи обусловленных действий, то есть освобождение, к которому стремятся буддисты, и есть, в первую очередь, освобождение от страдания.

Обе традиции – европейская и дальневосточная, – хотя и по-разному, признают связь свободы/несвободы с болью (или шире страданием), а именно – через понимание необходимости освобождения от заблуждений, причиняющих страдания, в одном случае, или отвлечения от непосредственной данности боли ради познания трансцендентального – в другом.

Для понимания эффекта буддийского «обусловленного действия», продолжающего цепь перерождений, также как для проявления и развертывания структуры западного «бессознательного» важным понятием является «мотив». Для достижения освобождения в буддийском смысле слова действия не должны быть обусловлены прошлым, то есть необходимо постигать укорененную в прошлом мотивированность любого поступка и освобождаться от нее, не совершая обусловленные прошлым действия. Для осознания мотивированности действий необходима психофизическая практика. Понимание мотива в западной традиции также необходимо, но обретается оно на пути анализа, поиска скрытого механизма психики, расколдовывания мира. (Предполагается, что есть некая структура, которую необходимо обнаружить. Свобода западного человека в некотором смысле состоит в идентификации и блокировке воспроизводства структуры бессознательного, то есть в освобождении от бессознательного мотива действия<sup>7</sup>. Можно сказать, что в западной традиции человек «теряет» свое бессознательное, поскольку он все более и более рационализируется). Таким

<sup>6</sup> Напомним, что мнение, будто все ощущаемое живым существом приносит боль, высказывалось в западной традиции Анаксагором.

<sup>7</sup> Демонстрацию развертывания структуры бессознательного проводит на примере романа Достоевского петербургский философ Александр Исаков (подробнее: Исаков А.Н. «Преступление и наказание»: три аналитики Ино-го // Метафизические исследования. Вып. 14. – СПб.: Изд-во Санкт-петербургского философского общества, 2000. – С. 106-126).

образом, противоположностью свободе/освобождению и в западной, и в восточной традиции выступает мотивированное действие.

Но есть и существенные различия двух традиций. Боль *реальна* в иллюзорном мире Сансары. Буддисты признают ее неотвратимость, необходимость, неизбежность (даже для практикующих) и потому не ищут способов ее непосредственного претворения, то есть, как ни странно это прозвучит, не пытаются ее избежать, исключить из жизни. Напротив, занимаются многолетней «тренировкой» сознания для спокойного отношения к ней как к данности в мире, подчиненном обусловленному видению. Принципиальная особенность буддийского решения проблемы боли – это не избавление от боли, но переход к другому, недвойственному, то есть вне закона обусловленности, вне разделения на субъект и объект, видению.

«Святой испытывает одну боль: телесную, но не душевную», – утверждает буддийский монах Нагасена в беседе с греческим царем Милиндой. И поясняет, что «человек-из-толпы» испытывает и телесную, и душевную боль (под «душевной болью» следует понимать именно страдания, порождаемые физической болью, но не душевные страдания сами по себе), потому что мысль им не *освоена*. А у архата мысль *послушна* ему. Если ему больно, то мысль, «привязанная к столбу сосредоточения не дрожит, не трепещет», хотя тело его, «пронзаемое приступами боли, гнется, свивается, в дугу закручивается» [3]. Комментатор следующим образом поясняет этот фрагмент: «архат научается отделять в боли специфический сигнал от его оценки. Он, таким образом, знает, что есть боль, если она есть, но при этом ему не больно...». Далее в подтверждение приводится перевод сутры из Канона: «Не внявший (проповеди) человек-из-толпы, о монахи, ощущая боль, печалится, жалуется, сетует, в грудь себя бьет, в помрачение впадает. Он две боли испытывает – телесную и душевную. А внявший .... одну боль испытывает – телесную, но не душевную» [4].

Есть история, демонстрирующая *освоенность* мысли, то есть способность к устойчивой концентрации: сидевшего в глубоком сосредоточении ученика Шарипутру сильно ударил по голове проходивший мимо якша. Шарипутра этого не заметил, но на вопрос другого ученика Будды, Маудгальяны, как он себя чувствует, ответил: «Все у меня в порядке, голова только побаливает». На что Будда воскликнул: «Если мысль, подобно скале, недвижно и прочно стоит, прелестью не прельщаема, гневом не раздражается. Если так освоена мысль / не поддастся боли она» [5].

В буддизме, сохранившем в себе архаику, но одновременно создавшем уникальную культуру, – нельзя не признать, что это мировоззрение способно вступить в полноценный диалог и предоставить аль-

тернативу господствующей культуре, – боль сохраняет свою изначальность и неотвратимость, она есть феномен мира, неподвластный рефлексии и равно действующий для всех живых существ. Буддизм предоставляет возможность двигаться в «топосе» боли: учиться ее принимать и сохранять к ней открытость (как и ко всем проявлениям мира), работать с реакцией сознания на нее. Конечная цель такого научения, которая ни в коей мере не утверждает самоценность боли, состоит в том, чтобы не избегать бытия в страхе перед болью, не закрывать его для себя побегом от неприятного. Практикуя равное отношение к неприятному, как и к приятному, буддист сохраняет адекватность миру, открытость тому, что есть.

Завершая, можно резюмировать, что практикующий буддист испытывает боль, но не переживает ее как боль. Буддийская традиция выражает к боли, как и к наслаждению (которое не обещано никому), равное отношение: «неприятное ощущение называется страданием страдания, приятное – страданием перемены» [6]. Принцип равнозначности сохраняет здесь свою силу («равнозначность (*upekkha*) – отношение, свободное от крайностей влечения и отвращения, но не впадающее в безразличную тупость» [7]).

В западной традиции боль, напротив, не является неотвратимой. Она часто необъяснимо случайна (или подчинена Божественному Промыслу), но не неизбежна. В раю боли нет, а в аду, напротив, сплошная боль<sup>8</sup>.

Различие двух традиций можно продемонстрировать концепцией Мартина Хайдеггера, выразившего традиционные для западной метафизики представления. В §27. «Бытия и времени» («Повседневное бытие самости и люди») Хайдеггер связывает ответственность в принятии самостоятельных решений, связанную с ней свободу на одном полюсе и облегчение *Dasein*, принявшего господствующие стереотипы сообщества, стандартные установки – на другом<sup>9</sup>. Любая попытка преодолеть стереотипы

<sup>8</sup> Все, наверное, читая «Божественную комедию» Данте Алигьери, сопереживают мучениям грешникам, ужасаясь тяжкому наказанию. Но нам, западным людям, редко приходит в голову вопрос: почему собственно наказание связано с муками и болью?

<sup>9</sup> «Поскольку люди (*das Man*) преподносят всякое суждение и решение, они снимают с конкретного *Dasein* ответственность... Люди таким образом снимают бремя с каждого конкретного *Dasein* в его повседневности. И не только его; с этим снятием бремени бытия *das Man* идет навстречу *Dasein*, поскольку в последнем заложена тенденция к облегченному восприятию и беспечному отношению. Именно потому, что *das Man* с помощью снятия бремени бытия идет постоянно навстречу конкретному *Dasein*, оно удерживает и упрочивает свое господство» (Martin Heidegger. *Sein und Zeit*. 17. Aufl. Tübingen: Niemeyer, 1993. – S. 127-128).



обыденного сознания связана с *затруднением*, *сопротивлением* и следующей за ним болью. Свобода и суверенность согласно представлениям нашей культуры всегда влекут одиночество, непонимание со стороны сообщества, то есть страдания<sup>10</sup>. Здесь показательно принципиальное расхождение путей западного и восточного мировоззрений. Страданием (тяготой) в буддизме считается само пребывание в сансаре (в том числе в *das Man*). Попытка выйти из круга сансарического бытия, хотя и предполагает усилия, однако ведет к освобождению от страданий (к *облегчению* бытия).

Освобождение от боли и страданий в буддизме – это одновременно освобождение от иллюзий мира, оно достигается единством пути, который сочетает телесные и духовные практики. Путь этот не связан ни с признанием Божественного Провидения и ожиданием благодати, ни с созданием механизмов и технологий защиты от боли, подобно тому, как это происходит в западном мировоззрении.

В христианской культуре Запада страдание и благодать, ад и рай отделены друг от друга предпочтением, оценочной характеристикой. В буддийских культурах столь жесткой дифференциации нет: правильность (нравственность) суждения и поведения определяется ситуацией, отсюда парадоксальность многих элементов этих культур (например, необъяснимый дзенский жест). Там, где есть повсеместное признание изменчивости мира и неизбежности страдания, там естественно стремление к выходу из множественности становления и к обретению единства.

## 2. Семиотизация боли в западной мысли Интеллектуальность боли

«Все есть знак», – считают специалисты по философии знака [8]. Этот тезис звучит сегодня современно. Развитие западной цивилизации, достигшей представлений о сомнительности любой идентичности, об относительности всякой ценности, о необходимости деконструкции истины, приводит к неограниченной симуляции. Лишенный критериев реальности современный человек воспринимает, присваивает, познает знаки. Философия знака, переводящая все феномены в дискурс, ограничивает себя сферой языка, вливаясь в ряд *специальных* наук. Ее подход к феномену боли свелся бы, видимо, к речи о боли, например, к анализу стереотипов, существующих в суждениях о ней.

Как утверждают представители философии знака, импульс развитию этого направления дал Фридрих Ницше в последний период своего творчества. Указание на знаковый характер боли содержится во

фрагментах философа, датированных началом 1887 года: «Интеллектуальность боли: сама по себе она обозначает не то, что сиюминутно повреждено, но то, какую ценность имеет это повреждение для всего индивида» [9]. Страдавший мигренями философ считал, что «нет никакой боли самой по себе», есть реакция, а боль является «интеллектуальным процессом», выносящим суждение ценности – «вредно».

Действительно, надо признать, что феномен боли парадоксален: ее иногда невозможно локализовать и описать, только констатировать ее наличие; но вместе с тем она, подобно знаку, позволяет подстановки, уловки, самообман. Например, вытеснение вплоть до бесчувствия, замещение, магическое вызывание и заговаривание. В отличие от «молчаливой» смерти боль бывает многословна (даже если разворачивается во внутреннем диалоге): ее можно разделить с другим (принять или передать), исцелить словом. Вне социума человек может не чувствовать собственной боли<sup>11</sup> (или воспринимать ее иначе), поскольку утрачивает идентификацию своего тела, а человек религиозного мировоззрения чувствует боль любого живого существа – пойманной рыбы, сорванной травы, близкого человека; люди, владеющие архаическими практиками, вступают с болью в коммуникацию.

Об интеллектуальном характере боли свидетельствует отношение к боли малышей: согласно наблюдениям американского детского хирурга, можно проводить операции на новорожденных без анестезии: «Они так мало сопротивляются боли, что их ощущения словно парят в пространстве. Новорожденные не столько не чувствуют боли, сколько не замыкаются на ней так, как мы. Порог болевых ощущений, кажется, поднимается, когда ребенок взрослеет...» [10]. Это объяснение «детской нечувствительности» отсылает к традиции европейского Просвещения: боль считается выражением сопротивления организма, реакцией на нарушение нормального функционирования, ответом на насилие<sup>12</sup>. «То, что непосред-

<sup>11</sup> Пример приводит П.Радин, его трикстер, выгнанный из племени, то есть утративший тело рода, утрачивает чувство «собственной» боли: прижигает себя и при этом не чувствует боли (Радин П. Трикстер. Исследование мифологии североамериканских индейцев. С комментариями К.К. Кереньи и К.Г. Юнга. – СПб.: Евразия, 1999).

<sup>12</sup> «Биологический смысл боли, по Павлову, состоит в отбрасывании всего, что мешает, угрожает жизненному процессу, что нарушило бы равновесие организма со средой» (БМЭ в 30-ти томах, под ред. Б.В.Петровского. – Т.3. – М., 1976). «Исключительно велико клиническое значение боли как симптома нарушения нормального течения физиологических процессов...боль служит стимулом для разнообразных оборонительных реакций, направленных на устранение внешних или внутренних раздражителей...» (Краткий психологический словарь/ Под ред. А.В.Петровского, М.Г. Ярошевского. – М.: Политиздат, 1985).

<sup>10</sup> Уже в притче о пещере (Платон. Государство. VII 514 а 2 – 517 а 7) выход к свету сопровождается «болью и негодованием».



ственно (через [внешнее] чувство) побуждает меня *оставить* мое состояние (выйти из него), мне *неприятно*, причиняет мне боль» [11]. Естественным внешним способом преодоления боли является возвращение в исходное равновесное состояние, внутреннее изменение чувствительности тела к боли. Достигнуть такого изменения можно путем закаливания организма, при этом смещается болевой порог, либо за счет гибкости в идентификации *своего* тела (случай ребенка). Другое толкование боли, из перспективы более древней цивилизации, отнесло бы, возможно, этот факт к целостности, единству, отличающему восприятие ребенка: «Если бы человек был нечто одно, он никогда не испытывал бы боли: раз он одно, то не было бы ничего другого, что могло бы ему причинить боль» [12]. (На потерю современным человеком глубинного контакта с телом, на утрату единства «Я» и телесности указывает в своей философской антропологии Плеснер.).

Интересна трактовка боли в перспективе сопоставления традиционных культур Запада и ближнего Востока. Сергей Аверинцев сравнивает античный и ближневосточный опыт: «Вообще выявленное в Библии восприятие человека ничуть не менее телесно, чем античное, но только для него тело — не осанка, а боль, не жест, а трепет, не объемная пластика мускулов, а уязвляемые «потаенности недр»; это тело не созерцаемо извне, но восчувствовано изнутри, и его образ слагается не из впечатлений глаза, а из вибраций человеческого “нутра”» [13]. Доминантой античной (западной) культуры является *зрелищный* подход к вещам, «зрительный идеал благородно-независимой осанки»: «Эллинское представление о достоинстве тела... предполагало известный недостаток интимности, глубины, окончательной конкретности. Древняя Греция сравнительно мало культивировала пафос инсигний и регалий, но зато она превратила само гармонически развитое тело полноправного гражданина, не оскверненное ни рабской пыткой, ни рабским трудом в род инсигний и регалий, в знак общественного ранга».

Репрезентирующий, «взрослый» характер европейской цивилизации ведет к двойственности — к удвоению реальности в знаке. Результатом развития знаковой, в особенности визуальной («без разыгрывания зрелищ мы рискуем остаться посторонними», — говорит Жорж Батай), стороны стала потеря целостного восприятия мира, в том числе притушение внеобразной чувствительности, отчуждение тела и негативное отношение к боли, отсутствие непосредственного сострадания (на последнее указывает американский доктор, практиковавший в хосписе: «Исцеление изъято из сферы человеческих отношений и перенесено в химико-электрическую сферу лекарств и механических устройств» [14]).

Означить врага, превратить чудовище неизвестности в знак — один из архаических способов обезопасить их. Но когда боль приходит изнутри, такой способ ведет к борьбе против себя. Знаковый характер западной цивилизации, развившей уровень символизации и манипулирования знаками до высокой абстракции, в отношении непосредственного феномена оборачивается слабостью: боль не взята дифференциальным методом. Абстрагирование, означивание и отчуждение боли делает ее менее доступной для отдельного человека, столкнувшегося с ней; она превращается в закланное место, перед которым индивид беспомощен, поскольку не знает его глубины. Ужас незнания боли становится довлеющим в ее современном образе: будь то безотказность в действии рекламных фраз «жизнь без боли», «лечение под наркозом», или гипертрофированный и наполненный страхом кинообраз боли<sup>13</sup>.

### *Проект воли*

В западной традиции путь пролегал от надления страданий смыслом (иудео-христианская интерпретация страданий) через противопоставление феноменального и трансцендентального миров к утверждению мировоззрения, согласно которому человек управляет в феноменальном мире: он подчиняет его своей воле, благодаря хитрости разума манипулирует им, с развитием знаний и техники преодолевает его предзаданность.

Проблема разорванности европейского субъекта состоит в дихотомическом способе мышления, то есть в проведении жесткой линии между внутренним и внешним, действием и претерпеванием. В мышлении в оппозициях содержится исток двойственного, то есть обусловленного негацией одного и предпочтением другого, восприятия боли. Об этом

<sup>13</sup> «По отношению к телесной нужде мы, нынешние люди, пожалуй, все без исключения, вопреки нашим недугам и недоумоганиям, из недостатка в личном опыте, халтурщины и фантазеры одновременно — по сравнению с тем периодом страха — длительнейшим из всех периодов, — когда отдельный человек должен был сам защищать себя от насилия и ради этого сам быть насильником. Тогда мужчина проходил большую школу телесных мук и лишений и даже в известной суровости к самому себе, в добровольной выучке страданий черпал необходимое средство самосохранения; тогда воспитывали свое окружение переносить боль, тогда охотно причиняли боль и наблюдали на других ужаснейшие ее реакции.... Из всеобщей неискушенности в этой двойке (душевной и телесной) боли и непривычности вида страждущего человека вытекает одно важное следствие: нынче ненавидят боль в гораздо большей степени, чем прежние люди, и злословят о ней злее, чем когда-либо; даже *саму мысль* о боли находят уже едва выносимой и делают отсюда вопрос совести и *упрек* всему существованию» (Ф.Ницше. Веселая наука. — № 48.)

пишет, например, проживший на Западе более 20 лет тибетский лама Намкай Норбу: «Мы считаем, что собственное существует отдельно от внешнего мира, которым мы пытаемся манипулировать, чтобы получить удовлетворение. Но, пока мы остаемся в состоянии двойственности, мы всегда испытываем чувства утраты, страха, тревоги и неудовлетворенности. ...достигнуть удовлетворения и безопасности так никогда и не удастся, потому что все явления, которые кажутся внешними, непостоянны, а кроме того, истинная причина страдания и неудовлетворенности кроется в глубинном чувстве неполноты – неизбежном следствии пребывания человека в состоянии двойственности» [15]. (С другой стороны, деконструкцию дифференцирующего мышления производят постструктуралисты.).

В традиции западного дуализма боль имеет два модуса проявления: либо претерпевание, либо суверенное волеизъявление в причинении боли другому. В добровольном причинении боли себе оба модуса парадоксальным образом совпадают, прерывая устойчивую связь: грех – наказание – боль, – и порождая новое осмысление и укрепление своевольности (железный пояс Паскаля, «Самоистязующий» Бодлера). В новелле Кафки «В исправительной колонии» воплощается «необходимая», типическая связка нашей культуры: чувство вины (греха) – наказание – боль. Связь вина – боль закрепляется через (само)наказание. Решающую роль в процессе символизации боли играет европейская религиозная традиция: в христианстве добровольная боль, в том числе самоистязание, равно как и претерпевание причиненной боли, выступают символом страданий Христа, которые, в свою очередь, искупают вину человека. Для сравнения заметим, что йогические практики, развивающиеся в рамках восточных религиозно-философских учений, не являются самоистязанием, причинение боли не является самоцелью. Целью йогин является освобождение, которое достигается длительными *упражнениями* в строго предписанном порядке при полном уважении к телу и вниманию к его боли (то есть не одномоментно волевым решением субъекта). Преодоление естественной психической реакции на боль, которого достигают йогины, имеет отношение к их работе с сознанием, к освобождению от иллюзий мира.

Основное понятие Хайдеггера, *das Dasein*, переводят как «присутствие» или «вот-бытие». Важно, что хайдеггеровское присутствие, актуализирующее мгновение «вот», понимание, раскрытое расположение, имеет подчеркнуто антропоцентричный характер. Только человек может быть «вот», и одновременно с ним и для него раскрывается бытие; только с человеком случаются «расположение» и «понимание». Единственная возможность пребывать в этом экзистирующем «вот», согласно Хайдеггеру, – фило-

софствование, которое означает: говорить, пребывая в удивлении и выдерживая страх. Таким образом, превращение феномена боли в знак в западной культуре тесно связано с европейской традицией метафизики<sup>14</sup>. Преодоление боли с помощью воли является выражением свободы западного человека. В этом проявлении свободы человек отличен от животного, природе он противопоставляет разум и свободу. Однако этот новоевропейский проект приводит к кризису: экологическому, экзистенциальному. Заблокировав проявления боли, современный человек перестает одновременно не только соразмерно воспринимать то, что есть, но и соразмерно думать о своем месте в мире (может быть поэтому, солдату, внезапно смертельно раненому в бою, открывается иная гармония мира<sup>15</sup>).

В «Преодолении метафизики» – работе Хайдеггера 1954 года, – слышится ответ на предложенные Эрнстом Юнгером (в эссе «Через линию», 1950 год) пути преодоления европейского нигилизма. (Не случайно в тексте Хайдеггера несколько отсылок к Юнгеру: в самом начале упоминанием его концепции «Рабочий», в возвращении к теме боли в середине и в конце статьи.). Конечно, Хайдеггер не был столь оптимистичен, чтобы ожидать, подобно Юнгеру, появления новых ценностей, хотя и он предрекал откат от проекта «воли к воле» и возвращение к «двусложности бытия сущего». В своем анализе пути новоевропейской метафизики Хайдеггер указывает на ее принципиальную черту: «бытие сущего начинают мыслить как его присутствие *для* устанавливающего представления. Бытие есть теперь предметная противопоставленность». Мир разворачивается в оппозиции волящего субъекта и пассивного объекта. И в качестве признака происходящего Хайдеггер указывает на боль: господствует «метафизически-техническая реакция на боль, заранее предопределяющая одновременно истолкование существа

<sup>14</sup> Косвенным свидетельством может быть утверждение историка раннегреческой культуры Л.Я.Жмудь о греческой медицине, которая была не религиозно-магического характера, а была более всего связана с философскими течениями своего времени: «(древнегреческие) врачи обращались к философии, спекулятивные теории которой компенсировали им недостаток твердых знаний и служили своеобразным теоретически обоснованием их медицинской практики... если говорить о медицинских теориях, представленных в гиппократовском корпусе, то в подавляющем большинстве из них спекулятивный момент очень силен» (Жмудь Л.Я.. Пифагор и его школа. – Л.: «Наука», 1990. – С. 133).

<sup>15</sup> В качестве примера приведем Эрнста Юнгера, для которого постижение боли связано с серьезным ранением, с мгновением предчувствия смерти; откровение боли стало для Юнгера творческой инициацией, сохранившей свою силу на протяжении всей жизни.

боли». Вообще, стоит заметить, что Хайдеггер не говорит ни разу о страдании, хотя в нескольких небольших работах, ссылаясь на Юнгера, упоминает слово «боль» (в отдельно изданном «Индексе» к *Sein und Zeit* нет ни понятия «боль», ни «страдание»). Это свидетельствует о его укорененности в новоевропейской традиции, в которой, начиная с романтиков, для характеристики человеческого бытия утверждались такие понятия, как *страх*, *ужас*, *бездна* человеческого бытия, и тенденция к героизму преодоления, в том числе силою разума.

Почему же в европейской традиции мысли происходит превращение боли в знак? Здесь путь пролегает через *страх*: через поиск безопасности, гарантии, комфорта. Такую безопасность предоставляет человеку, «animal rational», вера в свою способность «преодолеть боль силою одного только разума»,<sup>16</sup> то есть исчезновение боли из культуры в немалой степени связано с философской традицией, основа которой – «мыслить самостоятельно», «иметь мужество пользоваться собственным рассудком».

В чем выражается «самостоятельность мысли» перед лицом боли? В том, чтобы ее, как и другие феномены, «вынести за скобки». В этой претензии разума на господство в сфере ближайшего и потому более действенного феномена выражается воля к господству над миром, который угрожает болью. Поэтому тема боли не может не быть связана с пониманием традиции европейской философии. В философии (это слово согласно его исходному значению относится только к традиции западной метафизики; в иных, неевропейских, случаях принято говорить о «мировоззрении») важным является провоцировать (майевтика Сократа, вопрошание Хайдеггера), развивать и высказывать мысль. Промысленный и проясненный феномен становится безопасным.

Превращение боли в знак знаменует ее присвоение, ведь знаки можно переставлять, замещать, подчинять законам. Превращение это удастся по нескольким причинам: опора исключительно на законы разума, что приводит к отчуждению и опредмечиванию<sup>17</sup> феномена; успех завоевательной и потребительской позиции по отношению к жизни, который приводит к исключению боли и все большему стремлению к комфорту. Возросшая потребность современника в безопасности и удовольствии сопровож-

дается «специфической знаковой экспрессивностью»: «знаковая активность субъекта лишь скрывает его пассивное отношение» (А.Н. Исаков).

Отдельной темой в исследовании боли могла бы стать алголагния, обобщающая явления садизма и мазохизма, связанные с представлением/разыгрыванием суверенной воли одного и отказом от решений другого. Но в садо-мазохизме боль, как кажется, теряет самостоятельность проявления: боль в садо-мазохизме становится *средством* регулирования психической жизни, способом войти в тесную коммуникацию с другим, символизирует (не)суверенность индивида<sup>18</sup>. Жиль Делез в работе «Представление Захер-Мазоха, анализируя явление садо-мазохизма, утверждает, что ему присущ формальный и драматический характер, а не чувственный (удовольствие/боль) и не моральный, то есть к боли мазохист приходит через формальный процесс повторения: «боль ценится лишь в соотношении с определенными формами повторения, обуславливающими ее употребление... как в садизме, так и в мазохизме отношение к боли есть лишь *следствие*» [16]. Важно отметить, что также, как и в религиозной традиции Европы, у философов-либертинов XVIII века боль не является самодостаточным феноменом, то есть признанным в качестве самостоятельного явления мира. Для них основой рассуждения является природа и присущее ей зло.

Мне представляется важным определенный аспект в проблеме боли, а именно ее двойственность: с одной стороны, она встречается как знак, а с другой – как означаемое; с одной стороны она является как нечто чуждое сознанию, как феномен внешнего мира, от присутствия которого каждый стремится избавиться, с другой – она имманентна экзистенции человека<sup>19</sup>. Парадокс сочетания экзистенциальности со знаком вызывает к радикальному изменению жизненной и мыслительной перспективы, вовлекая всего человека в решение. Если оставаться в рамках традиционного разделения, укрепляющего чуждость телесной боли интеллекту, если сохранять уверенность в разрешающей силе человеческого разу-

<sup>16</sup> Показательна работа Канта «О способности духа силою только воли побеждать болезненные ощущения», которая не может не тронуть своей искренностью и верой в силу разума (Кант И. Трактаты и письма. – М.: «Наука», 1980. – С. 298-318).

<sup>17</sup> «...Человек (в отличие от животного) способен опредметить собственное физиологическое и психическое состояние» (Шелер М. Положение человека в космосе // Избранные произведения. – М.: «Гнозис», 1994. – С. 156).

<sup>18</sup> Этот тезис подкрепляют размышления Жоржа Батая «Суверенный человек Сада» и Жиль Делеза «Представление Захер-Мазоха» (подробнее см.: Маркиз де Сад и XX век. – М.: РИК «Культура», 1992).

<sup>19</sup> Замечательно, что о двойственности боли пишут медики, непосредственно работающие над проблемой: «Биологическая сущность боли носит двойственный характер. Возникнув в ответ на повреждающее воздействие, боль служит сигналом опасности (в этом ее биологически полезная роль). Но в то же время длительно существующая боль причиняет человеку мучения и страдания» (Шиман А.Г., Сайкова Л.А., Кирьянова В.В. Лечение болевого синдрома).



ма и его доброй воле, то сохранится продуктивная неадекватность (в классическом смысле – несогласия) феномена боли и текста о ней. Парадокс раскрывается временем: преломляясь в его слоях, боль приобретает своеобразную конфигурацию.

Стигмы боли не столь полновластны, как может показаться на первый взгляд. Освобождение от «я», практикуемое аскетами (например, индийскими йогинами, добивающимися безмятежного отношения к боли, или воинами-индейцами), сообщение в коллективное «я» в архаическом сообществе, забвение себя в творчестве декодируют боль, снимают ее тяжелую печать. Боль, обладая переменным значением, имеет множество смыслов, является актуальным «местом концентрации мысли» [17].

Итак, в основе постоянного процесса семиотизации боли, на мой взгляд, лежат три особенности европейской культуры: дихотомический способ мышления; идея антропоцентризма, полагающая исключительность и своевольность человеческого разума; и любовь к самостоятельному поиску мудрости.

Добавлю, что в конфликтной ситуации сегодня оказывается женское тело (особенно восточное) в больших городах с его экзистенциальной задачей продолжения рода: витальные ритмы не соответствуют машинным ритмам транспортных и экономических артерий. Женское тело более консервативно, в нем сильнее архаические элементы, соответственно более выражены способности ориентироваться на окружающую среду, адаптироваться к ней. Тем сильнее в нем происходит столкновение природных «мотивов» и социальных, бытовых условий городской среды. Агонический принцип, лежавший в основе развития греческих городов-государств, действенен в мегаполисах и поныне. И там, где женскому организму не удается мутировать в новую форму – эмансипированного, собранного мощными потоками информации, конкурентоспособного и полноценного гражданина, который безостановочно пропускает через себя воздействия урбанистических волн, – там возникает проблема неполноценности, маргинальности, несоответствия женщины. Сегодня «меньшинством» можно было бы считать женщину вынашивающую, кормящую и воспитывающую. Образование в культуре зон, построенных на ином принципе, не принципе захвата и подчинения, представляет собой «экологическое» решение, которое, возможно, откроет какие-то иные перспективы развития общества.

### 3. Забвение боли в современной западной культуре

«Удовольствие и боль – не противоположности», – возражая всей европейской традиции в лице Канта<sup>20</sup>, утверждает Ницше [18]. Петербургский философ Валерий Савчук выдвигает тезис о необходимости боли. Согласно его позиции, общество обезболенных,

стерильное и анестезированное общество индивидов, утративших масштабы боли, ищет способы выхода к телу, к реальным ощущениям [19]. Авангардом в этом движении к реальности боли выступают художники-акционисты, производящие свои акции по испытанию пределов выносимости боли с риском для жизни.

Потерявший собственную боль, кроме того, не чувствует боли другого, ибо боль, как сообщение, связывает общество: передается ближнему, предостерегает, вызывает к сочувствию, к действию. Женщина, судьба которой от века была «рожать в муках», сегодня избавлена от этой участи анестезией. Это не может не иметь последствий. Ибо тело, искусственно убереженное от боли, мстит как страхом боли, так и бесчувствием к ней. Если на пределе боли человек лишается рассудка, то что происходит с «рассудком» абсолютно обезболенного тела? Принимая анестезию, мы отказываем естественным механизмам, теряем природное чувство и чутье, прерываем естественную коммуникацию между психикой и телом, нарушаем саморегуляцию организма, расширяя пропасть между субъектом и натурой.

Оппозиция боль/удовольствие в западном мировосприятии ведет к воинственности по отношению к боли: ее необходимо преодолевать, побеждать, уничтожать. На другом полюсе появляется неограниченное стремление к потреблению и наслаждению: наиболее эффективное удовлетворение и с наименьшими затруднениями. Мы сегодня можем это наблюдать в гипертрофированном виде в наиболее развитых странах, в которых привычка к потреблению и удовольствию приводит к деградации индивида, к крайней форме эгоизма и пренебрежению ко всему живому на планете. Самовольность европейского субъекта тяготеет к самоценности, насилие в порождении смысла ведет к подавлению потенциальности и возможности другого мнения. Ограниченность выражается в разделении мира, в том числе на удовольствие и боль. Правда, современник хочет утверждения одного, удовольствия, не отдавая взамен, не уравнивая, нарушая закон симметрии ран (Валерий Савчук). Сегодня уже следовало бы проблематизировать избыток комфорта и естественность удовольствия и радостей жизни. Торжество «жизни без проблем», без боли уже удивляет; такое отношение к жизни становится не только эффектной рекламой, но и реальностью. Не в страхе божьем, как прежде, не в бесправии или насилии со стороны силь-

<sup>20</sup> «Они (удовольствие и страдание) противопоставлены друг другу не как приобретение и отсутствие (+ и 0), а как приобретение и потеря (+ и -), то есть не только как *противоречие*, но и как *противоположность*». (Кант И. Антропология с прагматической точки зрения/ Соч. в 6-ти томах. – Т. 6. – М., 1966. – С. 472).



ного, но в ставшем привычным комфорте возрастает потребность современника в удовольствии. Не то, чтобы следует вернуть все назад, в первобытное состояние, но механизм напоминания должен где-то обращать самоуверенного индивида, в том числе, чтобы избавить его от страха темноты, пустоты, бездны. Обезболивание, применяемое в современном мире – это лишение боли ее действенного, в том числе и мотивационного, потенциала.

Западный человек закрыт для боли и непосредственности ее истины от страха, от привычки полагаться на физиологическое представление о теле и фармацевтические способы устранения боли. Но не только фармацевтические средства позволяют сегодня избежать боли. Среда, созданная информационными медиа, помогает быстро «отключиться» от непосредственной реальности, от переживания состояний души и тела. Граница между подручной и медийной реальностью размывается. Это дает возможность снять остроту болевых ощущений и ведет к забыванию традиционных способов преодоления страданий (больше не нужны не только священники и религиозная аскеза, но и психоаналитики. Можно «забыть», «перезагрузиться» и начать жизнь с любого момента).

Современный врач не работает с болью, он ищет ее причину, что вписывается в научную картину мира. Начиная с первого наркоза в 1846 году, для вторжений медицины в организм болевого порога в принципе нет, а с изобретением аспирина в 1899 году боль исчезла и из повседневной жизни. Сегодня спрашивать у врача, что такое боль, бесполезно, он ее не видит за точными средствами диагностики и анализа *болезни*, за препаратами против боли. Может быть, боль еще известна медсестрам, перевязывающим раны и утешающим пациентов. («Тело не подлежит обратному превращению в живую плоть. Оно остается трупом, сколько бы ни закаляли и ни оздоравливали его. Трансформация в мертвое была частью непрерывающегося процесса, превратившего природу в вещество и материю», – радикализуя последствия, продолжают тему Э.Юнгера о теле «Рабочего» М.Хоркхаймер и Т.Адорно [20]).

Об этом также пишет профессор по медицинской истории из Швейцарии Эстер Фишер-Хомбергер: «Древние описывали боль как *solutio continuitatis*, связывая ее с нарушением единства, с болезненным разъединением. Обезболивание – не было главной задачей древней медицины. Анестезия была связана со смертью; конечно, избавить от боли могла смерть, но нечувствительность лепрозной кожи («лепра» от греч. *λεπίς* – панцирь, чешуя) была хорошо известна, и отмирание конечностей, с ней связанное, служило предупреждением против желания безболезненности. Современная медицина, напротив, задается проблемой устранения боли, за этой поста-

новкой проблемы можно увидеть желание дистанцироваться от страданий. Концептуальный продукт анатомии (от греч. *ἀνα-τέμνιν* – разрезать, вскрывать) – состоящее из отдельных органов, фрагментированное и вновь собранное тело» [21].

Сохраненные традицией техники переживания боли медициной не принимаются во внимание. Английский историк медицины Рой Портер в своем произведении «Искусство исцеления» охарактеризовал «медиализированное западное общество»: «Пациенты, самоувереннее, чем когда-либо, полны решимости разыскать в джунглях способов исцеления наилучший, упорствуют в выздоровлении; а медицина настолько проникла во все сферы жизни, что почти каждое человеческое побуждение, дефект и диспозиция может рассчитывать на медицинскую экспертизу. Вместо того чтобы использовать ревалюацию индивида, чтобы стать независимым от дискурса здоровья, толпы бюргеров занимаются оптимизацией функций своего тела».

С другой стороны, парадоксальным образом количество больных не только не стало меньше, но и возрастает. Причина не только в ухудшении экологической обстановки. В последнее время появился синдром «психосоматической боли» (в благополучных европейских странах): по подсчетам социологов почти 1,6 миллионов немцев страдают от загадочной боли по всему телу. Иначе врачи называют это явление фибромиалгией<sup>21</sup>, но никто не знает, что это такое (синдром демонстрирует бессилие врачей как в методах лечения, так и в симптоматике, так как никаких химических или физических показателей этой боли нет, о ней свидетельствует только сам пациент). Психический или органический характер имеет это явление? В качестве объяснения могло бы подойти воспоминание о первой мировой войне Эрнста Юнгера: «Трудно описать то чувство, когда находишься вне укрытия; в современной войне становится жутко, если оказываешься не в танке и не в окопе. В каждой точке тела ощущаешь боль, потому что знаешь, что пуля может попасть в любую точку. Конечно, эта боль есть только в представлении, но от этого она не становится менее неприятна; это предостерегает и угрожает чувство самосохранения» [22]. Современный цивилизованный человек, гарантированный страховкой, ощущает, видимо, подобную уязвимость и страх быть настигнутым разными немощами. Болезни зачастую ведут к одиночеству. О крайней форме изолированности сообщают больные раком. В болезни есть страх отличаться от других, от нормы, выпасть из социума, из общения. Может быть, страх боли отчасти связан со страхом оказаться вне коммуникации, лицом к лицу с ничто.

<sup>21</sup> fibra (лат.) – жила, myos – мускулы, algos – боль.

Когда приходит боль, то идентификация ее происходит не сразу. Здесь известны случаи, когда человек не сразу узнает о болезни, «скрыто поселившейся в нем и ведущей разрушительную работу»; или в бою, когда раненный еще не идентифицирует свою рану как собственное поражение. Боль приходит издалека, сначала как отзвук далекого сражения, но после внедряется прочно в наш жизненный мир, нарушая его порядок, порождая новые ориентации и опоры.

#### 4. Адаптация к новой технологической среде

Мы обрастаем технологическими комплексами, сложноорганизованными, имеющими неоднозначный результат, поскольку в них появился элемент саморегулирования. Новые технологии XX века, в отличие от всех до сих пор известных человечеству, универсальны: будучи порождены одним сообществом, они сразу же готовы к употреблению в любом месте. Та же ситуация и с методами, предлагаемыми западной медициной и фармацевтикой. Современные химические лекарственные препараты универсальны и активно распространяются во всем мире. Однако открывающий новое опыт всегда давался усилием, ошибкой, раной, жертвой, пропускаясь *сквозь* собственную экзистенцию и, впитанный, становился неотъемлемым уроком. Технокультура же и информационная насыщенность аккумулируются дисконтактной жертвой – жертвой временем жизни. Они транслируются, инсталлируются, но не впитываются. Человек сетевой может «скачать» модель другой культуры мышления, но самый ближайший опыт – опыт овладения своим телом, опыт преодоления боли, – остается для него неведом. Овладение телом и адаптация к боли требует непосредственных усилий. Современник информационного мира все более отвыкает от самостоятельного развития; как говорит в интервью абориген компьютерного мира Руслан Рубанский: «Технология в своем развитии постоянно обновляется, и ты, будучи вовлеченным в этот процесс, *автоматически, инертно* тоже меняешься».

Особенности информационно-технической среды подробно представлены Бодрийяром. Она отличается иной связностью: «В результате революционных перемен в энергетике на место энергетического симбиоза и символической согласованности человека с вещами приходит связность технологии и связность строя производства» [23]. «Отчужденному» человеку технического и информационного общества остается встроиться в эту связную структуру и соответствовать, быть адекватным. Адекватность – такой тип поведения, который не нарушает эффективности продуктивно-производственного процесса. Когда

ведущим становится требование адекватности системе, лишними оказываются дар адаптации, интуитивного понимания и установления согласия.

Центральный вопрос для Фуко, аналитически привлечшего внимание к *ненормируемым* явлениям жизни – сексуальности, безумию, патологии, – это механизмы функционирования власти, овладения жизнью и подчинения ее. Фуко выделяет две формы «био-власти», власти над жизнью, которая приходит на смену праву на смерть Суверена: дисциплина тела – «дрессура, интенсификация и распределение сил, пригонка и экономия энергий» [24] – и контроль биологических процессов – размножения, рождаемости и смертности, уровня здоровья, продолжительности жизни etc. «Эта био-власть была, без сомнения, необходимым условием в развитии капитализма, которое могло быть обеспечено лишь ценою контролируемого включения тел в аппарат производства и через подгонку феноменов народонаселения к экономическим процессам» [24]. Таким образом, тело и его жизнь вызывают в эпоху капитализма интерес, но как объект технологий власти: происходит «вступление феноменов, свойственных жизни человеческого рода, в порядок знания и власти – в поле политических техник».

Предоставить телу возможность адаптироваться, а не рассчитывать для него «оптимальные» и полезные формы существования, – это значит позволить ему свободу собственной активности. В мире, где жизнь тела «входит в качестве ставки» в политические стратегии, где его защищает, а значит контролирует власть, оно теряет способность *самозащиты* (не потому ли у современного человека снижен иммунитет), саморегуляции и адаптации, так как перекрываются каналы его непосредственной активности. Если власть перенимает на себя функцию создания комфорта для тела, заботы о его здоровье (о его полезности) и страхования его от несчастных случаев, то потребность в свободной собственной активности такого тела атрофируется. Ведь, как утверждают психологи, адаптироваться может только здоровый организм, вышедший из состояний дезадаптационных расстройств – невроза, депрессии, усталости, психического и информационного напряжения, – «больной имеет сниженный резерв адаптации».

«Мир вращается как колесо», – написано в Алмазной сутре. Куда же вращается колесо? Бессмысленно было бы говорить о Вечном Возвращении, если бы мир был подобен штурвалу. Мир вращается «правильно», всегда собирая и концентрируя элементы, готовые рассыпаться в Ничто, в хаос. Встречи с неизвестным, с неизбежным страданием и разрушительной болью, – это случаи для умения адаптации, которые провоцируют поиск нестандартных решений и открытий.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Чанышев А.Н. Философия древнего мира. – М.: «Высшая школа», 2001. – С. 84.
2. Диалоги Будды. Цит. по: Чаттопадхья Д. Живое и мертвое в индийской философии. – М.: «Прогресс», 1981. – С. 357.
3. Вопросы Милинды. (Милиндапаньха). Пер., предисл., комментарий. А.В. Парибка. – М.: Наука, серия «Памятники письменности Востока». 1989 – С. 242.
4. Самьюттаникая. XXXVI.1.6. Цит. по: Вопросы Милинды. – С. 422.
5. Удана IV. 4. // Вопросы Милинды. – С. 458.
6. Елинский М. О понимании механизма кармы в индо-тибетском буддизме// Путь Востока: Материалы конференции. – СПб., 2003. – С. 21.
7. Вопросы Милинды. (Милиндапаньха). Пер., предисл., комментарий. А.В. Парибка... – С. 431.
8. Simon J. Philosophie des Zeichens. – Berlin-New York, 1989. Zur Philosophie des Zeichens/ hrsg. von Tilman Borsche und Werner Stegmaier. – Berlin: de Gruyter, 1992.
9. Nietzsche F. KSA 12.Nachgelassene Fragmente 1885-1887. Deutscher Taschenbuch Verlag. 1988. 7(48).
10. Левин С. Кто умирает? – Киев: «София», 1996. – С. 161.
11. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения. Соч. в 6 т. Т. 6. – М., 1966. – С. 473.
12. Гиппократовская школа (избранные отрывки)// Фрагменты ранних греческих философов. – М.: Наука, 1989. – С. 563-564.
13. Аверинцев С. Поэтика ранневизантийской литературы. – М.: Coda, 1997. – С. 64.
14. Левин С. Искусство жизни. Постепенное прозрение. – СПб., 1994. – С. 297.
15. Намкай Норбу, Шейн Дж. Кристалл и путь света. – СПб.: Сангелинг, 1998.
16. Делез Ж. Представление Захер-Мазоха//Венера в мехах. – М.: РИК «Культура», 1992. – С. 301.
17. Драгомощенко А. Описание. – СПб.: Изд. Центр «Гуманитарная академия», 2000. – С. 191.
18. Nietzsche. KSA 12.Nachgelassene Fragmente 1885-1887. Deutscher Taschenbuch Verlag. 1988. 2(76).
19. Савчук В.В. Боль авангарда // Литературный авангард в политической истории XX века: Тезисы I международной научно-практической конференции (24-28 мая 1999). – СПб., 1999. – С. 8-11.
20. Хоркхаймер М., Адорно Т.В. Диалектика просвещения. Философские фрагменты. – М.; СПб.: Медиум, Ювента, 1997. – С.284.
21. Fischer-Homberger E. Die Haut retten. // Die Zeitschrift der Kultur. Du. Heft 4, April 1998. S. 76-77.
22. Jünger E. Das Wäldchen 125.// Ernst Jünger und Politik //Ernst Jünger. Politische Publizistik. 1919 bis 1933. Herausgegeben, kommentiert und mit einem Nachwort von Sven Olaf Berggoetz. Stuttgart: Klett-Gottat-Cotta. 2001. S. 147.
23. Бодрийяр Ж. Система вещей. – М., 1995. – С. 41.
24. Фуко М. Воля к знанию/Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. – М.: Касталь, 1996. – С. 251.

*М.Д. Кiekбаев, Д.М. Абдрахманов, В.И. Кокин*

### ЭТНИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ НАРКОТИЗМА В РЕСПУБЛИКЕ БАШКОРТОСТАН

Республика Башкортостан расположена в южной части Уральских гор, на границе Европы и Азии. На севере граничит с Пермским краем и Свердловской областью, на востоке – с Челябинской, на юго-востоке, юге и юго-западе – с Оренбургской областью, на западе – с Республикой Татарстан, на северо-западе – с Удмуртской республикой.

Для оценки наркоситуации в Республике Башкортостан необходимо знать характер и общие тенденции ее социально-экономического развития.

Обильные природные богатства: нефть, газ, промышленное развитие – химические, металлообрабатывающие, станкостроительные, приборостроительные, машиностроительные, перерабатывающие и сырьедобывающие предприятия позволяют считать республику более развитой, чем многие регионы России. Довольно развитым в Башкортостане является сельское хозяйство.

По данным Всероссийской переписи населения 2002 г., численность постоянного населения Республики Башкортостан составила 4104,3 тыс. человек, из них 2626,6 тыс. человек проживало в городских поселениях, 1477,7 тыс. человек – в сельской местности. Итоги показали, что республика относится к немногочисленным российским регионам, где за межпереписной период наблюдалась положительная динамика численности населения [См.: 7].

Национальный состав республики по результатам переписи 2002 г.: башкиры – 1221302 чел., русские – 1490715 чел., татары – 990702 чел. [4].

Анализ многовековой истории народов, населяющих республику, показывает, что для них не было характерным злоупотребление алкоголем, наркотиками или другими одурманивающими средствами. Гигиенические нормы и правила, изложенные в ре-

лигиозных трактатах, предусматривали здоровый образ жизни, умеренность и сдержанность во всем.

В настоящее время актуальность проблемы распространения наркотизма не вызывает сомнений. Несмотря на ряд положительных достижений в антинаркотической работе, наркоугроза остается очень острой.

На 1 января 2007 г. показатели заболеваемости наркоманией в Республике Башкортостан характеризовались следующим образом: 9,7 на 100 тыс. населения (2005 г. – 10,6 на 100 тыс. нас., 2004 г. – 10,0 на 100 тыс. нас.) [3; С.38]. Аналогичный показатель по Российской Федерации составляет 14,5 (в 2000 г. он был 50,7) [6]. То есть количество официально зарегистрированных наркоманов в республике – чуть меньше пяти тысяч. Неофициальная цифра может быть больше в шесть-десять раз.

На общероссийском фоне наркоситуация в Башкортостане выглядит несколько благополучнее. Но географически республика находится на пути самого крупного наркотрафика и, как одна из своеобразных пограничных застав России, испытывает на себе все негативные последствия развернутой против страны наркоагрессии. Для региона борьба с наркоманией является одним из основных направлений деятельности всех органов власти и правоохранительных структур.

Основной поток наркотиков, в том числе около 98 % героина, поступает в Россию из Афганистана. В 2006 г. только сотрудниками ФСКН России по возбужденным уголовным делам изъято более 92 тонн наркотических средств и психотропных веществ, в т.ч. более 1,9 тонн героина, стоимость которого на территории России за истекший год возросла в полтора-два раза. Республика Башкортостан распо-

---

*Кiekбаев Мурат Джелилович, депутат Государственной Думы ФС РФ, доктор социологических наук, профессор, член-корреспондент АН РБ, главный научный сотрудник Института гуманитарных исследований АН РБ*

*Абдрахманов Данияр Мавляирович, кандидат философских наук, и.о. директора Института гуманитарных исследований АН РБ*

*Кокин Валерий Иванович, начальник Управления Федеральной службы по контролю за оборотом наркотиков России по Республике Башкортостан, генерал-майор полиции*

---



жена на территории, представляющей собой пересечение исторически сложившихся торгово-экономических путей между европейским и азиатским континентами и со временем превратившуюся в промышленно-развитую зону Урало-Приволжского региона Российской Федерации. Имеет общие границы протяженностью более 3,5 тысяч км с Республикой Татарстан, Удмуртской республикой, Пермским краем, Оренбургской, Свердловской и Челябинской областями. Достаточно близко находится практически открытая российско-казахстанская граница [3. С.9].

Вектор развития наркоситуации на сегодняшний день во многом определяется **прохождением через территорию Башкортостана одного из путей т.н. «Северного маршрута»** трафика наркотиков из Афганистана (Таджикистан-Кыргызстан-Узбекистан-Казахстан-Россия-Западная Европа). Организаторами данного трафика на территории России, в т.ч. и в Республике Башкортостан, являются, как правило, таджикские этнические наркоОПГ. В большинстве случаев при транзите через территорию Узбекистана, Кыргызстана и Казахстана, а также в России эти ОПГ также расплачиваются за местное «крышевание» и помощь наркотиками.

Негативное влияние на оперативную обстановку оказывает растущий поток мигрантов. По данным органов Федеральной миграционной службы на территории Приволжского Федерального округа находится более 1,5 млн иностранных граждан, в т.ч. — около 500 тыс. из Узбекистана, 260 тыс. из Казахстана, 240 тыс. из Азербайджана, 170 тыс. из Таджикистана и 106 тыс. из Кыргызстана. В 2006 г. на

территории округа за совершение преступлений, связанных с незаконным оборотом наркотиков, только органами наркоконтроля привлечено к уголовной ответственности 137 иностранцев и лиц без гражданства, в т.ч. 48 граждан Таджикистана, 19 — Узбекистана, 16 — Азербайджана, 15 — Казахстана и 3 гражданина Кыргызстана.

В Башкортостане таджикская диаспора является одной из наиболее многочисленных среди других этнических диаспор. По данным паспортно-визовой службы МВД РБ она насчитывает около 7 тыс. человек. Таджикские группировки, привлекающие к наркодеятельности и лиц других национальностей, имеют тесные этнические связи в г.г. Уфа, Самара, Тольятти, Саратов, Саранск, Оренбург, Екатеринбург, Ульяновск, Челябинск, Пермь, Казань, Ижевск, Астрахань. Таджикская диаспора в РБ является основным поставщиком фруктово-овощной продукции, что одновременно служит активным прикрытием наркотранзита. На территории Башкортостана часть лиц таджикской национальности являются соучастниками организации международного и межрегионального наркотранзита в Европейскую и Азиатскую части России, осуществляемого с помощью членов местных таджикской, цыганской, афганской и дагестанской диаспор, а также лиц из числа местного населения. Часть героина при этом транспортируется на восток или из европейской части России через Уральский регион, или непосредственно с Урала [3. С.14].

Как отмечается в материалах республиканского мониторинга наркоситуации, «одним из наиболее серьезных дестабилизирующих факторов, негатив-



Рис.1

но влияющих на наркоситуацию в РБ, является цыганская наркопреступность. Цыганские кланы являются одними из основных поставщиков и распространителей наркотиков. Они активно вовлекают в преступную деятельность своих детей, чей возраст до 15 лет не является уголовно-наказуемым. Часто у цыган отсутствуют любые документы, удостоверяющие личность. Цыгане, проживающие в разных регионах России, обмениваются на время детьми для торговли наркотиками. Вопросы противодействия цыганской наркопреступности находятся на постоянном контроле у руководства не только УФСКН России по РБ, но и МВД РБ, органов государственной власти республики» [3. С. 15].

Среди скудного исследования изучаемой проблемы стоит отметить материалы татарстанских исследователей Ю.Ю.Комлева и Р.Г.Садыковой, представленных в монографии «Наркотики в Татарстане: результаты социологического исследования» [2]. Этническому измерению наркопотребления посвящено две страницы. Авторы отмечают следующее: «В Татарстане, как свидетельствуют данные переписи населения от 2002 г., в целом бинациональный состав населения (татары и русские), хотя проживает и значительное количество представителей других этнических групп из соседних регионов и национальных республик бывшего Советского Союза... Как и следовало ожидать, национальные и, по всей видимости, конфессиональные различия в целом не оказывают существенного влияния на характер наркопотребления татар, русских и других этнических групп в целом». Эта констатация вытекает из данных, представленных в следующей таблице 2.

Как видим, наркотизация в равной мере проникает в различные этнокультурные среды и представляет собой опасность для всех народов, проживающих в Татарстане.

Далее авторами делается вывод, что «невзирая на социокультурные различия, при организации антинаркотической профилактики и пропаганды, адресованной ко всему республиканскому сообществу, не-

обходимо формировать систему универсальных ценностей, сориентированных на приоритет здорового образа жизни, на реализацию долгосрочных профессиональных планов, на формирование положительных зависимостей, которые вызывают художественное творчество, деятельный досуг, спорт и другие конструктивные увлечения» [2. С.50].

Исходя и из представленного материала можно сделать вывод о том, что наркотизм как социальная проблема современного общества все более теряет национальную окраску, что, в принципе, можно сказать о многих сферах жизнедеятельности современного общества.

Также можно отметить тот факт, что как наркотизация, так и наркопреступления более свойственны городскому населению. Это в принципе отмечается и по итогам проведенного авторами исследования в 2005 г. на территории республики (выборка составила 2500 чел.) [См. 5].

В качестве рекомендаций хотелось бы отметить следующее.

Невнимание к этническому измерению наркотизма и боязнь уязвить ту или иную этническую группу, имеющие место у представителей некоторых структур, в конечном итоге не способствуют глубокому пониманию сущности проблемы и нахождению эффективных путей ее преодоления. Как нам представляется, этнический фактор в изучаемой проблеме отнюдь не исчерпан и имеет немаловажное значение. В ближайшее время предстоит исследовать и детально проанализировать обозначенную проблему с тем, чтобы предложить действенные механизмы ее решения.

Также стоит отметить и тот факт, что построение профилактических программ целесообразно строить, учитывая культурные, религиозные и национальные особенности этносов, особенности их менталитета.

Целесообразно начать проводить работу как по профилактике наркопотребления, так и наркопреступ-

· Таблица 2

**Приобщенность к потреблению наркотиков татар, русских и представителей других этнических групп Татарстана**

| Национальность | Степень активности (%) |                         |                |                |
|----------------|------------------------|-------------------------|----------------|----------------|
|                | никогда не пробовали   | одна или несколько проб | раньше активно | сейчас активно |
| Татарин (ка)   | 86,8                   | 9,9                     | 0,6            | 2,6            |
| Русский(ая)    | 86,5                   | 10,3                    | 0,9            | 2,3            |
| Другая         | 85,9                   | 11,3                    | 0,7            | 2,1            |

ности среди основных «групп риска», в данном случае «наций риска».

В целом работа, широкомасштабная антинаркотическая работа, проводимая в республике, должна опираться на все имеющиеся ресурсы, в обязательном порядке имеющие научную основу. Именно в этом ключе строится работа, которую ведут авторы, работая в Институте гуманитарных исследований Академии наук Республики Башкортостан. [См., например, 1, 3, 5]. С 2005 г. проведены несколько социологических исследований, четыре научно-практические конференции, организован межвузовский семинар-лекторий, читались курсы «Технологии социальной работы с наркозависимыми», «Основы социальной наркологии», разработаны методические указания и курс лекций по данным предметам, защищаются дипломные работы и кандидатские диссертации. Авторами совместно с бывшим начальником УФСКН РФ по РБ генерал-майором Э.А.Нигамедзяновым издана первая в республике монография на тему всестороннего исследования наркотизма [5], при их научной и методической поддержке с прошлого года начат мониторинг наркотической ситуации в республике.

Остается надеяться, что понимание сложности проблемы будет возрастать и республика будет получать высококвалифицированных специалистов по антинаркотической работе, как это происходит в Санкт-Петербургском государственном университете.

В республике принимаются законы и программы, направленные на профилактику наркомании. 2005-й год был объявлен Указом Президента РБ Годом профилактики наркомании, алкоголизма и табакокурения, что сыграло свою серьезную роль во всех антинаркотических мероприятиях. Внимание к проблемам наркотизма остается пристальным.

В заключение отметим, что проблема наркотизма может быть принципиально решена только в том случае, если жесткие силовые методы правоохранительной и судебной системы будут параллельно

применяться с активной деятельностью системы воспитания, образования, культуры. Решение проблемы наркотизма возможно лишь при условии всестороннего государственного реагирования и полномасштабного общественного воздействия на сознание, мораль и нравственность жителей республики. Четкая реализация разработанных мероприятий дает надежду на замедление, а в перспективе снижение темпов наркотизации населения.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. *Киекбаев М.Д., Абдрахманов Д.М.* Научные основы антинаркотической политики в Республике Башкортостан // *Стратегия государственного реагирования на наркоситуацию в условиях субъекта Российской Федерации: Материалы межрегиональной научно-практической конференции.* Уфа, 25 августа 2005 г. – Уфа: Информреклама, 2005. С.142-147.
2. *Комлев Ю.Ю., Садыкова Р.Г.* Наркотизм в Татарстане: результаты социологического исследования. – Казань: Изд-во Казанского ун-та, 2003. – С.48-50.
3. Мониторинг наркотической ситуации в Республике Башкортостан по итогам 2006 года / Управление Федеральной службы Российской Федерации по контролю за оборотом наркотиков по Республике Башкортостан. – Уфа: Информреклама, 2007.
4. Национальный состав населения Республики Башкортостан (по данным всероссийской переписи населения 2002 года): Статистический сборник. Башкортостанстат. Уфа, 2006. – 198 с.
5. *Нигамедзянов Э.А., Киекбаев М.Д., Абдрахманов Д.М.* Наркотизм в Республике Башкортостан (опыт социологического исследования). – Уфа: ДизайнПолиграфСервис, 2006. – 184 с.
6. *Российская газета.* 2007. 26 апреля. №88 (4351).
7. Территориальный орган Федеральной службы государственной статистики по Республике Башкортостан (Башкортостанстат): Пресс-выпуск №02-03-14/9 от 17.06.2005 г.

*В.Л. Каганский*

### **МНИМЫЙ ПУТЬ РОССИЯ=ЕВРАЗИЯ\***

Контроверзы исторической и культурной судьбы России почти заслонили погруженность России в пространство, сильную зависимость российской цивилизации от своего пространства, неразрывную связь государства и пространства, хотя это было весьма важно для историков прошлого. Уже после П.Я.Чаадаева особое значение пространства для понимания России стало общим местом. Однако пространственный образ страны застыл, не будучи проблематизирован и прояснен.

Специфика и реальное устройство российского пространства обсуждается мало в отличие от самобытности русской культуры и исторического пути государства российского. Пространство России, по-прежнему, мифологизировано и даже мистифицировано. Аналитике и критике «географического опыта» страны внимания почти не уделяется, в отличие от «критики исторического опыта» (например, известные труды А.С. Ахиезера).

*Пространство после СССР: спрос на апологию единства*

Распад СССР – это не только распад властно-политического государственного пространства. Он внезапно обнажил огромную проблему единства территории страны. Встал вопрос об основаниях, механизмах, ресурсах идейно-смысловой связности огромной территории России (РФ). Конструкция СССР заменяла эти основания властью и идеологией. Социалистически-коммунистические и технократические доктрины («единый народнохозяйственный комплекс») более не работают, рыночная экономика сама по себе не создает единства пространства, ли-

беральная идеология (по крайней мере, в отечественной версии) безразлична к пространству.

Распад СССР и вообще распад структур советского пространства поставил много вопросов. Был ли этот распад закономерным процессом и завершен ли он? Сохранило ли существовавшее до СССР российское пространство внутреннюю связность? Целы ли его «исконные» формы? Связаны ли с ними новые возникающие формы? Пережила ли Россия как страна советскую эпоху? Сохранилась ли сама Россия как пространственное целое, качественно иное и большее, нежели территория одноименного государства? Это вопрос: *какова страна Россия?* Существует ли Россия независимо от государственной оболочки РФ? Страна – не синоним государственной территории (были страны: Австрия, Венгрия, Германия, Польша, которые сами менялись, меняя свои размеры и пространственное положение государства; были и такие страны, которые часто утрачивали свою государственность: Чехия, Эстония, та же Польша).

Территория бывшего СССР как в целом, так и в пределах РФ сохраняет многие черты единства и сильные хозяйственные и иные связи. Существуют и мощные группы, заинтересованные в ее единстве, вплоть до реставрации державы типа СССР и/или Российской империи.

Имперская ностальгия стала самостоятельной общественной силой. Это тоска по единой большой стране и сильному государству, которые массовое сознание почти отождествляет. Примером тому – выборы в Государственную думу РФ (1999 г.), где почти вся политическая «элита» пошла на поводу у империализма масс.

Российская Федерация как государство прежде не существовала в нынешних границах, и поэтому она переживает процессы дезинтеграции. Тем ост-

---

\* Исследование ведется при финансовой поддержке Фонда Макаруров.



рее проблемы пространственной идентичности и самоопределения.

Властная элита и общественность испытывает нужду в убедительном образе страны, в котором размер и единство территории государства были бы связаны с его местом и ролью в мире; как минимум нужна серьезная санкция на борьбу с нарастающей дезинтеграцией государства. От этого образа ожидается «почвенность», культурно-историческая укорененность в прошлом государства российского, одновременно – объективность, содержательные основания, концептуальность. Страх сепаратизма, опасения распада и кошмарного повторения РФ судьбы СССР заставляют обращаться к обоснованиям единства большой разнородной страны. Отсюда огромный спрос на схемы, мифологии, апологии большой единой державы. Эта потребность уже хорошо со знается как новая идеология, в основе которой будет лежать пространство, страна.

*Апология большого единого пространства: евразийское предложение*

Именно в таком качестве оказалось востребованным, вышло на идеологический рынок и в разнородном, еще недавно малоизвестное, впервые заявившее о себе в пору пореволюционного кризиса.

Евразийство декларирует глубинный смысл и древние истоки единства России, утверждает истинные естественные рубежи страны. Оно настаивает на объективно обоснованной неизбежности великой империи России и ее особой роли в мире. Евразийство претендует на постижение логики постсоветского пространства и реально становится идейной основой интеграции постсоветского пространства, объединения постсоветских стран и идейной базой СНГ, а президент Казахстана Н.Назарбаев, даже сделал евразийство полуофициальной идеологией. Евразийство санкционирует изоляционизм и антизападничество как умонастроение и стержень политики.

Идейно и политически евразийство становится все более значимым, активно внедряясь в масс-медиа («Завтра», «Независимая газета», телепрограммы), культуру, образование; евразийство взято на вооружение политическими (и экономическими) силами, причем не только империалистами и коммунистами. Книжный рынок наводнен евразийской литературой как относительно академической, так и маргинальной, типа «новой хронологии» команды А.Ф.Фоменко; часто переиздаются труды евразийцев, выходит несколько серий трудов Л.Н.Гумилева и его эпигонов; появляются все новые журналы, берущие евразийство на программное вооружение (например, «Новая Россия», ежеквартальный литературный, художественно-публицистический журнал; журнал «Ура-ния», в котором присутствует характерная смесь: астрологии, евразийство по Л.Н.Гумилеву, учение

Д.Андреева, «православный патриотизм»). Поток геополитической литературы принял евразийство как национальную геополитику России.

Евразийство навязывается общественности. Россия все более мыслит себя по-евразийски; Россия уже и именует себя, номинативно отождествляясь с Евразией: все чаще мелькает существительное «Евразия» и прилагательное «евразийский» где надо и где не надо, заместив «союзный» и «общесоюзный». Евразийская модель во все большей мере определяет осмысление пространства России.

Евразийство все чаще фигурирует как очевидная научная основа политики России даже в либеральных изданиях. Так, сразу по назначении Е.М. Примакова Премьер-министром РФ стала одобрительно акцентироваться его евразийская ориентация [7, 38]. Кризис августа 1998 г. рассматривается как предельная точка на пути вестернизации России, как самовывявление ложности пути «радикальных реформ».

Евразийство стало ядром множества имперско-националистических геополитических доктрин; оно сочетается и сплетается с панславизмом и неоизоляционизмом (чему примером яркая геополитическая публицистика В. Цымбурского).

В евразийстве видят исторически и историософски обоснованную концепцию, но прежде всего – концепцию географическую, геополитическую, геософскую. Оно само претендует именно на это.

Однако евразийское понимание пространства России не было предметом публичной дискуссии и не стало им до сих пор. Евразийская проблема проваливается в пропасть между апологией почвенников и брезгливым отвержением западников. Евразийские вопросы не предъявлены отдельно от евразийских ответов. Статус содержания евразийской концепции пространства научно почти не изучен, хотя евразийство прямо апеллирует прежде всего к пространству. Почти не исследованы основания евразийской схемы российского пространства; нам неизвестны взвешенные, нейтральные, аналитические изложения доктрины евразийства. Пилотный поиск материалов в Интернете подтвердил мнение, что аналитика игнорирует евразийство, евразийские вопросы получают исключительно евразийские ответы.

Выявление и анализ «евразийской модели» российского пространства – задача настоящей статьи.

Соответствовала ли евразийская доктрина реалиям пространства России, описывала ли реальное пространство России или только апеллировала к нему? Осмысленно ли подходить к евразийству с научными мерками? Каков смысловой статус евразийства и «России=Евразии» евразийцев? Что в российском пространстве порождает его евразийское самописание? В чем смысл евразийства как вопрошания о российском пространстве? Было ли про-

странство России евразийским, имеет ли место евразийская реставрация России? Вопросов больше, чем ответов.

Евразийство становится главным геополитическим мифом. А есть ли у него основания? Проблема статуса евразийской концепции ведет к вопросу о пределах и форме государства, которые оно обязано иметь. Претензии евразийства выливаются в интеллектуальную санкцию имперской России и силовой геополитики. Война в Чечне имеет евразийское обоснование: пространство России – естественное целое, Чечня – часть этой целого внутри естественных рубежей России.

Если концептуально евразийство и лежит вне науки, то оно бросило ей вызов. Евразийство должно быть понято как источник культурно значимых вопросов, по-видимому, выражающих существенные черты если не самого пространства России, то его осмысления, привычного образа. Реконструкция евразийской модели необходима независимо от статуса ее содержания.

#### *Россия по евразийски*

Евразийство – яркая картина России, сочный выпуклый образ, заманчивая смысловая перспектива. Многое в ней почти завораживает: пафос большого пространства, усмотрение смысла и судьбы России, уверенность в миссии, предопределенной и гарантированной ее незыблемым местом на Земле, протест против узости горизонта Европы и европоцентризма.

Евразийский взгляд на пространство России изложен на основе текстов евразийцев первой волны (Н.Н. Алексеев, Г.В. Вернадский, П.Н. Савицкий, Н.С. Трубецкой) и последующих версий евразийства вплоть до современности – Л.Н. Гумилев и даже А.Г. Дугина (мистико-эзотерический аспект здесь не рассматривается).

Евразийское видение пространства России в общем таково.

Западная Европа и Европа Восточная, Русская равнина резко и глубоко различны во всех существенных отношениях, у них разный природный и культурный ландшафт, разные культуры и исторические судьбы. Это разные географические миры (здесь и далее мы концентрируемся именно на пространстве; оно является центральным для евразийства и – парадоксально – менее всего анализируется).

Природное, ландшафтное единство и исторические связи объединяют, делают естественным целым взятые вместе Восточную Европу (Русскую равнину), Сибирь и Центральную (Среднюю) Азию; широкие полосы (зоны) таежных лесов и степей внутренней, континентальной части материка Евразия. Это пространственное единство – есть Евразия евразийцев, **Е в р а з и я в у з к о м с м ы с л е**, собственно Евразия (далее – Евразия\*).

Евразия\* – целостный макрорегион, большой реально существующий природный и культурный район, географически закономерное целое. Субконтинент Евразия\* – одна из нескольких частей материка Евразия. Географически Евразия\* – это большие, непрерывные, сплошные, плавно переходящие одна в другую континентальные равнины, лишённые внутренних горных, пустынных и морских преград для сообщения, связи, миграций, коммуникации. Евразия\* географически сбалансирована, ее главные части-зоны хорошо дополняют друга; дополнительные и взаимовыгодно взаимосвязаны зоны лесов и степей, южная и северная половины Евразии\*. Говоря более современно и точно, в основе Евразии\* – комплексность разных типов ландшафта и симбиоз связанных с ними разных сообществ людей. Широкие зоны сопряжены меридиональными реками.

Этим Евразия\* резко отлична от приморских, отчлененных один от другого и внутренне расчлененных полуостровных субконтинентов – Западной Европы, Индостана, Китая, Индокитая.

Евразия\* очерчена природными, естественными границами. Они разделяют различные географические и исторические пространства и выражены в ландшафте как мощные комплексные рубежи, по разные стороны которых ландшафт и условия человеческой жизни существенно различаются. Морские рубежи Евразии\* понятны: с юга она отделена от других макрорегионов полосой гор и пустынь, а местами – двойной полосой гор и пустынь.

От Европы (Западной Европы) Евразия\* отделена менее выраженной, но не менее естественной и важной границей. Эта граница – идущая с севера на юг, от Балтики до Черного моря изотерма (линия равных температур) января в 0 градусов по Цельсию; это климатическая и даже ландшафтная граница, разделяющая области морского климата с теплой сырой зимой (западнее) и континентального климата с сухой морозной зимой (собственно Евразия\*). Границы СССР, особенно при включении Монголии (для чего достаточно оснований), очень близки границам так очерченной Евразии\*.

Субконтинент Евразия\* в силу своего размера, значительного простираения по широте и долготы с севера на юг и запада на восток, объединения нескольких разных природно-ландшафтных зон имеет все необходимые условия и ресурсы для самодостаточного хозяйствования, самообеспечения, полной независимости от всего остального мира – автаркии (каковая для евразийцев носит в высшей мере позитивный характер). Евразия\* – один из немногих макрорегионов, способный к автаркии.

Россия – закономерное пространственное целое, ее внутренняя связность важнее и сильнее, чем условная граница традиционных Европы и Азии, проводимая по Уралу; внутри страны нет значительных

рубежей и все различия плавны. Россия как естественное целое не есть Европа в узком смысле, она не принадлежит к Европе географически и исторически, одновременно Россия не есть и Азия, ни географически, ни исторически. Россия не есть часть Европы и/или Азии, не есть Россия и совокупность частей Европы и Азии. Россия – особый субконтинент; Россия и есть Евразия\*, Россия – Россия=Евразия\*.

Дихотомия же «Европа/Азия» рассматривается евразийством как лишенная точного смысла, скорее дезинформирующая и дезориентирующая; сами понятия Азии и (особенно) Европы для евразийцев географически и исторически неадекватны; противопоставление Европы и Азии выражает (и порождает) европоцентризм. Само представление о Европе вне научное и навязывается европейской цивилизацией как ложный образ европейски-центрированного мира. Евразийство рассматривает себя как протест против ограничений и крайностей европоцентризма и его преодоление.

Сомасштабная Европе и Азии, соотносимая с ними как целыми Россия=Евразия\* занимает центральное, срединное место на главном материке Евразии. Сам материк Евразия, будучи самым большим, сосредоточивая более половины суши Земли, занимает центральное место среди материков; к нему близки и тяготеют и Африка, и Австралия.

Евразия\* находится между Европой и Азией, она есть единственное большое пространство между ними, которое есть целостный регион и особый мир, обеспечивающий и мировое равновесие, и посредничество Европы и Азии.

Евразийство достаточно разнородно, и, давая такое генерализованное, сводно-обобщенное изложение, мы вынуждены игнорировать различия персональных позиций евразийцев. Так, для Н.С. Трубецкого Россия=Евразия\* – отрицание Европы, авангард Азии и даже всего неевропейского человечества, для П.Н. Савицкого – прежде всего посредник и медиатор Европы и Азии, даже их единое высшее выражение, синтез; у Л.Н. Гумилева Россия=Евразия\* выделена не только специфичным местоположением, но и витальным, энергетическим преимуществом российско-евразийского суперэтнуса (моложе европейского и богаче возможностями). Есть противоречия и между утверждением изоляционизма, обеспечиваемого объективной автаркичностью, и мировой ролью.

Судьба России задана и обеспечена географией, формой земного пространства. Пространство предопределило бытие, роль, особый путь России, ее мировое назначение. Место для России предуготовано земным пространством (евразийство – доктрина гео-софская).

Место, или, как емко выразился П.Н. Савицкий, месторазвитие России (термин экологии) – субкон-

тинент Евразия\*, его положение – сердцевина мировой суши. Самый большой, самый цельный субконтинент Земли занимает и самое центральное место на поверхности Земли. Чуть обобщая евразийцев (но, надеемся, не искажая): единственный подлинно цельный субконтинент – единственный действительно большой. Он занимает положение одного-единственного центра – сердцевины обитаемой поверхности Земли, мировой суши. (Оговорим: евразийцы не обосновывали корректности представления о центре для сферической поверхности, но если такая поверхность неоднородна, как ландшафтная сфера Земли, то само по себе это представление вполне законно и непротиворечиво).

Россия=Евразия\* – государство, общество, цивилизация – заняла свое место совершенно закономерно, не случайно, не из-за игры истории, не в силу игры политических сил или безудержной экспансии, присущей (согласно евразийцам) прежде всего Европе, региону и типу культуры. Размеры и пределы России=Евразии\* глубоко, сущностно закономерны. Россия постигала и заполняла пределы уже существовавшего региона, целостность которого выражалась и укреплялась естественными границами, но опиралась и на единство природно-ландшафтного типа среды этой территории. Россия не захватила, не присвоила этот регион=субконтинент, а освоила, выразила и усилила его единство.

Субконтинент, Евразия\* как местообитание неоднократно объединялись великими империями – прежде всего гуннов и монголов Чингисхана. Россия выступает как продолжатель геополитической роли, великой миссии этих держав, это прямой геополитический наследник империи Чингисхана. Российская империя/СССР включает большую часть империи Чингисхана. Империя Чингисхана, Россия, Российская империя, СССР, Россия – разные этапы и формы существования одной и той же мировой державы, разные индивидуации одной сущности, географически занимающей тождественное место и имеющей тождественное географическое положение, что служит выражением и подтверждением существования и целостности субконтинента Евразии\*.

Для евразийцев несомненно, что Россия призвана если не господствовать в мире, то играть решающую роль в мировых делах, исходя преимущественно из своего положения; точнее – из сочетания пространственного положения с размером страны=государства и сформировавшимся (по их мнению) в этом макрорегионе особым типом общества=государства=культуры, отвечающей такому месторазвитию. По крайней мере, Россия=Евразия\* не должна зависеть от мира западной, евроамериканской цивилизации и не входить в ее сферу и горизонт. В этом евразийство есть не только геополитика по стилю мысли, но прямое присоединение к известным гео-



политическим концепциям касательно «хартланда», сердцевины мировой суши, обреченной вести борьбу с мировым океаном и олицетворяющей ее державами.

Россия=Евразия\* имеет особое предназначение. Евразийцы категорически отрицают единство человечества, глобальное единство законов и норм, общность законов истории и саму мировую историю. Для евразийства просто не существует мирового сообщества и мировой цивилизации, единых глобальных тенденций, интересов человечества как целого; это — либо иллюзии западной цивилизации, отказывающейся понять и принять свой ограниченный, локальный характер, либо средства сознательного манипулирования всеми остальными культурами Земли, злостные глобальные мистификации. Россия=Евразия\* призвана исполнить свое предназначение противостоянием Западу, должна остановить его экспансию посредством государственной организации территории; в этом состоит основная миссия России (несмотря на декларации, «миссия», таким образом, определяется как сугубо внешняя, негативная, экстенсивная). Отказ от европеизации — не проблема для России, а атрибут существования.

Еще один существенный аспект пространства не сформулирован столь явно и нижедан в реконструкции (по характеру издания мы не будем приводить ссылок). Государство — главная сила, действующая в пространстве, пятая (творческая) стихия. Отдельные группы, искусство, культура, общество, религия сами по себе не могут обустроить пространства. Пространство — сфера государственная. Государство — главный способ выражения человека в пространстве, упорядочивающая, гармонизирующая и управляющая пространством сила. Государство вырастает из пространства и призвано заботиться о нем. Обитаемое пространство всем обязано государству (здесь не существенно сколь оригинален такой взгляд).

Пожалуй, вот кратчайшее содержание евразийского видения российского пространства; это изложение по возможности сделано позитивным, лишенным противоречий; лакуны не указываются.

Весьма важные для евразийства и его восприятия в современной ситуации евразийские суждения касательно собственно государства, евразийского культурного типа и евразийского суперэтнуса, идеократии как основы евразийского народа-государства, истории, культуры, личности общества и прочее мы здесь не рассматриваем.

*Куда ведет евразийский путь России?*

Заглавие раздела при публицистизме точно. Евразийство имеет ответ на вопрос о путях России, даже гарантирует единственное число, единственность ответа и самого пути. Путь России дан и оп-

ределен однозначно; гарантирован самим пространством. Евразийство содержит все ориентиры пути страны России. Евразийство наделяет Россию смыслом, предопределенным конкретным местом.

Географическая и духовная сущность Россия может существовать только как большое единое неразрывное пространство, объединенное и наделенное смыслом государство. Это — и м п е р и я. Жизнь России — в сохранении империи, властной формы большого пространства. России надлежит быть великой евразийской державой. Страна обязана исполнить императив пространства, отринув европейский миф законов истории.

Путь России — сохранение и умножение имперского наследия Российской империи и СССР. Но современная РФ утратила существенную часть наследия Чингисхана, где появились самостоятельные страны. Вектор геополитики должен повернуться на охват этих стран сенью империи. Интересы России требуют власти или глубинного союза с азиатскими странами СНГ, возможно, просто с азиатскими странами. Следование по этому пути — не одно из возможных решений, а одно решение. У России=Евразии\* нет выбора — быть страной или быть империей; есть вопрос, насколько большой империей быть.

Евразийство жестко канализирует будущую историю России, отбрасывает иллюзию выбора, экономит силы на принятии решений, дает критерий для ситуаций альтернатив. Евразийство имеет свою внутреннюю меру процессов и современных событий, различая важное и неважное, существенное и несущественное, здоровье и болезнь.

Всякая децентрализация, «распад», сепаратизм — отклонения от нормы, геополитический недуг. Болезнью и аномалией является приоритет любых ценностей над имперски-евразийскими, отказ от возврата потерянных частей России-Евразии\*.

Путь России — тотальное огосударствление. Россия=Евразия\* — пространство=государство. Евразийцы критикуют СССР прежде всего за космополитизм, слабость и мягкость, за отказ от идеократически-государственного начала советской системы. Восстановление России — реставрация идеократической империи, геополитический реванш, отказ от мирового пространства норм и правил, конфликт с Западом.

Внушительно. Из евразийского видения России такой путь следует непреложно. Если с логикой все в порядке, то получается, что вывод должен быть принят. Даже если он тяжел и неприятен.

Но верны ли сами послышки? И таковы ли они, чтобы из них делать выводы (оставим в стороне методологически сложный вопрос о том, какова связь дескриптивных и нормативных теорий)? Ограничимся по-прежнему исключительно простран-



ственным аспектом; цельная концепция не может содержать в качестве основы, ядра противоречивых или ложных суждений. Если таковые обнаружатся, то с ними вместе придется отбросить и евразийский путь, как мнимо обоснованный.

*Смысл евразийства: истины и мнимости*

Евразийство интересно для анализа и опасно для общественности именно тем, что оно ставит глубокие вопросы, сочетая их с тривиальными, туманными и странными идеями, давая сомнительные ответы или не давая их вовсе. Ведь евразийство, казалось бы, вопрошает о реальных серьезных вещах: как сочетается единство России с наличием в ней территорий разных частей света? какова внутренняя ценность огромного пространства? обладает ли оно единым смыслом? что значит пространство крупнейшей континентальной державы для России?

Евразийство в пространственном аспекте — поздняя разновидность географического детерминизма, где сплелось просвещение и романтизм, культ почвы и натуры, интеллектуальная вера в объяснительное всемогущество земного места и мистика Земли. Но культурная идентификация евразийства не заменяет его анализа.

Проще всего в критике евразийства указать на многочисленные противоречия и внутри отдельных версий евразийской доктрины (и даже в трудах конкретных авторов), и тем более между ними, и на этом основании отвергнуть его как целое.

Но проблема статуса евразийского представления о российском пространстве этим не разрешается, тем более что евразийство есть цельность пространствопонимания, стиль дискурса.

Вряд ли может решить проблему статуса содержания евразийства и вездливый анализ текстов (он достаточно быстро показывает и игнорирование фактов, которые могли быть или даже должны быть известными евразийцам), и апелляция к утверждениям, которые сами по себе проблематичны. Наконец, не будем (здесь) оспаривать прямое использование евразийцами ложных или несуществующих утверждений, как и разбирать проблемы интеллектуальной честности и общественной ответственности евразийцев (хотя сделать все это, безусловно, необходимо).

Евразийство от П.Н. Савицкого до Л.Н. Гумилева (даже А.Г. Дугина) — к о н ц е п ц и я Р о с с и и; оно так и заявляет о себе и воспринимается как цельная концептуальная доктрина. Факты иллюстрируют и украшают доктрину, используются в риторической функции, но доктрина имеет смысл и вне эмпирии.

Концептуальность евразийства — его особенность и несомненное достоинство; евразийство вообще имеет немало достоинств и выражает достаточно важные смыслы, будучи неслучайным образом Рос-

сии, независимо от его адекватности [но достоинства малозаметны современным евразийства эпигонам и развития не получили, смыслы остались просто беспризорными. «Евразийская проблематика» учения о пространстве развивается российской школой теоретической географии, идущей от В.П. Семенова-Тян-Шанского, имевшего с евразийцами таких общих учителей, как В.И. Ламанский. Современные же евразийцы, иногда приводя фантастические примеры продуктивности «евразийской методологии», об этом умалчивают].

Пространство большой страны вряд ли может быть представлено систематически, обозримо и компактно иначе, нежели концептуально (ср. отличия научной географии от краеведения). Если евразийство настаивает на концептуальности, оно должно быть понято по своей мерке. Тем более что евразийство выступает и как концепция нормативная, провозглашая «евразийский проект».

Вопрос о том, нужно или ненужно, хорошо или дурно евразийство для России (иного геополитического субъекта, страны, территории) сам по себе не имеет смысла. Он не может обрести реального содержания и не может обсуждаться до того, как решен вопрос: а осмысленно ли само евразийство, адекватно ли оно пространству России? Но эти вопросы в основном сводятся к соответствию евразийства некоторым явным критериям, которые в основном были сформулированы еще до появления самого евразийства.

Внешняя простота утверждений евразийской доктрины маскирует ее запутанность, кажущаяся очевидность утверждений, прямая связь с фактами повседневности, уроками истории и задачами современности заслоняет зависимость доктрины от массы предпосылок. Евразийство настаивает на своей беспредпосылочности, но это явно не так.

Дело отнюдь не только в том, что евразийство разнородно — оно многослойно; ядро доктрины скрыто во многих слоях промежуточных построений и выводов. Эта особенность пронизывает все евразийство и близкие ему построения.

Евразийская схема пространства России держится на ряде скрытых, латентных утверждений; причем основная часть их не может быть ни доказана, ни опровергнута. Более того, эти постулаты почти невозможно обсуждать в аспекте содержания и тем более сопоставлять с какой-либо эмпирией. Так, апелляция к географии, пространству постоянно переходит в отсылки к историческому опыту России, географический детерминизм подпирается и подменяется особым прочтением истории России; пространственная аргументация замещается многочисленными жесткими и одновременно неопределенными суждениями касательно единого евразийского этнокультурного типа. Суждения касательно сходств и раз-

личий областей пространства иллюстрируются фактами, но никогда не опираются на большие массивы фактов; апелляция к ландшафту выливается в любование крупными контурами на мелкомасштабной карте. Декларация следования данным позитивной науки географии, указания специфичности определенной части Старого Света переходят в требование положить евразийство в основании новой науки (не дисциплины – всей Науки).

Начнем с тезиса о России=Евразии\* – макрорегионе, выделенном путем методологического преодоления ограниченности европоцентризма (каковая несомненна) и отказа от привнесения внешней и чуждой материалу ландшафта точки зрения, позиции.

Ландшафтно-культурные стереотипы на огромной территории очень разные, тогда выделение универсального макрорегиона Евразии\* противоречит культурной обусловленности расчленения территории, на которой настаивают евразийцы, резко критикуя европоцентризм; евразийство само оказывается абсолютной позицией, но таковая по-евразийски бессмысленна.

Если в основу выделения макрорегиона положить иную культуру, нежели российская, иные основания выделения территориальных целых, с этой культурой связанные, а также иное место (позицию), нежели Россия, то результат будет иным. Мы будем обязаны построить иной макрорегион. Если пространственных позиций, на чем настаивают евразийцы, много, то много и систем регионов любого типа; среди них не может быть привилегированных.

Приведем лишь один пример макрорегиона, который исторически реализовывался. Восток Средиземноморья, Балканы, собственно Ближний Восток – территория, сопряженная общностью географического положения, сходством природно-культурного ландшафта и связями частей (они более сходны и связаны, нежели степи Монголии и Русский Север). Целостность этой территории многократно выражалась в империях Александра Македонского, эллинистических государств, Византии, Османской державы. Но известно, что этот регион не раз распадался, когда его части входили в иные регионы, также оформлявшиеся государствами. Если бы евразийцы были последовательны, то они должны бы поставить под сомнение и целостность современной (Западной) Европы как макрорегиона. Пример показывает и исторически быструю динамику макрорегионов; они меняют места и границы за время, в течение которого природные зоны можно считать практически неподвижными.

Если евразийство последовательно проводит релятивизм в выделении регионов, тогда Евразия\* и не вечна, и не абсолютна, а временна, относительна, релятивна, конвенциональна. Тогда абсолютной Евразии\* быть не может, и она должна сосущество-

вать, скажем, наряду со СкандоВизантией Д.С.Лихачева, центральным звеном которой была Киевская Русь. Если Евразия\* – абсолютный регион, то евразийство столь же ограничено и произвольно, как и европоцентризм, как и любая концепция, центрированная на конкретном месте (хотя основания опереть позицию различаются для разных мест), но отличается только привилегированным местом на основе априорных данностей. При России как центре для панславистов аналог Евразии\* – совсем иной макрорегион; дело в различии априорных позиций, состоящих в панславизме в «единстве славянского мира», а в евразийстве – в «наследстве Чингисхана».

В научной географии, в том числе и вполне самобытной российской географии, тезис о единственном привилегированном расчленении поверхности Земли, районировании, используется очень осторожно, как и стремление совместить предмет расчленения территории и позицию этого расчленения (их совпадении характерно для краеведения). Российская школа географии категорически настаивает на том, что выделить для всей Земли универсальные вечные макрорегионы таким образом, чтобы включить в их содержание и природу, и человека, практически невозможно. Ни во времена первых евразийцев, ни теперь таких регионов не выделяли, они неизвестны в научной географии; ведущиеся ныне нередкие попытки (вне географии) выделения таких регионов нередко следуют евразийским идеям и потому не могут рассматриваться как независимое подтверждение.

Концепция естественных границ сомнительна и внутренне противоречива. Как хорошо известно теперь, она была создана для апологии продвижения Франции к Рейну (Ф.Бродель). Не менее важны и тщательно изученные теперь проблемы связи регионов и границ. Для существования, обоснованного выделения регионов естественные границы ни логически, ни эмпирически вовсе не обязательны. Резкие ландшафтные полосы, яркие рубежи могут вовсе не разделять регионов. Как и всякая граница, естественная граница Евразии\*, Кавказ, есть в ином масштабе – ядро большой территории. Средиземное море выступает то естественной границей, особенно для сухопутных народов, то осью, линейным ядром обширного макрорегиона.

Представить более естественный регион с более естественными границами, нежели остров (материк), трудно. Стоило бы ожидать, что всякий остров будет месторазвитием этноса-государства. Однако, например, остров Великобритании объединен исторически недавно, единый этнос не сформировался, страна переживает бум сепаратизма. Остров Борнео (Калимантан) разделен; Мадагаскар объединили только французы; Цейлон раздирает война сингалов и тамиллов и прочее. Пиренейский полуост-

ров, ограниченный и отграниченный океаном, морями и мощными Пиренеями, – мозаика конфликтующих частей; многократные попытки объединения полуострова срывались; Пиренеи – не только граница, но и ось Басконии (аналогичная по положению страна – Швейцария). Полуостровная Италия объединена (после Рима) лишь полтора столетия и также переживает сепаратизм. Ни разу ни один из четырех материков (Америка Северная, Америка Южная, Африка, Евразия) не был объединен одним государством, хотя ряд империй превосходили площадью материка. Есть лишь один пример государства=материка – Австралия; единство достигнуто извне, колонизацией. Примерам несть числа. Есть множество примеров устойчивости стран (и государств) при «неестественности» формы территории, как и распада государств с вполне естественной территорией и прекрасной дополнительной составных частей.

Антиномия «Европа – Азия» действительно лишена строгого смысла и должна быть пересмотрена, но неясно, как именно. И такой пересмотр не может быть ни универсальным для всех периодов времени (что мы уже отмечали), ни для всех разрядов явлений. Материковые плиты, климатические области, расовые регионы, языковые общности, зоны культурного ландшафта не объединяются в универсальные регионы; хотя для некоторых из этих явлений осмысленно говорить о Европе и Азии.

Детерминирующая роль географического положения научно признана (позиционный принцип), но положение любого объекта контекстуально, относительно, не абсолютно. Так, даже если оставить в стороне проблематичный тезис о судьбоносности географического положения (ключевой тезис всякой геополитики), то сама характеристика географического положения Евразии\* в евразийстве оказывается весьма двусмысленной.

Как известно, евразийство относит свои выводы к современному культурному ландшафту географической Евразии. Однако по мере анализа выясняется, что евразийство базируется на довольно длинной цепочке подмен и отождествлений. Современный культурный ландшафт отождествляется с культурным ландшафтом последних двух тысяч лет, то есть игнорируется, отбрасывается динамика ландшафта. Абсолютизированный таким образом культурный ландшафт, который у классиков евразийства и не описан толком (его описания сразу разрушит схему), редуцируется к природному ландшафту.

Однако и здесь цепочка редукций не заканчивается. Природный ландшафт взят евразийцами как простейшие формы поверхности Земли. Именно положение Евразии\* в центре, середине суши, материка Евразия лежит в основе вывода о роли Евразии\* в Евразии, Старом Свете и мире в целом. Но часть

материковой плиты не имеет положения относительно культурных центров и регионов (а относительно культурных регионов положение территории Евразии\* – скорее периферия).

Пропущен недостающий тезис о механизме жесткой связи строения суши и культурного ландшафта, однозначном географическом детерминизме. Но в таком виде тезис просто неверен (что было хорошо известно уже в начале века). Тут подмена налицо.

Тезис о центральном положении, если брать его со всей серьезностью, должен будет означать, что и центр самой Евразии\*, который постоянно перемещается и не может быть определен без точного указания контекста; чтобы сделать центр строгим понятием однозначно определяемым, нужно множество априорных предпосылок. В смысле же, близком к евразийскому, сердцевиной, центром будет территория между Уралом и рекой Хатангой, полуострова Ямал и Таймыр (кстати, именно там вырабатывается более половины экспортного сырья современной России, но ни хунны, ни войска Чингисхана сюда не заходили).

Но и этим дело не исчерпывается.

Провозглашаемый тезис о структурном единстве территорий России и державы Чингисхана, что показательно, просто не был аргументирован. Для того чтобы действительно утверждать структурное и позиционное тождество двух территорий-регионов, не нужно полного совпадения самих территорий. Но и полное совпадение – совершенно недостаточное основание для суждения о тождестве. Совпадать должны не площади, а ядра, основные центры, главные части и направления связей периферии с ними. Так вопрос, однако, евразийцами просто не ставился, хотя содержащиеся в самих евразийских текстах фрагменты конкретики показывают, что при пересечении территорий ядра, основы этих государств находятся в противоположных концах географической Евразии. Разве ядрами державы Чингисхана были нынешняя Европейская Россия, Урал, Север Сибири? Разве основой России было Забайкалье и Монголия? Россия и держава Чингисхана близки только на карте, и то, если включить в державу монголов весь север Сибири до Ледовитого океана. При близости территорий эти две евразийские державы базировались на разных полюсах географической Евразии. (Географические отношения двух главных «евразийских» государств мало связаны с использованием Московским и последующими государствами монгольским социальными и геополитическими технологиями: общность культурных технологий двух разных стран не означает, что это на самом деле одна страна). Здесь мы опять видим в лучшем случае отождествление (или неразличение?) отношений бесформенных, бесструктурных пятен на карте с отношениями иных объектов, стран, государств.



Из круга евразийской аргументации выпадает центральное звено.

Единство России=Евразии\* доказывается евразийцами рядом последовательных реализаций (индивидуации Н.С.Трубецкого) одной структуры, каковая структура потому и едина, что занимает одну территорию, и даже есть один и тот же регион. Но если эти империи – разные регионы, и у них лишь частично пересекаются только периферийные территории? И если выяснится, что именно у державы Чингисхана и ее злейшего врага, Китая, совпадение существенных территорий более полно, чем у России с Монголией?

Тезис о единстве пространства выдвигается евразийцами, якобы, исходя из логики пространства, но реализуется непременно через апелляции к фрагментам истории, причем истории государственно-политической. Значительные периоды времени, когда территории Евразии были лишены государственного единства, евразийством просто игнорируются, будто отсутствие государства есть отсутствие жизни. Государство оказывается способом доказательства единства территорий. А почему не данные археологии?

Нет оснований обсуждать реалистичность (адекватность) евразийской схемы российского пространства. Анализ иных выявленных постулатов также приводит к тому, что евразийская схематика пространства не оперирует эмпирией, а лишь апеллирует к ней; есть концептуальная оболочка, концептуализация своеобразной геополитической проповеди, апологии определенного пространства, концептуализация, проводимая на основе двусмысленных категорий.

\* \* \*

Евразийство – яркая апология единства и места конкретного пространства (государства). Но эта апология структурирована очень логично. Однако «логика» евразийства – логика мифа, способ описания евразийского пространства, описание мифологическое; структура самого евразийства воспроизводит структуры мифа. Евразийская концепция – лишь концептуализация, в ее основе лежит е в р а з и й с к и й м и ф, – миф в широком смысле. Достаточно вспомнить мифологемы «пуп Земли» и «середина Земли», а равно и традиционные китайские представление о мире, пространстве и Китае – Срединной империи.

Евразийство наделяет определенную территорию чертами, каковые могут быть присущи исключительно области мифического пространства. Россия=Евразии\* – особое место. Это место выделено, маркировано, привилегировано, отмечено во Вселенной. Его особенности неподвластны времени, не подчиняются истории. Это место особым образом очерчено, отличается от всех прочих мест. В этом особом месте не действуют общие для всех других мест

законы (например, не распадаются империи, не являются национальные государства). Время тут течет по-особому, работает своя логика и причинность и прочее. Евразийство – мифологическая сакрализация государства, пространства=государства. Евразийство – миф о державе.

Евразийский путь России – не предмет выбора. Но отнюдь не потому, что этот путь бесчеловечный, агрессивный, бессмысленный. Дело совсем не в этом. Этот путь – м н и м ы й, его просто нет.

## ЛИТЕРАТУРА

1. *Абаев Н.В.* Взгляд на «евразийский искус» из Центральной Азии: Россия и Бурятия в Евразии // Наука о культуре: итоги и перспективы. – М.: 1998. – Вып. 4. – С. 51-80.
2. *Аванесова Г.А.* Особенности евразийского анализа культуры // Наука о культуре: итоги и перспективы. – М., 1998. – Вып. 4. – С. 2 – 27.
3. *Ажгихина Н.* Академики против «новой хронологии» // Независимая газета. – 1999. – 23 декабря (№ 240).
4. *Алексеев Н.* Русский народ и государство. – М.: Аграф, 1998.
5. *Андреев Д.* Роза мира М.: Прометей, 1989. – 287 с.
6. *Ахизер А.С.* Россия: критика исторического опыта. – Т.1. От прошлого к будущему. -Новосибирск.: Сибирский хронограф, 1997. – 804 с.
7. *Бовин А.* Евразия: миф и реальность // Известия. – 1998. – 17 декабря.
8. *Вернадский Г.В.* Монголы и Русь. – М.: Аграф, 1997.
9. *Галковский Д.* Русская политика и русская философия // Иное. – М.: Аргус, 1995. – С. 3-56.
10. *Гумилев Л.Н.* Ритмы Евразии: эпохи и цивилизации. – М.: Экспресс, 1993. – 576 с.
11. *Данилевский Н.Я.* Россия и Европа. – М., 1991.
12. *Дмитриев Р.* Духовные рубежи государства. Граница – первая и последняя крепость России//Независимое военное обозрение. – 1997. – № 22. – С.8.
13. *Дугин А.* Мистерии Евразии. – М.: Арктогея, 1996. – 192 с.
14. Евразийство: за и против, вчера и сегодня (матлы «круглого стола») // Вопросы философии. – 1995. – № 6. – С. 3-48.
15. *Игнатов А.* «Евразийство» и поиск новой русской культурной идентичности // Вопросы философии. – 1995. – № 6. – С. 49-64.
16. *Каганский В.Л.* Советское пространство: конструкция, деструкция, трансформация // «Общественные науки и современность». – 1995. – N 2. – С. 25-39; № 3. – С. 31-38.
17. *Каганский В.Л.* Неопределенность современного российского пространства//Куда идет Россия? – М., 1997. – С. 63-68.



18. *Каганский В.Л.* Основания регионального анализа в гуманитарной географии // Изв. РАН.- Сер. географ. – 1999. – № 2. – С. 42-50.
19. *Каганский В.Л.* Россия и Миф России//Неприкосновенный запас. – 1999. – № 3 (5). – С.12-15; <http://www.infoart.ru/magazine/nz/index.htm>.
20. *Каганский В.Л.* Вопросы о пространстве маргинальности // Новое литературное обозрение. – 1999. – № 37. – С.52-61; <http://www.infoart.ru/magazine/nlo/index.htm>; [www.book\\_mekka.ru](http://www.book_mekka.ru).
21. *Каганский В.Л.* Этюды и границы. I. Ситуация границы и граница // Мир психологии, 1999.
22. *Каганский В.Л.* Москва в России и Евразии // Новые факторы регионального развития. – М.: ИГ РАН, 1999.
23. *Каганский В.Л., Полян П.М., Родоман Б.Б.* «Район и страна» В.П. Семенова-Тян-Шанского: современное звучание и значение // Изв. АН СССР. – Сер. географ. – 1979. – №3. – С.123-129.
24. *Кара-Мурза А.А.* «Новое варварство» как проблема российской цивилизации. – М.: ИФ РАН, 1995. – 209 с.
25. *Комаров А.* Россия слишком велика, чтобы сохранить целостность. Заметки одинокого сепаратиста// Час пик (СПб.). – 1997. – 9 июля.
26. *Лотман Ю.М.* Культура и взрыв. – М.: Гнозис, 1992. – 272 с.
27. *Махнач В.* Империи в мировой истории//Иное, 1995. – Т. 2. – С. 107-126.
28. *Митрохин С.В.* интересах величия. О необходимости новых идеологий // Век XX и мир. – 1994. – № 9-10. – С. 152-159.
29. *Назарбаев Н.А.* Евразийский Союз: идеи, практика, перспективы. 1994 – 1997. – М.: Фонд содействия развитию социальных и политических наук, 1997. – 480 с.
30. *Пастухов В.* Культура и государственность в России: эволюция Евроазиатской идеи // Иное. – М, 1995. – Т. 2. – С. 149-178.
31. *Рабинович Е.Г.* Середина Мира//Мифы народов мира. Энциклопедия. – М.: Научное изд-во «Большая российская энциклопедия». Т.2. – 1997. – С. 428-29.
32. *Родоман Б.Б.* Очерки теоретической географии. – М-Смоленск: Изд-во СГУ, 1999.
33. *Россия и СНГ: дезинтеграционные и интеграционные процессы.* – М.: ИГ РАН, 1994. – 90 с.
34. *Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. Антология.* – М.: Наука, 1993.
35. *Русский узел евразийства. Восток в русской мысли: Сборник трудов евразийцев.* – М.: Беловодье, 1997. – 525 с.
36. *Савицкий Петр.* Континент Евразия. – М.: Аграф, 1997. – 464 с.
37. *Солженицын А.* «Русский вопрос» к концу XX века //Новый мир. – 1994. – № 7. – С. 135-176.
38. *Тавровский Ю.* Три круга новой идеологии//Независимая газета. – 1999. – № 166. – С. 3.
39. *Топоров В.Н.* Пуп Земли//Мифы народов мира. Энцикл. – М.: Научное изд-во «Большая российская энциклопедия». – Т.2, 1997. – С.350-351.
40. *Трубецкой Н.* Наследие Чингисхана. – М.: Аграф, 1999. – 560 с.
41. *Цымбурский В.* Остров Россия. Циклы похищения Европы// Иное. – 1995. – Т.2. – С. 207-254.
42. *Цымбурский В.* Народы между цивилизациями // Pro et Contra. Бизнес и внешняя политика. – Том 2. – 1997. – № 3. – С. 154 – 184.
43. *Яковенко И.Г.* Российское государство: национальные интересы, границы, перспективы. – Новосибирск: Сибирский хронограф, 1999. – 221 с.
44. *Walicki A.* The Slavophile Controversy. History of Conservatory Utopia in nineteenth century Russia. Notre Dame, 1989.

*Н.А. Бердяев*

## **УТОПИЧЕСКИЙ ЭТАТИЗМ ЕВРАЗИЙЦЕВ**

Евразийцы выпустили систематическое изложение своей идеологии и программы. В мою задачу сейчас не входит рассмотрение политической программы евразийцев, это не соответствует задачам журнала “Путь”. Но в евразийском катехизисе есть идеологическая, религиозно-философская и религиозно-общественная сторона, которая не может нас не интересовать. Систематическое изложение евразийской идеологии, обладающее большими формальными качествами, не подписано ничьим именем и за него, очевидно, ответственно все направление. Но оно носит явную печать индивидуальной религиозно-философской системы, которая без достаточных оснований выдается за православие. В брошюре “Евразийство” есть немало верных мыслей, заслуживающих полного сочувствия. Евразийское направление обращено к реальной России и реальным в ней жизненным процессам, оно признает факт совершившейся революции с ее перераспределением социальных групп бесповоротным, хочет работать в пореволюционной среде и потому живет не эмигрантскими фантазиями и галлюцинациями, а реальной действительностью. В политической программе евразийства есть несомненное угадывание того, к чему сейчас ведут происходящие внутри России процессы. И политический реализм евразийства прежде всего выражается в том, что оно хочет базироваться на слое, который образовался в результате революции и хочет быть строителем жизни. Евразийцы целостно понимают революцию, не делая искусственного разделения на революцию февральскую и революцию октябрьскую. Много есть схожего с мыслями, которые я развивал в своем “Новом средневековье”, несмотря на существенную разницу в моральном и религиозном пафосе. Нравственные

обвинения против евразийцев, что они «сменовеховцы», что они приспосабливаются к большевистской власти и чуть ли не являются агентами большевиков, представляются мне не только неверными, но и возмутительными, свидетельствующими лишь о том, насколько разным старо-эмигрантским направлениям неприятно напоминание о банкротстве их идейной установки в отношении к революции и к тому, что происходит внутри России. Но евразийская идеология несет с собой несомненные опасности и хотелось бы остановиться на самом главном евразийском соблазне. Эта опасность коренится в мирозерцании, которое я бы назвал натуралистическим монизмом и оптимизмом. Евразийцы, несмотря на свое подчеркнутое ортодоксальное православие, почти в такой же степени монисты, как и марксисты, и настроенность их полна натуралистического оптимизма. Евразийцы очень меняются, и среди них есть разные оттенки, но основное их мироощущение все же можно уловить. Такого типа мышление всегда будет более базироваться на категории необходимости, чем на категории свободы, будет подчинять личность коллективу и не очень будет склонно вводить момент нравственной оценки в политику. При такой оптимистически-монистической идеологии то, что нарождается, развивается и должно восторжествовать в будущем, представляется благим и добрым, необходимое почти совпадает с долженствующим быть. Нравственный пафос в отношении к жизни всегда предполагает известного рода дуализм, не онтологический, но религиозно-нравственный дуализм. В систематическом изложении евразийства этого дуалистического момента, присущего христианству, нет и потому нет нравственного пафоса. Опасной стороной евразийской идеологии является то, что

---

*Бердяев Николай Александрович (1874-1948) русский философ XX века. Наряду с С.Н. Булгаковым, П.Б. Струве, С.Л. Франком Бердяев стал одной из ведущих фигур движения евразийцев, которое впервые заявило о себе сборником «Проблемы идеализма» (1902), затем сборником «Вехи», и положило начало религиозно-философскому возрождению в России. Во время ссылки за революционную деятельность перешёл от марксизма к философии личности и свободы в духе религиозного экзистенциализма и персонализма. В 1922 г. выслан из советской России, с 1925 г. проживал во Франции.*

---

я назову их утопическим этатизмом, и опасность эта коренится в ложном монизме. Мне представляется ложным и не христианским отношение евразийцев к государству. С этим связано и их отношение к личности и свободе.

Евразийская идеология утверждает, что государство есть становящаяся, не усовершенствованная Церковь. Таким образом утверждается принципиальный монизм в понимании отношений между Церковью и государством и государство понимается как функция и орган Церкви, государство приобретает всеобъемлющее значение. Принципиальный дуализм двух порядков – Церкви и государства, Царства Божьего и царства кесаря, который останется до конца мира и до преображения мира, не признается, стирается, как это много раз уже делалось в истории христианства. Это есть один из вечных соблазнов, подстерегающих христианский мир, и на этой почве рождаются утопии, принимающие разнообразные формы – от теократии папской и императорской до коммунизма и евразийства. Вот место, которое представляется мне наиболее зловещим в нынешней евразийской идеологии: “Наряду с Церковью, которая и есть истинная форма личного бытия культуры, возникает и другая, производная или вторичная форма личного бытия той же культуры. Ее-то мы и называем государством, а ее сферу и бытие государственностью, понимая под “государственным” или “политическим” направленное к целостности или единству, культуру (или народ), как объединяющееся и единое. *Принципиально государство есть сама культура в ее единстве и в качестве единства многообразия, т.е. принципиально, государство объемлет все сферы жизни*”. Государство объемлет все сферы жизни и совершенное государство окончательно должно захватить все сферы жизни, организовать всю жизнь, не оставив места для свободного общества и свободной личности. Это и есть принципиальный монизм, который ведет к абсолютизации государства, к пониманию государства, как земного воплощения истины, истинной идеологии. Евразийцы называют это не теократией, а *идеократией*. Идеократия есть господство подобранного правящего слоя, который является носителем истинной идеологии, государственной идеологии. Формально это очень походит на коммунизм. Коммунизм тоже есть идеократия, господство подобранного правящего слоя, претендующего быть носителем истинной коммунистической идеологии, идеи пролетариата. С точки зрения истории идей в идеократии вы узнаете старую утопию, изложенную в “Республике” Платона. Совершенное государство Платона есть абсолютная тирания. Правящий слой, который будет носителем истинной евразийской идеологии, и должен создать республику Платоновского типа, управляемую “философами” (такими “философами” будут себя

считать все евразийские молодые люди, никогда о философии не помышлявшие). У Платона была вечная и истинная аристократическая идея господства лучших, но Платоновская утопия совершенного государства, очень живучая в истории, означает подавление личности и свободы. По сравнению с этим политика Аристотеля с его несовершенным государством представляется блаженством, возможностью свободно дышать. По-видимому, во имя свободы добра необходимо допустить и некоторую свободу зла. Сам Бог допустил существование зла и этим указал на значение свободы.

Опыт русского коммунизма научает нас тому, что стремление к совершенному государству, *организирующему всю жизнь, есть нечестивое и безбожное стремление*. Я откровенно должен сознаться, что мечтаю о несовершенном государстве и в нем вижу больше правды, чем в совершенном государстве. Совершенное государство, объемлющее все стороны жизни, есть ложная утопия, подмена христианского искания и ожидания Царства Божьего. Монизм возможен лишь в Царстве Божьем, в преображенном и обоженном мире, на новой земле и новом небе. На старой земле государство должно быть ограниченным, оно не может быть совершенным, ибо совершенство есть преодоление и отмена государства, и остается в силе правда дуализма, который отражает греховность нашей природы, но вместе с тем охраняет свободу, личность и различие между тем, что есть, и тем, что должно быть. Государство должно быть сильным, но должно знать свои границы. Подлинная идеократия невозможна, она возможна лишь в Царстве Божьем. Невозможна и теократия, и ложь ее притязаний изобличены в истории. Евразийцы правы, когда хотят базироваться на подобранном правящем строе, но утопический этатизм евразийцев приводит их к той ложной и опасной идее, что идеократическое государство должно взять на себя организацию всей жизни, т.е. организацию всей культуры, мышления, творчества, организацию и душ человеческих, что есть задача Церкви. Такова ведь и задача коммунистического государства, которое понимает себя, как Церковь и заменяет Церковь. Евразийская идеократия также может пожелать организовать сверху литературу, как это пыталась сделать идеократия коммунистическая. Но государство на веки веков отлично по своей задаче и своим методам и от Церкви и от свободно творящего духа. Государство по природе своей ограничено и относительно, оно ограничено в принципе субъективными правами личности и свободой творящего духа, не поддающегося никакой организации. Государственный абсолютизм есть язычество, есть древняя восточная и римская идея. Христианство духовно ограничивает государство и не допускает власти государства над человеческими душами, над духов-

ной жизнью, над человеческим творчеством. Божеских почестей не должно воздавать никакому кесарю, сколько бы он ни почитал свою власть идеократической или теократической. Душа человеческая стоит дороже, чем все царства мира. Человек выше государства. Я не вижу, чтобы евразийцы защищали свободу человеческого духа, которой грозят со всех сторон опасности. Они – коллективисты почти в такой же степени, как и коммунисты, как и крайние правые монархисты, они склонны признавать абсолютный примат коллектива и его господство над личностью. Человеческая личность будет принуждаться к симфоническому мышлению путем муштровки. Отсюда пафос ортодоксии в мышлении – он всегда ведь обусловлен тем, что творцом почитается коллектив, а не личность. Отсюда нелюбовь к профетизму, который всегда рождается от личности, а не от коллектива. Евразийцы имеют формальное сходство с современными французскими томистами, которые тоже крайне ортодоксальны и социальны, антиромантики, рационалисты, формалисты и конструктивисты. Пафос организованности и социальности у евразийцев скорее римский, латинский, чем русский. Склонность евразийцев к пониманию религии, прежде всего как силы социально-организующей и формальной, более исторической, чем духовной, тоже очень напоминает римское отношение к религии. Субъективные права личности, более абсолютные по своему значению, чем формы государства, мало вдохновляют евразийцев. О свободе совести они говорят только для того, чтобы отделаться от лиц, которые к ним с этим пристают. На практике же готовы ограничить свободу вероисповедания для католиков. Евразийцев вдохновляет движение коллективов, масс. Это есть пафос не столько духовный, сколько натуралистический. Государство не есть воплощение на земле абсолютного духа, как думал Гегель, как думали римляне. Государство имеет свою миссию на земле, и христианство освящает начало власти. Но государство всегда не адекватно, всегда греховно и в нем всегда возможно торжество царства зверя. Это царство зверя, Левиафан, обнаруживается и в государствах монархических и в государствах демократических и социалистических. Диктатура партии или правящего слоя, который будет носителем истинной идеологии, скопирована евразийцами у коммунистов. Но диктатура партии много горше диктатуры одного лица. Диктатура Муссолини менее тягостна, чем диктатура неисчислимого количества фашистских мальчишек. Диктатура Ленина все-таки лучше, чем диктатура центрального комитета коммунистической партии. И это определяется тем, что в монархическом начале есть своя непреходящая правда, хотя и относительная. Диктатура по существу своему может быть лишь переходным состоянием, а не идеалом политического

устройства. В этом отношении евразийская идеология не чиста и слишком насыщена аффектами и эмоциями нашей эпохи. Есть большие основания думать, что мы идем от диктатуры к диктатуре. Но это не имеет отношения к построению идеального строя общества.

Крайний этатизм евразийцев приводит их к своеобразной утопии идеальной диктатуры. В действительности же это есть лишь отражение настроений сегодняшнего дня.

Своим этатизмом, своей мечтой о совершенной организации жизни через государство, евразийцы порывают с традициями нашей национально-религиозной мысли, порывают со славянофилами и Достоевским, и в сущности, как это ни странно, вступают на путь европеизации и американизации России. Евразийцы – государственники, имеют волю и вкус к власти, они сторонники организации, конструктивисты, в них очень силен элемент рационалистический, они очень отталкиваются от мистики, и им совершенно чужда эсхатологическая настроенность. На этом пути происходит существенное перерождение русской души и отступничество от русских чаяний, это есть своеобразный путь европеизации. Западной Европе очень свойственна государственность, национализм, любовь к власти, инстинкт организации и конструкции, рационализм и формализм, боязнь мистики, особенно мистики апокалиптической. В этом парадокс евразийства. Отталкивание от Европы и обращение к Азии ничуть не мешают европеизации. Евразийство хочет опереться на молодого человека нового психического склада. Евразийцы совершенно правы в своей идеологической борьбе против индивидуализма и формального либерализма, которые разложились и принадлежат отмирающей эпохе. Индивидуализм и в Европе кончается и не имеет будущего. Но преодоление индивидуализма не означает отрицания его исторического значения. Европейский индивидуализм имел миссию, подобную той, какую имел гуманизм греческий. Евразийцы склонны усваивать себе организаторски-конструктивные методы Европы, но не понимают того значения, какое имел индивидуализм для развития человеческой души. Разрыв евразийского поколения с традициями русской творческой религиозной мысли выражается в его церковном консерватизме и в его тяготении к бытовому исповедничеству. Профетизм русской религиозной мысли евразийскому поколению остался чуждым, и великие мессианские упования русской религиозной мысли этому поколению не передались. Духовно евразийское поколение находится во власти реакции, его представители жаждут церковного покоя и порядка. Политическое, социальное, литературное новаторство и даже революционерство евразийцев соединяются с церковным консерватизмом и реакционерством. Говорю, конечно, о преобладаю-



щем настроении. Эсхатологическое сознание в евразийском катехизисе отсутствует, и отсутствие это и порождает утопический этатизм. Пророческому эсхатологическому христианскому сознанию чужда идея, что благодетное, праведное государство победит в этом мире, что государство прогрессивно будет очерковляться и станет Церковью. Более оснований есть думать, что царство антихриста будет государством, царством кесаря, Левиафана. Прообразы этого мы видим в коммунизме, религиозное зло которого недостаточно видят евразийцы. Царство Божье не может иметь формы государства. Нужно всеми силами стремиться к христианизации государства изнутри, через христианизацию общества и народа. Но государство нужно ограничивать, чтобы смирить в нем Левиафана, ограничивать Церковь, субъективными правами личности, свободой творческого духа. Также бороться нужно и против абсолютизации общества. Дуализм и плюрализм в строении государства более гарантируют свободу духа, чем государственный монизм. И я склонен думать, что мы вступаем в эпоху ослабления государств в тех их формах, которые сложились в новой истории, и усиления самоорганизации общества и общественных союзов. Диктатура и цезаризм являются симптомами этого разложения старого государства. Евразийцы в нынешней своей стадии более являются выразителями империалистической идеи, татарско-

чингисханской и немецко-петровской, чем русских духовных упований. Иосиф Волоцкий им ближе, чем Нил Сорский. Данилевский им ближе, чем Достоевский. Такого рода движение должно было явиться в наши дни, оно естественно и понятно, оно соответствует некоторым настроениям в России. Но не оно может претендовать на господство и менее всего на господство духовное. Это есть опять настроение десятилетия, противопоставляющего себя всем остальным десятилетиям. Но мы должны освободиться от гипноза десятилетий. Положительную заслугу евразийцев нужно видеть прежде всего в том, что они поддерживают достоинство России и русского народа в эпоху, когда русские, почитающие себя патриотами, его унижают. Евразийство может сыграть положительную политическую роль, но оно должно освободиться от соблазнов утопии, от эксцессов этатизма, от вождельных диктатуры партии. Новое поколение в России более реалистично, более прозаично и менее утопично, чем евразийцы.

Евразийцы развиваются и могут двигаться в разных направлениях. Они прислушиваются к тому, что происходит в России, и в этом их сильная сторона. Они – поколение пореволюционное, свободное от старых доктринерских идеологий. Но евразийцы подвергаются опасности отождествить происходящее с должествующим быть и утратить свободу духа в отношении к тому, что представляется необходимым.

1927 г.

**В.К.Шрейбер**

### НА РАСПУТЬЕ

*Рецензия на монографию В.Томуска «Открытый мир и закрытые общества.  
Очерки о политике высшего образования в переходный период»*

#### **Классический университет: идейные истоки и современный кризис**

Прообраз университета, который мы называем *классическим*, сложился в начале XIX в. под влиянием идей Вильгельма фон Гумбольдта. Гумбольдт возглавлял департамент культуры и образования шестнадцать месяцев, но этого хватило, чтобы начать реформу гимназического образования и основать Берлинский университет. Он был задуман как учебное заведение нового типа. Научная работа превратилась в штатную обязанность преподавателей, в учебные планы вошли практические занятия и философия, а в аудиториях утвердился дух академической свободы: *Lehrfreiheit* для профессуры и *Lernfreiheit* для студентов. Особым предметом забот было создание протекционистского барьера, защищающего науку от влияния частных интересов. Всю конструкцию скрепляли три допущения. Согласно первому, выразителем *всеобщего* интереса является государство, на которое поэтому в плане попечения возлагались особые надежды. Два других составили идеи *разделения полномочий* и *незаинтересованного* исследования.

По Гумбольдту, правительство, определяя место знания в обществе, условия его поиска и способы передачи, никак не должно касаться содержания обучения. Тут он опирался на Канта. В «Споре факультетов» Кант доказывал, что университет может отвечать только за истинность знаний: ученый определяет тему, но не формы применения своих результатов; ответственность за их применение несут субъекты интересов. Такое *разделение властей* помогло утвердиться образу затворника из Башни Слоновой Кости: он, может быть, занимается чем-то значимым, но таким же далеким от жизни как звезда Бетельгейзе. Как позднее скажет Макс Ве-

бер: «Университет существовал в мире, но был не от мира сего».

Принцип *незаинтересованности* означал, что исследование должно быть независимым от соображений внешней полезности. Этот принцип вырос из представления, что способность познания, как и всякая выдающаяся способность, есть не что иное, как дар божий. Она дана человеку для служения высшим и от него сокрытым целям *провидения*. Ученый, коль скоро у него есть искра божья, должен беззаветно следовать призванию и не смешивать божий дар с яичницей, то есть свое призвание с мирскими заботами. Критерием порядочности в этом случае становилась одна только ориентация на свет разума и принципиальный отказ от ценностей, отличных от истины. По мере секуляризации культуры место божественного провидения занимали *природа* и *идея гуманизма*. Но то, как человек распорядится своими способностями, по-прежнему, считалось его личной компетенцией. Эта установка доминировала в сознании держателей фондов – государства и частных бенефициариев. Они, за редким исключением, ориентировались на нравственные соображения, и потому вопрос о процентах на инвестированные в науку средства вставал не часто.

Первые трещины по стенам Башни из Слоновой Кости поползли под воздействием индустриализации и массового производства. Тенденция скрывалась в посылах концепции. Именно изыскания университетов привели Германию конца девятнадцатого века к мощному скачку в машиностроении, оптике и химической промышленности. Эта же тенденция реализовалась в росте престижа инженерных и технологических институтов во Франции. То же самое имело место и в Англии, где к середине позапрошлого века возникает ряд провинциальных университетов вроде шепфилдского, изначально ориентиро-

ванных на нужды местного бизнеса. Здесь масса нюансов, связанных с мировыми войнами, противостоянием блоков, распадом колониальных империй и ростом экономической ценности *человеческого капитала*. Формат обзора не позволяет уделить этим процессам должного внимания. Отметим лишь, что нужды государства всеобщего благоденствия и социальный мир в Западной Европе, достигнутый благодаря социал-демократическому консенсусу, пробили новые крупные бреши в стене между научным исследованием и ответственностью ученого за свои результаты. С другой стороны, «постмодернизм», отвергнув понятие истины, накрепко привязал социальные науки к злобе дня и властным отношениям. Знание стало *товаром*, а современное государство из Попечителя постепенно, хотя и не без попятных шагов, трансформируется в Организатора совместных дел.

Таким образом, классический университет оказался на распутье.

Современная эпоха по-прежнему высоко ценит науку, видя в ней движущую силу того, что сегодня называют информационным обществом, или, не менее высокопарно, экономикой знаний. Но одновременно начался *исход* науки из ее *alma mater* – университета, где теперь набирают силу практические интересы. Непосредственно это выражается в перераспределении академических часов от курсов теоретического и исследовательского характера в пользу сугубо профессиональной подготовки, операционализуемой языком компетенций, навыков и умений.

В нашей стране, как и на всем постсоветском пространстве, на эти процессы наложились преобразования, начатые перестройкой и резко усилившиеся после распада Советского Союза. Возникла сложная – синергетическая по существу – конфигурация детерминант, обстоятельств и вариантов, когда выбор траектории, по которой пойдет наше высшее образование, зависит от множества случайных, и в том числе личностных, факторов. В такой ситуации любое обобщение накопленного опыта применительно к восточноевропейскому высшему образованию представляется очень своевременным. Именно эту задачу выполняет монография Вольдемара Томуска «Открытый мир и закрытые общества», вышедшая в серии «Вопросы высшего образования» Международной ассоциации университетов.

Автор является заместителем директора Программы по поддержке высшего образования в странах Восточной Европы, финансировавшейся Институтом «Открытое Общество» Джорджа Сороса. До переезда в 1995 году в Будапешт он возглавлял отдел высшего образования Министерства образования в Эстонии. Ученую степень по социологии образования получил в университете Турку. По своему духу он, пожалуй, близок к традиции Юма. В данном

случае это даже повышает ценность книги. Дело в том, что компаративист всегда рискует считать свою страну *типичной* представительницей региона. Другая крайность – уже номиналистического толка – заключается в склонности оценивать происходящее в других странах через призму своих национальных *особенностей* (с.20). Эти бэконовские *идолы* едва ли могут быть устранены полностью, но их влияние можно ослабить опорой на здравый смысл и эмпирические данные, чем, собственно, и отличалась манера великого шотландца.

Работа состоит из 13 очерков. Хотя они писались в разное время и для разных изданий, в силу чего не лишены повторов, их объединяет общий замысел, и взятые вместе они предлагают любопытные оценки прошлого постсоветских образовательных систем, контрастную и объемную картину их настоящего и завершаются некоторыми, правда, очень осторожными, прогнозами. Из множества сюжетов книги мы остановимся на: 1) идеологии высшего образования, 2) состоянии российского высшего образования, 3) взаимоотношении образовательных реформ с Всемирным банком и глобализацией и 4) роли университета в воспроизводстве элиты. Эти темы, надеюсь, будут интересны не только преподавателям университетов.

### Образование, наука и политика

Прежде всего, спросим себя, что объединяет политику, университеты и науку. Ответ очевиден: этим общим является видение *лучшего общества* и *роли*, которую наука и университеты должны играть в его достижении. Образ лучшего общества выполняет функцию целевой установки для системы образования. К сожалению, констатирует Томуск, в этом контексте смысловая ясность «лучшего» оставляет желать большего.

В первой главе разбираются две концепции лучшего общества – марксистская (рассматриваемая очень эскизно) и технократическая. Автор пытается выделить главный урок социалистического «эксперимента», основную причину неудачи и ответить на самые частые аргументы в пользу марксистской «утопии». История для Томуска есть естественный непрерывный процесс: если что и можно извлечь из попыток харизматических лидеров разорвать непрерывность истории, так это то, что «новые дивные миры» вырастают из миров старых (с.2).

Урок довольно скудный. И его бедность, пожалуй, объясняется тем, что автор, подобно теоретикам постмодернизма, принципиально избегает суждений о направленности исторического процесса и возможности его закономерного характера. В этом он проявляет известную непоследовательность. Ведь для Делеза и К<sup>0</sup> объективной истины нет. То-

муск же усматривает «фатальную ошибку» Маркса как раз в том, что он основывал свои построения не на эмпирических свидетельствах, но на шатких умозрениях, и симпатии к рабочему классу были для него важнее, чем истина (с.7). Поправляя Томуска, следовало бы заметить, что коль скоро интересы людей объективны и, следовательно, являются выражением реального положения дел, в познании существует хотя бы абстрактная возможность совпадения формул, выражающих содержание интересов, с суждениями истины.

Томуск признает масштабность марксистского замысла, но в целом оценивает его отрицательно. Государственный социализм, считает он, дал мало хорошего странам Восточной Европы. В России широко распространено мнение, что благодаря сталинскому режиму страна успешно провела модернизацию. Но, пишет автор, учитывая богатство российских ресурсов, можно с равным правом утверждать, что капиталистическая модернизация была бы не менее успешной, и с меньшими социальными издержками. В качестве довода предлагается сравнить западную и восточную части Германии. После десятилетия гигантских вливаний в инфраструктуру Восточной Германии экономический разрыв между ними остается заметным и сохранится еще как минимум лет двадцать (с.6).

Это же неприятие произвола определяет отношение автора к сциентистским утопиям. Нынешние адепты всеисилия науки сулят «новый мир» без смертей и болезней и идут по этому пути, иронизирует Томуск, даже дальше Библии. Усилиями псевдофилософских апологетов эти обещания получили воплощение в образовательной стратегии Всемирного банка, опубликованной в 2002 г. под громким названием «Конструирование Обществ Знания – Новые Вызовы для Высшего Образования». Документ пронизан гностическим пафосом освобождающей силы знания и в этом плане не слишком отличается от убеждения Маркса. Маркс верил, что пришел к подлинному знанию, позволяющему достичь свободы всем трудящимся. Согласно манифесту Всемирного Банка, распространение высшего образования сделает свободными всех, кто занят в экономике Знания.

*«Представьте университет без зданий, учебных аудиторий и даже библиотеки, за десять тысяч миль от обучающихся в нем студентов, предлагающий программы и курсы в режиме on-line через аффилированные (franchise) иностранные институты. Представьте университет без академических кафедр, без обязательных курсов, специализаций и званий, присуждающий степени, которые действительны только в течение пяти лет после его окончания. Представьте систему высшего образования, где рейтинг института определяется не качеством обучения, а ин-*

*тенсивностью его выходов в Интернет и частотой работы электронной почты. Представьте страну, основные доходы которой поступают от экспорта услуг по высшему образованию»<sup>1</sup>.*

Что здесь более всего впечатляет, так это наивность создателей картины. Особенно, иронически замечает Томуск, если учесть, что даже в западных колледжах порой не хватает столов и стульев. А чего стоит предложение ранжировать вузы по интенсивности сетевого трафика? В любом университете можно найти умельцев, которые охотно объяснят, как интенсифицировать показатели трафика. Таким образом, наш автор подходит к выводу, что программа Всемирного банка содержит сильную «идеалистическую компоненту».

Но как возникла эта «идеалистическая составляющая»? Ведь финансисты не сочиняют фантастических романов, и в качестве финансового института банк должен стоять на твердой почве здравого смысла и точных расчетов. В поисках ответа Томуск следует (возможно, произвольно) ленинскому делению гносеологических и социальных корней учения и, соответственно, выделяет просветительскую веру в науку и, с другой стороны, интересы транснациональных групп как субъектов глобализации. Взаимодействие этих факторов помогло родиться очередной технократической утопии, первая часть которой сводится к созданию глобального информационного пространства, где для каждого возможен мгновенный доступ к любой точке его координат.

Вторая часть проекта – совершенствование человеческой природы. Для пояснения этого не очень внятного пункта Томуск обращается к декларации Института Экстропии (видимо, слово придумано как антоним энтропии – В.Ш.). Помещенная на сайте Всемирной паутины, она провозглашает «абсурдность смиренного принятия «естественных пределов» продолжительности жизни». Ну, это куда ни шло. «Естественные пределы» действительно историчны. Экстропианцы замахиваются на большее! Они предлагают отнести к человечеству как к «переходной ступени в эволюционном развитии разума». На манер русских космистов начала прошлого века они верят, что люди, в конце концов, покинут грешную Землю и в цифровой оболочке понесут разумное начало в звездные дали<sup>2</sup>.

В комментарии Томуск напоминает читателю старую историю Станислава Лема. Его герой, легендарный космолетчик Иона Тихий, в одном из путешествий попадает на планету, где осуществлена именно такая утопия – лишённые тел человеческие мозги функционируют в банках, оставленных в чулане с компьютером, который генерирует для них всю полноту реальности. Неожиданно один из мозгов впадает в безумие. Он осознает, что мир, в котором он якобы живет, есть симуляция, фантом, а на-



стоящая реальность это консервная банка в темном пыльном чулане. Чтобы такого кошмара «мозга в банке» не возникло, наука, считает Томуск, не должна подменять собой философию.

Наука ничуть не лучше других интеллектуальных практик человечества. Разница в том, что науку интересует лишь то, что «работает». Получаем ли мы при этом знания – вопрос спорный. Он не дает достаточных оснований для отказа от генной инженерии и других нравственно сомнительных экспериментов. Нужно исследовать все направления, пока возможности получения новых работоспособных решений не будут исчерпаны. В этом беспрестанном поиске заключается ценность науки. Но именно поэтому, считает Томуск, вид, стремящийся к безграничному техническому прогрессу, в конце концов, уничтожит себя. Стало быть, наука должна иметь известные внешние ограничения.

Пассаж красивый. Он показывает, что диалектика для Томуска не только интеллектуальный «трюк», как она характеризуется в начале книги. Автор довольно прилично владеет диалектикой. Подчеркнем еще один момент, вытекающий из рассуждения Томуска. Сегодня важным фактором жизнеспособности социума становится открытость науки для публичного обсуждения. Эта черта резко контрастирует с автономией обитателей Башни из Слоновой Кости.

Отметим два авторских довода в пользу того, что вождь информационный град, этот волшебный Новый Иерусалим обернется вселенской мусорной свалкой. Первое: количество закачанной в Интернет информации давно уже превысило интеллектуальные возможности отдельного индивида. И второе: крайне сомнительно, что нам удастся когда либо редуцировать и универсализовать все своеобразие человеческого опыта (с. 14). На мой взгляд, первый из доводов не убедителен. Механика Интернета как раз и призвана помочь работать с массивами данных. Необходимо лишь точно формулировать запросы. Впрочем, ниже Томуск и сам скажет об этом. Второй аргумент серьезнее. Возможность его опровержения напрямую связана с ликвидацией культурного разнообразия и исчезновением наций и народностей.

То, что в наши времена в информационных каналах доминирует шум, перестает быть тайной даже для творцов образовательных стратегий. И в этих кругах последний писк моды сводится к призыву вообще не давать знаний и центр усилий перенести в сферу *передаваемых умений* (*transferable skills*). Трудно, однако, представить, каким образом человека можно научить думать, если он не имеет никакого представления, о чем ему предстоит думать. Подлинная проблема образования – не в доступе к новым данным или пакетам программ, которые пред-

лагают неугомонные провайдеры; она – в формировании критического отношения к тому, что доступно. Подобно элите прошлого, приучившей себя к воздержанию во времена разгульных пиршеств, элиты будущего будут демонстрировать свой вкус умением *ограждать себя от изобилия информации*. И процесс, по мнению Томуска, пошел: признаком хорошего тона ныне стало не смотреть новостей по TV и не делать видеозаписей свадеб.

Как не сложно догадаться, Томуск сдержанно относится к перспективам компьютеризации высшей школы. Проекты типа «Прыжка тигра», инициированного в 1996 г. Эстонией, аналогичные программы в Румынии и Российской Федерации подвергают бюджету серьезному испытанию и, не давая видимого повышения качества, своим идейным пафосом походят, по мнению автора, на попытку построить коммунизм в экономически отсталой стране. В результате студенты Сибири занимаются не тем, как спасти гибнущую местную промышленность, но учатся вести бизнес где-нибудь в Средиземноморье. Последствия могут быть тем печальнее, что проекты реализуются в технократических обществах, где за минувшие полвека утратили серьезную философию. Без радикального пересмотра реформ, начатых комиссией Совнаркома с участием Бухарина и других видных большевиков в 20-е гг., без переосмысления роли общественнообразования в высшем образовании восстановление влияния университетских интеллектуалов в восточноевропейских странах едва ли возможно. Во всяком случае, если мы хотим от них не только идейного «секонд-хэнда» (с. 18).

### **Вузы России после коммунизма, или Конец эпохи сладкоежек**

Несмотря на то, что автору доступна широкая информация о состоянии высшего образования в обществах бывшего «государственного социализма», особое внимание он уделяет румынским, эстонским и российским реалиям. Первая страна рассматривается в силу репрезентативности ее опыта. Вторая, надо полагать, вследствие своих особых отношений с самим автором, а третья. Наверное, потому что это – Россия. Каждой из них посвящена отдельная глава. Примечательны вторые половинки названий глав. Они, говоря языком когнитивной лингвистики, играют роль фигуры, то есть выражают и организуют основную идею, смысл текста. Применительно к Румынии эта часть звучит как «стук во врата рая», для Эстонии – «совершенный хаос». Когда же речь заходит о России, фигурой оказывается что-то вроде «ушедшие сладкие денечки».

Многие вещи, о которых повествует Томуск, вроде лицензирования или Государственного стандарта, знакомы нам не понаслышке. Работа предназна-

чена для англоязычного читателя. Нам она важна оценками и комментарием. Так, к примеру, признавая, что послевоенный Советский Союз создал беспрецедентную по масштабам систему высшего образования, автор тут же указывает, что возникший монстр не отвечал ни уровню экономического развития страны, ни потребностям социальной политики. Зато он был нужен ВПК.

В свое время Н. Вознесенский, академик и глава Госплана, размышляя о причинах победы во второй Отечественной войне, усмотрел преимущества планового хозяйства в возможности концентрировать ресурсы всей страны на достижении намеченных целей. Но он не пояснил, как обеспечить *правильность* этих целей (с. 53).

Замечание Томуска тем более интересно, что проблема оправданности общественных целей по сути своей является философской. Это — один из немногих, но важных моментов, когда философия в состоянии оказать прямое воздействие на жизнь социума и отсутствие серьезной критической рефлексии может увлечь — и увлекало — народы по ложному пути. С оценками Томуска можно спорить. Но знать взгляд со стороны всегда полезно. Знание помогает освободиться от предрассудков и самодовольства.

Томуск активно ссылается на русскоязычные публикации, в том числе на выступления В. Садовниченко, Ж. Алферова, Ю. Кинелева и А. Егоршина, демонстрируя тем самым знание российской «табелю о рангах». Кроме того, он опирается на закон об образовании 1992 г., поправки 1996 г. и государственные стандарты. Отмечая ограниченность своей источниковой базы, он вместе с тем оправдывается, что полной картины происходящего нет даже у работников российского министерства. В главе затронут широкий круг вопросов от изменения целей высшего образования и проблемы признания российских дипломов до правового статуса и перспектив частных вузов, от академической свободы и контроля содержания и качества образования до финансового положения высшей школы.

Основы советской вузовской системы сложились к середине 30-х гг. У Ленина, как свидетельствует его письмо Горькому от 15 сентября 1919 г., сохранялись серьезные трения с «буржуазной» профессурой, и советская школа, как и позднее — в 90-х гг., формировалась под определяющим воздействием студенчества. Задачей высшей школы, как и предлагалось бухаринской комиссией, стал не поиск истины (она дана в трудах классиков марксизма), а подготовка *специалистов* для нужд обороны и народного хозяйства. Отсюда почти шестьдесят процентов студентов изучали инженерное дело и естественные науки, а остальные готовились учительствовать. Высшее образование сделалось частью

производительных сил. Усматривая здесь некое снижение социального статуса высшей школы, Томуск вместе с тем признает, что в 60-е гг. эти же технократские настроения овладели западными университетами.

Хотя в посткоммунистической России появились новые типы образовательных учреждений, на самом деле, считает автор, вузы не развиваются, а выживают. Реструктуризация проходит медленнее и с большими трудностями, нежели в Центральной и Юго-Восточной Европе. Ряд проблем являются общими: низкая зарплата преподавателей, вынужденное совместительство, правовая беспомощность перед администрацией, недостаток инвестиций, противоречие между формальной регламентацией и хаосом повседневной практики. Однако, если другие страны пытаются хотя бы на словах перейти на западные образовательные модели, то в Российской Федерации многие склонны считать, что советская образовательная система и до реформ соответствовала мировым стандартам и нужно лишь сохранить прежний уровень финансирования. Томуск полагает эти настроения консервативными и объясняет их живучесть неизвестностью в России критических оценок российского образования, даваемых западноевропейскими учеными еще в доперестроечные времена. Однако сам таких оценок не дает и приводит только один довод против советской системы высшего образования, а именно перенасыщенность учебных планов идеологическими дисциплинами типа истории партии или теории коммунистического строительства (с. 58).

Заметим, что довод этот не оригинален. Он часто встречался на страницах многочисленных «*Soviet studies*». Потом переключался в российские тексты по философии образования. Главное же то, что он просто «замазывает» проблему. В ней следует различать три аспекта. Один из них — это оптимальное соотношение универсального (фундаментального) и профессионального образований. Западная концепция исследовательского университета, как отмечалось во введении, столкнулась здесь с серьезными трудностями. Второй аспект связан с воспитательными функциями университета. Пока не очевидно, что замена научного коммунизма либеральными теориями позволяет успешно решать вопросы формирования личности. Третий аспект касается сочетания профессионального, интеллектуального и гражданского компонентов в образовании. Отказ от дисциплин идейно-воспитательного цикла ведет к усилению аномии, безразличию к моральным ценностям и чреват распадом социальной ткани. Стало быть, надо объяснить, какое соотношение идеологических и не идеологических предметов является правильным и почему именно такое, а не другое. Томуск отдает

себе отчет в значимости этих вопросов. Но внятного ответа на них у него (впрочем, как и у многих других) нет. Отсюда вытекает, что причины критического отношения капитанов российского образования к западным моделям достаточно весомы.

Конечно, наш контраргумент никоим образом не девальвирует прочих достоинств книги. Томуск правильно, на мой взгляд, указывает, что колебания целевых установок видны уже в законе 1992 г. Закон трактует перспективу развития вузовской системы как системы *профессионального* высшего образования (ст.9.5). Реформа должна способствовать переходу выпускников *специальных* средних учебных заведений в вузы (ст.24.3). Эти положения закона лежат в русле советской традиции, но расходятся с реальностью, поскольку не ликвидирован разрыв в естественнонаучной и математической подготовке между школами и техникумами. Расходятся они и с западной практикой присуждения ученых степеней. Степень доктора философии в европейских университетах мало что говорит о профессии соискателя.

Непоследовательности реформы наглядно проявились в судьбах бакалавриата. Переход к четырехлетнему обучению обещал 20 процентное сокращение издержек. Он должен был помочь достижению взаимной конвертируемости российских и западных дипломов. Но подход был частичным, и бакалавры оказались никому не нужными<sup>3</sup>. Зато теперь полноценный диплом требовал уже двух лет дополнительного обучения. В 1998 г. университетам разрешили следовать и старой, и новой практике. Присоединение в сентябре 2003 г. к Болонскому процессу вновь актуализировало проблему.

Остается неясным и правовой статус вузов, особенно частных. Корень разногласий тот же: государство хотело бы уменьшить свои бюджетные обязательства, но сохранить контроль над содержанием обучения и образовательной политикой институтов и университетов. Для вузов идеальным положением было бы обратное. Здесь придется формировать новую традицию. Советские высшие учебные заведения считались юридическими лицами, но решения по учебным планам, штатному расписанию, приему абитуриентов и т.п. принимались на более высоком уровне, закрытом для критики со стороны Ученых Советов. Попытка передать университетам хотя бы часть контролирующих и организационных функций министерства столкнулась с финансовыми трудностями. Частные вузы в материальном отношении от государственного бюджета вроде бы не зависят. Но государство дает лицензию и проводит аккредитацию вуза. Таким образом, оно берет на себя функцию гаранта качества обучения в частном вузе, но тем же самым частный вуз фактически утрачивает свое очень ценное свойство – оперативно откликать-

ся на запросы местного рынка, местных элит и локальных практик, предлагая новые курсы и специализации. Пока частные институты Российской Федерации, как правило, копируют учебные программы государственных вузов.

Томуск подробно и вполне лояльно описывает все три шага, посредством которых Российское государство пытается обеспечить сохранение уровня вузовского обучения: лицензирование, аттестацию и аккредитацию. Его критические замечания сводятся, во-первых, к упреку министерских структур – в нарочитом усложнении и централизации подготовительных процедур, связанных с открытием частного учебного заведения или введением новых специализаций. Еще одно замечание касается содержания учебных планов. Их анализ показывает, что почти две трети учебного времени отданы предметам, непосредственно не связанным с профессиональной подготовкой выпускника. Это ставит под вопрос определение высшего образования как профессионального (с. 69).

Из других суждений Томуска обратим внимание на его интерпретацию роста студенческих рядов за последнее десятилетие. Вузы, по его мнению, использовали возросшую хозяйственную самостоятельность, чтобы поправлять свое материальное положение за счет студентов, обучаемых по договору. Автор, однако, не претендует на полноту своего объяснения и указывает, что этот рост можно интерпретировать языком возросшей социальной ценности высшего образования. Кроме того, влияние оказали боевые действия в Чечне и общая ситуация в Российской армии. Надо полагать, что все эти факторы имеют место. Проблему составляет соотношение их удельных весов. Такое знание важно для формирования вузовских стратегий развития. Но автор не берется сказать нам что-то более определенное.

### Университеты и рынок, или Всемирный банк и обман «Общества знания»

В этой части обзора мы обратимся к материалу, разные аспекты которого рассматриваются на протяжении большей части книги. Автора волнуют взаимоотношения между университетским предпринимательством и изначальной миссией университета, заключающейся в образовании и производстве фундаментальных знаний. В пятой – седьмой главах он пытается выяснить, в какой мере рынок превратился в реальность для восточноевропейского высшего образования, какова степень самостоятельности нынешних частных университетов и где разумные пределы университетского предпринимательства.

Рыночные отношения активно внедряются в жизнь университетов и на Западе. Но влияние рынка



на восточноевропейскую систему высшего образования оказалось беспрецедентно большим (с.45). И последствия не всегда благотворны. Из самых очевидных изменений можно назвать атомизацию деятельности вузов, ослабление (в Эстонии даже утрата) координирующей роли министерств, хаотичный рост числа вузов и смену вывесок, когда вместо педагогического или политехнического института появляются педагогический или, соответственно, политехнический университеты. Волна прокатилась от Прибалтики до предгорий Тянь-Шаня. На ее гребне в ноябре 1997 г. тогдашняя первая леди США Хиллари Клинтон с большой помпой открыла Киргизско-Американский Университет в Бишкеке. Новые вузы пестрят названиями типа «американский», «европейский» или «международный». Но, как правило, названием все и заканчивается (с.80).

Внедрение рыночных отношений не столько обострило конкуренцию между частными и государственными вузами, сколько способствовало созданию напряженности между университетами и фискальными органами. Возникли проблемы между университетским сообществом в целом, ректоратом и факультетами, которые непосредственно зарабатывают на договорном обучении (с. 84). Трудности усугубляются структурным противоречием между монетаризацией социальных связей и стремлениями оградить вузы от рынка. Все восточноевропейские парламенты, за исключением Болгарии и Венгрии, решили сохранить бесплатность обучения в государственных вузах.

По убеждению автора, сегодняшняя Восточная Европа не в состоянии содержать разросшуюся за последние годы вузовскую систему. С другой стороны, у нее нет сил и на реформирование этой системы. Все сводится к косметическим мерам. Остается, как иронизирует Томуск, возложить надежды на биологию, которая по мере старения профессорских кадров и непривлекательности академической карьеры для молодых, поможет найти размеры образовательных систем сообразно экономическим возможностям каждого государства.

На Западе приватизация привела к резкому разграничению частных и государственных (муниципальных) образовательных структур. В Восточной Европе этот процесс тоже имеет место. Но основной путь – создание параллельных структур внутри государственных учебных заведений. К примеру, почти все из двухсот украинских университетов имеют собственные частные структуры, и ректор государственного вуза одновременно курирует частные специализации и отделения. Этот тип учебных заведений резко отличается от своих западных собратьев. Они хорошо организованы и в предпринимательском отношении успешны. Но они не разделяют цен-

ностей, на которых построена идея предпринимательского университета, и трудно сказать, в чем состоит их главная миссия – образовательная, или там доминируют иные цели (с. 109).

За эти годы определились три группы потребителей образовательных услуг: искатели альтернативного (либерального) дорогого и престижного образования, затем профессионалы нуждающиеся во втором дополнительном образовании, и те, кому нужны просто дипломы. Вывод Томуска не тривиален: в условиях развитых рыночных отношений дипломы и знания суть разные продукты (с.88). Тем самым он ставит проблему оптимальной пропорции между платностью и общедоступностью образования применительно к каждому из этих продуктов.

Восьмая глава посвящена *деконтекстуализации* качества восточноевропейского высшего образования, иначе говоря, выяснению того, насколько вообще возможно создание общеевропейских стандартов уровня вузовской подготовки. Чтобы контроль качества служил поступательному движению высшего образования, он должен опираться на абстрактные, обезличенные и лишённые контекста критерии. Но как отмечают И. Джоунз и Дж. Ратклифф среди теоретиков нет единства относительно того, что считать качеством образования<sup>4</sup>. В этой связи Томас обращает внимание на противоречие между универсальным и национальным содержанием университетского образования.

Хотя качество подготовки к исследовательской работе можно оценить в рамках требований международного сообщества ученых, высшее образование это больше, чем академическая подготовка. Автор вполне традиционно выделяет два компонента университетского образования, зависящих от локального контекста: личностное развитие и формируемые умения (skills). Были времена «джентльменов», потом пришла эпоха «товарищей». Чье время сегодня? Может быть, нынешний идеал это «рациональный искатель прибыли»? Томуск не в восторге от такой перспективы. Он считает, что университеты должны еще сказать свое слово. Поиск целей высшего образования в различных социокультурных контекстах остается важным вопросом не только для правительственных департаментов (с. 128).

Этот вывод определяет авторскую позицию в девятой – двенадцатой главах, когда он пытается разобраться в особенностях новой элиты и взаимоотношениях между университетами, западными спонсорами и «обществом знания». Поскольку на вопросах воспроизводства элиты мы планируем остановиться специально, опустим пока главу девятую и обратимся к идеям трех последующих глав.

Томуск начинает с далеко не очевидного факта: вложения в вузы делает богаче богатые нации, бед-



ные нации получают от них весьма скудные проценты (с. 145). Для многих стран система всеобщего высшего образования, к созданию которой призывают Всемирный банк и Организация экономического сотрудничества и развития (ОЭСР), – не мотор, а прицеп к экономическому росту. Отсюда под фанфары деклараций о приоритетности высшего образования правительства втихомолку сокращают бюджетные отчисления на высшее образование и принимают постановления о переводе государственных университетов на самообеспечение. Томуск пытается найти аргументы, которые помогли бы противодействовать этим тенденциям. Он различает экономические, социальные и политические доводы в пользу развития высшего образования.

Образованное население создает более сложные вещи, лучше зарабатывает и платит больше налогов. Образование диверсифицирует потребности и тем самым увеличивает емкость внутреннего рынка: DVD, а не книги, CNN, а не местные новости, ракеты, а не луки и стрелы. Все это называется «прогрессом». Насыщение снижает потребительскую активность? Спрос надо стимулировать: суперосвежающая зубная паста, новый стиральный порошок, еще более пенистое пиво и новые специальности в высшем образовании. Собственно, интерес транснациональных структур к высшему образованию продиктован желанием создать дополнительные рынки приложения капиталов, и механизм здесь тот же самый, что при проталкивании на рынок новой зубной пасты (с. 149). И еще нужен образ врага, которого можно одолеть только с помощью самой совершенной технологии. Владельцы дипломов в этой схеме важны как субъекты потребностей и создатели технологий. Мотивация к обучению сохраняет простоту и ясность: в динамично меняющемся обществе обладатель новых умений и знаний получает дополнительный шанс занять высокое положение в социальной иерархии и пользоваться престижными и дорогими материальными благами. Наконец, сегодня рынок труда перенасыщен предложениями, и было бы неплохо попридержать подрастающие поколения в учебных аудиториях (с. 191). Особенно выгодно проводить это мероприятие за счет самой молодежи.

Здесь, правда, возможны возражения. Средний выпускник массового университета не способен создавать новые виды продукции и услуг. И структура его потребления мало чем отличается от потребностей и образа жизни других социальных групп. Кроме того, большая часть обладателей дипломов занимаются совсем не тем, к чему их готовили. И эта работа не требует высокой квалификации (с. 149).

Томуск признает справедливость возражений. Вместе с тем он подчеркивает узость экономического подхода к человеческой личности, асимметрию производства и потребления и высокие издержки

социальной мобильности (потеря рабочего времени, затраты на переквалификацию и адаптацию, ощущение незащищенности вследствие частых увольнений персонала). Отсюда вполне обоснованное заключение автора: нельзя забывать, что хорошее образование – нечто большее, чем знание преysкуранта на услуги прачечной, и коль скоро общество вынуждено заботиться о тех, кто не участвует в общественном производстве, социальная мобильность должна быть ограничена.

Рынок и постиндустриальное общество стимулируют деконтекстуализацию труда. Чем дальше, тем легче человек будет переходить от одного занятия к другому, опираясь не на верительные грамоты, но на то, что он делает. Однако мир в целом еще не вошел в постиндустриальное состояние, и пока не видно, чтобы ценность социального и культурного опыта упала настолько, что его можно игнорировать. Зато очевидно, что с расширением высшего образования наличие диплома станет условием практически любого наемного труда. Обратной стороной этого, по мнению Томуска, будет изменение содержания высшего образования. В учебных планах будет нарастать гуманитарная составляющая, ориентированная на выработку умений работать в команде, общаться с представителями иных культур и формирование прочих качеств, ранее приобретаемых в тинэйджерском возрасте.

Еще момент! Несмотря на все усилия глобализаторов по уничтожению культурных различий, большая часть задач общественных наук сохраняет местный колорит. Значит, выпускники вузов должны уметь смотреть на проблемы глазами людей своего общества и решать их с учетом местной специфики. Западные университеты этому не учат (с. 152). Нередко они просто навязывают свои собственные проблемы, как, например, получилось с тендерными исследованиями. Глобализация создала для западных университетов дополнительные возможности продажи своих продуктов под видом западной помощи. Но с точки зрения качества эти продукты бывают, мягко говоря, сомнительными.

Конечно, университеты по самому своему духу предназначены устранять границы между нациями и культурами. Мощное развитие университетской системы во второй половине двадцатого столетия – один из ранних симптомов глобализации. Университеты строились на бесконечном доверии к разуму и науке. Со времен Просвещения наука мыслилась как единый корпус знания, которое в один прекрасный день удастся выразить в одной универсальной формуле и создать теорию всего. Однако, рассуждает Томуск, поиск единой формулы, будучи при взгляде из Башни Слоновой Кости делом вполне законным, едва ли поможет при решении локальных проблем. Вместе с тем обращение к таким проблемам ведет

не к универсализации знания, а к его фрагментации. Дробление знания – одна из самых очевидных и не самых привлекательных черт современной науки. Но отказ от этого только ухудшит познавательную ситуацию (с. 154). Стало быть, университет должен найти баланс между своим статусом храма знаний и локальными нуждами.

Здесь возможны три варианта решения: 1) довериться способности глобализации нивелировать и устранить различия между народами и культурами; 2) отвергнуть глобализацию и сосредоточиться на культивировании своей самобытности; 3) постараться адаптировать принципы западной рациональности к местным условиям, не впадая в тоску по прошлому или в дискурс потребительства. Во всяком случае, разумность должна преобладать над этничностью. Ограничение рациональности национальными рамками означает, по мнению Томуска, поругание самой идеи университета.

### **Университеты и элита, или Принцип дистантной легитимации.**

Пока что легитимация на рынке труда остается большим бизнесом, и, по мысли автора, ее значение будет расти. Когда половина населения страны имеет высшее образование, статус университета и специальность диплома имеют большую значимость, нежели при пяти процентах. В этой связи надо учитывать, что эффективность легитимации пропорциональна расстоянию между легитимизирующим агентством и теми, кто им легитимизирован. Проще говоря, советы лучше воспринимаются, если они приходят из дальнего зарубежья. Не случайно, лидеры «третьего мира» стремились получать образование за границей. Не потому, что это давало лучшее образование, а потому, что давало заграничный диплом.

Основное правило легитимации противоречит обыденному представлению, что содержание образования должно соответствовать будущей работе (с. 151). Противоречие возникает потому, что в первую голову легитимируется знание, в котором заинтересованы ведущие академические центры. Как следствие самые талантливые студенты не хотят возвращаться на родину. Их интенция понятна. Люди хотят лучшей жизни. Тех, кто усвоил западный образ жизни, перспектива возврата к традиционным устоям приводит в состояние близкое к панике. Стало быть, нужна стратегия реинтеграции выпускников университетов в местные структуры. Западные образовательные учреждения этим не занимаются. В основе их политики лежит идея линейного прогресса. Согласно этой идее нынешние Штаты или Германия – прообразы того, как будут выглядеть Нигерия или Бангладеш в недалеком будущем.

Правящие элиты всегда нуждались в образовании для легитимации своих привилегий. Во Франции, например, функцию сертификации элиты выполняет очень узкая группа институтов. Отсюда Бурдье в «Государственной знати» выводит, что надежды на демократизацию высшего образования путем увеличения численности студентов являются мифическими. Власть должна обладать символами своей мудрости, иметь соответствующие свидетельства. Правда, непреложность данного требования исчезает в революционные эпохи. Так получилось в Восточной Европе конца 80-х – начала 90-х гг., когда прежняя элита и система образования утратили свою кредитоспособность. Но такие периоды скоротечны. И тогда лидеры без формального образования оказываются вынужденными задуматься о дипломе, постараться обрести культурный капитал. Они обращаются к университету. Между университетом и государством восстанавливается отношение взаимной легитимации (с. 162).

Капитал, как известно, способен к самовозрастанию. В применении к культурному капиталу это означает, что родители с высшим образованием имеют больше шансов устроить своих чад в вузы. Первые генерации коммунистических лидеров пытались противодействовать этой тенденции и исключить возможности конвертации культурного капитала во власть. Бурдье называет два метода деструкции этих возможностей: террор по отношению к действующей элите и поддержку выходцев из рабоче-крестьянских слоев. Результат получился неоднозначным. Политика коммунистов в области доступа к высшему образованию, воспроизводя многие черты демократического общества, в то же время преследовала цель помешать возникновению более конкурентоспособной элиты. Эта двойственность нашла выражение в неприязни консерваторов, поднимавшихся «долгим лифтом», к молодым провинциальным технократам, которые попадали наверх благодаря ротациям (с. 139). Во властных коридорах им доставались вторые роли. Именно эти «вторые» начали приватизацию.

Приватизация позволила конвертировать культурный капитал и политические позиции в материальные ценности. По данным автора, 80% новых румынских миллионеров входили в номенклатуру Чаушеску. Три пятых первой сотни самых богатых россиян – выходцы из номенклатуры. Такие же пропорции характерны для Венгрии и Польши. Суть того, что тогда происходило, выражает формула «от плана к клану». Следующим шагом новой элиты явились попытки заигрывания с националистическими настроениями: живое воплощение той практики – Вацлав Гавел и Лех Валенса. Апелляция к нации должна была укрепить социальную базу новоиспеченной верхушки путем союза с народными фронтами.

Затем последовал поиск соответствующих образовательных символов. Критическим вопросом стал поиск альтернативы для традиционных вузов, обросших технократическими ассоциациями. За последнее десятилетие на постсоветском пространстве открылись сотни новых вузов с двумя специализациями – бизнесом и правом. Новые вузы дали Венгрии премьер-министра, но в массе они, как констатирует Томуск, остаются фабриками дипломов (с. 142). Правда, тут можно надеяться, что рынок рано или поздно расставит все по своим местам. Главная боль связана с философами, сравнительно узкой группой интеллектуалов, без которой общество не может быть полноценным. Прежде они пополняли ряды кофегаров и реализовывались путем обращения к «самиздату». Но и сегодня они не в чести. Сумеют ли восточно-европейские общества вырастить необходимое число критически мыслящих интеллектуалов – это остается вопросом (с.200).

### Каковы же перспективы?

Согласно последнему докладу ОЭСР нынешний уровень потребления развитых стран не может быть распространен на развивающиеся страны. В мире для этого просто нет ресурсов. Но глобализация толкает все народы в сторону роста потребления. Поэтому разрыв между ведущими потребителями и всеми остальными будет расширяться.

Образование попадает в самый фокус глобальных сдвигов. Потенциально оно смещает рынки развивающихся стран в сторону более разнообразных и дорогих товаров и услуг. Чем, по-видимому, и объясняется внимание международных финансовых институтов к развитию образования в отсталых регионах. Но поскольку университеты развитых стран вынуждены все активнее включаться в индустрию знаний и покрывать все растущую долю своего бюджета за счет консультаций и прочих образовательных услуг, интенция помогать развитию университетов третьего мира быстро иссякнет. В этой ситуации местные программы инвестиций в человеческий капитал обречены на поражение (с. 181). От себя добавим, что организационной формой подобного хода дел может стать «сетевая структура с ресурсным центром».

«Центрами», разумеется, будут экономически и интеллектуально более мощные западные университеты. На долю же местных вузов, аффилированных в качестве ячеек «сети», выпадет служить средствами, а то и объектами «выемок».

Будет чудесно, продолжает Томуск, если Всемирный банк сумеет добиться улучшения положения развивающихся стран. Реальность же такова, будто его целью является вытянуть из них остатки ресурсов. По большому счету эта программа ограбления недалековидна: глобальная экономика нуждается в рынках. Однако Б.Ф.Скиннер много лет назад показал, как трудно отказываться от непосредственной выгоды ради благ более высоких, но отдаленных. Стало быть, для большинства утопия потребления никогда не наступит, а глобальный рынок превратится в войну всех против всех только «миролюбивыми средствами».

Выводы совпадают со многими нашими интуициями. Они еще раз напоминают о сценарии «золотого миллиарда», по которому шесть седьмых человечества должны покинуть свой космический дом. Они предложены человеком, которого отнюдь не назовешь марксистом и сторонником мировой пролетарской революции, но который знает то, о чем говорит. Выводы помогают избавиться от благодушия. На том их автору и спасибо.

### ЛИТЕРАТУРА

1. Salmi, J. *Globalization and the knowledge-based economy pose challenges to all purveyors of tertiary education* /Tertiary education – News item, Times Higher Education Supplement, December 3, 1999.
2. [www.extropy.com/extprn3.htm](http://www.extropy.com/extprn3.htm)
3. С этой же самой проблемой столкнулась и вполне благополучная Германия. См.: Миронов В.В. Болонский процесс и национальная система образования / *Alma Mater: Вестник высшей школы*. – 2006. – № 6. – С. 7.
4. Jones E.A. Ratcliff J.L. “Global Perspectives on Program Assessment and Accreditation,” in L., Lategai M. Fourier, and A. Strydom (Eds.), *Programme Assessment in Higher Education in South Africa*, Bloemfontein, RSA Unit for Higher Education Research, University of the Orange Free State, 1999.

## **ПОТОК ИДЕЙ И СВЕРШЕНИЙ**

*Рецензия на коллективную монографию: Иванов А.В., Попков Ю.В., Тюгашев Е.А., Шишин М.Ю.  
«Евразийство: ключевые идеи, ценности, политические приоритеты».  
Барнаул: Изд-во Алтайского государственного аграрного университета, 2007. – 243 с.*

Выход рецензируемой коллективной монографии – заметное и знаковое явление. Она будет полезна всем, кому интересен евразийский взгляд на Россию и ее исторические перспективы. Ряд особенностей выделяют эту работу среди довольно большого массива философской, культурологической и социально-политической литературы, посвященной евразийству.

Во-первых, в книге органически сочетаются верность евразийской традиции и авторское теоретическое развитие ее ключевых идей. Этому посвящен второй, на мой взгляд, самый сильный раздел монографии. Здесь авторы дают довольно оригинальную и актуальную интерпретацию ключевых экономических, государственно-правовых и социологических евразийских идей, напрямую связывая их с проблемами современной России. По-прежнему, актуальными, как показывают авторские построения, остаются такие экономические идеи евразийцев, как последовательное разведение экономики и хозяйства, сочетание государственной и частной собственности, построение евразийского континентального рынка. В плане государственного строительства всю свою актуальность сохраняет задача создания «органической демократии» в России (демотии, идеократии, гарантийного государства в терминологии евразийцев), где краеугольную роль играли бы нравственные и идейные основания власти, а также территориально-корпоративное – опосредствованное – представительство всех евразийских земель и корпораций в законодательных органах власти. Весьма важными мне представляются идеи авторов о роли кровного и особенно духовного родства в культуре евразийских народов, зримо противостоящих европейскому культу социального размежевания и личностной автономии.

Во-вторых, авторам удалось четко отмежевать подлинное евразийство (при признании многообразия вариаций его творческого прочтения) не только от агрессивных антиевразийских идей, представленных полярными позициями космополитического западничества и русского национализма, но и от идей псевдоевразийских. Этому посвящен первый раздел монографии. В качестве главного критерия отличия подлинного евразийства от того же псевдоевразийства (неоевразийские построения А.Г. Дугина) авторы выделяют верность духовным традициям евразийских народов и признание России как особого многонационального культурно-географического мира, отличного и от Востока, и от Запада, имеющего свои задачи во всемирной истории. Очень ценным представляется четвертый параграф первой главы, где авторы скрупулезно доказывают важный мировоззренческий тезис: правильно понятая и примененная евразийская идея не только не ущемляет идею национального своеобразия народов, но, наоборот, придает этому национальному своеобразию особый вес и колорит в единой семье евразийских народов. Высшие духовные и социальные ценности каждого из народов Евразии (тюрков, угро-финнов, славян), в сущности, едины в своих духовных глубинах, хотя и проявляются по-разному. Это такое единство многообразного, которое способно обогащаться и прирастать. Возвращение к этим единым духовным ценностям, защита национальных святынь при уважении к святыням других евразийских народов – залог поступательного развития всех этносов многонациональной Евразии. Весьма тонкие евразийские интерпретации даются авторами современным отношениям на Украине и на Кавказе, а также в родном для них южно-сибирском регионе.



В-третьих, важным достоинством работы является органическое совмещение философского и социологического, теоретического и практического ракурсов рассмотрения. Так, в последних главах дается анализ реальных процессов евразийского сотрудничества, который разворачивается сегодня в ключевом регионе Евразии – на Алтае, где сходятся границы четырех крупнейших государств – России, Казахстана, Китая и Монголии. В последние годы здесь создан Международный координационный Совет «Наш общий дом – Алтай», объединяющий региональных политиков, ученых и представителей общественных организаций. Оказывается при этом, что евразийская идея – вовсе не реликт и не выдумка кабинетных теоретиков, а реальная консолидирующая межгосударственная идея, равно близкая и русскому, и алтайцу, и казаху, и монголу, и даже китайцу, живущему в Синьцзян-Уйгурском автономном районе КНР. Важно, что авторы монографии являются действующими научными экспертами этого совета, лично участвующими в практическом приложении евразийских идей. Ценным представляется и конкретный социологический материал, полученный в результате сравнительного исследования ценностей российской и западно-монгольской студенческой молодежи. Он наглядно показывает сходство их базисных жизненных ценностей и в то же время фиксирует определенные различия, обусловленные особенностями культуры и конкретными условиями существования русских и монгольских студентов. В целом этносоциологический материал верифицирует наиболее важные теоретические построения авторов, касающиеся аксиологии евразийства.

Не могу не коснуться еще нескольких очень интересных и блестяще выписанных авторами идей. Это касается очень оригинальной культурно-антропологической оппозиции «пират – казак», весьма наглядно отражающей разницу в ценностных и человеческих доминантах западного и евразийского культурно-географического миров. Очень любопытен первый параграф третьего раздела книги, где авторы обращаются к интерпретации сакрального тюркского корня «кут», показывая насколько глубоко про-

росли друг в друга культуры евразийских народов, так как без этого корня не понятны ни происхождение, ни смыслы таких важных слов русского языка, как «кутья», «кудесник», «кутерьма», «кутафья башня Московского кремля». Совершенно по-новому предстает фигура сказителя и традиция сказительства в культуре евразийских народов, которая не только жива и поныне, но выполняет важнейшие функции воспитания, духовной связи поколений в таких регионах, как Горный Алтай, Монголия и Тува. Словом, в рецензируемой книге читатель не только встретит исключительно тонкий и точный теоретический анализ прошлых и современных евразийских идей, но и почерпнет массу полезных и любопытных культурологических фактов, касающихся бытия евразийских народов.

Но, конечно, нет совершенных и во всех отношениях безупречных книг. Данный труд – не исключение. Как-то совсем выпала их поля зрения авторов важнейшая для евразийцев идея о формировании правящего слоя со всеми ее сильными и слабыми сторонами. Нет в указанной работе и глубокого анализа религиозных идей евразийцев, равно как и авторских предложений по вопросам налаживания продуктивного межрелигиозного диалога между евразийскими гуманитарными и духовными элитами. А проблем здесь сегодня более чем предостаточно. Хотелось бы видеть и более цельный взгляд на проблему общих евразийских ценностей. Третий раздел монографии, посвященный аксиологической проблематике, не выглядит столь же законченным, как другие разделы работы.

Однако рецензируемая монография, несомненно, одна из самых интересных, систематизированных и аргументированных работ, посвященных евразийству в постсоветский период. Прочитав ее целиком, убеждаешься в справедливости слов, которыми она завершается: «Евразийство сегодня это живой и мощный цивилизационный поток идей и свершений, где каждому найдется место и дело, и где люди вместе, по прекрасному выражению П.Н. Савицкого, могут «строить град земной... но в душе... носить Град Небесный» [С. 242].

*Р.Р. Вахитов*

## ПАМЯТИ ПРОФЕССОРА В.Я. ПАЩЕНКО

В 2007 г. отечественная социальная философия, евразийское движение понесли утрату, которая до сих пор многими, возможно, неосознанна в своем истинном масштабе. Ушел из жизни философ, известный исследователь евразийства, публицист и общественный деятель, один немногих современных настоящих евразийцев Виталий Яковлевич Пащенко. Большая часть его жизни была связана с Московским госуниверситетом, в котором он учился, где он защитил кандидатскую, а затем докторскую диссертации. С 1989 г. он возглавлял общественно-политический центр при МГУ, сменив на этом посту А.С. Панарина (как и, по сути, переняв у него «евразийскую эстафету»). Истоки «евразийства жизни» В.Я. Пащенко уходят в братскую нам Монголию. В первой половине 1980-х гг. Виталию Яковлевичу пришлось часто бывать в вузах Монголии, там он и влюбился в туранский кочевой тип, в жизнь степняков, их культуру, песни, сказания, историю. Он интуитивно почувствовал близость русской и славянской души и туранского менталитета, о чем так красноречиво писал основатель евразийства Н.С. Трубецкой. Впоследствии, открыв для себя труды русских евразийцев и основательно их изучив, Виталий Яковлевич стал горячим приверженцем этого оригинального учения, которое предлагает неожиданный ключ к разгадке «русской души». С начала 1990-х гг. начинают выходить его научные труды, посвященные русскому евразийству, а вскоре Виталий Яковлевич защитил докторскую диссертацию об идеологии евразийства. В.Я. Пащенко участвовал также в работе над словарями «Философы России XIX – XX столетий», «Русская философия», где он был автором нескольких статей о евразийцах 1920–1930-х гг. – Н.С. Трубецком, П.П. Сувчинском, Э. Хара-Даване, был участником известного каждому исследователю евразийства сборника «Евразийская идея и современность», собравшего лучших специалистов в этой области, его статьи о евразийстве регулярно появлялись в «Вестнике МГУ». Наконец в 2003 году

он выпустил в свет фундаментальный труд «Социальная философия евразийства», который до сих пор с интересом читается всеми, кто занимается данной проблематикой.

Виталий Яковлевич имел немалые заслуги перед наукой о евразийстве. Ему удалось снова привлечь внимание исследователей к проблематике русского евразийства 1920-1930-х, которая была «модной» в начале 1990-х, но затем постепенно стала исчезать из поля зрения историков русской философии. Во многом это было связано с тем, что первые позднесоветские и постсоветские исследователи евразийства (Хоружий, Волкогонова, Новикова, Сиземская, и др.), актуализировав эту тематику, переопубликовав некоторые основные труды евразийцев, произведя предварительный анализ их творчества, тут же закрепили евразийство как «тоталитарное», «просоветское», «неполиткорректное» мировоззрение. Таким образом, официальная академическая российская наука, которая в 1990-е гг. несмотря на громкие слова о свободе и демократии, оказалась заидеологизированной не меньше, а то и больше, чем в советский период (только идеологические приоритеты изменились – с марксистских на либеральные) как бы предлагала поставить «жирную точку» в изучении евразийства 1920–1930-х гг., навесив на евразийство безапелляционные одиозные ярлыки. Виталий Яковлевич Пащенко в своих трудах показал ограниченность и предвзятость либеральной оценки евразийства в исследованиях 1990-х гг. и тем самым открыл новый этап в российском евразийствоведении. Для этого этапа свойственны понимание того, что изучение евразийства еще не закончилось, а напротив, только начинается стремление вводить в научный оборот неопубликованные первоисточники, которые проливают новый свет на евразийство и его теоретиков, стремление заново без эмоций и идеологического надрыва пересмотреть темы отношений евразийства и марксизма, отношений евразийцев к Советской России, осознание внутренней про-

---

*Вахитов Рустем Ринатович, кандидат философских наук, доцент кафедры истории, философии и науки Башкирского государственного университета*

---

тиворечивости евразийства, наличия в нем внутренних направлений и «трений». Виталий Яковлевич Пащенко внес наибольший вклад в исследование соотношений евразийства и марксизма, евразийства и ленинизма, евразийства и сталинизма. Глубину и неординарность его анализа этой проблемы признавали даже мировоззренческие противники В.Я. Пащенко, которых у него было немало, поскольку он не боялся вступить в конфликт с удобным и безопасным по нынешним временам гуманитарным либеральным мейнстримом. Другое видное достижение В.Я. Пащенко как историка евразийства состоит в том, что он, возможно, первым указал на международное значение евразийства, а именно на «ниточки», ведущие от евразийцев Н.С. Трубецкого и Р.О. Якобсона к французским структуралистам и, прежде всего, к Леви-Строссу, и от евразийского философа А. Кожевникова, который впоследствии стал печататься на французском языке под псевдонимом Кожев, к европейским неомарксистам. Наконец, В.Я. Пащенко ввел в научный оборот фундаментальный труд евразийца Н.Н. Алексеева «Пути и судьбы марксизма» и указал на актуальность и глубину евразийского анализа марксизма, на приоритет Алексеева в открытии «раннего антропологического Маркса».

Виталий Яковлевич был не только исследователем, но и как я уже говорил, горячим сторонником и страстным популяризатором идей евразийства. Усилиями Виталия Яковлевича и его жены – московского социолога З.Н. Остапченко был создан журнал «Евразийские тетради», который мыслился как продолжение тех легендарных пражских «Евразийских тетрадей» 1930-х гг, которые выпускали Савицкий и Трубецкой. В новых «Евразийских тетрадях» печатались актуальные исследования по евразийству, был переиздан отрывок из раритетной книги «Мы» азиатского В. Иванова, близкого к евразийскому движению. К сожалению, неизбежные в таком деле финансовые проблемы не позволили выпустить более двух номеров журнала.

В.Я. Пащенко выступал и с публицистическими статьями в самых разных изданиях – от «Советской России» до «Учительской газеты», пропагандируя идеи российского патриотизма и евразийства. Его статьи, популяризирующие евразийство, выходили и за рубежом – на английском и корейском языках.

Наконец, нельзя не упомянуть об его активной гражданской, общественной позиции. Уже в конце жизни, страдая от тяжелых заболеваний, Виталий Яковлевич согласился возглавить научно-консультационный совет политической партии «Евразийский Союз», участвовал в работе партии (нескольких партийных съездов, заседаний руководящих органов партии), печатался в партийной газете «Евразийская панорама». Он мечтал о том, чтобы евразийская

идеология овладела массами, и верил в то, что Россия, по слову Л.Н. Гумилева, может спастись только через евразийство. Победе этой идеологии он отдавал все свои силы.

Мне посчастливилось несколько раз лично познакомиться с Виталием Яковлевичем в последние несколько лет его жизни. Году в 2003-м на мой электронный адрес пришло письмо от Виталия Яковлевича с предложением сотрудничества. Виталий Яковлевич ознакомился с некоторыми моими статьями и увидел во мне единомышленника. Естественно, я с благодарностью согласился. Потом последовали наши встречи в Москве. Никогда мне не забыть его истинно русское, евразийское гостеприимство, его квартиру в районе станции метро «Юго-Западное», где меня с таким радушием принимали Виталий Яковлевич и его замечательная жена и соратница Зоя Николаевна, наши разговоры за полночь – о евразийстве, о русско-туранской комплиментарности, о будущем отечественной науки... Меня удивило и до глубины души растрогало, что я был принят ими как родной. Меня, практически малознакомого приезжего из провинции, они приютили у себя дома, относились ко мне как к лучшему знакомому...

Меня глубоко тронуло и то, что, как оказалось, Виталий Яковлевич совмещал в себе глубокий ум, большие эрудицию и жизненный опыт, о чем легко было догадаться и по его книгам и статьям, и ... почти детскую душевную чистоту. Помню, как он искренне сокрушался по поводу того, что евразийство сегодня стало «разменной монетой», что евразийцами называют себя те, кто никакого представления о евразийстве не имеет, и вообще ни в какие идеи не верит, а лишь использует «модный брэнд» для накопления политического капитала. К сожалению, и мне, и ему немало пришлось повидать таких «евразийцев»... Уже тогда я понял: какие рубцы оставляет на сердце Виталия Яковлевича та талантливая, страстная, по-настоящему гражданственная полемика, которой полны его работы, каких душевных сил ему стоит «пропускать это через себя», дабы потом получались его отточенные чеканные строки, хлещущие оппонентов...

Сколько у нас было задумок о совместных проектах – научных, издательских... Виталий Яковлевич мечтал возобновить выпуск «Евразийских тетрадей», заняться изданием «Евразийской энциклопедии», которая содержала бы статьи о представителях евразийства, его истории, основных понятиях и парадигмах. До последнего дня, даже находясь в больнице, Виталий Яковлевич не прекращал активной творческой работы, был полон замыслов, энергии... Он был давно и серьезно болен, но он мужественно преодолевал свою болезнь, и никто – ни он, ни его окружающие не ожидали, что трагический ко-

нец так близок. Неполных 68 лет – это ведь и не возраст почти для ученого, в эти годы ученый лишь начинает создавать свою школу. Поэтому не будет преувеличением сказать, что жизнь Виталия Яковлевича Пащенко оборвалась безвременно рано, он много не успел сделать и доделать... Ученый уми-

рает, но остаются его труды, его идеи, его ученики. Хочется надеяться, что двигаясь по тому же пути, что и Виталий Яковлевич, и любя то, что и он любил, мы хоть частично попытаемся компенсировать эту в целом невосполнимую потерю для нашей науки и для евразийского движения.



*Н.В. Шилов*

## V ВСЕМИРНЫЙ КОНГРЕСС ФИННО-УГОРСКИХ НАРОДОВ

28 июня – 1 июля 2008 г. в г. Ханты-Мансийск состоялся V Всемирный конгресс финно-угорских народов. Работа форума – это большое общественно-политическое событие как для многонационального народа России, так и для всего международного сообщества.

В работе конгресса приняли участие 300 делегатов из 11 стран мира, 350 наблюдателей от финно-угорских народов, проживающих в России, Венгрии, Финляндии, Эстонии и других странах, представители международных организаций. В Ханты-Мансийск прибыли российские министры регионального развития Д. Козак и культуры А. Авдеев, депутаты Государственной Думы В.Купцов, К. Косачев, В. Усачев, Л.Яковлева, Н. Мусалимов, члены Совета Федерации Р. Алтынбаев, Г. Олейник и другие, губернаторы и председатели законодательных собраний ряда субъектов Российской Федерации. В Конгрессе приняли участие журналисты российских и иностранных СМИ.

С приветственными словами выступили Президент Российской Федерации Дмитрий Медведев, Президент Венгрии – Ласло Шойом, Президент Финляндии – Тарья Халонен, Президент Эстонии Тоомас Ильвес. Зачитан приветственный адрес от Председателя Государственной Думы Федерального Собрания Российской Федерации Б.В.Грызлова.

Конгресс проводился под девизом «Идентичность и изменяющийся мир». Основное внимание в работе форума было уделено обсуждению таких вопросов, как язык и образование, здоровье, культура, демография и семья и др. В работе секции конгресса «Этнополитика и право» принял участие и выступил Председатель Комитета Государственной Думы по делам национальностей В. Купцов.

Наиболее острую дискуссию в последний день работы конгресса вызвало предложение перенести в Российской Федерации штаб-квартиру Междуна-

родного консультативного комитета финно-угорских народов. Делегации российских финно-угорских народов (Мордовии и Марий Эл) предложили использовать демократический принцип ротации размещения штаб-квартиры, по четыре года в каждой стране. В результате голосования было решено оставить штаб-квартиру в Хельсинки. Председателем консультативного комитета финно-угорских народов на следующий срок переизбран В. Марков. Странами, в которых проводится Всемирный конгресс финно-угорских народов, становятся по очереди. Так как первый конгресс был проведен в России в городе Сыктывкаре в 1992 г., второй – в Венгрии, третий – в Финляндии, четвертый – в Эстонии, а нынешний пятый – вновь в России. Поэтому делегаты конгресса с целью соблюдения очередности единогласно приняли решение, что через четыре года шестой Всемирный конгресс финно-угорских народов состоится в венгерском городе Комаром. Конгресс завершил трехдневную работу принятием резолюции. В итоговой резолюции финно-угорского конгресса говорится о том, что очень важным решением всех поставленных задач является международное сотрудничество, в первую очередь общеевропейское. Финно-угорские народы обогащая культурную палитру Европы, содействуют культурному диалогу между Россией и Европейским союзом. Кроме того, в преамбуле резолюции есть абзац, в котором записано, что неправительственные, в том числе национальные общественные организации финно-угорских и самодийских народов становятся одним из важных факторов построения гражданского общества. В целом конгресс прошел на высоком организационном уровне, что наряду с гостеприимством Ханты-Мансийского автономного округа отмечали все делегаты, выступавшие от своих этнических сообществ. Благодарность российским организаторам было решено зафиксировать в итоговой резолюции.

---

*Шилов Николай Владимирович, ведущий советник аппарата Комитета по делам национальностей Государственной Думы ФС РФ, кандидат исторических наук*

---

*Справка*

Финно-угорские народы, составляющие самостоятельную ветвь народов, принадлежащих к Уральской языковой семье, широко расселены по территории Евразии, хотя их общая прародина, по всей вероятности, находилась в Прикамье или на западных и восточных склонах Среднего Урала.

Общая численность финно-угорских народов составляет 25 миллионов человек. Крупнейшими финно-угорскими народами являются венгры (примерно 15 миллионов), финны (5 миллионов) и эстонцы (более 1 миллиона). Население трех европейских стран в большинстве своем состоит из финно-угров: Эстонии, Венгрии и Финляндии. Кроме того, в Норвегии, Швеции и Финляндии живут саамы, которые также относятся к финно-уграм, в Латвии проживают ливы, численность которых составляет всего не-

сколько сот человек и которые находятся под угрозой исчезновения.

В России проживает 13 финно-угорских народов общей численностью 2,687 миллионов человек. Два из этих народов проживают за Уралом, в бассейне реки Оби. Это ханты и манси, которые вместе с венграми относятся к угорской группе, а остальные — это народы, которые исторически проживали на территории Восточной Европы. Это карелы, коми, коми-пермяки, удмурты, марийцы, мордва, водь, ижора, вепсы. В России проживает часть саамов, а также субэтническая группа финнов — финны-ингерманландцы, часть этнографической группы южных эстонцев — сету. Остальное финно-угорское население России по большей части представляет собой диаспоры или этноареальные группы, которые сформировались в результате переселений (к примеру, тверские карелы или эстонцы в Сибири, коми на Кольском полуострове).

## РЕСПУБЛИКАНСКАЯ НАУЧНО-ПРАКТИЧЕСКАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ МОЛОДЫХ УЧЕНЫХ «БАШКОРТОСТАН: ИСТОРИЧЕСКИЕ И СОЦИАЛЬНЫЕ ПАРАДИГМЫ РАЗВИТИЯ»

6 июня 2008 г. в Уфе прошла I Республиканская научно-практическая конференция молодых ученых «Башкортостан: исторические и социальные парадигмы развития». Организаторами конференции выступили Государственный Комитет Республики Башкортостан по молодежной политике совместно с Институтом гуманитарных исследований АН РБ при организационной поддержке ГОУ СПО Уфимского педагогического колледжа №1, Совета молодых ученых РБ и АН РБ.

Цель мероприятия заключалась в активизации научного потенциала молодых ученых РБ, занимающихся исследованием актуальных проблем современного общества, и привлечении студентов, аспирантов, соискателей и молодых специалистов к изучению социальных, демографических, языковых, этнокультурных процессов.

В конференции приняли участие историки, философы, социологи, языковеды и педагоги. Оргкомитет отобрал более 80 докладов молодых ученых. Большое внимание к мероприятию проявили руководители и председатели научных отделов АН РБ, педагогического учебного заведения, государственного комитета по молодежной политике. В своих выступлениях они отметили положительные действия государства по поддержке молодых ученых: увеличение количества грантов на научные изыскания и денежных премий, помощь талантливым студентам, содействие в организации исследований и проектов, но выразили обеспокоенность повышением уровня функциональной неграмотности, попыткой сужения этнокультурного компонента и без того обедненных образовательных программах, противоречивыми процессами в структурных и содержательных изменениях в сфере науки, высшего и среднего образования.

Участниками конференции на пленарных и секционных заседаниях были обсуждены вопросы системы образования и воспитания в контексте социокультурной модернизации общества, междисциплинарных связей и взаимодействий гуманитарных наук, политико-правовых аспектов развития современного общества, развития личности и общества в условиях глобализации, общественно-политического раз-

вития Башкортостана, историко-культурного наследия в свете современного гуманитарного знания, развития и взаимодействия языков и культур в многонациональном обществе.

В рамках научной конференции Институтом гуманитарных исследований и ГОУ СПО Уфимским педагогическим колледжем №1 была организована выставка научно-исследовательских работ сотрудников и преподавателей. Вниманию участников конференции были представлены монографии по истории, философии, социологии, политологии, аналитические труды, периодические научные издания, методологические разработки по учебным предметам и внеклассным мероприятиям, педагогические рекомендации.

В процессе конференции молодые ученые обменивались мнениями и дискутировали, обновили свои представления о перспективных направлениях гуманитарных исследований, ознакомили научное сообщество с результатами своей исследовательской работы, наладили контакты между специалистами различных областей гуманитарных наук.

Участники научного мероприятия пришли к общему выводу, что современная система образования и воспитания должна модернизироваться с учетом достижений прошлых поколений, положительно-го опыта советского периода, существования этнокультурных потребностей разных народов как особенности российской цивилизации. В связи с этим удаление регионального компонента из образовательных программ ведет к игнорированию интересов полиэтнического общества, понижению уровня знаний подрастающего поколения и обеднению его представлений о культурной многополярности современного мира. Поэтому необходимо продолжить углубленное изучение теоретических и прикладных исследований, связанных с этносоциальными, демографическими, политическими процессами, тенденциями межкультурного взаимовлияния и глобализации, активизировать разработку инновационных технологий обучения, создание новых поколений учебников, в том числе электронных.

В целях дальнейшего привлечения к научным изысканиям молодого поколения исследователей и

апробации результатов их работ, необходимо продолжить в будущем организацию подобных конференций, круглых столов и межрегиональных семинаров с обсуждением острых проблем широким кругом научной и общественной аудитории.

Молодым ученым в рамках профессиональной деятельности необходимо участвовать в конкурсах на соискание государственных республиканских молодежных премий в области науки и техники, гранта РБ молодым ученым и молодежным научным коллективам.

Итогом научного мероприятия стал сборник трудов молодых исследователей «Башкортостан: исторические и социальные парадигмы развития», выпущенный к началу конференции. В него включены все статьи, представленные на обсуждение актуальных аспектов современных процессов. По мнению самих участников, конференция стала полезным мероприятием в их научной деятельности, позволила расширить круг своих творческих контактов и исследовательских интересов, придала дополнительный импульс к научным изысканиям.



**ИЗДАТЕЛЬСТВО КМК. СЕРИЯ «СФЕРА ЕВРАЗИИ»  
ПРЕДЛАГАЕТ ВАШЕМУ ВНИМАНИЮ СЛЕДУЮЩИЕ КНИГИ:**

**Советская разведка в Китае: 30-е годы XX века. В.Н. Усов.**

2007. ISBN 978-5-87317-367-9. 454 с., 31 с. ч/б фото, в тв. перепл. Формат 170 x 240 мм. Цена 350 руб.

Седьмой выпуск серии «Сфера Евразии». Книга известного российского китаиста-историка В.Н. Усова «Советская разведка в Китае: 30-е годы XX века» является продолжением его первой монографии «Советская разведка в Китае в 20-е годы XX века», вышедшей в Москве в 2002 г. и переведенной на китайский язык в КНР. Эта работа – первое в России оригинальное исследование, рассказывающее о деятельности советской внешней разведки в лице сотрудников Коминтерна, ГРУ и ОГПУ на широком историческом фоне Китая того времени. В новой книге широко используются материалы и документы из архивов Коминтерна, МИДа, внешней разведки, а также воспоминания советских и зарубежных участников тех событий, рассказывается, против кого персонально и против каких конкретных организаций велись разведывательные действия в Китае 30-х годов. Данная работа дополняет картину взаимоотношений СССР с Китаем, показывает всю сложность и многогранность разведывательной работы, ее успехи и провалы.

**Монгольская столица – старая и новая. И.И. Ломакина.**

2006. ISBN 5-87317-302-8. 293 с., 164 ч/б и цв. фото, в тв. перепл. Формат 170 x 240 мм. Цена 250 руб.

Шестой выпуск серии «Сфера Евразии». Книга петербургского журналиста-международника Инессы Ломакиной, в 1960-е годы долго работавшей в МНР и посвятившей дальнейшую деятельность углубленному изучению различных аспектов истории и культуры страны. На основе многолетней работы в архивах и книгохранилищах России и Мон-

голии, поиска и расспросов старожилов, личных наблюдений ею были написаны ранее семь книг монгольской тематики. Представляемая книга – своего рода итог монгольского творчества автора. В ней по известным вехам истории Урги – Улан-Батора в увлекательной форме рассказано о жизни и развитии города, о судьбах не только всех восьми богдо-гэгэнов (теократических правителей Монголии), но и многих других известных столичных жителей, что позволило создать яркий образ монгольской столицы. История монгольской столицы рассматривается в контексте русско-монгольских отношений за последние три века.

**История в трудах учёных-лам. А.С. Железняков, А.Д. Цендина (сост.).**

ISBN 5-87317-255-2. 2005. 275 с., в тв. перепл. Формат 170 x 240 мм. Цена 200 руб.

Пятый выпуск серии «Сфера Евразии». Данная книга содержит три фундаментальных работы монгольских историков-лам XVII, XIX и XX вв. Сочинение Эрдэнипэла “Конечная причина религий в Монголии”, написанная в 30-х гг. XX в., публикуется впервые, причем монгольский оригинал текста до сих пор не обнаружен. Труд Джамбадорджи “Хрустальное зеркало”, относящийся к первой половине XIX в., никогда еще не переводился ни на один из европейских языков. Наконец, одна из самых ранних летописей “Золотое сказание” (XVII в.) анонимного автора издавалась лишь в приблизительном переложении на русский язык Г. Гомбоева в 1858 г.

Давно назревшее издание на русском языке этих трудов важно не только для знания истории Монголии и Евразии в целом, но и для корректного сравнения отношения монголов к своему прошлому с тем, как это прошлое воспринимается со стороны, а также для сравнения логики развития исторической мысли кочевых и оседлых народов.

**Заказать эти и другие издания изд-ва КМК можно по адресу:**

123100 Москва, а/я 16 изд-во КМК, Михайлову Кириллу Глебовичу  
Комп. почта: [kmk2000@online.ru](mailto:kmk2000@online.ru) или [mikhailov2000@gmail.com](mailto:mikhailov2000@gmail.com)  
Интернет: <http://webcenter.ru/~kmk2000> (аннотации изданных книг)  
Факс: (495) 629-4825 Тел. (495) 692-5894 раб.

Заявки в Интернет-магазин просьба направлять по адресу: [info@humanus.ru](mailto:info@humanus.ru). Наши партнеры из ООО «Мир интеллектуальной книги» вышлют вам счет для предоплаты. Тел. для справок (495) 786-3635.

Книги также доступны в Интернет-магазине «Озон» – <http://www.ozon.ru>