

ИСТОРИЧЕСКАЯ ЭТНОЛОГИЯ

Учебное пособие для вузов

Предисловие [4 кб.]

Гл. 1. Что изучает этнология [114 кб.]

- Теория эволюционизма
- Теория диффузионизма
- Теория функционализма
- Теория функционализма - вариант Б. Малиновского
- Теория функционализма - вариант А. Радклифф-Брауна

Гл. 2. Что должен знать об этнологии историк [74 кб.]

- Опыт историко-этнологического анализа
 - Формы крестьянского землепользования
 - Модель освоения новых земель финнами
 - Кемализм в Турции
 - Ереван

Гл. 3. Основные понятия этнологии [61 кб.]

Гл. 4. История исследований национального характера в современной науке [418 кб.]

- Начало исследования психологических особенностей различных народов
 - Идеи Ф. Боаса
 - Учение Р. Бенедикт об этосе культуры
 - Создание М. Мид эталона полевого исследования
- Влияние психоанализа на этнологические исследования
 - А. Кардинер и его концепция основной личностной структуры
- Исследования национального характера
 - Культуро-центрированный подход
 - Личностно-центрированный подход
 - Психоанализ и исследования национального характера
- Формирование ценностного подхода
 - Работы К. Клакхона
 - Попытки применения математических методов к исследованиям ценностных ориентаций
- Концепция "картины мира"
- Зарождение когнитивной антропологии
- Кризис психологического подхода в этнологии
- Зарождение символической антропологии и интерпретативного подхода
- Постмодернистская критика
- Возвращение к истокам
- Современное состояние психологической антропологии
- Приложение: Развитие психологической антропологии (психологической этнографии) в России

Гл. 5. Жизнедеятельность и жизнеобеспечение этноса [106 кб.]

- Опыт историко-этнологического анализа
 - Финская этническая картина мира

Гл. 6. Учение о культуре в современной этнологии [172 кб.]

- Истоки современного понимания термина "культура"
- Понятие "культура" у эволюционистов
- Взгляд на культуру Б. Малиновского
- Взгляд на культуру А. Радклифф-Брауна
- Взгляд на культуру Т. Парсонса
- Возникновение теории моделей культуры
- Взгляд на культуру А. Кребера
- Культурология Л. Уайта
- Взгляд на культуру К. Гирца
- Разработка проблем культурологии в России
 - Ценностный и деятельностный подходы в российской культурологии
 - Адаптационно-деятельностный подход к культуре
- Л. Козер о функциональном конфликте
- Л. Пай и его концепция "чувства ассоциации"
- Опыт историко-этнологического анализа
- Модель русской крестьянской колонизации

Гл. 7. Культурная традиция и этнос [198 кб.]

- Оппозиция "традиция - модернизация"
- Становление традициологии в России
- С. Айзенштадт и его учение о традиции
- Центральная зона культуры
- Кристаллизация традиции
- Еще один ключ к исследованию традиции (проблема этничности)
- Опыт историко-этнологического анализа
- Армяне в XIX веке

Гл. 8. Коллективные социальные установки и этническая картина мира [79 кб.]

Гл. 9. Этническая картина мира [109 кб.]

- Опыт историко-этнологического анализа
- От магии пения к магии порядка

Гл. 10. Формирование этнической картины мира [118 кб.]

- Опыт историко-этнологического анализа
- Изменения в мировоззрении тюрков

Гл. 11. Принципы вариативности этнической картины мира [185 кб.]

- Опыт историко-этнологического анализа
- Русская община и российская государственность
- Translatio Imperii

Гл. 12. Методологические проблемы изучения этнических процессов [147 кб.]

- Опыт историко-этнологического анализа
- Британская империя

Гл. 13. Традиционный социум и личностное сознание [84 кб.]

- Опыт историко-этнологического анализа
- Судьба странника
- Восточный вопрос

Гл. 14. Смута как функциональное проявление традиционного сознания [98 кб.]

- Опыт историко-этнологического анализа
- Русский бунт

Гл. 15. Понятие спонтанного самоструктурирования этноса [73 кб.]

- Опыт историко-этнологического анализа
- Ереван: воплощение героического мифа

Гл. 16. Функциональный внутриэтнический конфликт [64 кб.]

- Опыт историко-этнологического анализа
- Военные перевороты в Турции

Гл. 17. Центральная культурная тема этноса и деструкция этнической картины мира [152 кб.]

- Опыт историко-этнологического анализа
- Распад русской крестьянской общины

Гл. 18. Взаимодействие этноса и его диаспоры [73 кб.]

- Опыт историко-этнологического анализа
- Армянская диаспора
- Карабахский конфликт

Гл. 19. Межкультурное взаимодействие [230 кб.]

- Опыт историко-этнологического анализа
- Русско-армянская контактная ситуация в Закавказье
- На стыке двух империй (русские в Средней Азии и Англичане в Индии)
- Бриганский Гарваль

Гл. 20. Методология историко-этнологических исследований [93 кб.]

- Эмпатия - психологическая интерпретация
 - О формализованных подходах к исследованию этнических констант
 - Ведущие теоретические положения, лежащие в основании историко-этнологических исследований
-

41 - файл с полным текстом учебника в формате html

Рецензенты:

кандидат философских наук, профессор А.С. Ахиезер;

кандидат исторических наук И.Н. Ионов

1-е изд. М., Аспект Пресс, 1997. - 448 с. - (Программа "Высшее образование")

ISBN 5-7567-0205-9

2-е изд. М., Аспект Пресс, 1998. - 448 с. ISBN 5-7567-0205-7

14:23 03.12.00

Предисловие

Задача настоящего учебного пособия – ознакомить студентов-историков с теми этнологическими сведениями, которые будут необходимы им в их собственной исследовательской работе. Поэтому приоритетное внимание в нем уделяется тем разделам этнологии, которые касаются механизмов функционирования этносов, объяснения процессов их самоорганизации и адаптации к меняющейся природной и социокультурной среде, а также специфике применения этнологических подходов в исторических исследованиях.

Учебное пособие включает в себя подробный обзор основных этнологических концепций, а также концепций, выработанных в культурологии, традициологии, социологии, политологии, конфликтологии, знание которых необходимо для понимания современной этнологии; очерк развития этнологии в течение XX в. вплоть до второй половины 90-х гг. Этот материал дополняет изложение авторской концепции этнологии, сопровождающееся опытами интерпретации исторического материала из жизни разных народов с точки зрения этнолога. В значительной мере эти исторические очерки написаны на основе вторичных источников, с опорой на исследовательскую работу автора и в некоторых

случаях его непосредственное наблюдение. Этим можно объяснить их несколько схематический характер. Включение в учебное пособие подробных исторических очерков позволяет проиллюстрировать теоретические положения исторической этнологии и продемонстрировать то, как методы и понятийный аппарат исторической этнологии применяются к изучению конкретного материала. Источниковедческие вопросы при этом не рассматриваются, чтобы не утяжелить изложение. К некоторым очеркам дается методологический комментарий, цель которого обучить студентов практическому применению историко-этнологического подхода. Более крупным методологическим проблемам посвящены специальные главы. В конце каждой главы приводятся примечания, а также «вопросы для размышления», которые служат для акцентирования внимания на вопросах методологического характера и, кроме того, развитию навыков самостоятельного исследовательского подхода и потому не являются инструментом самоконтроля или средством для лучшего усвоения изложенного материала конкретной главы. Их скорее следует рассматривать как переходное звено, способствующее концентрации внимания на научном анализе тематики последующих глав. В каждом из таких вопросов сформулирована проблема, затрагиваемая в данной главе, к которой вопрос относится, но в самом тексте этой главы, как правило, исчерпывающего ответа нет – поскольку такова динамика самого характера исторической этнологии. Предварительное самостоятельное размышление над сформулированным вопросом с опережением позволяет студентам легче воспринимать материал последующей главы.

Что изучает этнология?

Как можно сформулировать основную проблему современной этнологии? Сделать это очень просто, не прибегая ни к какой специальной лексике, а на обычном бытовом языке. "За десятилетие папуас может полностью отойти от традиционного представления о космосе, принятого в его племени, пройдя при этом несколько этапов. Так, миссионер может убедить его, что источником могущества белого человека является Библия... Через пять лет папуас уже голосует за кандидата в депутаты палаты представителей, становится совладельцем грузовика и узнает о высадке человека на Луну, которую он еще десять лет тому назад воспринимал как тотемное божество. Остается загадкой, **как человек может справиться с**

такими хаотичными сдвигами в области сознания и не сойти при этом с ума?"^[1]

Вот, по сути, вопрос, на который должна ответить наука этнология. Будет найден ответ на него — будут ответы и на множество других неясных сегодня вопросов. В нем концентрируется множество первостепенных проблем современной этнологии^[2]:

- как человек воспринимает окружающий мир,
- каковы в его представлении значения предметов окружающего мира,
- как происходит смена этих значений,
- как на смещения этих значений влияет межкультурное взаимодействие,
- что представляет собой этническая картина мира,
- каковы механизмы ее изменения,
- как носитель той или иной культуры адаптируется к изменениям, происходящим в мире,
- как к ним адаптируется общество, в котором он живет,
- каковы пределы гибкости и подвижности этнической традиции,
- что в сознании членов этноса в любых обстоятельствах остается неизменным, что отбрасывается, что видоизменяется и как,
- какова взаимосвязь и взаимозависимость внутрикультурных парадигм, каковы их возможные траектории движения, пределы колебания,
- есть ли в этнической культуре неподвижные участки, которые удерживают всю структуру, предохраняя ее от распада в периоды бурных общественных процессов и т.п.

Все эти вопросы вошли в поле зрения этнологии в последние десятилетия. Проблемное поле этнологии нарастает как снежный ком. Определения науки не успевают учитывать все новые и новые проблемы, которые попадают в поле зрения этнологов. Так, один из самых новых словарей концепций культурной антропологии определяет этнологию следующим образом: “Это — сравнительная дисциплина; ее цель описать культурные (а изначально, и физические) различия между народами и объяснить эти различия посредством реконструкции истории их развития, миграций и взаимодействий. Термин “этнология” происходит от греческого слова этнос, народ, связанный общими обычаями, нация.”^[3] Это определение слишком расплывчато. Кроме того, вряд ли его можно назвать исчерпывающим. Все дело в том, что — **этнология изучает все проблемы, связанные с жизнью**

^[1] *Keesing R. M. and Keesing F. M. New Perspectives in Cultural Anthropology. New York ets: Holt, Rinehant and Winston, Inc. 1971, с. 357.*

^[2] Термин этнология был введен в научный оборот в 1784 году А.Шаванном. В первой половине XIX века стали возникать первые этнологические общества: Парижское общество этнологии (1839 г.), Американское этнологическое общество (1842 г.) и др.

^[3] *R.H.Winthrop. Dictionary of Concepts in Cultural Anthropology. N.Y., Westport, Connecticut, L., 1991, p.101.*

этнoса. Вопрос состоит в том, как, под каким углом зрения она их изучает?

На этот вопрос мы и должны сейчас ответить.

Начнем с того, что приведем перечень предметных областей, которые более-менее традиционно относятся к области этнологии или были отнесены к ней какими-либо авторитетными научными школами в последние годы. (При перечислении предметов этнологии мы будем двигаться от более традиционных и давно устоявшихся к менее традиционным, новым.)

Итак, считается, что этнология изучает:

- Материальную культуру народов;
- Ритуалы, обычаи, верования различных народов;
- Системы родства у различных народов; системы родственных кланов;
- Социальную и политическую структуру народов (семейные отношения, отношения власти);
- Поведенческие системы, присущие разным народам;
- Системы воспитания присущие разным народам;
- Взаимосвязи и взаимозависимости различных компонентов культуры одного народа;
- Сравнение комплекса культурных черт различных народов;
- Динамику культурных черт того или иного народа (культурные изменения);
- Психологические особенности различных народов.
- Системы жизнеобеспечения различных народов; их адаптацию к природной среде;
- Сравнение ценностных систем этносов;
- Сравнение картин мира различных народов;
- Сравнение систем значения и моделей восприятия различных народов;
- Особенности межкультурных контактов;
- Этногенез;
- Причины возникновения и распада этносов;
- Расселение народов;
- Демографические процессы, происходящие в этносах;
- Экономическое поведение членов того или иного этноса;
- Этнолингвистику;
- Этносемиотику;
- Становление и развитие традиций;
- Проблемы этничности и этнических групп.

Список может быть продолжен и расширен. Но он и без того достаточно велик, для того, чтобы убедиться — проблемное поле этнологии очень широко. Первое, что бросается в глаза, это то, что многие из перечисленных предметных областей изучаются и другими науками, предметные поля как бы пересекаются. Особенно это касается следующих дисциплин: этнографии, политологии, культурологии, социологии, антропологии.

Рассмотрим каждое из перечисленных пересечений предметных полей, начиная с конца.

Этнология и антропология. Практически никакой установившейся грани между терминами “этнология” и “антропология” в современной науке нет. Они используются как взаимозаменяемые, и когда речь идет о гуманитарных ответвлениях антропологии — культурной, социальной, психологической, структурной, символистской и т.п. (тех, которые и станут предметом нашего рассмотрения в рамках исторической этнологии), и когда вопрос касается физической антропологии. Но ведь и термин этнология нередко употребляется в связи со сравнением физиологических особенностей тех или иных народов. Одних и тех же ученых, работающих в разных направлениях антропологии, называют то антропологами, то этнологами. Какие бы определения не давались в словарях этнологии и антропологии, как бы не проводились границы между ними разными авторами, устоявшаяся на сегодняшний день практика игнорирует все эти различия. В любых исследованиях по проблемам развития антропологии любой из представителей любой антропологической школы по воле автора может быть назван этнологом. С другой стороны исследования по истории и теоретическим проблемам этнологии рассматривает историю антропологии как свою собственную тему.

И все-таки синонимичность терминов этнология и антропология можно оспаривать хотя бы в одном смысле. Этнология шире, чем антропология по своему предметному полю. Проблемы этногенеза, проблемы этничности и этнических групп, расселения народов, демографических процессов в поле зрения антропологии никогда не попадали и исследователей, изучающих эти проблемы, антропологами как правило не называют. А раз так, то **антропологию условно можно рассматривать как часть этнологии.**

Приведем короткую справку о истории соотношения этих понятий. Первоначально, в первой половине XIX века “этнология включала в свою предметную область и физическую антропологию. Это нашло отражение, в частности, в уставе “Парижского общества этнологии”, где к сфере этнологии относилось “изучение особенностей человеческих рас, специфики их физического строения, умственных способностей и морали, а также традиций языка и истории”. С середины XIX в. возникает тенденция противопоставлять этнологию как науку о народах и антропологию, как науку о человеке. Проявлением этого

было, например, возникновение в Германии “Общества антропологии, этнологии и предьистории” (1869), в Италии — “Итальянского общества антропологии и этнологии” (1871) и т.д. Эта позиция в определении соотношения между этнологией и антропологией была представлена и на Международном географическом конгрессе в Париже (1875), в рамках которого работала секция антропологии, этнологии и доисторической археологии. Наряду с этим, со второй половины XIX в., сложилась и иная традиция — рассматривать этнологию в качестве составной социальной части антропологии (так,

созданные в 1843 г. в Англии “Этнологическое общество” и в 1863 г. “Антропологическое общество” были в 1871 г. преобразованы в “Королевский

Антропологический институт Великобритании и Ирландии” (“Этнография и смежные дисциплины” М., 1994, с. 68).

Этнология и социология. Этнология и культурология. Этнос является социальной и культурной общностью и, поэтому, этнологи используют в своих работах социологические и культурологические концепции. Многие из этнических процессов могут быть представлены в социологических и культурологических понятиях. Так, этнические процессы часто описываются с помощью понятия традиции, с точки зрения ее функционирования и модификации. Особенность этнологии состоит в том, что она учитывает кроме общесоциологических, общекультурных, общеэкономических закономерностей и особые закономерности функционирования этноса. Этнология принимает тезис об изменчивости и гибкости культурной традиции, но ее интересует вопрос, какие специфические процессы происходят в этносе в период модификации культурной традиции. Она вносит в общую теорию традиции и культурных изменений свой специфический блок новых знаний, который дополняет и углубляет традиционалистику.

Этнология, также как и социология, использует ценностный подход, но социология стремится с помощью исследований ценностей продемонстрировать современные культурные, политические и т.д. доминанты общества и тенденции их развития. Этнологию же интересует в большей степени, какую роль играют ценности в формировании этнической картины мира, как с точки зрения психологии происходит их смена, имеет ли значение соотношение ценностных доминант, присущих различным групп внутри этноса. Таким образом, этнология является составной частью традиционалистики, а традиционалистика — составной частью этнологии. Этнология является составной частью ценностных исследований, а ценностные исследования составной частью этнологии. **Этнология, культурология и социология имеют пересечения в предмете своего исследования, но каждая изучает этот предмет с новой стороны, заимствуя, конечно, выводы и достижения друг друга.**

Итак, мы рассмотрели случаи, когда этнология в большей или меньшей степени пересекается с другими научными дисциплинами. Перечисление подобных примеров можно было бы продолжить. Теперь мы приведем примеры, когда этнология:

1. Является материалом для другой науки: таково, например, отношение этнологии к политологии.

2. Рассматривает другую науку как материал для своих выводов и обобщений, является для другой науки объяснительным механизмом. Таково отношение этнологии к этнографии. Таковым оно, как мы увидим выше, является и по отношению к истории.

Этнология и политология. Попытки литературного описания характеров различных народов идут от Феофраста и продолжаются до сих пор. Такого рода описания не долго оставались просто занимательным чтением. Описания жизни народов систематизировались и уже в Римской империи сделались базой “искусства управления народами”, то есть служили пособием для властей по вечно актуальному национальному вопросу, а так же по внешней, приграничной политике. Традиция целенаправленного изучения в целях политических была доведена до совершенства в Византии, в частности, в труде императора Константина Багрянородного “Об управлении империей” (IX в.). Внешняя политика Византии строилась, в первую очередь, как политика приграничная, а потому предполагала манипулирование племенами и народностями, для чего считалось необходимым знать их психологические особенности и “модели поведения”, как сказал бы современный этнолог. “Византийцы тщательно собирали и записывали сведения о варварских племенах. Они хотели иметь точную информацию о нравах “варваров”, об их военных силах, о торговых сношениях, об отношениях между ними, о междоусобиях, о влиятельных людях и возможности их подкупа. На основании этих тщательно собранных сведений строилась византийская дипломатия.”^{4[4]} Разумеется поступала так не только одна Византия и можно смело утверждать, что в таком качестве этнология использовалась на протяжении всей последующей истории. Научная школа исследования “национального характера” в середине XX века, как мы покажем выше, зародилась в непосредственно политических целях.

Этнология и этнография. А теперь обратимся к наиболее интересному для нас вопросу, а именно **рассмотрим этнологию в качестве науки, генерирующей объяснительные модели и теории для других наук.** Рассмотрим это прежде всего на примере **этнографии**, поскольку современная этнология, большей своей частью, выступает именно в таком качестве: вырабатывает способы систематизации, обобщения и истолкования этнографического материала. Такова специфика отношений между этими двумя дисциплинами. Современная этнология дает этнографии концептуальный аппарат. Этнография как таковая является в большой мере описательной наукой. Этнология является ее теорией.

Не вполне адекватной представляется широко распространенная точка зрения, что этнография и этнология (антропология) понятия практически синонимичные: то, что в Советском Союзе именовалось этнографией, на Западе именовалось культурной антропологией. В действительности, термин этнография существует и на Западе и означает примерно то же самое, что и в России. Культурная антропология же, с самого момента своего зарождения, выступала как более широкая дисциплина и интересовалась, в первую очередь, концепциями, объясняющими структуру и бытование народной культуры, а описательным, “полевые” материалы (сколь бы обильны они ни были) — являлись для нее средством либо для проверки концепций, либо для их доказательства (второе чаще, чем первое).^{5[5]} Этнографические материалы использовались как материалы для интерпретаций.

^{4[4]} История дипломатия. Т. I. Москва: ОГИЗ, 1941, с. 98.

^{5[5]} “В конце 20-х годов в советской этнографической науке возобладали отрицательные отношения к этнологии. На совещании этнографов 1929 г. было

В последнее время этот взгляд на этнологию становится все более распространенной. Так, один из недавних словарей этнологических терминов утверждает, что “в узком понимании, этнология — теоретическое народоведение, в отличие от описательного — этнографии”^{6[6]}, делая, правда при этом оговорку, что это только нарождающаяся точка зрения. Согласно этому же словарю “основным предметом изучения этнологии является находящаяся в постоянном развитии теория этноса, определение принципов классификации народов и их субординации, а также **методов и способов обработки эмпирического, фактологического материала**”^{7[7]}.

Проиллюстрируем это, обратившись к теориям, возникшим в ходе развития этнологии и применявшимся ею в полевых исследованиях в качестве объяснительного механизма.

Теория эволюционизма

Ведущие представители

- ▪ *Эдвард Беннет Тайлор (E.V. Tyler, 1832 — 1912)* — основная работа — “Первобытная культура” (“Primitive Culture”) — вышла в 1871 году.
- ▪ *Льюис Генри Морган (L. H. Morgan, 1818 — 1881)* — основная работа “Древнее общество” (“Ancient Society”) — вышла в 1877 году.
- ▪ *Джеймс Фрезер (J. Frazer, 1854 — 1941)* — основная работа “Золотая ветвь” (“The Golden Bough”) — вышла в 1890 году.
- ▪ *Джон Мак-Леннон (J.F. MacLennan, 1827 — 1881)* — основная работа “Теория патриархата” (“The Patriarchal Theory”) — вышла в 1881 году.
- ▪ *Адольф Бастиян (A. Bastian)* — основная работа “Общие основания этнологии” (“Allgemeine Grundzuge der Ethnologie”) — вышла в 1881 году.
- ▪ *Йоганн Бахофен (J. Bachofen, 1815 — 1887)* — основная работа “Матриархат” (“Das Mutterrecht”) — вышла в 1897 году.
- ▪ *Дж. Лаббок (J. Lubbock)* — основная работа “Происхождение цивилизации” (“The Origine of Civilization”) — вышла в 1870 году.

высказано мнение о том, что “поскольку этнология претендует на звание отдельной от социологии дисциплины, она должна быть признана не чем иным, как буржуазным суррогатом обществоведения. (“Этнография и смежные дисциплины” М., 1994, с. 68.)

^{6[6]} Краткий этнологический словарь. Москва: фонд “Социальный мониторинг”, 1995, с. 90.

^{7[7]} Там же.

Исторический очерк

Теория эволюционизма — первая теоретически значимая школа в этнологии — зародилась в конце XVIII века и получила широкое распространение на протяжении XIX века. Формирование эволюционизма было связано с ведущей научной парадигмой, нашедшей свое выражение во всех естественных и общественных науках того времени — а именно, теорией развития. Последняя впервые была сформулирована в систематическом виде Л. Окенем в его концепции происхождения всего живого из “первичной слизи”. Его идеи развивал Ж. Ламарк, предположивший, что все виды живых существ в процессе развития приобретают свойства, позволяющие им приспособиться к окружающей среде и эти свойства передаются последующим поколениям путем наследования. В классической форме теорию эволюции и естественного отбора изложил Чарльз Дарвин в своей книге “Происхождение видов”, вышедшей в свет в 1859 году. Она и стала основной теоретической базой этнологических исследований.

Не меньшее значение эволюционизм имел и в гуманитарных науках, отражая основное направление мысли XIX века — оптимистическое представление о том, что отныне развитие общества будет происходить только эволюционным путем без потрясений и катаклизмов. Так, во Франции на основании эволюционистских предпосылок возникла социологическая теория Огюста Конта, имевшая ряд последователей, таких как Эм. Дюркгейм, Л. Леви-Брюль, Ш. Летурно.

В этнологии “одним из старейших представителей этой школы был Г. Клемм, который опубликовал в 1843 — 1847 гг. свою пятитомную “Общую историю культуры человечества”. В ней он выделил три стадии общепристорического развития человечества. Вслед за Клеммом австрийской юрист и этнолог И. Унгер опубликовал в 1850 году свой основной труд “Брак и его всемирно-историческое развитие”. И наконец, в 1859 г. Т.Вайц публикует свою “Антропологию диких народов”, где делает попытку объединить антропологические, психологические и культурно-исторические точки зрения, ставя перед этой новой наукой... задачу исследовать направления развития догосударственного периода, чтобы тем самым подготовить “естественную основу истории”.

Г. Клемм, Т.Вайц и И.Унгер могут быть признаны пионерами эволюционистского образа мыслей в этнографии. А их последователям, английским этнологам Эд. Тайлору, Дж. Мак-Леннану и Дж. Лаббоку принадлежит заслуга первыми и почти одновременно представить завершенную эволюционистскую концепцию. “Тайлор делал это опираясь на исследования ранних культур человечества, Мак-Леннон ограничивался воссозданием общей истории брака и семьи... Лаббок же, занимавшийся не только этнографией, но и археологией... и естественными науками, как теоретик пошел дальше, поскольку исходил их неизбежности дальнейшего развития...”

В Германии формирование эволюционизма было связано с именами О. Пешеля, А. Бастиана и И. Липперта. Пешель сделал попытку дальнейшего развития эволюционистского образа мыслей, находя обоснования развития человеческого общества в сравнении с ростом растений...” Бастиан исходил из так называемой клеточной теории, которую он сочетал с концепцией географических провинций. Клетки, (под которыми Бастиан понимал “элементарные идеи”, первичные культурные элементы) в случае одинаковых условий жизни всех людей должны были бы быть идентичными повсюду на Земле. По его мнению, эти “клетки” лежали в основе всех явлений и давали ключ к пониманию исторического развития, которое в реальности проявилось в различных географических провинциях земного шара в виде “этнических идей”, являющихся модификациями “элементарных идей”. Бастиан “надеялся, что таким образом удастся свести все многообразие явлений к нескольким немногочисленным основным элементам, которые в его системе представляли собой своего рода гипотетическую первобытную культуру человечества. ... И наконец, Липперт, поздний представитель эволюционизма, преследовал в своих работах цель создать “прагматическую историю культуры” человечества, причем “основной стимул, господствующий всюду” он видел в “обеспечении жизни”...

Начало русскому эволюционизму положил К.Д. Кавелин, который на десятилетие раньше Тайлора сформулировал теорию пережитков; среди поздних эволюционистов следует упомянуть Л.Я.Штерберга, Н.И.Зибера и М.М.Ковалевского. Особое значение имели работы Ковалевского, рассматривавшего процесс общественного развития”, и издал ряд трудов посвященные патриархальной общине.

“Оставили свой след и работы швейцарского сторонника эволюционистской школы И. Бахофена. Нашли в свое время широкое признание его исследования “материнского права”.

В США эволюционистский образ мыслей распространялся очень медленно. Первой работой, основывавшейся на эволюционистском подходе, стало исследование Л. Моргана “Системы родства и свойства” (1858)... Особое значение имела монография Моргана “Древнее общество” ...Ученый подразделил развитие первобытного общества на три этапа (дикость, варварство и цивилизация), а каждый из первых двух этапов — на три ступени. По этой схеме он прослеживал развитие первобытного общества в таких областях, как изобретения и открытия, формы социальной организации, семья, собственность.” (“Этнография и смежные дисциплины” М., 1994, сс. 125 - 130).

Основные положения теории эволюционизма

- Классическая эволюционистская теория представляла собой попытку открыть некий универсальный источник и универсальные законы развития человеческих культур.

- ▪ С точки зрения эволюционизма развитие любого культурного элемента изначально предопределено, его более поздние формы в зачаточном состоянии так или иначе представлены в каждой культуре. Развитие происходит в соответствии со стадиями и ступенями, едиными для всех культур в мире.
- ▪ Схожесть тех или иных культур объясняется тем, что все люди имеют примерно одни и те же умственные способности и в сходных ситуациях будут принимать примерно аналогичные решения. Наличие или отсутствие контактов между различными культурами особого значения не имеет. Примитивные народы — только пешки в сложной игре эволюции.
- ▪ Имеет место непрерывный прогресс, прямолинейный процесс перехода от простого ко все более сложному.
- ▪ В рамках эволюционизма была создана мифологема “первобытного общества”, тесно связанная с дарвинизмом. “Первобытное общество”, с точки зрения этнологов-эволюционистов, имело единые для всех народов социальные, культурные и экономические модели.
- ▪ Современные бесписьменные народы рассматривались как пережиток древних времен. Предполагалось, что изучение их культуры ведет к реконструкции культуры “первобытного общества” в целом.

Использование теории эволюционизма в качестве объяснительного механизма

для интерпретации полевых этнографических исследований

- ▪ Каждый из элементов культуры, обнаруженных этнологами в их полевых экспедициях сопоставлялся с мифологемой “первобытного общества” и классифицировался как относящийся к той или иной стадии развития культуры. В результате, выделялись те сферы жизни первобытного общества, которые развивались как бы “опережающими темпами” и таким образом выстраивалась взаимосвязь различных элементов культуры друг по отношению к другу.

- ▪ Различные элементы культуры выстраивались в последовательную цепочку, которая, как предполагалось, отражает этапы развития той или иной культурной модели.
- ▪ Сопоставлялись аналогичные элементы различных культур с точки зрения их соответствия тем или иным стадиям развития общества.

Мы не рассматриваем сейчас те выводы, имевшие для своего времени огромное идеологическое значение, которые делались самими этнологами или их толкователями из результатов систематизации ими этнографического материала на основании принципов эволюционизма.

По мере дальнейшего развития науки, накопления новых фактических данных, к концу XIX века все в большей мере стали проявляться слабые стороны эволюционистской теории, вступающие в противоречие с фактами действительной жизни. Новый обширный этнографический материал во многих случаях не согласовывался с эволюционистскими схемами. Начались поиски новых путей в исследованиях культуры, ее изменения и распространения. Стали возникать новые направления и школы, имевшие, как правило, антиэволюционную направленность, отрицавшие исторический путь развития общественных явлений. Часть антропологов, разочаровавшихся в эволюционизме, вообще отказались от попыток обобщения и обратились к эмпирическим исследованиям.

Теория диффузионизма

Ведущие представители

Фридрих Ратцель (F. Ratzel, 1844 — 1904) — основная работа “Антропогеография” (“Anthropogeographie”) — вышла в 1909 году;

Эрланд Норденшельд (E. Nordenskiöld, 1877 — 1938) — основная работа “Сравнительные этнографические исследования” (“Comparative Ethnographical Studies”) — вышла в 1919 году;

Роберт Гребнер (R. Graebner, 1877-1934) — основная книга “Метод этнологии” (“Methode der Ethnologie”) — вышла в 1905 году;

Вильгельм Шмидт (W. Schmidt, 1868-1954) — основная книга, написанная в соавторстве с В. Копперсом (W. Koppers), “Настольная книга по методам культурно исторической этнологии” (“Handbuch der Methode der kulturhistorischen Ethnologie”) — вышла в 1937 году;

Лео Фробениус (L. Frobenius, 1873 — 1938) — основная книга “Естественнонаучное учение о культуре” (“Die naturwissenschaftliche Kulturlehre”) — вышла в 1899 году.

Г. Элиот-Смит (G. Elliot Smith) - основная книга “Культура” (“Culture. The Diffusion controversy”) вышла в 1928;

Историческая справка

Зарождение теории диффузионизма было связано с именем немецкого ученого, географа и этнолога Фридриха Ратцеля... Им были разработаны теоретические и методические положения диффузионистского учения и создана так называемая антропогеографическая школа. По мнению Ратцеля ведущую роль в формировании той или иной культуры играет географическая среда, к которой приспособляются, адаптируются человеческие общества. В передвижениях народов Ратцель видел основополагающий фактор истории человечества. Диффузионизм основывается “на представлении о развитии культуры или различных элементов культуры как о процессе распространении их из одного или нескольких определенных центров... Его цель состояла в точном показе пространственного распространения культур или отдельных культурных элементов, в

выявлении областей их происхождения, реконструкции путей перемещения элементов культуры и определении его временных рамок этого перемещения.

В рамках теории диффузионизма существовало несколько научных направлений.

Историко-географическое — связанное в наибольшей степени с именем Э. Нордениельда. Это направление ставило своей задачей показать на основе изучения культур временную последовательность культурного развития.

Гелиолетическое — выводящее все культурное развитие из Древнего Египта.

Изучение культурных кругов — сводившее “все развитие первобытного общества к нескольким первоначальным культурным кругам, каждый из которых характеризовался определенным количеством специфических культурных элементов... На протяжении ранней истории человечества устанавливались связи между отдельными

элементами культуры, и в результате этого оформлялись культурные круги, возникавшие на определенном географическом пространстве и распространившиеся затем отдельными элементами или, что наблюдалось чаще, целыми комплексами в другие области земли... Каждый элемент культуры человечества возникал лишь единожды, а в дальнейшем каждый раз сочетался с определенными

культурными кругами... На основании этого ранняя культура человечества приравнивалась ко всей совокупности культурных кругов; варианты культуры могли возникнуть лишь в результате миграций и смешений.” С диффузионизмом связана и теория культурных кругов (Л. Фробениус, Ф. Гребнер, В. Шмидт, В. Копперс). (“Этнография и смежные дисциплины” М., 1994, сс. 141 - 142, 149 - 150).

Основные положения теории диффузионизма

- ▪ Происхождение культурных элементов имеет географическую привязку. Каждый из них возник в конкретном регионе и оттуда распространился по земному шару.
- ▪ Главные факторы развития культуры связаны с заимствованиями, переносом, смешением ее элементов. Культура изменяется посредством перемещения, передвижения ее элементов, причем перемещение затрагивает не только предметы материального быта, но и идеи: идеологии, мифологии и т.п.

Использование теории диффузионизма в качестве объяснительного механизма

для интерпретации полевых этнографических исследований

- ▪ Весь имеющийся материал полевых исследований систематизировался таким образом, чтобы очевидными стали эпицентры возникновения культурных моделей (очаги этногенеза) и пути их распространения.
- ▪ Каждый элемент культуры рассматривался как имеющий определенное географическое и этническое происхождение.

- ▪ Каждая культура рассматривалась с точки зрения преобладания в ней самобытных или заимствованных культурных элементов.

К двадцатым годам диффузионистское направление стало терять популярность. Становилось очевидным несоответствие искусственно сконструированных “культурных кругов” и других подобных теоретических концептов эмпирическим наблюдениям.

Теория функционализма

Ведущие представители

- *Р. Турнвальд (R. Thurnwald, 1869-1954)* — основная книга “Человеческое общество в своем социологическом основании” (“Die menschliche Gesellschaft in ihren soziologische Grunlagen”) — вышла в 1931 году.
- *Б. Малиновский (B. Malinowski, 1884 — 1942)* — основная книга “Научная теория культуры” (“A Scientific Theory of Culture”) — вышла в 1944 году.
- *А. Радклифф-Браун (A. Radcliff-Brawn, 1881 — 1955)* — основная работа - “Структура и функция в примитивном обществе” (“Structure and Function in Primitive Society”) — вышла в 1952 году.

Историческая справка

Теоретические основы функционализма были почти одновременно сформулированы в Германии Турнвальдом и в Англии Брониславом Малиновским. Однако в Германии функционалистское учение не стало господствующим, тогда как в Англии оно сложилось в крупное направление, оказавшее значительное

воздействие на развитие социальной и культурной антропологии.

Параллельно существовал и другой вариант функционалистской теории — теория структурного функционализма, которую развивал А.П. Радклифф-Браун.

“Хотя эта школа стала приобретать особо заметное влияние начиная с 20-ых годов XX

*века, основополагающие
принципы
функционалистского
метода были
сформулирована еще в
1895 г. французским
социологом Э.
Дюркгеймом и состояли
в изучении функций
социальных явлений...*

Другим стимулом для дальнейшего развития этого направления явилось стремление... к лучшему пониманию тех взаимосвязей, которые существовали между различными общественными явлениями... Внимание концентрировалось на изучении связей между различными сферами общественной жизни. ("Этнография и смежные дисциплины" М., 1994, с. 178 - 179).

Основные положения функционализма - вариант Б. Малиновского^{8[8]}

- ▪ **Исторический процесс непознаваем.** Попытки исследования длительной эволюции культурных элементов — бессмысленны.
- ▪ **Задачи этнологии состоят в изучении функций культурных явлений, их взаимосвязей и взаимообусловленности в рамках каждой отдельной культуры, вне взаимосвязи ее с другими культурами.**
- ▪ **Этнология отталкивается от концепции “социальных институций”, под которыми понимались социально установленные и признанные нормы и модели поведения.** С их помощью и в их рамках индивиды реализовывают свои взаимные ожидания, достигая при этом социально и индивидуально значимых результатов. В своей совокупности **“социальные институции” формируют социально-функциональную структуру общества.**
- ▪ **Культура служит нуждам индивида и прежде всего трем его основным потребностям: базовым (а именно, необходимости в пище и удовлетворении прочих физических потребностей), производным (а именно, потребности в распределении пищи, в разделении труда, в защите, в регулировании репродукции, в социальном контроле) и интегративным (потребностям в психологической безопасности, социальной гармонии, цели жизни, в системе познания, законах, религии, магии, мифологии, искусстве и т.п.). Каждый аспект культуры имеет свою функцию в рамках одной из перечисленных выше потребностей.**

^{8[8]} Бронислав Малиновский, один из крупнейших классиков этнологии, родился и получил образование в Кракове, проводил полевые этнографические исследования в Новой Гвинее и в Меланезии. С 1927 по 1938 год работал в Лондонской школе экономики, в 1938 году эмигрировал в США, где вплоть до своей смерти в 1942 году работал в Йельском университете.

Например, магия, по мнению Малиновского, дает психологическую защиту от опасности, миф — придает исторический авторитет системе управления и ценностям, присутствующим данному обществу. **Культура не имеет лишних и бесполезных элементов.**

Аксиомы функционализма

A. Культура в своей сущности является **инструментальным механизмом**, с помощью которого человек может лучше справиться с теми специфическими проблемами, которые ставит перед ним окружающая его среда в ходе удовлетворения им своих потребностей.

B. Культура является **системой объектов, действий и установок**, в которой все составляющие ее части являются средствами для **некой цели**.

C. Культура является **целостностью**, в которой все ее элементы **независимы**.

D. Все эти **объекты, виды деятельности и установки организованы**, для решения жизненно важных задач, в форме **институций**, таких как семья, клан, община, племя. Эта организованная структура создает почву для экономической кооперации, политической, правовой и образовательной деятельности.

E. С динамической точки зрения, то есть рассматриваемая как род деятельности, культура может анализироваться в различных аспектах, таких как образование, социальный контроль, экономика, система познания, верований, мораль, а также как способ творческой и художественной деятельности.

Культурный процесс, рассматриваемый с точки зрения его конкретных проявлений, всегда включает человеческий фактор, который определяет соотношения различных видов деятельности между собой. Люди организуют культурные элементы, взаимодействуя друг с другом вербальным образом или посредством символических действий. **Культурные элементы, человеческие группы и системы символов — вот три составляющих культурного процесса.**

(Bronislaw Malinowski. A Scientific Theory of Culture. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1944, p. 150.)

Вариант Радклифф-Брауна^{9[9]}

^{9[9]} Получил образование в Кембридже, где был учеником известного этнолога У. Райверса. После окончания учебы проводил полевые исследования на Андаманских островах и среди аборигенов Австралии и Африке. Работал в

- ▪ **Все нормы, ценности, чувства, ритуалы стоят над человеком и цель их в том, чтобы скреплять общество. Как живой организм существует постольку, поскольку элементы, его образующие, выполняют определенные функции, так и человеческое общество строится на структуре взаимосвязанных и дополняющих друг друга культурных элементах.**
- ▪ **Социальная система состоит из “структур” и “действий”.** “Структуры” представляют собой устойчивые модели, посредством которых индивиды осуществляют отношения между собой и с окружающей средой. Они складываются в результате социального взаимодействия и норм, регулирующих социальные отношения. Функция всех структурных элементов состоит в том, чтобы вносить свой вклад в поддержание социальной солидарности и устойчивости социальной системы.
- ▪ **Совместная жизнь людей предполагается как функционирование ее членов в рамках определенной социальной структуры.** Функция каждого вида “действия” состоит в решении тех или иных социально значимых задач, а кроме того — поддержании структурной преемственности.
- ▪ **“Институты” представляют собой устойчивые формы, с помощью которых протекает социальная жизнь индивидов.** Функция каждой “института” заключается в решении определенной социально значимой задачи, в удовлетворении конкретной базовой потребности, в осуществлении групповых интересов.
- ▪ **Обычаи, ритуалы, моральные нормы рассматриваются как регуляторы поведения людей (по аналогии с действием**

университетах Капштадта, Сиднея, а последние 20 лет своей карьеры — в Оксфорде. С конца 30-ых годов - президент Королевского института этнографии Великобритании.

правовых норм) и им приписывается ключевая роль в культуре. Они рассматриваются в качестве культурных механизмов и механизмов контроля в отношении выполнения определенных функций, значимых с точки зрения удовлетворения жизненно важных потребностей людей или поддержания совместности их существования.

- ▪ Выдвигается концепция “раздельности норм”: в рамках функционально обусловленной социальной системы людям приходится руководствоваться различными наборами норм, что необходимо для достижения результатов в интересах всех членов общества. В группе у каждого по отношению к поведению другого существуют определенные ожидания, которые другой считает законными и заслуживающими того, чтобы отвечать на них. (В дальнейшем эта теория получила свое развитие в рамках социологии действия Т. Парсонса.)

Использование теории функционализма в качестве объяснительного механизма

для интерпретации полевых этнографических исследований.

- ▪ Все элементы культуры классифицировались согласно тому, какие потребности они удовлетворяют.
- ▪ Элементы культуры рассматривались с точки зрения их значения и их функции в целостной культурной системе.
- ▪ Каждая социальная институция трактовалась как элемент, способствующий укреплению стабильности общества.
- ▪ Поскольку каждая культура рассматривалась как целостная система, то этнолог должен был с помощью всего доступного ему материала этнографических полевых исследований показать взаимосвязанность и взаимозависимость различных элементов культуры, отсутствие “случайных” элементов, а следовательно

интерпретировать наличный этнографический материал так, чтобы весь он был вписан в структуру данной культуры, в качестве ее функциональных звеньев.

- ▪ Все нормы и ценности, господствующие в обществе, получали функциональное истолкование, как необходимые прежде всего для функционирования данного общества, даже в ущерб комфортности индивидов — членов данного общества.

Параллельно, с начала XX века в рамках этнологии развивалась и совершенно иная школа, которая впоследствии получила название психологической антропологии. Ее основоположником был американец Франц Боас, которого многие называют основоположником научной антропологии вообще. Их изучением мы займемся позднее, поскольку они важны не столько для этнографов, сколько именно для историков и с него мы начнем писать историю “исторической этнологии”.

Итак, мы коротко остановились на нескольких, сменявших друг друга в ходе развития науки этнологии объяснительных теориях-схемах, которые позволяли систематизировать и обобщать этнографический материал. Нашей целью было показать, каким образом этнология может являться объяснительной теорией.

Понятно, что с помощью эволюционизма, теории культурной диффузии или функционализма можно объяснить многие этнографические феномены, которые остаются непонятными, если ограничиваться только материалами полевых исследований. Другое дело, сколь эти объяснения будут адекватны, сколь адекватны данные объяснительные концепции.

Если вернуться к примеру с “папуасом, который не сходит с ума” (к той короткой истории, с которой мы начали эту главу), то надо признать, что целый ряд изменений, кажущихся глобальными для внешнего наблюдателя, не имеет особого значения для самого индивида: новые предметы, формы, модели замещают в его сознании, в его социальных взаимодействиях старые, более архаичные формы и модели, сохраняя, при этом, в большой мере свои прежние функции. Меняются предметы, но структура культуры остается прежней, функциональные значения элементов культуры не меняются. Зная это, то есть, зная определенную этнологическую концепцию, мы имеем в руках ключ, с помощью которого можем систематизировать этнографический материал. Например, можем выстроить цепочки предметов и явлений, которые в контексте определенных социальных структур являются взаимозаменяемыми.

Структурно-функциональная теория дает нам немало, для понимания ситуации, в которую попал “папуас”. Но, как и эволюционизм, как и теория культурной диффузии, она имеет свои ограничения. Она, например, не даст

нам ответа на вопрос, как происходят изменения значений. Для ответа на него мы должны были бы проанализировать не только этнографический, но и исторический материал, приложить этнологические теории в качестве объяснительных механизмов к историческому материалу, причем поискать в арсенале этнологических подходов те, которые наиболее приемлемы именно для анализа исторических фактов.

Функционализм, сколь бы он ни был плодотворен для решения задач в области этнографии, может помочь историку только в очень ограниченной мере.

Конечно, с точки зрения этнологического подхода, историю и этнографию нельзя рассматривать в отрыве друг от друга. Концепция социальных институций, возникшая для объяснения этнографических данных, незаменима и для историко-этнологических концепций. И что самое главное — культурная этнология по отношению к истории является примерно тем же, чем она является для этнографии. Без нее исторический материал может быть собран, изложен в хронологической последовательности, но зачастую не может быть объяснен. Этнология выступает (по крайней мере в значительном числе случаев) по отношению к истории как объяснительный механизм.

Но прежде чем поставить вопрос, какая из этнологических концепций наиболее плодотворна в работе историка, мы должны показать, каким образом могут быть сформулированы в рамках исторического исследования этнологические проблемы.

Вопросы для размышления

1. Подумайте над тем, как различные гуманитарные науки соотносятся друг с другом. Какие концепции, порожденные в других науках, обычно используются для упорядочивания и истолкования исторического материала?
2. Вам со школы известны исторические теории, в основании которых лежит эволюционизм. Подумайте, для объяснения каких исторических эпизодов лучше было бы использовать функционализм?
3. Что такое по отношению к историческим фактам “объяснительный механизм”? Приведите примеры, когда Вы сами испытывали потребность в использовании “объяснительного механизма”.

Что должен знать об этнологии историк?

Мы окончили предыдущую главу утверждением, что этнология может выступать по отношению к истории в качестве объяснительного механизма. Теперь мы должны ответить на вопрос, **нуждается ли история в каком бы то ни было в объяснительном механизме?**

Нет, если рассматривать задачу историка как описание в хронологической последовательности фактов имевших место в то или иное время, на той или иной территории. (Здесь, правда, встает вопрос, возможно ли такое, лишенное всякой концептуальной базы описание в принципе.)

Да, если рассматривать задачу историка немного шире, как стремление установить связи между теми или иными событиями, обнаружить их причины, объяснить их особенности.

В “Вопросах для размышления” к предыдущей главе мы просили Вас привести примеры, когда для объяснения каких-либо исторических фактов Вы почувствовали необходимость в “объяснительном механизме”. Возможно Вы вспомнили такие случаи, а возможно решили, что “объяснительный механизм” для историка вовсе не нужен. В таком случае позвольте поспорить с вами. Сейчас мы приведем несколько исторических сюжетов, которые очевидным образом нуждаются в объяснении, которое сама история предоставить нам не в состоянии. Между тем, события, изложенные в них, кажутся настолько странными, что оставлять их вовсе без всякого объяснения невозможно.

Опыт историко-этнологического анализа

Сюжет 1. Формы крестьянского землепользования

Один из наиболее крупных исследователей русской крестьянской общины и динамики ее развития, в частности — в Сибири, посвятившей этой теме несколько обширных трудов, А.А. Кауфман писал в одной из своих книг: “Основанные на лишенных систематичности, бесконечных отводах и разграничениях, местами же и вовсе не подвергавшихся регулирующему воздействию правительства, землевладения эти, конечно, не могут не представлять собой чрезвычайно пестрой картины, в которой отсутствует только одна форма — единоличное, подворно-наследственное хозяйство”.^{10[1]} В другой книге он как бы между прочим делает замечание: “Почему

^{10[1]} А.А. Кауфман. Крестьянская община в Сибири. Спб., 1897, с.12.

прогрессирующее утеснение [земельных ресурсов] приводит к такой, а не обратной эволюции — к развитию уравнительного пользования, а не к фиксации подворного владения? Это, может быть, возможно объяснить “правом на труд”? — но почему это право повлияло в данном направлении в Сибири, вероятно, повлияло так в Великороссийских губерниях, но не помешало фиксации подворных владений на Украине?”.^{11[2]}

Действительно, статистика весьма любопытна: общий процент общинных землевладений в Великороссии к началу XIX века колебался от 98% (в северных и восточных регионах) до 89% (в южных и Западных районах)^{12[3]}, примерно такой же он в Закавказской Армении — 86,^{13[4]} относительно высок он в Бессарабии — 77%, зато в Белоруссии и Левобережной Украине он равен приблизительно 35%^{14[5]}. В Грузии и Литве, у финского населения Российской империи он равен нулю. Таким образом степень соседства, близость общения стиль правительственного вмешательства весьма незначительно сказывались на такой существенно важный фактор жизнедеятельности народа, как характер землепользования.

Уровень развития капитализма в данном случае не имеет значения. В Великороссии он выше, чем в Белоруссии и на Украине. Косность и традиционализм тоже не причём: в Сибири в конце 19-го века великорусские крестьяне создавали общинные поселения, с правом наследования земель де-факто, в которых, однако, в случае увеличения земельного дефицита автоматически вступал в силу уравнительный механизм. В Армении крестьяне переняли распространённую в России более уравнительную модель передела земли, чем та которая господствовала здесь ранее, и категорически не приняли системы подворного землевладения, навязываемого Российским правительством в период столыпинских реформ. Уровень развития капитализма при этом в Закавказье был не ниже, чем в центре России.

Здесь историк вправе остановиться и признать, что таковы исторические факты. Никакое очевидное объяснение их не является удовлетворительным, а потому мы можем поступить подобно А. Кауфману, заявив, что “это, мне

^{11[2]} А.А. Кауфман. К вопросу о происхождении русской крестьянской общины. М., 1907, с.44.

^{12[3]} К.Р. Качоровский. Русская община. М., 1900, с.71.

^{13[4]} М.А. Акопян. Сельская община в Восточной Армении во второй половине XIX — начале XX вв. Ереван, 1988, с.40.

^{14[5]} К.Р. Качоровский. с.71.

думается, вопрос, выходящий из области научного познания.^{15[6]} (Впрочем, самому Кауфману, который привык всему находить объяснение, этот вывод дался нелегко.)

Но — под научным познанием в данном случае подразумевается история, экономика, демография. Поскольку Кауфман не пытался взглянуть на вопрос с точки зрения этнологии, то его вывод не может быть признан основательным. Приведенные выше факты этнология может объяснить. Каким образом? Прежде всего тем, что различные народы, осваивают свои земельные угодья разными, непохожими друг на друга способами. Это само по себе исторический факт, но это факт который становится очевидным, когда к историческому материалу применяется этнологический подход, согласно которому:

Каждая этническая культура имеет свои особенности и эти особенности могут выражаться в самых разных вещах. Каждая этническая культура имеет свою собственную логику и только исходя из этой логики можно объяснить, что для данной культуры имеет принципиальное значение (и либо никогда не изменяется, либо меняется лишь в особых случаях), а что второстепенно и может легко модифицироваться.

Сюжет 2. Модель освоения новых земель финнами

Сравним способ освоения русскими и финнами-тавастами (западными финнами) северных регионов с их суровым климатом, густыми лесами, каменистыми почвами. Русские переселялись всегда группами и принимались за обработку целинных участков, постоянно поддерживая, подстраховывая друг друга; многие виды работ выполнялись коллективно. Финн селился на новой земле лишь со своим небольшим семейством и в одиночестве принимался за борьбу с природой. Шаг за шагом он создавал поле, на котором мог вырасти какой-то урожай, строил избушку. Часто этим он и кончал, поскольку силы его надрывались. Но на его место приходил другой и продолжал его дело, сколько хватало сил у него.

Этот пример, как и предыдущий, интересен тем, что не имеет очевидного объяснения. Во множестве исторических трудов, начиная с классиков русской истории, коллективный характер заселения и освоения земельных угодий объясняется жесткой необходимостью. Природные условия, в которых оказывались русские, продвигаясь на север и северо-восток были столь сложны, что иной, чем коллективный, способ их освоения, был попросту

^{15[6]} А.А. Кауфман. К вопросу о происхождении русской крестьянской общины. М., 1907, с.44.

немыслим. Загляните в учебник истории Руси соответствующего периода и вы найдете там именно это объяснение. Оно выглядит весьма убедительным потому, что авторам нет нужды описывать алгоритм освоения таких же и худших в природном отношении территорий финнами. Между тем те финские племена, которые не ассимилировались русскими, не сливались с русским населением, продолжали осваивать все новые и новые территории. По мере того, как русские двигались на север, финны, уходя от них, так же двигались на север и оседали на новых землях. Несмотря на близкий контакт между русскими и финнами, последние не позаимствовали у русских способ освоения новых земельных угодий, который, казалось, был значительно более рациональным. И в XIX веке, когда шел активный процесс освоения земель внутренней Финляндии, финн продолжал действовать в одиночку.

Об этом есть очень короткий, но яркий рассказ Юхани Ахо. В нем — история освоения новой земли: "Первое поколение сделало свое дело. Силы изменили первым поселенцам, даже огонь в их глазах погас, надежды разбиты: воздушные замки давно рухнули. Следующее поколение пойдет трудиться над этим же клочком земли. Может быть на его долю выйдет больше счастья. Ему легче работать. Непроходимый лес уже больше не стоит перед ним. Изба выстроена, пашня возделана другими руками, остается только посеять хлеб. Может быть со временем вырастет на этом месте богатый хутор, а затем раскинется вокруг целое село. Конечно, те, чей единственный капитал — молодые силы — зарыты в этой земле, давно всеми забыты. То были простой работник с работницей, с простыми руками. Но именно этот народный капитал и превратил пустыри Финляндии в обработанные поля... Когда цветет на наших полях рожь и затем наливаются колос, вспомним первую жертву поселенцев. Мы не можем почтить их постановкой памятника на их могиле, перед нами прошли их тысячи, а имена их остались неизвестными".^{16[7]}

Не правда ли, странно читать это, думая о современной благоустроенной Финляндии с ее рациональным хозяйством?

В начале главы мы неслучайно взяли в качестве примера народы часть из которых исторически находились друг с другом в самом тесном взаимодействии (славянские народы, великороссы и финны), народы, связи между которыми до XVIII — XIX оставались только на верхушечном уровне (русские, грузины, армяне, молдаване), народы, которые практически не взаимодействовали между собой (армяне и литовцы, грузины и литовцы, грузины и финны). И на всех этих примерах мы видим, что **степень соседства и близость общения весьма незначительно сказывались на такой существенно важный фактор жизнедеятельности народа, как характер землепользования.** Казалось бы, соседство народов неизбежно влечет за собой культурные заимствования. Почему бы формам землепользования не становиться предметом заимствования всякий раз когда это оправдано прагматически?

^{16[7]} Ахо Ю. Выселок. СПб.: М. М. Ледерле, 1896, сс.17-18.

Потому, отвечает историческая этнология, что этнос не видит возможности в данном случае замены одной культурной формы другой. Этнология не отрицает возможности заимствования одними народами у других различных культурных элементов и моделей. Но она ставит вопрос: что может быть предметом заимствования?

Как минимум, предмет заимствования должен казаться привлекательным народу, который его заимствует. Таким образом проблему может поставить и историк, и этнолог. Но рассуждать они будут по-разному.

Историк может попытаться сослаться на индивидуализм финнов, на то, что финнам был столь антипатичен коллективный способ действий, что они предпочитали умирать поодиночке, надрывая силы, выкорчевывая вековые ели и сосны, ворочая громадные валуны, чтобы очистить себе жалкий клочок земли для распашки. Однако это не будет ответом на вопрос, поскольку финны, народ весьма благоразумный, во многих случаях жизни объединялись во временные коллективы, чтобы уменьшить трудозатраты. Так, дороги между хуторами они прокладывали, что называется, “миром”. Почему они в большинстве случаев не выкорчевывали “миром” же деревья логически объяснить невозможно. Была, следовательно, какая-то особая причина, которая делала для финнов коллективный способ освоения земельных угодий непривлекательным и это причина была столь серьезна, что заставляла их мириться с людскими жертвами.

Чтобы выяснить эти факты — достаточно быть добросовестным историком. Имеются источники, откуда их можно почерпнуть. Однако, нет никаких источников, с помощью которых их можно было бы объяснить. Для историка это — тупик. И при том налицо очевидная нелогичность в поведении народа. Почему народ не мог перенести определенную модель деятельности из одной сферы в другую, казалась бы, сходную ей (от прокладки дорог к выкорчевыванию деревьев для подготовки земель под распашку).

Ответ, который дает на этот вопрос этнолог, может быть только один: данному народу эти две сферы деятельности, в отличие от исследователя, не казались сходными. В картине мира, присущей финскому этносу, присутствуют определенные парадигмы, которые разграничивают эти две сферы деятельности и которые делают коллективный способ освоения территории для них некомфортным. Налицо некая особенность восприятия финнами действительности, выражающаяся в столь странной форме. О том, что это за особенность мы будем говорить подробно в следующих главах. Сейчас, когда речь у нас идет об этнологии как объяснительном механизме для истории, нам важно подчеркнуть наличие самого факта.

Для этнолога очевидно, что взаимосвязи различных культурных элементов и поведенческих моделей индивидуальны для каждой этнической культуры. То, что в одной из них принадлежит к одному ряду явлений, в представлении другого принадлежит к совершенно разным сферам. Для того, чтобы объяснить каждый конкретный случай, необходимо рассматривать культуру в ее целостности. Этому мы будем учиться на протяжении всего нашего курса. Сейчас же для нас важно понять, что своеобразие взаимосвязей различных элементов культуры

может вести к неожиданному для исследователя восприятию народом окружающего мира.

Сюжет 3. Кемализм в Турции

В истории Турции, и притом, в истории XX века, есть страницы, которые не могут не вызывать удивления историка и которые, опять же, невозможно объяснить с помощью традиционных исторических методов.

Когда-то туркам казалось, что распад Османской империи будет поистине вселенской катастрофой. Ведь с ней была существенным образом связана самоидентификация турка. И действительно, когда империя в результате первой мировой войны рухнула, туркам показалось, что рухнул весь мир. И почти мгновенно, и по внешней видимости совершенно спонтанно, Мустафа Кемаль провозглашает свой "Национальный Обет", что имеет, кажется, магическое действие.

Победив, Кемаль начинает воссоздавать Турцию, но совершенно в новом качестве, как светскую республику, четко очертившую свои границы. Его реформы касаются не только сферы государства и управления, но и религиозной, культурной, бытовой. Все это почти не встречает протеста населения. Имперский народ, никогда не идентифицировавший себя по национальному признаку, а только по религиозному, создавал национальное государство. Народ, для которого его принадлежность к исламу была главнейшей самохарактеристикой, спокойно перенес и уничтожение халифата, и множество самых разнообразных религиозных запретов, проводившихся, кстати, в довольно грубой форме, и, наконец, что весьма важно, покорно снял с себя феску, которая была для него символом достоинства турка, и надел доселе глубоко презираемый им европейский головной убор — шляпу с полями (специально с полями, чтобы затруднительно было совершать намаз). При этом народ, крестьяне, ведут себя так, словно с ними ничего особенного не происходит. Если и встречаются какие-либо признаки надрыва, то только у ограниченного числа интеллигентов.

Означает ли все это, что в сознании турецкого народа произошел серьезный сдвиг, который мог быть только результатом глубоко кризиса?

“Да”, — должен был бы ответить и историк, и этнолог. Но что в каждом из этих случаев подразумевалось бы под этим “да”?

Народ совершенно лоялен властям и подчиняется реформам Кемалья. Из этого историк мог бы сделать вывод, что народ принял кемализм и связанную с ним идеологию модернизации и вестернизации (уподобления восточного общества западному), если бы не существовали общеизвестные факты, что турки в массе своей идеологии Кемалья не приняли.

Кемалистская идеология турецкими крестьянскими массами безоговорочно отвергается. Примеры этого нашли многочисленное выражение в литературе. В романе Халиде Эдиб "Убейте блудницу", где народ линчует патриотку-учительницу, пытавшуюся проповедовать идеологию

национализма в деревне, или в романе Якуба Кадри "Чужак", в котором бывший офицер Джамиль, поселившись в анатолийской деревне, посвящает себя проповеди идей Кемаля, и убеждается в отсутствии у анатолийских крестьян каких бы то ни было национальных чувств. "Мы не турки, а мусульмане",- говорят они. Проповедь кемализма стекала с турецких крестьян как с гуся вода. Национально-освободительная борьба оставалась в их понимании Джихадом, борьбой за ислам. Созданные для пропаганды национализма в деревнях "турецкие очаги" быстро превратились в традиционные кофейни, и результаты их деятельности чаще всего сводились к нулю. В годы, когда правительство действительно следило за запретом на религиозное обучение, крестьяне тайно изучали арабский язык и Коран. В сельской местности это явление носило почти повальный характер. Однако никаких явных протестов против антирелигиозных мероприятий Кемаля со стороны турецких крестьян мы не встречаем.

Это поистине загадка для историка. Факты надо как-то согласовать. И тогда некоторые исследователи высказывают мнение, что если эти реформы, которые так резко посягали на нравственные нормы общества, не вызывали протеста, то объяснить это можно лишь тем, что большинство населения о них просто не имело понятия.^{17[8]} Эта точка зрения, кажется, порой получает подтверждение.

Турецкий писатель Махмуд Мекал в 1967 году опубликовал серию очерков "Ничего нового на восточном фронте", где он приводит беседу с женщиной, которая на вопрос, кто стоит у власти, уверенно ответила — султан.

Подобных примеров приводилось немало. Между тем неведение турецких крестьян представляется крайне странным. Все крестьянские парни служат в армии, которая и по сей день является носителем идеологии кемализма, и в которой каждому солдату добросовестнейшим образом вдалбливаются кемалистские идеалы. Неужели, сняв военную форму, бывшие солдаты напрочь все забывают?

Чем больше фактов о мировоззрении турецких крестьян будет собирать специалист по новейшей истории или социолог — тем больше будет становиться клубок противоречий.

Особенно интересно происходят в Турции военные перевороты, ставшие почти традиционными. Расклад сил каждый раз таков: Армия — верна

^{17[8]} См. например: Познянска К. Старая и новая Турция. м.: Наука, 1974, с.105.

идеям кемализма. На нее опираются политики, проводящие линию на вестернизацию жизни в стране и отказ от традиционных исламских ценностей. Народ — строго привержен исламу, идеология вестернизации ему чужда. Народ оказывает определенное моральное давление на политиков и силы, представляющие ислам, постепенно начинают пробираться к власти. Тогда и происходит выступление армии. Как реагирует народ? Журналист Петер Геллерт в очерке о военном перевороте начала шестидесятых годов описывает то, как радостно приветствуют армию, пришедшую к власти именно для того, чтобы пресечь рост исламизма в стране, мусульманские массы...^{18[9]}

Вряд ли такое поведение народа может объяснить историк. Как и в нашем предыдущем примере мы видим явную нелогичность в поведении народа, которая не имеет очевидного объяснения.

Антрополог поставит вопрос иначе: турецкие крестьяне действительно не знали ничего об изменениях в их стране или не хотели знать? Мы сталкиваемся, очевидно, с какими-то специфическими особенностями в сознании турецких крестьян, помогающими им сохранить свою идентичность и не видеть, не слышать ничего, что могло бы оказать разрушительное действие на их сознание.

Эти особенности связаны, мы будем это подробно говорить об этом в последующих главах, со спецификой функционирования этноса, его защитной реакцией на изменения окружающей его политической и культурной реальности. Для каждого этноса характерна своя уникальная модель реакций на ситуации, которые угрожают ему гибели. Однако практически всегда такая реакция связана с определенным изменением в восприятии этносом реальности.

Так, все указывает на то, что турецкие крестьяне не воспринимали, абстрагировались от того, что могло вызвать в их сознании кризис — нечто подобное бывает в критической ситуации и с индивидом — и вели себя в соответствии с тем, какой им представлялась окружающая действительность, то есть продолжали жить не в национальном государстве Турция, а в Османской империи. Внешне их поведение, безусловно, кажется странным. Итак, поверх закономерностей исторических, социальных, экономических процессов наслаиваются закономерности процессов этнических. И следует отметить, что наслаивание это происходит практически всегда. Этнокультурные особенности народов, переживающих те или иные социальные процессы, всегда в большей или меньшей мере эти процессы корректируют. Иногда эта коррекция мало значима и историк ее может игнорировать, вполне успешно объясняя происходящие события политическими, географическими, социальными и т.п. условиями. Однако это возможно не всегда. Порой этнокультурные особенности народы влияют слишком явно. Поскольку внешнее выражение этнокультурных особенностей столь разнообразно, столь

^{18[9]} Геллерт П. Операция "Ататюрк". // Новое время. - 1960. - N2, сс. 23-25.

пестро, сколь разнообразной может быть культура различных народов, то распознать их труднее, чем проявления прочих социальных и т.п. процессов. Они выглядят как странности, нелогичности в поведении народа. Еще сложнее объяснить историче те случаи, когда он непосредственно сталкивается с проявлением этнических процессов, процессов этногенеза или этнической самоорганизации. А они могут быть достаточно мощными, вовлекающими в себя миллионы людей. Такова, например, история формирования современного Еревана.

Сюжет 4. Ереван

Прежде всего бросается в глаза моноэтничность миллионного города, моноэтничность разбивающая все построения социологов, безусловно связывающих урбанизацию и полиэтничность крупных городов как ее обязательное сопровождение. Чем дальше развивался, расширял свои границы Ереван, тем однородней оказывалась его среда. В этом городе живут почти одни только армяне.

Аналогичного феномена — превращения по мере урбанизации полиэтничного города в моноэтнический — на земном шаре больше нет. В этом отношении Ереван уникален.

*Армяне Еревана кажутся потомственными горожанами, народом урбанистским, давно привыкшим к городской цивилизации. А Ереван кажется городом очень цельным, органичным, со своим стилем отношений, своей очень плотной **средой, традиционной и консервативной**. Он похож на старый город, в котором еще не разрушены традиции: словно бы в других городах процесс распада традиционных отношений шел быстрее а в Ереване медленно, но скоро очередь дойдет и до него. Но нет. Ереван — город совсем новый, совсем молодой, несмотря на головокружительный возраст Еревана истории, Еревана легенды. Тому Еревану, который мы знаем, всего лет тридцать. Последние столетия на его месте был типичный провинциальный восточный город — административный центр сначала Эриванского ханства, управляемого персами, затем Эриванской губернии, подчиненной русской администрации. Даже к началу XX века население города так и не достигло 30 тысяч человек.*

Снова мы встречаемся с уникальным явлением. Урбанизация обычно сопровождается разрушением традиций, делает социальной среду более открытой и терпимой к разнообразным ценностям и формам поведения. В Ереване — процесс обратный. По мере роста размеров города, по мере его индустриализации (во всяком случае, параллельно с ней), социальная среда Еревана становится все более замкнутой и консервативной.

По наблюдениям социологов, в армянской столице вырабатывались новые образцы поведения, этикета, обрядности, незнакомых армянам ранее, но быстро воспринимавшихся всем населением города. Примечательно, что “представители умственного труда и возрастной группы 18 — 29 лет более стойко придерживаются этих норм, чем представители физического [труда]

и более старших возрастных групп]”^{19[10]}. В межпереписной период 1959 — 1979 годов был зафиксирован процесс укрупнения семей в Ереване и в республике в целом. В итоге, по данным переписи 1989 г., средняя армянская семья насчитывает сейчас 4,7 человека, так что по этим показателям Армения и Ереван лидировали среди всех немусульманских республик Союза и их столиц.^{20[11]} Причем укрупнение среднестатистической семьи происходило параллельно с весьма существенным падением естественного прироста (преобладания рождаемости над смертностью) городского населения. (Величина прироста уменьшилась с 27,4% в 1960 г. до 15,1% — в 1987 г. и 8,9% — в 1988г.)^{21[12]} Это означает, что среднестатистическое укрупнение армянской городской семьи совершалось не за счет механического прироста, а путем усложнения ее структуры.

Этот процесс так же является обратным, по отношению к тем, которые, как считается, сопровождают урбанизацию и индустриализацию. Да и в Ереване он начался относительно недавно — не ранее 50-ых — 60-ых годов.

Ереван как огромный миллионный город начал формироваться на наших глазах... Основной прирост его населения приходится на пятидесятые — семидесятые годы. Это годы, когда столь же быстро растут и другие города СССР, вбирая в себя бывших крестьян, жителей малых городов, самых разнообразных мигрантов. Это время как бы великого переселения народов, великого смешения народов, создания огромных интернациональных центров по всей территории страны...

В Ереван тоже едут со всего Союза, но едут армяне, почти только армяне. Часть населения Еревана — выходцы из армянской деревни, другая (большая по численности) — мигранты из крупных городов и столиц других союзных республик, прежде всего Грузии и Азербайджана. Кроме того тысячи армян из зарубежных стран. Столь разные потоки: крестьяне из глухих горных селений, тифлисцы, парижане. Плюс "старые ереванцы". На наших глазах спонтанно создается нечто совершенно новое, беспрецедентное — громадный национальный центр, незапланированного и практически нерегулируемого собирания этноса в общность органичную и естественную. Если принять во внимание крошечные размеры территории современной Армении, практически вырос национальный город-государство.

И произошло это в стране, где создание мегаполиса, подобного современному Еревану, было фактически абсолютно невозможно — в силу политики искусственной интернационализации регионов. С точки зрения “нормального” хода истории такого города просто не должно было быть. Интернациональные города — Тбилиси, Баку — вот результат “нормального”

^{19[10]} Р.Карпетян. Формирование населения Еревана. В кн.: Население Еревана.

Этносоциологическое исследование. Ереван, изд-во АН Арм.ССР, 1986 с. 30.

^{20[11]} Народное хозяйство в СССР в 1989 г. Статистический ежегодник. М., 1990, с.37.

^{21[12]} Население СССР. 1988. Статистический ежегодник. М., 1989, с. 70.

протекания исторических и социально-демографических процессов. Внешние факторы, способствующие этому, были очень кратковременны и не могли бы определить судьбу армянской столицы. Послевоенная политика привлечения армянских репатриантов продолжалась всего несколько лет и для многих репатриантов окончилась ссылкой в Сибирь. Попытки же создать на месте Еревана “нормальный” интернациональный город предпринимались не раз и не приводили ни к каким результатам. Ереван представлял собой столь закрытую среду, что мигранты не приживались здесь. Причем никакой речи о сознательном сопротивлении интернационализации при советском режиме не могло быть и речи. Даже столицы прибалтийских республик, где в отличии от Еревана, были сильны антирусские настроения, реального сопротивления интернационализации оказать не могли. В Ереване же все происходило как по волшебству, само собой. Историк не обнаружит никаких свидетельств того, что процесс этот был кем-либо направляем, или хотя бы, что он осознавался. Никаких следов идеологии, связанной с формированием Еревана не существует. Никакое раскрытие никаких тайных архивов не приблизит историка к разрешению загадки формирования Еревана. Объясняется этот феномен тем, что в данный момент армянский этнос переживал период своего “переструктурирования”, и этнический процесс оказался более сильным, чем политические, социальные и демографические процессы.

Посторонние неуютно чувствуют себя в среде, где идет бурный внутриэтнический процесс. Новый органичный социум поступает действительно как молодой организм — отторгает инородные тела. Ему надо на какое-то время остаться наедине с самим собой, кристаллизироваться, утвердить свои структуры и стереотипы. Ведь нынешний Ереван не имел аналогов в истории армян. В разные века существовало несколько великих армянских городов, таких как Двин, Ани, Карс... Но они функционально были совсем иными. Они были столицами земель, порой довольно обширных. Были их украшением, их славой, их гордостью. Но они были именно центрами земель, населенных армянами, а вовсе не главным средоточием жизни армян. Никакие центростремительные силы не собирали в них армян всего мира. Потом армяне потеряли свои земли, и те, кто остался жить в городах — жили в чужих городах, в чужих столицах, во многих столицах мира. Демонстрируя свою феноменальную живучесть, почти не смешиваясь с местным населением, они вполне органично вписывались в жизнь чужого города, осваивались там, приспособлявая, если была возможность, чужой город к себе. Они привыкли к чужим столицам, давно уже не имея своей.

Итак, спонтанный процесс собирания этноса, его “самоорганизации” оказался мощнее единовременных ему социальных, экономических, политических процессов, которые протекали в армянском этносе. В конце концов формирование Еревана столь безнадежно не вписывалась в общесоветскую национальную политику, что его, казалось просто перестали замечать. Город одновременно был нонсенсом и с точки зрения советских устоев, и с точки зрения социологических закономерностей. Феномен практически необъяснимый, если не учитывать ту силу, которую порой могут иметь процессы этнической “самоорганизации”.

Вот один из тех ярких примеров, когда историк либо должен игнорировать само существование подобного феномена (а об уникальности Еревана не было написано ни строчки — тем более, что официальная стандартизированная статистика обезличивала Ереван; сквозь ее призму он видится лишь одной из 15 республиканских столиц, одним из десятков крупных промышленных центров), либо прибегать к этнологии, как объяснительному механизму для столь значительного исторического нонсенса.

Итак, проявления этнических процессов в истории внешне выражаются как комплексы нелогичных, необъяснимых фактов. Кроме того, процессы социальные, экономические и т.п., в своем конкретном проявлении получают этническую “окраску” и требуют для своего истолкования применения этнологических теорий. В этом смысле, прежде всего, мы и говорим, что этнология может выступать по отношению к историческому материалу как объяснительный механизм. Этнология способна в значительном количестве случаев дать ключ к объяснению фактов, которые с точки зрения “нормального” хода истории кажутся странными, нелогичными.

Объяснять с помощью этнологии действия конкретных исторических лиц невозможно — личностные особенности характера в каждом индивидуальном случае берут верх над этническими особенностями. Этнопсихология — это всегда психология групп или масс.

В первой главе мы показали на ряде примеров, каким образом этнология могла являться объяснительным механизмом для этнографии. Мы коротко излагали основные положения той или иной этнологической теории и показывали, каковы ее основные принципы систематизации этнографических фактов. То же самое мы должны сделать и по отношению фактов исторических. Это и является целью нашего курса. В отличие от этнографических примеров, которые были для нас не более, чем иллюстрациями, и теорию исторической этнологии, и принципы систематизации исторического материала, и *методологию* его систематизации, мы изложим как можно более подробно. Сейчас же для нас важно было показать, что существует немало исторических фактов, которые необъяснимы теми средствами, к которым традиционно прибегает историк и которые нуждаются в иной, новой объяснительной модели, которую и может предложить этнология.

Теперь мы должны поставить вопрос, **какая из многочисленных этнологических теорий является наиболее удобной для объяснения проявления этнических процессов в истории.** Это — историческая этнология — синтетическая теория, вобравшая в себя достижения различных этнологических, а так же социологических и культурологических школ. Ее происхождению и концептуальной базе будут посвящены следующие главы учебного пособия. Но, прежде всего, мы должны уточнить значение основных терминов, которые будем использовать при изложении содержания

исторической этнологии. Начнем же с того, что дадим определение самой исторической этнологии, этой версии этнологии, разработанной специально для анализа исторического материала.

Вопросы для размышления

1. Попытайтесь найти примеры того, что каждая культура имеет свою собственную логику.
2. Подумайте над проблемой культурного заимствования: можете ли Вы привести примеры того, что один народ упорно не воспринимает внешне казалось бы вполне рациональные элементы культуры другого?
3. Приведите примеры различных реакций народов на сходные обстоятельства. Можно ли объяснить эти случаи разницей в восприятии реальности представителями разных народов?
4. Сформулируйте для себя все возможные вопросы, которые вытекают из приведенных выше сюжетов. Все эти сюжеты в последующих главах будут иметь продолжение, и с точки зрения практического освоения исторической этнологии было бы полезно, в новых сюжетах (или иным образом) ответы на ваши вопросы.
4. Можно ли объяснять различия в восприятии реальности разными этносами наличием у них разных традиций?

Основные понятия этнологии

Каждое из понятий, являющихся основными, базовыми для этнологии, — **этнос, культура, общество, традиция** — являются общим для целого ряда наук. Некоторые из них мы будем рассматривать подробно в последующих главах и тогда дадим им развернутую и разностороннюю характеристику. Сейчас же нашей задачей является ввести эти понятия в наш оборот и дать им те определения, в соответствии с которыми мы будем их использовать. Эти определения не являются общепринятыми — практически для всех перечисленных понятий общепринятых значений не существует.

Те определения, которые мы дадим сейчас, не полны, но они наиболее удобны для описания интересующих нас явлений. Такие определения, не

претендующие на полноту, а существующие в контексте некоторых ограниченных целей и задач, называются **операциональными**, или же — рабочими.

Это неизбежно: историческая антропология не является сложившейся наукой и любые термины, которые она использует, пока не имеют законченного характера, они могут корректироваться и исправляться по мере накопления историко-этнологических знаний. Кроме того, такие понятия как “традиция”, “культура” и т.п. в принципе не могут и не должны определяться в рамках исторической этнологии. Сфера их применения очень широка, а мы в своих целях используем некоторый срез этих понятий. Значение, в котором мы будем употреблять перечисленные выше термины мы и оговорим в данной главе.

Прежде всего мы должны дать определение самой исторической этнологии. Что она изучает? Мы говорили выше, что некоторые из разделов этнологии могут успешно использоваться историком для построения объяснительных механизмов в тех случаях, когда поведение групп или масс народа не имеет логичного объяснения, вытекающего либо из изучения исторических источников, либо из здравого смысла. Многие из таких исторических проявлений связаны с тем, что этнические процессы в данный момент доминируют над всеми другими: социальными, экономическими, культурными и т.п. Социологических, демографических, экономических, культурологических, социо-психологических теорий для их объяснения оказывается недостаточным. Если же обратиться к этнографии, которая, казалось бы, ставит вопрос об этнических процессах как об отдельном классе явлений, то “этнические процессы” в ее понимании объясняют скорее, что происходит с этносами, а не то, что **происходит внутри этносов, согласно собственным закономерностям этноса как общности особого рода.**

Так, например, этнографы выделяют эволюционные и трансформационные этнические процессы. “Первые выражаются в значительном изменении любого из элементов этноса, прежде всего языка и культуры. Например, возникновение явлений двуязычия и языковой ассимиляции, заимствование иноэтнических и интернациональных элементов материальной и духовной культуры и т.п. К

эволюционным этническим процессам относятся также существенные изменения социальной (классово-профессиональной) структуры этносов (например, в ходе индустриализации и урбанизации), изменения демографической структуры и т.д. К трансформационным этническим процессам относятся такие изменения этнических элементов, которые ведут к перемене этнической принадлежности”[22[1]]. Все перечисленные здесь процессы являются предметом исторической этнологии только в том случае, когда они не детерминированы общими социальными процессами и закономерностями, а являются следствием динамики этноса как самостоятельной системы, имеющей свои собственные законы. Возможно, будет понятнее, если такие специфические этнические процессы мы будем называть **внутриэтническими**. Тогда встает вопрос: **не следует ли те области этнологии, которые объясняют “внутриэтнические” процессы выделить в отдельное направление науки и изложить в систематизированном виде?** (Отметим, сразу, что проблемы этногенеза мы затрагивать не будем — существует сложившаяся отрасль знания, которая занимается данной проблемой, нас же будут интересовать те динамические процессы, которые переживает уже сложившийся этнос, этнос, уже имеющий свою историю.) **Внутри самой этнологии такие подходы не систематизированы, напротив, они разбросаны по различным ее подразделам.** Мы увидим это, когда будем знакомиться с историей этнологии, а так же с другими, смежными ей, дисциплинами.

Ближе всего к этой проблематике подходит психологическая антропология, которая разными путями пыталась описать этнические особенности народа и показать, как эти особенности определяют поведения членов того или иного народа. Но здесь необходимо учитывать и достижения культурной экологии (изучающей адаптивные свойства этносов и процессы культурных изменений), культурологии и традиционалистики, изучающих, среди прочих

22[1] Краткий этнологический словарь. Москва: фонд “Социальный мониторинг”, 1995, с. 59.

проблем, “распределение” культуры среди ее носителей, процессы культурных трансформаций, содержание постоянных компонентов культуры (ее “центральной зоны”) и периферийных ее компонентов, структуру культурной традиции и механизмы ее изменений, а также некоторые из проблем, обычно изучаемых в рамках социологии, конфликтологии, теории модернизации. Все это мы подробно рассмотрим в следующих главах.

Сейчас же нам важно констатировать тот факт, что историческая этнология изучает те изменения в истории народов, которые обусловлены закономерностями функционирования этноса — идет ли речь о внешних формах их выражения, причинах или механизмах протекания. Другими словами, историческая этнология изучает механизмы и закономерности функционирования и трансформации этнических общностей, которые наряду с экономическими, культурными, геополитическими и т.п. закономерностями влияют на ход истории.

Из последнего определения мы видим, что историческую этнологию условно можно разделить на два подраздела:

1. Изучение механизмов и закономерностей функционирования этноса в стабильном состоянии. Сюда относятся проблемы структуры этнической картины мира, описание ее составляющих, исследование возможных модификаций этнической картины мира и закономерностей распределения ее между членами этнической общности — индивидами и внутриэтническими группами, механизмы поддержания целостности этнической картины мира и целостности этнической общности, изучение психологических защитных механизмов этноса.

2. Изучение механизмов и закономерностей изменения этносов: этнической картины мира, структуры этнических институций, а также протекания функциональных и дисфункциональных кризисов этноса, закономерностей функционирования внутриэтнических групп, причины и механизмы спонтанного самоструктурирования этноса, протекание межэтнических контактных ситуаций.

Обо всем этом мы будем подробно говорить в последующих главах.

Теперь мы должны дать определения понятиям “этнос”, “общество” и “культура”. Сделать это нелегко, поскольку в рамках этнологии эти три понятия зачастую употребляются как взаимозаменяемые. Последнее автоматически исключает чисто биологическую трактовку понятия “этнос”. Действительно, биологический подход к “этносу”, как мы покажем ниже, нерационален.

Поскольку понятие “этнос” для нас ключевое, сделаем краткий обзор дававшихся ранее определений этого понятия.

В советской науке существовало два конкурирующих между собой значения этого термина. В официальной науке признавалось только одно из них, то которое разрабатывал академик Ю.В. Бромлей: этнос понимался как социокультурное явление. Этнической общностью, которую Бромлей называл этникосом, является, как он считал, “исторически сложившаяся на территории устойчивая многопоколенная совокупность людей, обладающих не только общими чертами, но и относительно стабильными особенностями культуры (включая язык) и психики, а также сознанием своего единства и отличия от всех других подобных образований (самосознанием), фиксированном в самоназвании (этнониме)”[23[2]]. Это определение было настолько же беспорным, насколько и малосодержательным. В полуофициальной науке было распространено альтернативное понимание термина — то, которое развивал Л. Н. Гумилев, очень популярный в восьмидесятые годы среди студенческой молодежи и напрочь отвергаемый научным сообществом — понимание этноса как биологической единицы, “феномен биосферы”[24[3]]. Значение, которое в итоге закрепилось за понятием “этнос”,

23[2] Бромлей Ю.В. Очерки теории этноса. М.: Наука, 1983, с. 58.

24[3] Гумилев Л.Н. Биография научной теории, или автонекролог // Знамя, 1988. N 4, с. 212.

представляет собой нечто среднее между бромлеевским и гумилевским, и в принципе вполне синонимично слову “народ”. Впрочем, и в западной науке значение слова “этнос” — на порядок менее употребительного — объясняется сходным образом и столь же расплывчато, как совокупность “людей, связанных общими обычаями — нацию”[25[4]]. В западной науке слово “этнос” крайне редко употребляется в качестве термина. Одним из немногочисленных примеров этого является работа Г. Девреве “Этнопсихоанализ”[26[5]].

Неубедительность распространенного в российской науке определения этноса можно, несколько утрируя, продемонстрировать следующим образом (как это делает петербургский этнолог Е.М. Колпаков): “Следует сказать, что качество классического определения этноса таково, что даже советский партийно-государственный аппарат подходит под него без особых натяжек. **Исторически сложившаяся на определенной территории устойчивая совокупность людей налицо. Особенности языка** — разве аппаратно-канцелярский жаргон не является “новоязом”? **Особенности культуры** — сферу материальной культуры лучше не обсуждать, а ведь есть еще особые ритуалы, правила поведения и т.п. **Самосознание** своей общности и единства интересов, а также известное противопоставление “мы” — “они” здесь посильнее, чем у многих народов. Что входит в понятие самоназвание? “Номенклатура”, “лучшие люди”, просто “люди”, “настоящие коммунисты”,

25[4] Winthrop R.H. Dictionary of Concepts in Cultural Anthropology. N.Y., Westport, Connecticut, L., 1991, p. 101.

26[5] Devereux G. Ethnopschoanalysis. Berkley, Los Angeles: University of California press, 1978.

“наши”... Кстати, аппарат обладает и таким дополнительным признаком, как эндогамия — предпочтение браков внутри своей группы. Получается, что этнос по определению не отличается от других видов социальных общностей и даже от советского партийно-государственного аппарата. И все-таки ни один из нас не поставит в один ряд нацию и управленческий аппарат, не так ли? В итоге, современное понятие “этнос” в нашей этнографии оказывается недееспособным, оно не позволяет отличать описываемое им явление действительности от других относительно близких явлений”[27[6]].

Перейдем к производным от термина “этнос”. Основа “этно” используется чаще всего в значении “народный”, однако, в специфическом смысле, аналогичном тому, что имеем в виду, говоря “народная медицина”, “народная музыка”, то есть нечто принятое в народе.

Широкое распространение получили термины, “этнический” (ethnic), “этничность” (ethnicity), но и они имеют в западной науке в своем значении особый нюанс, и относятся чаще всего к национальным меньшинствам, диаспорам. В русском языке термин “этнический” тесно связан с понятием “этнос”, а в качестве кальки с английского звучит очень нелепо. А вот термин “этничность” пришел к нам с Запада и как правило сохраняет свое первоначальное значение. Однако и здесь встречаются неточности. Так, “Словарь этнологических терминов” дает определение этничности как совокупности характерных культурных черт этнической группы, что соответствует англоязычному значению этого термина, когда этническая группа непременно понимается как часть более широкого

27[6] Колпаков Е.М. Этнос и этничность. // Этнографическое обозрение, 1995, N 5, с. 15.

социокультурного окружения, находящаяся с этим окружением в более-менее конфликтных отношениях, что находит свое выражение в специфике тех культурных черт, которые определяются как этничность. Однако “Словарь” без всякого перехода или оговорки утверждает далее, что “ее [этничности] раскрытие обеспечивает наиболее полную и развернутую характеристику того или иного народа, взятого в качестве специфической общности, отличающейся от всех других только ей присущим культурно-историческим своеобразием”[28[7]]. Возможно, такое расширительное понятие этничности и допустимо, но следовало бы оговорить, что оно является нетипичным, новым, противостоящим общеупотребительному. Это в науке в принципе допустимо. Но далее определение этничности превращается в практически бессмысленный набор слов: “Этничность можно уподобить национальности данного народа, его этническому “портрету”. В существенно-содержательном плане этничность тесно связана с пониманием этноса как таковой общности людей, субъективная тождественность (идентичность) которого держится на воспроизведении ее особенностей народом, отличным от других по самоназванию, языку, образу жизни и другим компонентам его культурно-исторического своеобразия”[29[8]]. При этом чуть выше утверждается, что термин “этносити” (почему-то приводится английская транскрипция этого слова) “употребляется для обозначения индивида в качестве

28[7] Краткий этнологический словарь. Москва: фонд “Социальный мониторинг”, 1994, с. 86.

29[8] Там же.

представителя определенной этнической общности”[30[9]]. (Это значение слово “этничность” действительно получило в последние годы, но встречается оно относительно редко.)

Таким образом мы с полным основанием можем утверждать, что в русскоязычной литературе не существует не то что общепринятых, но и более менее адекватных толкований терминов, связанных с понятием “этнос” и производными от него. На этом основании некоторые из ведущих российских этнографов предлагает поворемнить с определением данной группы терминов: “То явление, которое обозначается термином “этничность” едва ли можно, по крайней мере, на определенном этапе развития науки, выразить посредством какой-то точной дефиниции. Пытаясь придумать такую дефиницию, мы скорее всего допустим ошибку, абсолютизовав одни стороны этничности и отбросив другие... И крайний субъективизм, и крайняя онтологизация этничности и этноса в равной мере уводят от исследования существа проблемы”[31[10]].

Этот пессимистический вывод в принципе справедлив. Но как излагать содержание одного из направлений этнологии, избегая определения специфических этнологических терминов? Конечно, такое положение дел осложняет изложение курса исторической этнологии и требует от специальных терминологических экскурсов. Кроме того, нам придется отказаться от безусловного использования какого бы то ни было сложившегося категориального аппарата, а свои, специфические для

30[9] Там же, с. 81.

31[10] Чешко С.В. Человек и этничность. // Этнографическое обозрение. 1994, N 6, с. 40.

исторической этнологии, термины вводить с большой осторожностью.

В рамках исторической этнологии понятие “этнос” употребляется, когда речь идет об **особого рода социальной системе, которая кроме общих социологических закономерностей, подчиняется еще и особым, сложным полиэтническим обществам не свойственным.**

Впрочем, здесь мы должны сделать существенную оговорку. На различных примерах, которые мы будем приводить в последующих главах, мы можем убедиться, что под действие закономерностей, обуславливающих существование и деятельность этноса, попадают общества, возникшие в результате ассимиляционных процессов, то есть имеющие среди своих членов людей различного, если исходить из вопросов “крови”, происхождения. Таков, например, русский этнос и этнос американский. И в том, и в другом случае этносы имели некое ядро, соответственно, славянское и англо-саксонское, но собирали вокруг себя, вбирали в себя представителей других народов. Смешанные браки довели дело, цементируя обе эти общности в более-менее прочные целостности. Конечно, ни в России, ни в Америке процесс ассимиляции не дошел до конца, не собрал воедино всех представителей всех народов и племен, живущих единым обществом. Поэтому, американцы, долго сравнивавшие Америку с “плавильным котлом”, уничтожающим все этнические различия, стали выражаться более осторожно и говорить о своем обществе как о “салате”, то есть беспорядочной смеси различных этнических групп и меньшинств. Однако и русские, и американцы представляют собой этносы, в которые имеют тенденцию к расширению путем ассимиляции других. Точно тоже самое было характерно и для турок, вплоть до падения Османской империи, и вызванного им кризиса сознания турок. В русском языке существует особый глагол, означающий “стать турком” —

“потурчиться” и производное от него существительное — “потурченец”. Ту же тенденцию в большей или меньшей степени имеют все народы. Именно поэтому мы и считаем, что говорить об этносе, как о биологической общности бессмысленно.

Теперь поговорим о тех закономерностях, которые характерны для этносов в отличие от других общностей. **Эти закономерности связаны с тем, что этнос обладает внутренними механизмами, обеспечивающими его устойчивость и выражаются они в особом распределении культурных черт и характеристик между членами этноса. Этносу присущи:**

- ▪ Определенные поведенческие и коммуникативные модели, которые типичны для всех членов этноса (в предыдущей главе мы рассмотрели несколько примеров, иллюстрирующих это положение);
- ▪ Поведенческие, коммуникативные, ценностные, социально-политические модели и культурные элементы свойственные только определенным группам внутри этноса — но распределение этих моделей внутри этноса не хаотично: в своей совокупности они образуют целостную структуру. Эта структура имеет несколько важнейших функций: она подспудно регулирует взаимоотношения между различными группами внутри этноса (даже если эти группы внешне противостоят друг другу), способствует поддержанию стабильности этноса, определяет поведение различных частей этноса в кризисные эпохи и детерминирует процесс, который мы будем называть “самоструктурированием” этноса: процесс создания этносом новых, иногда глобальных, по видимости как бы принципиально меняющих жизнь этноса, социальных институций, соответствующих изменившимся культурно-политическим условиям существования этноса.

Те процессы, которые **закономерны** и являются специфическими для этноса направлены на поддержание

1. Стабильности тех поведенческих и коммуникативных моделей, которые характерны для всех членов этноса;

2. Специфической для каждого этноса системы культурных моделей, обеспечивающих возможность взаимодействия различных групп, в частности социальных слоев, или групп, имеющих различную ценностную ориентацию.

В случае, если первой или второй из вышеперечисленных групп моделей грозит деструкция, то весь этнос может придти в движение и в значительной степени изменить свои социальные институты. Однако изменения эти происходят в соответствии с определенными закономерностями — изучение которых и составляет одну из основных задач нашего курса.

Когда мы говорим об этнических процессах, которые изучает историческая этнология, то имеем ввиду как те аспекты в деятельности членов этноса, которые определяются их этническими константами, так и модификацию социальных институтов этноса, вызванных стремлением сохранить “этнические константы” в условиях изменения социокультурного или природного окружения этноса.

Добавим к сказанному выше, что этнические процессы стихийны, бессознательны, они не зависят от желания и воли членов этноса; их нельзя путать с национальными движениями, “которые представляют собой деятельность масс людей, направленную к достижению определенных целей, причем чаще всего — политических.”[32[11]]

Учитывая сказанное выше, мы можем дать более развернутое определение понятия “этнос”.

Этнос — это социальная общность, которой присущи специфические культурные модели, обуславливающие характер активности человека в мире, и которая функционирует в соответствии с особыми закономерностями, направленными на поддержания определенного

32[11] Семенов Ю.И. Социально-исторические организмы, этносы, нации. //

Этнографическое обозрение. 1996, N 1, с. 3.

уникального для каждого общества соотношения культурных моделей внутри общества в течении длительного времени, включая периоды крупных социокультурных изменений.

Теперь зададим себе вопрос, нельзя ли приведенное нами определение отнести к понятиям “культура” и “традиция”?

В том значении, в котором понятие “культура” традиционно используется в этнологии — безусловно можно. Этнологическая “культура” собственно и подразумевает собой структуру, скрепляющую данное общество и предохраняющее его от распада. Многие антропологи, как отечественные (например, Э.С. Маркарян), так и зарубежные (например, Теодор Шварцц — один из ведущих современных психоантропологов) рассматривали культуру как адаптивную систему.

Совокупность адаптивных моделей может быть понята как культура. Чем тогда будет этнос?носителем данных моделей, то есть данной культуры. А если так, то этнос можно понимать как общество, являющееся носителем определенной культуры. Но только с той оговоркой, что культура понимается в узком, или точнее специфическом, этнологическом, значении — как функционально обусловленную структуру, имеющую внутри себя явно выраженные механизмы самосохранения даже в меняющихся культурно-политических условиях, способствующие как адаптации своих членов к внешнему — природному и культурно-политическому окружению (в этом — адаптивная функция культуры), так и приспособление внешней реальности к своим нуждам и потребностям (в этом адаптирующая функция культуры). Именно в таком смысле мы и будем понимать термин “культура” применительно к исторической антропологии.

Аналогичным образом обстоит дело с термином “традиция”. Он также как и термин культура имеет несколько значений, причем значений друг друга исключаящих. Так, возможно понимание термина “традиция” в узком значении, как наследие прошлого, которое принципиально не изменчиво, не гибко. Так, один из современных этнологов, А. Ройс предлагает вообще исключить понятие “традиция” из этнологического словаря, считая, что оно ассоциируется с

застывшими формами, косностью, а употреблять понятие “стиль”, которое подразумевает гибкость, изменчивость [33[12]].

Другие исследователи, как например С. Айзенштадт, рассматривает традицию, как нечто, находящееся в процессе постоянного изменения. "Традиционное общество постоянно меняется"[34[13]], и изменения эти могут быть как малыми, так и глобальными, связанными с трансформацией всего социального каркаса общества. В традиции присутствуют в двуединстве креативная (творческая) и консервативная составляющие. Однако характер изменений в традиционном обществе не произволен. Он задан традицией изнутри. Для объяснение своего понимания термина “традиция” С. Айзенштадт прибегает к предложенной в начале шестидесятых годов Э. Шилзом концепции “центральной зоны культуры” — неподвижного, неизменяющегося стержня культуры, вокруг которого сосредотачивается подвижная, изменчивая культурная “периферия”[35[14]].

Если исходить из этой трактовки, понятия “культуры” и понятие “традиции” практически синонимичны. И этнос, в свою очередь, **может рассматриваться как носитель традиции — но только в том случае, если традиция понимается как комплекс культурных парадигм, крепко сцепленных одна с другой и представляющих собой устойчивую целостность, которая однако же может принимать в зависимости от внешних условий различные формы выражения.** Таким образом, мы даем традиции определение, практически синонимичное определению культуры. Правда, эти определения подчеркивают различные акценты единого явления. Говоря о культуре, мы подчеркиваем то, что она является функционально структурированной целостностью, обладающей адаптивными и адаптирующими свойствами. Говоря о традиции, мы

33[12] *Royce A. P. Ethnic Identity: Strategies of Diversity. Bloomington: 1982*

34[13] *Eisenstadt S. N. Tradition, Change, and Modernity. New York, Sydney, Toronto: John Wiley, 1973, p. 253.*

35[14] *Shils E. Centre and Periphery. In: Polanyi M. (ed.), The Logic of Personal Knowledge: Essays. London: Ronthedge and Kegen Paul, 1961*

подчеркиваем наличие неизменного культурного ядра, обуславливающего характер социокультурных изменений, которые может претерпеть общество, являющееся носителем данной традиции. Если так, то можно считать, что традиция является более узким понятием, в сравнении с понятием культуры. Культура, будучи комплексом разнопорядковых культурных элементов, как стабильных, так и изменчивых, включает в себя традицию, представляющую собой средоточие культурных парадигм, которые неизменны по своей сути, а допускают только внешние, хотя порой по видимости и очень значительные, изменения.

К понятиям “культура” и “традиция” мы на протяжении нашего курса будем обращаться еще не раз. Кроме того, анализу каждой из них будет посвящена отдельная глава. Поэтому сейчас не будем затрагивать вопроса о том, что представляет собой неподвижная “центральная зона культуры”[36[15]]. Мы дойдем для этого своим чередом. Сейчас нам важно акцентировать внимание на самом ее наличии в культуре.

Теперь нам необходимо разобраться с такими понятиями, как **традиционное сознание, этническое сознание, менталитет, этническая картина мира.**

Поскольку, как мы утверждали выше, что в рамках исторической этнологии понятия “этнос” и понятие “традиция” тесно сопряжены друг с другом, то и понятия “традиционное сознание” и “этническое сознание” в нашем словоупотреблении практически синонимичны. В нашем контексте “этническое сознание” — это “традиционное сознание” этноса. Его определение будет дано в главе 9. Мы нигде не будем использовать распространенное в современной политологии понимание “этнического сознания”, как сознания членов этнических групп (диаспор), также как не будем использовать термин “этническая группа” (кроме специально оговариваемых случаев) в значении “национальное меньшинство”, “диаспора”.

36[15] Во всяком случае, мы не согласны с утверждением Шилза, что она “представляет собой средоточие ценностей и верований” (*Shils E.*, p. 117).

Касаясь проблемы этнического сознания, мы должны особо оговорить следующий вопрос. Когда мы говорим о традиционном сознании этноса или этническом сознании, то слово "сознание" употребляем в какой-то мере условно, поскольку мы имеем ввиду не только сознательные, но и бессознательные установка членов этноса. Мы бы предпочли пользоваться выражением "традиционная психика", "этническая психика", поскольку психика включает в себя и сознание, и бессознательное, однако, повинувшись стилистике русского языка, мы не решаемся на столь корявый неологизм.

Теперь обратимся к вошедшему в последние годы в широкое употребление слову "менталитет".

Для русского уха оно звучит просто как иностранный термин и большинство исследователей было вполне чистосердечно уверено, что это просто иностранное заимствование, и для того чтобы уточнить его значение, достаточно открыть любой иностранный словарь. Однако, в зарубежной науке слово "менталитет" вообще не употребляется, а английское слово "mentality" не употребляется в качестве термина и не имеет закрепленного за ним определения (или хотя бы различных вариантов определений). Изредка в качестве термина употребляется французское слово "mentalite", однако и оно не имеет устоявшегося значения. "Словарь общественных наук" определяет его следующим образом: "Термин имеет различные значения, близкие к понятиям установки, умственной функции и даже мышления (последнее — у Леви-Брюля (1922)). Практически не употребляется антропологами и социологами, но встречается у некоторых историков, последователей школы Анналов"[37[16]]. Только в 1994 году, уже российскими исследователями, были сделаны первые попытки дать новому термину (который наконец-то был осознан как неологизм) адекватное наполнение.

Надо сказать, что понятие "менталитет" заполнило очень существенную лакуну в русском научном языке. Дело в том, что единственное слово, которым можно

37[16] Dictionnaire des Sciences Humaines. Sociologie, Psychologie social, Anthropologie. Paris: Nathan, 1990.

определить сразу и сознание и бессознательное — это слово психика. Но последнее имеет слишком явные медицинские ассоциации и поэтому в антропологической, социологической, исторической литературе не употребляется. В социологии был найден вполне парадоксальный выход. Слово “сознание” стало употребляться в том числе и в значении “бессознательное”. Все бесчисленные исследования экономического, экологического, политического и т.д. сознания по сути ставили своей целью исследование бессознательных установок. Употребление слова менталитет (которое не было в ходу у социологов, как более начитанных в зарубежной литературе) снимает эту двусмысленность. Однако слово “менталитет” имеет и другой существенный плюс. Оно в принципе может выступать в паре с понятием “традиция”, именно постольку, поскольку подразумевает подвижность, соотнесенность как с прошлым, так и с настоящим, возможность сколь угодно глубоких внутренних противоречий. В этом смысле можно сказать, что традиция выражается в менталитете народа, или точнее: **менталитет — нематериализуемая составляющая традиции.** В этом значении мы и будем его употреблять в курсе исторической этнологии.

Поскольку термин “менталитет” является новым, коротко остановимся на тех определениях, которые давали ему различные российские исследователи. Его всегда рассматривали как понятие динамическое. Так историки Л.Н. Пушкарев и А.А. Горский, пытаясь передать “понятие “менталитет” средствами русского языка, остановились на двух дополняющих друг друга терминах — “мировосприятие” и “самосознание”: первый из них подразумевает не только картину мира, существующую в сознании человека, но и активное восприятие включающее в себя и действие субъекта, обусловленные представлениями о мире, т.е. содержит элемент “двусторонности”: мир воздействует на человека, а человек в соответствии со своим восприятием мира строит свое поведение в нем;

второй подчеркивает осознание человеком своего места и роли в окружающем мире и обществе”[38[17]].

Кроме того, что не менее важно, менталитет понимается и как основа для самоорганизации общества, каркас для культурной традиции: “В образном виде менталитет можно представить строительной конструкцией, фундамент которой — сфера “коллективного бессознательного”, а крыша — уровень самосознания индивида. Структуру менталитета образуют “картина мира” и “кодекс поведения”. Поле их пересечений, очевидно, и есть то, что называют “парадигмой сознания””[39[18]]. Мы не будем приводить это определение целиком, поскольку оно слишком усложнено и запутано. Однако направленность его ясна: речь идет о присутствующем в сознании человека стержне, который может при разных внешних условиях выступать в разных обликах, но который является единым для всего этноса и служит как бы его внутрикультурным интегратором.

Более целостное и законченное, но необоснованное определение понятия “этнический менталитет” дает “Краткий этнологический словарь”. Здесь этот термин определяется как “свойственный данному народу склад мышления; представляет собой устойчивый изоморфизм (постоянство, неизменность, инвариант), присущий культуре или группе культур, который обычно не осознается и принимается в этой культуре как естественный; он не поддается изменениям под воздействием идеологического давления. Знание этнического менталитета имеет, в частности, значение для определения пропорций между эмоциональным и рациональным уровнем сознания и принятия этнической группой (в лице

38[17] А.А.Горский, Л.Н.Пушкарев. Предисловие. В сб.: Л.Н. Пушкарев (отв. ред.) Мировосприятие и самосознание русского общества (XI - XX вв.). М.: Институт Российской Истории РАН, 1994, с. 3

39[18] О.Г. Усенко. К определению понятия “менталитет” В сб. тезисов: Русская история: проблемы менталитета. М.: издание Института Российской истории РАН, 1994, с. 4.

тех или иных ее представителей) решений, а так же меры в воспроизводстве ею дуальной оппозиции — противопоставления “мы” — “они”, “свои” — “чужие” [40[19]]. Таким образом, под “менталитетом” понимается некий всегда неосознаваемый и устойчивый пласт психики, который включает в себя определенные мыслительные модели. Наличие таких неизменных мыслительных форм никем не было доказано. Само утверждение о наличие в психике слоя, содержащего какие бы то ни было неизменные парадигмы и присущего всем членам этноса требует особого обоснования. Однако и то, что указанные оппозиции относятся к неизменным, и то, что глубинные этнические особенности проявляются на уровне принятия решения группой отдельных индивидов, членов этноса, — нетрудно опровергнуть. Итак, мы можем сделать вывод, что удовлетворительного определения понятия “менталитет” пока не существует.

Тем не менее, мы попытаемся ввести этот термин в историческую этнологию, понимая его в значении “совокупность сознательных и бессознательных установок”, сопряженных с этнической традицией. Более развернутое определение этого термина будет дано в главе 9.

Близко к понятию “менталитет” стоит понятие “этническая картина мира”. Оно станет в нашем курсе одним из ключевых и в последующих главах мы дадим ему развернутое определение. Сейчас же для нас достаточно будет сказать, что **этническая картина мира представляет собой особым образом структурированное представление о мироздании, характерное, для членов того или иного этноса, которая, с одной стороны, имеет адаптивную функцию, а с другой — воплощает в себе ценностные доминанты, присущие культуре данного народа.**

Этническая картина мира не тождественна этнической культуре или этнической традиции. Она меняется с течением времени, более того, различным группам внутри этноса в один и тот же период могут быть присущи различные картины

40[19] Краткий этнологический словарь. Москва: фонд “Социальный мониторинг”, 1994, с. 85.

мира. Этническая картина мира представляет собой каждый раз как бы определенный ракурс этнической культуры и определенный вариант кристаллизации этнической традиции. Но те неизменные коммуникативные и поведенческие модели, о которых мы говорили выше и которые являются обязательным атрибутом любого этноса, находят свое выражение в любых модификациях этнической картины мира.

Мы ознакомились с некоторыми ключевыми понятиями исторической этнологии и дали им предварительные, операциональные, определения. Для того, чтобы уточнить эти определения и ввести остальные, не менее для нас важные, мы должны получить определенные знания в области психологической антропологии и других смежных дисциплинах.

Однако мы не ограничимся их систематизированным изложением, а по ходу дела будем выделять все моменты важные для исторической этнологии.

Вопросы для размышления

1. Что такое операциональное определение.
 2. В вопросах к предшествующей главе был такой: можно ли объяснить различия в восприятии реальности разными этносами наличием в них разных традиций. Ответьте на этот вопрос, учитывая материал этой главы.
 3. Опираясь на приведенные в предыдущей главе сюжеты, попытайтесь привести примеры внутриэтнических процессов.
 4. Основываясь на материалах сюжетов, приведите примеры поведенческих моделей, свойственных тем или иным этносам. Подумайте над тем, какие функции в этносе могут иметь поведенческие модели в свете тех определений понятия “культура” и “традиция”, которые даны в настоящей главе.
-

“национального характера” в современной науке

Те этнологические подходы, которые более всего необходимы историку, связаны с таким понятием как “национальный характер”, а точнее сказать, с признанием того факта, что каждому народу присущ свой, отличный от других психологический склад. Само понятие “национальный характер”, попытки описать которое заняли у антропологов несколько десятилетий, и по сей день порой кажутся мифологемой. Действительно, широко распространенное убеждение, что “члены различных наций имеют в целом некоторые общие психологические характеристики”^{41[1]} могло бы быть неоспоримым, если бы между учеными существовало хоть мало-мальское согласие в том, о каких собственно “некоторых психологических характеристиках” здесь идет речь.

“Наблюдение, что народы различны, — общее место. Но без ответа остается вопрос: действительно ли эти различия являются национальными различиями, то есть, характеристиками национальной популяции как целого? Являются ли эти характеристики специфическими для нации, то есть, разнятся ли они от одной нации к другой?” — задавали вопрос в шестидесятом году антропологи Х. Дайкер и Н. Фрейда.^{42[2]} В конце же шестидесятых А. Инкельс и Д. Левинсон делали уже вполне пессимистичный вывод: “При нашем нынешнем ограниченном состоянии познания и исследовательской технологии нельзя утверждать, что какая-либо нация имеет национальный характер”.^{43[3]} И сегодня состояние научных поисков в этой области большинство ученых характеризует как кризисное. Однако это вовсе не означает, что в ходе исследования психологических особенностей в поведении, в стиле мышления, в мировоззрении, в особенностях восприятия и реакций членов различных этносов не было сделано никаких существенных открытий или было высказано мало плодотворных гипотез. Знание этих открытий и гипотез необходимо нам для понимания теоретических положений, составляющих основу исторической этнологии, а потому мы должны внимательно проследить историю поиска тех составляющих “национального характера”, которые можно было бы считать присущими всем членам этноса и определить как внутриэтнический интегратор.

^{41[1]} *Bock Ph. K.* Continuities in Psychological Anthropology. San Francisco: W. H. Freeman and Company, 1980, p. 107.

^{42[2]} *Duijker H. C. J. and Frijda N. H.* National Character and National Stereotypes: Confluence. Amsterdam: North-Holl Publishing Company, 1960, p. 31.

^{43[3]} *Inkeles A. and Levinson D. J.* National Character: The study of Modal Personality and Sociocultural Systems. In: *Lindzey C. and Aronson E. (eds.).* The Handbook of Social Psychology. Massachusetts (Calif.), London, Ontario: Addison-Wesley, 1969, Vol. IV, p. 428.

Это тем более важно, что в процессе становления психологического направления в этнологии было высказано немало интереснейших научных идей, которые на время были забыты, но которые необходимы для формирования современного историко-антропологического подхода. Анализ причин кризиса психологической антропологии так же поможет нам в выработке этнологического инструментария, пригодного для анализа исторических явлений. Именно поэтому мы считаем необходимым прежде чем перейти к изложению концепций, относящихся собственно к исторической этнологии внимательно проследить всю историю этой научной школы, а не довольствоваться только рассмотрением ее последних достижений.

Первые попытки исследования психологических особенностей различных народностей

Идеи Франца Боаса

В процессе своего развития психологическое направление в этнологии несколько раз меняло название, сохраняя при этом концептуальную преемственность. Оно именовалось сначала Исторической школой Франца Боаса, затем школой Культура и Личность, затем исследованиями “национального характера”, а с шестидесятых годов по наше время — психологической антропологией, или, реже, этнопсихологией. В нашем рассказе мы проследим эту преемственность. Хоты следует оговориться, что мы будем называть психологической антропологией все данное направление на протяжении всей истории его развития. Право на это нам дает тот факт, что все жившие в начале шестидесятых годов крупные представители этой школы без возражений восприняли новое самоназвание.

Начнем с первых лет зарождения психологической антропологии, а именно того времени, когда ряд ученых отверг господствующие в то время научные парадигмы (эволюционизм, теорию культурной диффузии) и предложил совершенно новые подходы к изучению жизни различных народов. Мы говорили уже функционализме и его интересном и достаточно хорошо работающем объяснительном механизме для данных этнографических полевых исследований. Сейчас же мы обратимся к идеям Франца Боаса (Frenz Boas, 1858 — 1942), поскольку последние и послужили толчком к зарождению этнопсихологии, являющейся во многих случаях неплохим объяснительным инструментом для исторических исследований. Заметим кстати, что именно идеи Боаса на десятилетия вперед определили основные теоретические постулаты не только психологической антропологии, но и ряда других магистральных направлений культурной антропологии. Боаса называют архитектором современной этнологии.

Франц Боас родился и получил образование в Германии, в Гейденбергском, Боннском и Кильском университетах. Сначала специализировался в области физики и математики, затем перешел к

географии, а от нее к этнологии и лингвистике. Решающим моментом при этом явилась его экспедиция в 1883 — 1884 годах к эскимосам на Баффинову землю, где Боас провел целый год. Результаты его работы были опубликованы в отчете Бюро Американской Этнологии и были одной из первых работ по эскимосоведению. По возвращению из Арктики Боас занимает пост ассистента в Берлинском музее народоведения и уделяет основное внимание изучению коллекции этнографических материалов племени белла-кула, проживающего на северо-западном побережье северной Америки.

В 1886 году Боас впервые едет в экспедицию на северо-западное побережье и проводит там около года. С этого времени он навсегда остается в Америке. Его экспедиции на северо-западное побережье становятся ежегодными (вплоть до 1897 года). В это время он работает в Музее естественной истории в Нью-Йорке, а с 1901 года становится его директором. Уже в это время, то есть через десять лет после приезда Боаса в США, вся этнологическая деятельность в Америке идет под его руководством. В 1896 году Боас начинает преподавать физическую антропологию в Колумбийском университете, затем, получив звание профессора, читает лекции по этнографии, лингвистике, этнологии — вплоть до 1937 года. Основная часть трудов Боаса посвящена эскимосам и индейцам северо-западного побережья Америки, главным образом индейцам квакиотль.

Боас приступил к этнологическим исследованиям в период господства в этнологии эволюционистской парадигмы. В Германии главенствовал Фридрих Ратцель с его антропогеографией и культурных теорией диффузий. Уже в ранних работах Боас отрицательно высказывался и относительно идей эволюционистов, и относительно идей Ратцеля. Правда, на Баффинову землю Боас ехал еще под сильным влиянием географизма Ратцеля, затем короткое время находился под влиянием идей Л. Моргана, но вскоре занял скептическую позицию по отношению ко всем современным ему этнологическим направлениям.^{44[4]}

Отправной точкой для развития теоретической мысли Франца Боаса послужил научный скептицизм по отношению ко всем принятым в его время теориям и методам изучения человека. Он отвергал все факты, традиционно признаваемой антропологией 19-го века за аксиому, но не являющихся, с его точки зрения, доказанными в строгом смысле слова. Прежде всего это касалось эволюционизма, то есть, учения о том, что человеческие общества, социальные институты, культура развиваются от низших форм к высшим. Фактически Боас предложил создавать этнологию абсолютно заново как бы на пустом месте, провозгласив, что все прежние этнологические школы имели ложные посылы и приводили к ложным выводам. Его идея состояла

^{44[4]} Биография приводится по статье Аверкиевой “Франц Боас” в сб.: Институт этнографии. Краткие сообщения. Вып. 1. М., 1946.

в том, чтобы заново накапливать этнографические данные (причем к качеству и доказательности материалов полевых исследований Боас предъявлял требования, значительно превышавшие те, что были приняты до него), а затем заново делать обобщения, постепенно вырабатывая новые методы и новые концепции.

Главным тезисом Боаса в научной полемике стало возражение против применения общих теорий и общих схем при изучении культуры различных племен и народов. “Мы должны понять процесс развития индивидуальных культур, — писал он, — прежде чем сможем попытаться установить законы развития культуры всего человечества.” В связи с этим, он постоянно, на протяжении всей жизни, настаивал на необходимости детального и всестороннего изучения этнологией конкретных культур, ограниченных историко-географических областей, хотя соглашался с тем, что “не это есть конечная цель развития нашей науки”.

Боас исходил из той предпосылки, дающий максимальный простор для создания новых теорий и подходов, что **каждая культура имеет свой собственный уникальный путь развития**, то есть исходил из полного культурного плюрализма. Можно сомневаться в том, был ли Боас действительно внутренне убежден в истинности культурного плюрализма, но он использовал его в качестве инструментального средства изучения антропологии отдельных племен и как показала последующая практика в тот период это было весьма разумно, ибо в первые годы существования новой школы. Культурный плюрализм оказался весьма плодотворной методологической предпосылкой для проведения полевых исследований. “Каждая культура, — писал Боас, — может быть понята только как историческое явление”. На этом историзме Боас настаивал во всех своих работах. “В целях исторического анализа мы рассматриваем каждую историческую конкретную проблему прежде всего как целое и пытаемся проследить пути ее развития в современную форму.” Изучаемое явление находится в постоянном движении. “Мнение о стабильности примитивной культуры не соответствует фактам, всюду, откуда мы имеем подобные сведения, мы видим формы предметов и обычаи в постоянном движении”.

^{45[5]} Однако это вовсе не обязательно путь прогресса.

Культура, в понимании Боаса, это совокупность моделей поведения которые человек усваивает в процессе взросления и принятия им своей культурной роли. Боас утверждал, что данные этнологии доказывают, что не только наш язык, но даже и наши эмоции являются результатом нашей общественной жизни и истории народа, к которому мы принадлежим. Таким образом, подходу Боаса был присущ вполне откровенный социокультурный детерминизм (то есть такой взгляд на человеческое общество, когда и поведение, и образ мыслей индивида целиком объясняются причинами социальными или культурными, а личностные особенности человека и его свободная воля игнорируется) при рассмотрении каждой конкретной культуры изнутри, с точки зрения ее носителя, и откровенный агностицизм (утверждение невозможности познать сущность и причины какого-либо

^{45[5]} Цитаты приводятся по статье Аверкиевой “Франц Боас”.

явления, в частности, культурного развития) при рассмотрении той же культуры извне. История формирования культуры, ее будущее покрыты завесой тайны. Сходство и различие культур не зависит ни от их географической местоположения, ни от природных условий. Более того, схожесть и различие культур на одном из этапов их развития вовсе не указывает на то, что та же культурная дистанция будет сохраняться и впоследствии. Все эти тезисы стали основополагающими для последующей антропологии.

После длительного периода полевых исследований племен американских индейцев Боас пришел к точке зрения, что любой культурный элемент должен пониматься только в целостном культурном контексте, частью которого он является. Именно Боас положил начало исследованиям культуры как целостности, как системы, состоящей из множества согласованных, внутренне связанных, как бы “притертых” друг к другу частей. Заимствование элементов одной культуры другой, не может протекать как механический процесс и вовсе не является автоматическим следствием культурных контактов. Даже когда процесс заимствования происходит, заимствуемый элемент культуры переосмысливается и приобретает в иной культуре иное значение, нежели имел в той, откуда был заимствован. Критики обвиняли Боаса в том, что он обратил развитие антропологии вспять, увел ее от поиска общих законов культурного развития. Но что делать, если он был уверен, что культура какого либо индейского племени не менее сложна, чем культура развитой европейской нации, и если различие между ними состоит в том, что одна из них имеет письменность, а другая нет, то это не более чем обычное межкультурное различие? Действительно, многие бесписьменные языки имеют более сложную структуру и более развитую грамматику, чем письменные языки и нет никаких оснований утверждать, что с течением времени структура языка усложняется, а не упрощается.

Боас уделял много внимания созданию собственной научной школы в Колумбийском университете реорганизовал весь курс культурной антропологии, во многом приблизив его к естественным наукам и уделяя большое внимание подготовке студентов к проведению полевых исследований. О системе преподавания антропологии и принципах, которые закладывались в сознание студентов в Колумбийской школе интересные воспоминания оставила Маргарет Мид:

“В колледже мы также узнали, что, хотя некоторые художественные стили и развивались из простых узоров, существовали и другие, эволюционировавшие от усложненных форм к более простым... Мы были готовы к тому, что в нашей полевой работе можем столкнуться с различиями, значительно превышающими те, которые мы находим во взаимосвязанных культурах западного мира или в жизни народа на разных стадиях нашей собственной истории... Исследователь должен освободить свой ум от всех предвзятых идей, даже если они относятся к другим культурам в той же части света, где он сейчас работает. В идеальном случае даже вид жилища, возникшего перед этнографом, должен восприниматься им как нечто новое и

неожиданное. В определенном смысле его должно удивлять, что вообще имеются дома, что они могут быть квадратными, круглыми или овальными, что они обладают или не обладают стенами, что они пропускают солнце и задерживают ветры и дожди, что люди готовят или не готовят, едят там, где живут. В поле никакое явление нельзя воспринимать как само собой разумеющееся... Рассматривая некое увиденное жилище как большее или меньшее, роскошное или скромное по сравнению с жилищами уже известными, мы рискуем потерять из виду то, чем является именно это жилище в сознании его обитателей...".^{46[6]}

- ▪ Психологическая антропология изначально скептически относится к идее эволюционизма. Это же следует сказать и о ее преемнице - исторической этнологии. Напротив, она признает, что **каждая культура имеет свой собственный уникальный путь развития, хотя и отвергает тот решительный культурный релятивизм** — рассмотрение каждой отдельной культуры вне ее исторического контекста — который был присущ Боасу и большинству этнологов первой трети нашего столетия. Историческая этнология полагает, что **история развития и изменения различных культур поддается научному исследованию, а не покрыта “завесой тайны”**, но принимает идею Боаса о том, что **культуру следует изучать как целостную систему, все компоненты которой определенным образом связаны между собой.**
- ▪ С точки зрения исторической этнологии **культурные заимствования возможны, но осуществляются они не механически. Заимствуемые элементы встраиваются в новый сложный культурный контекст, хотя идея об их обязательном переосмыслении в рамках новой культуры (характерная для психологической антропологии), ставится под вопрос.** Историческая этнология ставит перед собой задачу

^{46[6]} М. Мид. Культура и мир детства. М., “Наука”, Главная редакция восточной литературы, 1988, сс. 9 - 12.

объяснить, при каких условиях, и по какому механизму происходят заимствования элементов иных культур, когда оно сопряжено со значительным переосмыслением элементов культуры, а когда сохраняется их исходный смысл.

- Историческая этнология, в отличие от школы Боаса, отрицает социокультурный детерминизм, но признает, что определенные пласты психологической организации являются культурно-детерминированными и присущи всем членам данного этноса.

Рут Бенедикт: учение об этосе культуры

Одной из студенток Боаса была Рут Бенедикт (Benedikt, 1887 — 1948), автор классической в области психологической антропологии книги “Модели культуры”. В ней Бенедикт демонстрирует, что **каждая культура имеет уникальную конфигурацию внутрикультурных элементов, которые все объединены одной культурной темой (которую Бенедикт называла этосом культуры), определяющей не только каким образом элементы культуры соотносятся друг с другом, но и их содержание.** Религия, семейная жизнь, экономика, политические институты все вместе взятые образуют единую неповторимую структуру. Причем из различных возможных вариаций тех или иных систем отношений, способов действия, форм общественных институций в каждой культуре присутствуют только строго определенные вариации — те, которые соответствуют этосу культуры. Таким образом, этос культуры проявляется во всевозможных сферах человеческой жизни: в системах распределения собственности, в структурах социальной иерархии, в материальных вещах и в технологиях их производства, во всех разновидностях половых взаимоотношений, в формировании союзов и кланов внутри общества, в способах экономического обмена и т.п. Все эти институты (и все иные — неперечисленные здесь, коих существует огромное число) сами по себе имеют большое количество типов и вариаций, но в каждом случае только один из этих типов встроен в рамки той или иной культуры. По мнению Рут Бенедикт, культура, реализуя те или иные социальные модели, соответствующие ее этосу, как бы почти не оставляет места для иных типов тех же институций. Черты, неорганичные данной культуре не получают в ней пространства для своего развития. Те аспекты жизни, которые кажутся наиболее важными нам с точки зрения нашей культуры, могут иметь чрезвычайно мало значения в других культурах, ориентированных иначе, чем наша. А какие-либо черты, которые имеются в нашей культуре, могут

быть переосмыслены в других культурах таким образом, что показались бы нам просто фантастическими. "Каждое человеческое общество, — писала Рут Бенедикт, — когда-то совершило такой отбор своих культурных установлений. Каждая культура с точки зрения других игнорирует фундаментальное и разрабатывает несущественное. Одна культура с трудом постигает ценность денег, для другой — они основа каждодневного поведения. В одном обществе технология невероятно слаба даже в жизненно важных сферах, в другом, столь же "примитивном", технологические достижения сложны и тонко рассчитаны на конкретные ситуации. Одно строит огромную культурную суперструктуру юности, другое — смерти, третье — загробной жизни".^{47[7]}

Каждая их культурных конфигураций является следствием уникального исторического процесса. Поэтому, по мнению Рут Бенедикт, говорить о степени развитости той или иной культуры — бессмысленно. Ведь их невозможно сравнивать! Возможно, Бенедикт представляла наиболее крайнюю степень культурного релятивизма, которая вообще когда либо проявлялась в психологической антропологии.

Рут Бенедикт делала нечто большее, чем просто описывала поведение людей как продукт той или иной культуры. Она стремилась описать культуру как **психологическую целостность, как внутренне гармоничную систему**. Ее мало интересовала индивидуальная психология как таковая и психологическое развитие личности, но во всех своих работах она делала акцент на психологической взаимосвязанности различных институций в каждом обществе. Она не стремилась провести четкое разграничение между понятиями социокультурной системы и личности как системы, ее более интересовал вопрос о психологическом соответствии индивидов — членов данной культуры и структурных элементов культуры. Этот подход, заложенный Бенедикт, был характерен для психологической антропологии вплоть до шестидесятых годов.

Говоря о концепции Рут Бенедикт (которая в этом своем аспекте значительно повлияла и на концепции многих других антропологов), следует отметить, что она подразумевала необыкновенную пластичность человеческого природы: социальное и культурное окружение фактически лепит из личности все, что ей угодно, личность становится как бы частью культуры.

Основываясь на данных полевых исследованиях племен Квакиютль, Цуньи, Плейнс в Северной Америке и племени Добу в Малайзии, Бенедикт описала их все в качестве четырех различных культурных конфигураций, детерминированных единой психологической темой. Она показала, что элементы культуры меняют свое значение под влиянием основной темы — этоса культуры и что они становятся частью единой культурной конфигурации. Так культура народности Квакиютль была определена ею определена как дионисийская, а народности Цуньи — как аполлонийская (здесь очевидны ассоциации с работой Ницше "Происхождение трагедии из

^{47[7]} *Benedict R. Patterns of Culture*. Boston and New York: Houghton Mifflin Company, 1934, pp. 36-37.

духа музыки”). Квакиютль (дионисийцев) она представляла как постоянно стремящихся избежать обыденной ограниченности опыта, выйти из естественных рамок, как бы достигнуть иного порядка бытия. В этих целях они используют различные способы достижения транса, от танцев до наркотических веществ. Цуньи (аполлонийцы) миролюбивы, не склонны к конфликтности, добры

В это время проблема культурных моделей становится доминирующей в культурной антропологии, хотя лишь немногие из антропологов приняли теоретические подходы Бенедикт.

Начиная с двадцатых годов психологическая антропология развивалась в рамках школы “Культура и Личность”, приверженцы которой, как видно из названия этого научного направления, пытались выяснить связь между культурой, принятой в том или ином обществе, и личностью — носителем этой культуры. Психологическая антропология изначально принципиально отличалась и от психологии, и от социокультурной антропологии. Если первая исследовала психику индивида, а вторая — его поведение и мышление, чтобы с их помощью реконструировать общую картину социальной и культурной системы, внутри которой эти индивиды существуют, то **психологическая антропология изучала и культуру, и индивида в комплексе, или точнее было бы сказать, индивида, как представителя определенной культуры.**

Вплоть до шестидесятых годов в психологической антропологии в направлении “Культура и Личность” доминировало представление о тесной корреляция между понятиями “культура” и “личность”. На этой посылке и основывался конфигурационистский подход. Причем схожесть между структурой культуры и структурой личности не обязательно проявляет себя в этнографических описаниях поведения членов культуры. Она может быть выражена только посредством тонкой скрупулезной сравнительной работы и мыслительной интеграции многих уровней культуры. **В результате этого манипулирования культура как бы уподобляется личности. А индивид представляет собой предельное средоточие культуры — “микрокосм культуры”.**

- ▪ Историческая этнология усвоила идею, впервые прозвучавшую в трудах Рут Бенедикт, о существовании некоего **внутрикультурного интегратора.**
- ▪ Историческая этнология использует концепцию **этоса культуры**, хотя в рамках значительно более ограниченных, чем это делала Рут Бенедикт.

Маргарет Мид: создание эталона полевого исследования

Работы Маргарет Мид (Mead, 1901 — 1978) отличались тем, что она, как верная ученица Боаса, в отличие от своей старшей подруги Рут Бенедикт, никогда не занималась созданием теорий. Это не означает, что в ее работах нет концептуальных обобщений. Но они никогда не доминировали и никогда не предшествовали теоретическому материалу. Они выводились из опыта исследовательской работы (что не значит, конечно, что они всегда были правильными) и всегда носили более или менее фрагментарный характер, “являлись как бы замечаниями по поводу”... Она задала тем самым определенный канон психоантропологических работ двадцатых — тридцатых годов. Кроме того, разработав многие технические подходы к изучению эмпирического материала и методологию обучения ей студентов — саму модель поведения психоантрополога и его отношения с туземцами. Поэтому можно почти без преувеличения сказать, что она создала эталон проведения полевого исследования, остававшийся актуальным с двадцатых по шестидесятые годы.

Поскольку нас методология проведения полевых исследований в антропологии интересовать, с точки зрения перспектив развития исторической этнологии, не будет, мы обратим свое внимание на другую часть наследия Маргарет Мид — ее концептуальные замечания, которые не менее иного фундаментального теоретического исследования повлияли на формирование психологической антропологии как научного направления. Именно Мид, в частности, на много лет вперед определила особый интерес психологической антропологии к исследованиям детства: практике воспитания детей, и прежде всего — к обычаям ухода за младенцами, специфике детского туалета. Так, Маргарет Мид, которая первая описала процесс взросления у некоторых не-западных народов, останавливала свое внимание не только на практике детского пеленания, умывания, приучения к чистоте, что по ее мнению оказывало огромное влияние на формирование человеческой личности, но и на изучение бессознательных установок взрослых членов общества по отношению к детям и способов коммуникации между взрослыми и детьми, играм с детьми, способам руководства детьми. Она стремилась доказать, что общепринятые представления о возрастных циклах, о неизбежности так называемых переходных периодов в жизни человека неверны, они связаны с принятой в “цивилизованном мире” практикой воспитания детей и подростков. Работы Мид разбивают обычные представления о возрастных циклах. Так она показывает на примере культуры жителей Самоа, что психологические изменения, которые якобы всегда сопутствуют периоду полового созревания, могут вообще отсутствовать, а конфликт поколений — вообще не более, чем черта, присущая западным культурам. Кроме того, на примере ряда народов, она показала условность наших представлений о мужских и женских чертах характера, материнских и отцовских ролях в воспитании детей. Таким путем Маргарет Мид доказывала уникальность различных культур.

Влияние психоанализа на этнологические исследования

С первых лет существования психологической антропологии она испытывала сильное влияние психоанализа. На первых порах это влияние в наибольшей мере оно ощущалось в выборе предмет исследования. Но очень скоро в антропологию проникли многие теоретические концепции психоанализа.

Напомним, что психоанализ, основоположником которого был Зигмунд Фрейд (Freud, 1859 — 1939), возник одновременно как психотерапевтическая практика и как концепция личности. По Фрейду, формирование человеческой личности происходит в раннем детстве, когда социальное окружение подавляет как нежелательные, недопустимые в обществе, в первую очередь, сексуальные. Таким образом психике человека наносятся травмы, которые затем в различных формах — в виде изменений черт характера, в виде психических заболеваний, в виде навязчивых сновидений, в виде особенностей художественного творчества и т.д. — дают о себе знать в течение всей человеческой жизни.

Именно из этого постулата Фрейда этнологами делался вывод о том, что различия в практике детского воспитания у различных народов приводят к формированию у разных народов своеобразных черт характера, ведь дети, выросшие в одной и той же социокультурной среде получают одни и те же психологические травмы, отличающиеся от тех психологических травм, которые получают дети, растущие в иной социокультурной среде.

Важным вкладом Фрейда в науку было создание им учения о структуре человеческой психике. Это учение предстает в трудах Фрейда в двух вариантах. В одном случае выделялись “бессознательной” (содержание которого принципиально недоступно осознанию человеком в более-менее адекватной форме), “предсознание” (содержание которого в обыденной жизни человеком не осознается, но может осознаваться в определенных ситуациях) и “сознание”. Во втором случае выделялось “оно” (“id”) — хранилище вытесненных из человеческого сознания в качестве недопустимых в обществе людей импульсов и желаний, “я” (“ego”) и “сверх-я” (“super-ego”) — система запретов, усвоенных человеком в раннем детстве и не вполне осознаваемая им. Между “оно” и “я” стоит “защитный барьер”, который имеет функцию психологической “цензуры”. Последняя не дает возможности бессознательным импульсам вырваться наружу. Сознание не синонимично “я”, поскольку психоаналитики рассматривали целый ряд бессознательных функций “я”, в частности функцию психологической защиты. Учение о защитных механизмах дало значительный толчок в исследовании культур и обществ в психологическом аспекте, а так же исследований адаптивных функций и свойств культуры, о чем мы будем говорить ниже.

Очень многие из психоаналитиков, по крайней мере в некоторых из своих работ, обращаются к проблемам антропологии — более или менее удачно.

Начало этому положил сам Фрейд, опубликовав еще в 1913 г. работу “Тотем и табу”. К антропологии обращались и такие психоаналитики, представляющие различные направления в этом учении, как Фромм, Рейх, Рохайм, Салливан, Эриксон, Дереве, создавший особое направление — этнопсихиатрия. Какие из их идей повлияли на развитие психоантропологии в особой степени? Надо отметить, что эти идеи черпались главным образом не из тех работ профессиональных психоаналитиков, которые писались ими на антропологическом материале, где они чаще всего проявляли себя как дилетанты. (А. Кардинер, об этнологической концепции которого мы будем говорить ниже, представляли в этом смысле счастливое исключение.) Так, особое влияние на психологическую антропологию оказала работа Фрейда “Толкование сновидений”, то есть работа написанная целиком на клиническом материале и посвященная проблемам заболевания истерией. Перечислим несколько основополагающих идей Фрейда, которые были изложены в этой работе и которые легли в основание психологической антропологии.

Основные идеи Фрейда легшие в основание психологической антропологии

- **Динамическая концепция личности**, которая предполагает, что психика человека имеет как сознательный, так и бессознательный пласт, между которыми стоит защитный барьер, осуществляющий функцию цензуры и репрессирующий те импульсы бессознательного, которые могут привести человека к конфликту с его социальной средой.
- **Концепция так называемого психосимволического механизма**, посредством которого содержание бессознательного (образы, желания, импульсы, воспоминания, фантазии) трансформируются (или, как говорил Фрейд, сублимируются) таким образом, что могут стать содержанием сознания человека, не приводя его к конфликту.
- **Концепция формирования бессознательного человека** путем того, что в него вытесняется весь опыт травмирующий человека (это относится прежде всего к первым годам жизни человека).
- Кроме того, необходимо сказать об использовании этнологами психоаналитических методик, в частности, метода

свободных ассоциаций, для изучения содержания бессознательного человека и того, как оно влияет на его сознание.

Как выразился один из психоантропологов (Филипп Бокк), с точки зрения Фрейда, культура является для общества тем, чем невроз — для индивида. Если принять этот тезис, то мы должны заключить, что общественные институты могут рассматриваться как компенсаторные механизмы и их устройство анализироваться в связи с травмирующим опытом, полученным членами того или общества в ранний период своей жизни. Образец такого подхода мы рассмотрим, когда будем изучать концепцию А. Кардинера. Из более поздних работ Фрейда психоантропологией были заимствованы идея трехчастной структуры личности, состоящей из “ид” (“оно”), “эго”, и “супер-эго”, и концепции, описывающая взаимодействие этих структур. Целью использования психоанализа в психологической антропологии, как по этому поводу выразился Геза Рохайм (Roheim), являлось объяснение того, почему члены того или иного общества поступают так как они поступают. Он писал: “Прежде всего я должен показать, что применение теории культурной обусловленности к значительно отличающимся друг от друга культурам не может привести нас к установлению параллелей между ними [имеется ввиду, параллелизм личностного развития в соответствии с теми стадиями, которые выделял классический психоанализ]... Тем не менее, я намерен доказать, что степень различия между культурами очень часто преувеличивается.”^{48[8]} Рохайм ставит перед собой задачу показать степень и причины вариативности проявления закономерностей психологического развития, выявленных психоанализом в различных культурах. В частности, он подробно анализирует проявление в различных культурах “Эдипова комплекса”.

Не менее интересны исследования Рохайма, касающиеся способов выражения в различных тапах личностей, сформировавшихся в различных культурах, “супер-эго”. Акцент на такого рода вариациях, как считал сам Рохайм “является основной причиной недопонимания между антропологией и психоанализом. Это очень просто, но в тоже время фатально... Среди антропологов широко распространено убеждение, что хотя у нас, представителей иудео-христианской цивилизации, имеется “супер-эго”, действия представителей иных народов направляются иным образом... Если даже внутри нашей цивилизации мораль и “супер-эго” имеют различные формы и их соотношение не так легко объяснить, то относительно представителей других цивилизаций антропологи говорят: эти народы не имеют супер-эго, то есть они не имеют соответствующего нашему этического кода.”^{49[9]} В качестве примера Рохайм ссылается на исследования японской культуры, осуществленные Рут Бенедикт. Она писала: ““Супер-

^{48[8]} *Roheim G. Psychoanalysis and Anthropology. Culture, Personality and Unconscious. New York: International University Press, 1950, p. 3.*

^{49[9]} *Roheim G. p. 5 - 6.*

эго” в этих двух культурах (нашей собственной и японской) состоят в огромной мере из совершенно разных компонентов. Говоря о японской культуре, я не стала бы даже употреблять термин “супер-эго”. Здесь необходимо объяснить, что японцам практически неведомо понятие греха, но для них существует понятия “быть осмеянным”, “опозориться”. Поэтому я не использую выражение “супер-эго” и не использую слово “внутренний комплекс”, поскольку в рамках японской культуры значение “внутреннего комплекса” настолько отличается от того, как понимаем его мы, что, описывая то явление, которое под ним подразумевается применительно к японцам, лучше вообще обходиться без этого термина”.^{50[10]}

- ▪ В последующие годы с психоанализом было связано большое количество концепций, возникших в рамках психологической антропологии. Во многих этнологических исследованиях использовались понятия, заимствованные из психоанализа, такие как “бессознательное”, “подсознание, “защитные механизмы психики” и т.п.

Первая психоаналитическая концепция в этнологии -

А. Кардинер: концепция основной личностной структуры

В течении двадцатых годов материалы полевых исследований в психологической антропологии накапливались. Все острее чувствовалась потребность в общей психоантропологической теории. Такую теорию и попытался сформулировать А. Кардинер (Kardiner, 1891 — 1981), предложив свою модель взаимосвязи практики детского воспитания, типа личности, доминирующего в той или иной культуре и социальных институций, присущих этой культуре. В качестве внутрикультурного интегратора было предложено понятие “основной личностной структуры” (basic personality structure), которая формируется на основе единого для всех членов данного общества опыта и включает в себя такие личностные характеристики, которые делают индивида максимально восприимчивым к данной культуре и дают ему возможность достигнуть в ней наиболее комфортного и безопасного состояния. Концепция “основной личностной структуры” возникла в рамках психоанализа (сам Кардинер изначально был медиком-психоаналитиком) и лишь затем была перенесена на антропологическую почву. В 1936 году Кардинер провел серию семинаров по проблемам Культуры и Личности, на которых различные психоантропологи делали

^{50[10]} *Benedict R.* In: Culture and Personality, Preceding of an Interdisciplinary & Conference Held Under Auspice of the Wiking Fund. New York, 1943, p. 139. Цит. по: Roheim G., p. 6.

доклады об изучаемых ими народах, о проделанной ими полевой работе. После каждого из этих семинаров Кардинер давал свою оригинальную интерпретацию материалу, который только что перед тем был изложен публике. Новая концепция казалась удобным объяснительным механизмом для интерпретации данных полевых исследований.

“Основная личностная структура” формируется через так называемые “первичные общественные институции”, которые включают в себя способы жизнеобеспечения, семейной организации, практику ухода за детьми, их воспитания и социализации — формирования человека в качестве члена определенного общества, усвоение им черт характера, знаний, навыков и т.п., принятых в данном обществе. “Первичные общественные институции, таким образом, определяют степень тревожности, характер невротизации и способы психологической защиты, характерные для членов данного общества. “Вторичные общественные институции” — фольклор, мифология, религия — являются проекцией “основной личностной структуры”, ее порождением. (Заметим в скобках, что понятие “институция” определялось Кардинером следующим, операционально удобным способом: как средство с помощью которого, на индивид, в процессе его роста и развития, оказывается определенной влияние.)

Связующим стержнем общества или культуры (поскольку до сороковых годов Кардинер прилагал свою теорию только к племенам, существовавшим достаточно изолированно, в его теории подразумевалось, что понятия общества и культура синонимичны) оказывается у Кардинера не тема или этос, как у Рут Бенедикт, а психологический склад личности, характерный для данного общества и обуславливающий все поведенческие особенности членов общества. По мнению Кардинера, в каждом обществе есть один доминирующий тип личности, который может быть выявлен с помощью психологических и психотерапевтических методик и который определяет все культурные проявления общества. В основании идей Кардинера лежало предположение о том, что наличие в том или ином обществе, в той или иной культуре “основной личностной структуры”, присущей в большей или меньшей степени всем членам данного общества, объясняется тем, что на ее формирование влияет единая культурная практика. Ведь модели семейной организации, ухода за младенцами, воспитания детей, представляющие собой “первичные общественные институции”, по мнению Кардинера различны для разных культур, и относительно единообразны в рамках одной культуры, а потому способствуют выработке определенных схожих черт характера, схожих психологических черт у всех членов того или иного общества. Так в частности, дети в одном обществе испытывают одни и те же психологические травмы, поскольку растут в пределах единой системы “первичных общественных институций”, а потому все члены данной культуры имеют приблизительно одни и те же психологические комплексы. Адаптируясь к этим “первичным общественным институциям”, человеческая психика получает специфическую коррекцию, особым образом деформируется ее психологическая структура, ее эго-структура. Результат этой деформации и является “основной личностной структурой” данного общества.

“Вторичные социальные институции” — то есть мифология, искусство, фольклор, политические учреждения, экономическая система — это результат попыток индивида компенсировать полученные им в раннем детстве травмы. Поскольку у всех эти травмы примерно сходны, то сходны и модели их компенсации, а это определяет, в частности стиль культуры данного народа.

Иерархическая система основной личностной структуры может быть представлена следующим образом.

1. Проективные системы, основанные на бессознательном опыте. К этой категории относится система психологической защиты индивида и система его “супер-эго”.
2. Выученные нормы, относящиеся к допустимым моделям проявления импульсов.
3. Выученная система моделей деятельности.
4. Система табу, воспринятая как часть реального мира.
5. Реальность, воспринятая чисто эмпирическим путем.

Первый уровень “основной личностной структуры” (проективная система) вполне бессознателен и может проявляться только посредством трансфера бессознательного комплекса на реальный объект. Эти проективные системы мало подвержены трансформации, если только не подвергается трансформации сама та институция, которая послужила для них основанием. Последний, пятый, уровень “основной личностной структуры” (эмпирический опыт личности) вполне сознателен и может меняться в зависимости от обстоятельств. Остальные группы находятся как бы посередине между этими двумя комплексами личностных характеристик. То что обычно называют ценностной системой, не относится ни к одному из вышеперечисленных уровней, а как бы дробится между ними. Часть ценностей относится к области идеалов — например, “честность”; другие — вытекают из образов, связанных с деятельностью, и, следовательно, являются результатом научения — например, “чистоплотность”. Третьи — вытекают из социальных комплексов, которым приписывается высокое значение в одни периоды, а в другие периоды они игнорировались вовсе. Такова ценность “свободы”, которую невозможно определить в абсолютных терминах, а только по отношению к тем или иным условиям. Разные общества имеют разные концепции свободы. Вопрос об идеологиях связан с теми же трудностями, что и вопрос о ценностях. Идеология соотносена с проективными системами и по сути является рационализацией бессознательного опыта.

Формирование “проективной системы” Кардинер описывает следующим образом. Исходный опыт, который определяет восприятие и эмоциональным образом направляет интенции (интересы) личности обобщается и начинает выступать в качестве внешней объективированной реальности. Эта реальность влияет на поведение человека, вызывает в нем страх перед определенными поступками. В качестве реакции на это в рамках проективной системы человек приписывает себе определенные качества, в результате чего страхи становятся преодолимыми. Затем следует

рационализация, в результате которой создается система, внутри которой страхи как бы психологически снимаются.

Человек живет одновременно и в проективной, и в объективной реальности. При этом уровень противостояния этих двух систем может быть очень высок и вызывать в целом невротическое состояние общества. Все общества имеют институциональные модели, которые основываются одновременно и на проективных, и на рациональных системах. Нет культуры, которая бы доминировала только в одной из них: вопрос в мере их расхождения или в мере их совместимости друг с другом, в том, насколько они составляют понятия, раздробляющие психологическую реальность.^{51[11]}

На основании своей концепции Кардинер попытался организовать сравнительные исследования общественных институций и типов личности различных культурах, а также исследования процессов социальных изменений, соотнося последние с личностными изменениями членов культуры. Эти изменения, в свою очередь, по мнению Кардинера, являются следствием изменения первичных общественных институций, например, практики пеленания младенцев. Он утверждал, что изменение хотя бы одной из первичных общественных институций, вызовет изменение структуры личности, доминирующей в данной культуре.^{52[12]}

Несмотря на усилия Кардинера и немалого числа его единомышленников — этнологов и психологов — существование непосредственной связи между практикой детского воспитания и структурой личности доказать не удалось, и сама эта связь в конце концов была поставлена под сомнение. "Возможно, — замечают Рудольф и Феликс Кисинги, — обучение культуре протекает не столько в рамках воспитательной практики, сколько вопреки ей", и уж во всяком случае очевидно, что "последующие ступени образования не просто добавляют какое-то новое содержание в уже заданную структуру психологического типа обучающихся, но изменяют саму эту структуру"^{53[13]}. Возможно также, что исследователи переоценили пластичность личностной структуры и сходство детского опыта даже при одной и той же воспитательной практике, но "основная личностная структура" осталась абстрактным понятием. Тем более, что общепринятого метода фиксации "основной личностной структуры" не существовало, и антропологи, "пытаясь описать типичные личностные структуры, излагали в действительности свои личные впечатления".^{54[14]}

Несколько лет спустя другой этнолог Кора ДюБуа, не отвергая понятия "основной личностной структуры" эксплицитно, предложила новое понятие — "модальная личность" (modal personality)^{55[15]}, — которое большинству

^{51[11]} Kardiner A. Психологические границы общества.

^{52[12]} Kardiner A. and Lipton R. The Individual and His Society. New York: Columbia University Press, 1945.

^{53[13]} Keesing R. M. and Keesing F. M. New Perspectives in Cultural Anthropology. New York etc.: Holt, Rinehart and Winston, Inc., 1971, p. 340.

^{54[14]} Kottak C. Ph. Cultural Anthropology. New York: Random House, 1982, p. 229.

^{55[15]} DuBois C. The People of Alor: a Socio-Psychological Study of an East Indian Island. Minneapolis: University Minnesota Press, 1944.

антропологов оказалось более приемлемым для исследовательской практики, нежели концепция Кардинера. Новое понятие означало наиболее распространенный тип личности, определяемый просто статистически, то есть тот тип, к которому относится наибольшее число членов данного общества. Понятие "основной личностной структуры" Кардинера не соотнобразуется с глубокими внутренними различиями среди членов данной культуры: в любой культуре тип личностной структуры может быть только один, иначе вся концепция теряет смысл. Используя же понятие "модальной личности", антропологи довольно скоро, не обнаружив ни в одном обществе значительного доминирования какого-либо единого типа личности, сделали вывод, что в каждом обществе может быть несколько модальных личностей.

▪ ▪ В рамках психологической антропологии была высказана идея, усвоенная затем исторической этнологией, что **существуют определенные психологические особенности, характерные для членов той или иной культуры. Эти особенности касаются, в частности, бессознательных комплексов, присущих каждому из членов общества и сформировавшихся в процессе социализации. Эти бессознательные комплексы влияют как на поведение человека, так и на характер восприятия человеком окружающего его мира. Более того, они требуют себе определенного противовеса, компенсации в рамках той культурной системы, в которых находится человек. Однако историческая этнология не проводит непосредственной связи между потребностью человека в психологической компенсации с фольклором, мифологией и, тем более, религией. Она предлагает иную концепцию психологической компенсации человеком и человеческим коллективом травмирующего воздействия внешней среды.**

▪ ▪ Историческая этнология **отрицает** наличие в какой-либо этнической культуре **“модальной личностной структуры”**.

ставит под сомнение исключительное значение для формирования личности **ранней социализации** и принципиально **исключает** саму возможность существования в рамках какой бы то ни было культуры **единой системы “первичных общественных институций”**, поскольку **отрицает гомогенность культуры**, рассматривает последнюю как **меняющуюся с течением времени** и предстающую в рамках одного и того же общества в один и тот же период в разных модификациях.

- ▪ Для исторической этнологии особую важность имеет то, что в трудах Кардинера на примере формирования “проективной системы” впервые было показано **действие психологических защитных механизмов не применительно к индивиду, а применительно к обществу**. Представление о “проективной системе” Кардинера приближается к тому, что в последствии именовалось в этнологии “этнической картиной мира” — а это, в свою очередь одно из важнейших понятий исторической этнологии.

Исследования национального характера

В сороковые годы, отталкиваясь от концепции модальной личности, культурно-антропологические исследования пошли по новому пути. Их доминирующей темой стало изучение “национального характера”.^{56[16]}

^{56[16]} Отметим ту интересную особенность исследования национального характера, что в ходе них слово “национальный” использовалось практически в том же значении, в каком оно употребляется обычно в русском языке, то есть в смысле более сопряженным с понятиями “народ” (“этнос”), “культура”, чем с понятием “государство”, “гражданство”.

Произошло это довольно неожиданно. Раньше считалось, что "антропологические методы исследования неприемлемы для изучения крупных современных обществ ввиду того, что они упрощают проблему".^{57[17]} Но начиналась вторая мировая, и в американских военных кругах возникла мысль о том, что "понимание психологии наших врагов и их лидеров было бы полезно для планирования действий в военный и послевоенный периоды, а также было бы полезно знать психологические характеристики наших союзников; особенно, если они когда-нибудь могут стать нашими врагами. Подобным же образом знание американского национального характера может помочь поднять моральный уровень и боевой дух".^{58[18]}

Надо оговориться, что исследования национального характера не были первыми попытками **научного** описания письменных культур. Так, начиная с двадцатых годов нашего столетия Эдвард Сейпир и некоторые другие антропологи стали все более настойчиво высказывать предположение, что антропологи должны изучать не только примитивные народы, но также и цивилизованные общества.^{59[19]} В это же время профессор социологии в Миссионерского университета в Китае Даниэл Калп первым опубликовал исследование крестьянской общины народа, обладавшего письменной культурой.^{60[20]} Это положило начало целой серии крестьянских исследований, которые постепенно заняли в антропологии свое прочное место.

В рамках исследования национального характера изучались сообщества людей, которые объединены общими социальными традициями и являются субъектами "нации" — суверенного политического образования. Поэтому для изучения наций оказались непригодны непосредственные полевые наблюдения и другие методики, которые так хорошо были развиты в ходе исследований Культуры и Личности. Маргарет Мид и другие антропологи стали разрабатывать метод исследования национального характера (читай, национальной культуры) **на расстоянии** (at distance).^{61[21]} Последний представлял собой попытку изучения документов, относящихся к современности так, словно бы изучалась культура прошедших веков. Определенные элементы непосредственного наблюдения, даже интервью и тесты, продолжали использоваться только тогда, когда дело касалось исследования групп иммигрантов и военнопленных. "Повинуясь

^{57[17]} Mead M. National Character. In: Kroeber A.K. (ed.). Anthropology Today. Chicago, Ill.: The University of Chicago Press, 1953, p. 652.

^{58[18]} Bock Ph. K. Continuities in Psychological Anthropology. San Francisco: W. H. Freeman and Company, 1980, p. 108.

^{59[19]} Sapir E. Culture, Genuin and Spiritios. // American Jurnal of Sociology. 1927, N 29. Sapir E. Anthropology and Sociology. In: W.F. Ogburn, H. Goldenweiser (eds.) Boston: Houghton Mifflin, 1927.

^{60[20]} Kulp D. Country Life in South China. New York: Colombbia University Press, 1925.

^{61[21]} Mead M. and Metraux Ph. (eds.). The study of Culture at a Distance. Chicago: University of Chicago Press, 1953.

необходимости. Мид и другие создавали методы анализа литературы, фильмов, газет, отчетов путешественников и выступлений членов правительства, стиля пропаганды. В этих разработках использовались приемы конфигурационистов". Речь идет о теоретическом подходе, начало разработке которого положила Рут Бенедикт, рассматривавшая каждую культуру как конфигурацию ее элементов, определенную единой культурной темой. Г. Горер написал ставшую очень известной работу о русском национальном характере, применяя уже только дистанционные методы. "Эта книга, — указывал он, — не основана на моем собственном опыте и наблюдениях. Как "интурист" я совершил две короткие поездки в СССР в 1932 и 1936 годах. Мое знание русского языка было и остается рудиментарным: я могу разбирать простые тексты с помощью словаря"^{62[22]}. Все исследования национального характера, в основании которых лежала конфигурационалистская парадигма, имели две основные черты: во-первых, все культурные элементы, присущие той или иной нации, являющейся объектом исследования, воспринимались как взаимосвязанные, во-вторых, любая национальная культура рассматривалась как детерминированная принятыми в ней моделями детского воспитания.

Приведем в качестве примера описания национального характера исследование Рут Бенедикт исследуя японцев, главное внимание Бенедикт уделила вопросу о том, почему японцы могут быть столь жестоки по отношению к пленным и относиться с таким уважением и быть готовыми к сотрудничеству с победителями после полного поражения Японии в войне. До второй мировой войны и в ее ходе многие американцы боялись того, что японцы будут угрюмыми и враждебными, нацией затаившихся мстителей, которые будут саботировать любые мирные программы, но их страх оказался безосновательным. После поражения японцы казались абсолютно изменились, превратились в нацию, состоящую из новых людей, которые вполне приняли свое поражение и придерживаются самого благожелательного расположения к новой демократической политике.

Объясняла Бенедикт это так. Сильной стороной японцев является стремление к продолжению раз выбранного направления, но когда это оказывается абсолютно невозможным, они с той же настойчивостью начинают двигаться в другом направлении.

"Японцы имеют этику альтернативности. Они попытались достигнуть свои цели посредством войны, им это не удалось. Они отбрасывают этот путь и пытаются найти возможность изменить направление."^{63[23]} Эта способность без сожаления менять свое направление коренится по мнению Бенедикт в том опыте, который каждый японец приобретает в процессе своего

^{62[22]} Gorer G. and Rickman J. The people of Great Russia: a Psychological Study. London: The Gresset Press, 1949, p. 8.

^{63[23]} Benedict R. The Chrysanthemum and the Sword. Boston: Houghton Mifflin, 1946, p. 304.

взросления. Ведь особенность воспитания детей в японских семьях состоит резкой смене методики воспитания по достижению ребенком определенного возраста. Примерно до 6 — 7 лет детям разрешается вести себя почти как угодно, но более старших детей за каждую провинность подвергают серьезному наказанию. Эта практика воспитания “провоцирует двойственность, амбивалентность японского взгляда на мир, амбивалентность, которую не следует ни в коем случае игнорировать. Опыт привилегий и психологической свободы, которую они имели в детстве, остается в их памяти на всю жизнь, несмотря на всю дисциплину которой они должны подчиняться достигнув определенного возраста, это память о времени, когда они не знали наказаний. Достигнув 6 — 7 лет, японцы входят в возраст, когда за провинность они подвергаются жестоким наказаниям и чувствуют себя беспомощными перед любыми применяемыми к ним санкциями. Если они чем-либо провинились, то члены их собственной семьи обращаются против них.”^{64[24]}

- ▪ Исследования национального характера явились **первым опытом изучения в систематизированной форме психологических аспектов культуры**, или точнее было бы сказать — национальных культур с психологической точки зрения. **Национальный характер отражает психологические особенности представителей той или иной нации.** Психологическая антропологии, взявшаяся за изучение национального характера, признавала существование таких особенностей, а именно то, что **в сходных ситуациях представители разных наций проявляют себя по-разному.** Этот взгляд очень популярен и широко представлен в художественной литературе. Тем не менее, долгое время социальные науки не брали на себя задачу описать, в чем состоят эти различия, не имея для этого методологических средств. Особенности видения мира представителями различных культур является одной из центральных тем не только для психологической антропологии, но и для

^{64[24]} *Benedict R. The Chrysanthemum and the Sword*, p. 287.

исторической этнологии. Последняя предлагает свой вариант объяснения их происхождения.

В конце 30-ых — начале 40-ых годов было одновременно предложено несколько теоретико-методологических подходов к исследованию национального характера. Обычно их группируют в два основных направления: культуру-центрированное и личностно-центрированное. Культуру-центрированные подходы по своей идее были нацелены на описание социокультурных феноменов в их психологической перспективе и, по крайней мере в принципе, должны были сформулировать ряд концепций и гипотез, которые разрабатывались бы дальше уже на уровне психологического, личностно-центрированного подхода. В свою очередь личностно-центрированный подход должен был дать теоретическую базу психологического объяснения различий и особенностей в человеческом поведении, институциях, ценностях и нормах, характерных для разных культур. Остановимся подробно на каждом из этих подходов.

Культуру-центрированный подход к исследованиям национального характера

Культуру-центрированными обычно называют следующие подходы:

1. Исследования, которые в общем и целом отталкивались от работ, проводившихся ранее в рамках школы “Культура и Личность”. В числе приверженцев этого направления прежде всего следует назвать Маргарет Мид и Рут Бенедикт. В этих исследованиях **понятие “национальный характер” было относительно слабо связано с индивидуальной человеческой личностью. Гораздо ближе оно стояло к понятию “культурная модель поведения”**. Так Маргарет Мид рассматривала 3 основных аспекта исследования национального характера: 1) сравнительное описание некоторых культурных конфигураций (в частности, сравнение соотношения различных общественных институций), характерных для той или иной культуры; 2) сравнительный анализ ухода за младенцами и детского воспитания; 3) изучение, присущих тем или иным культурам моделей межличностных отношений, таких, например, как отношения между родителями и детьми и отношения между ровесниками.^{65[25]} Таким образом, в рамках данной парадигмы, национальный характер в принципе может быть определен как особый способ распределения и регулирования внутри культуры ценностей или поведенческих моделей.
2. Исследования, отталкивавшиеся от **понимания “национального характера” как системы установок, ценностей и верований, которые приняты среди членов данного общества**. Этот подход имел свои очевидные ограничения уже потому, что ясно — установки и ценности не идентичны личности как таковой, они отражают некоторый более-менее

^{65[25]} Mead M. National Character. In: Kroeber A.K. (ed.). Anthropology Today. Chicago, Ill.: The University of Chicago Press, 1953.

поверхностных пласт личности, хотя приверженцы этого подхода и не отрицает в принципе того, что между ценностями и установками и более глубинными слоями личности имеется своя связь. В рамках этого подхода Эрихом Фроммом (Fromm, 1900 — 1980) была выдвинута концепция “социальной личности”, которая определялась как более-менее осознанная система идей: верований, установок, ценностей, чувств. В 40-ые годы именно такой упрощенный подход казался наиболее приемлемым для военных целей, и на его основе разрабатывались методы психологического воздействия на противника.

Некоторые из исследователей полагали, что концепция “социальной личности” — это как раз то поле исследования, где можно убедительно продемонстрировать внутринациональную схожесть индивидов и межнациональные различия. Они рассчитывали, что успехи в изучении “социальной личности” приведут к тому, что будет выявлена связь социально-обусловленных стереотипов с личным опытом индивида и будет показано, каким образом пересекается и взаимообуславливается индивидуально-бессознательное и социально-ценностное. По существу, в иных терминах и в рамках иного исследовательского поля (уже не изолированных племен, а наций) делалась попытка еще раз опробовать концепцию “основной личностной структуры”. Наиболее откровенно концепции “основной личностной структуры” для исследования национального характера использовал Горер: на примере изучения характера японцев (тогдашних противников в войне)^{66[26]} и русских (потенциальных противников в возможной войне в будущем).^{67[27]} Исследования “социальной личности” дали толчок развитию ценностного подхода, о котором мы будем говорить ниже.

3. С культуро-центрированным подходом связано и еще одно направление исследований национального характера весьма широко распространенное в 40-ые годы и практически заглушено в последствии. Это — **исследования национально характера через посредство культурной продукции: литературы, искусства, философии. Считалось, что через них выражается ментальность нации, или как иногда говорили — гений народа.** Однако, всегда оставалось проблематичным то, в каком отношении этот “гений нации”, являвшийся самовыражением элиты, стоит к ментальности всей совокупности членов нации. Эти исследования восходят к работам Фулье (на рубеже веков), который считал, что для того, чтобы понять народ необходимо и достаточно понять мировоззрение его элиты, поскольку оно связано с мировоззрением всего народа, но выражается в наиболее ясной форме. Основываясь на эту традицию многие публицисты описывали, например, русскую душу опираясь на романы Достоевского, Толстого, Гончарова. Более того, этот метод использовался немецким командованием в ходе подготовки к войне с Россией и в этом случае

^{66[26]} *Gorer G. Themes in Japanese Culture. Jn: Transactions of the New York Academy of Science. Series II, Vol. 5, 1943.*

^{67[27]} *Gorer G. and Rickman J. The people of Great Russia: a Psychological Study. London: The Gresset Press. 1949.*

пришлось на практике убедиться в его непригодности: реальные психологические характеристики русских стояли очень далеко от тех, которые описывала великая русская классика.

В теоретической форме вопрос о национальной ментальности может быть поставлен как вопрос о соотношении различных культурных традиций внутри единой культуры — как образно выразился в 50-е годы Редфильд — культуры храмов и школ и культуры крестьянской общины.^{68[28]} Конечно, нельзя отрицать, что “гений нации” выражает определенные ценностные доминанты, более или менее присущие членам данной нации, или какому-то ее слою. Но вопрос о толщине этого слоя, о степени распространенности данных ценностей вне его пределов оставался открытым и исследования литературы. Живопись и кино здесь не могли помочь абсолютно ничем.

- Исследователи, использовавшие для изучения национального характера культуру-центрированные подходы, выдвинули важную для последующего развития этнологии идею, что **“национальный характер” может быть описан как особый способ распределения и регулирования внутри культуры ценностей или поведенческих моделей.** Однако не был разрешен вопрос о том, что представляет собой регулирующая функция культуры и каким образом данная культурная модель поведения оказывает влияние на конкретных членов той или иной культуры.
- Был поставлен вопрос и о **способе связи социально-обусловленных стереотипов с личностным опытом индивида,** о пересечении и взаимообусловленности индивидуально-бессознательного и социально-ценностного.
- Обе эти проблемы, особо актуальные для исторической этнологии, в рамках культуру-центрированного подхода к исследованиям национального характера удовлетворительного разрешения не получили.

^{68[28]} *Redfield R. Peasant Society and culture. An Anthropological Approach to Civilisation. Chicago: The University of Chicago Press, 1956.*

Личностно-центрированный подход к исследованиям национального характера

Поскольку изучение “основной личностной структуры” и связанных с ней “вторичных общественных институций”, которые и должны были бы, если исходить из этнологических теорий прошлых лет, определять характер поведения человека, не дали ожидаемых результатов, то часть антропологов попробовала прибегнуть к статистическим исследованиям, для того, чтобы выяснить, можно ли вообще говорить, что в каком-то обществе доминирует определенный тип личности. К моменту возникновения исследования национального характера как особой научной школы было уже очевидно, что невозможно ожидать, что хотя бы одной нации присуща единая модальная личностная структура, их всегда несколько.

Этнологи Алекс Инкелс (Inkeles) и Даниэль Левенсон (Levenson) попытались описать национальный характер через посредство понятия “модальной личности” (близкого к понятию “модальная личностная структура” Кору ДюБуа), т.е. собирательной личности, которая воплощает в себе особенности, черты характера и психологические характеристики, присущие большинству взрослых членов данной нации. С точки зрения Инкелса и Левенсона, “национальный характер соответствует сравнительно прочно сохраняющимся личностным чертам и личностным моделям (типам личности), являющимся модальными для взрослых членов данного общества.”^{69[29]} Таким образом, личностно-центрированный подход к исследованию “национального характера”, как его видели Инкелс и Левенсон, представляет собой изучение степени распространенности в рамках того или иного общества определенных личностных характеристик. “Модальной личностью” является тип, к которому относятся большинство членов данного общества. В свою очередь национальный характер связан с частотой распространения определенных типов личности в этом обществе. Причем подразумевалось, что самые различные личностные типы могут быть представлены в любой из наций, но одни из них встречаются особенно часто, а другие — реже или совсем редко.

В некоторых случаях эмпирические данные подтверждали гипотезу о существовании модальных личностей — при исследовании некоторых индейских племен удалось установить, что какими-либо характерными общими личностными характеристиками обладает от 20 до 40 % членов этих племен. Определенные различия, например, в мере авторитарности, были установлены и между европейскими народами, но это не были собственно этнические различия, скорее их следует рассматривать как культурно-обусловленные. Кроме того, очевидно было, что внутрикультурные различия, то есть различия между разными слоями и классами населения, могли быть значительно выше, чем межкультурные.

^{69[29]} Inkeles A. and Levenson D. J. National Character: The study of Modal Personality and Sociocultural Systems. In: Lindzey C. and Aronson E. (eds.). The Handbook of Social Psychology. Massachusetts (Calif.), London, Ontario: Addison-Wesley, 1969, Vol. IV, p. 983.

Поскольку признавалось, что в обществе присутствует несколько “модальных личностей”, то получалось, что “модальная личность” — комплекс особенностей, свойственный только какой-то части нации, комплекс черт свойственных одной части нации в противоположность другой ее части. В этом случае вопрос о национальном характере, как совокупности поведенческих, эмоциональных и т.п. характеристик присущих всем членам нации, должен был либо вовсе сниматься, либо ставиться совершенно иначе, а именно так, что характер нации определяется особенностями распределением внутри национальной целостности различных типов личности, а не является совокупностью психологических черт, характерных для каждого представителя данной нации. “Модальная личность”, которая в толковании Алекса Инкельса и Даниэля Левенсона практически синонимична “национальному характеру”, является теоретической абстракцией, комплексом психологических черт, имеющих более-менее широкое распространение среди членов данного общества. Эти психологические черты в отдельных личностях могут выражаться в различных комбинациях, преломляться различными способами. Таким образом, признавалась вариативность внутри единой культуры типов личностной организации. При рассмотрении такой мультимодальной нации можно говорить скорее о “характеристиках нации” как коллектива, а не о “национальном характере” индивидуумов, составляющих этот коллектив. “Модальная личность” таким образом, распределяется между членами общества, и общество, в свою очередь, может рассматриваться как конфигурация психологических типов, имеющих общее основание. О происхождении этого общего основания, равно как и о характере распределения внутри общества “модальной личности”, о наличии или отсутствии у конфигурации психологических типов какой либо функциональной нагрузки, способствующей, например, устойчивости данного общества, Инкельс и Левенсон не говорят. Более того, они ставят под сомнения связь между “вторичными общественными институтами” и “модальной личностной структурой”

Если “основная личностная структура”, как ее определил Кардинер, такова, что делает индивида максимально способным воспринять и реализовать в своей жизни данную культуру и идеологию и получать в рамках данной культуры максимально адекватную оценку своей личности, достигать максимальное соответствие “социальным требованиям”, максимальную приспособленность к культурным моделям, максимальную психологическую защиту, то, по мнению Инкельса и Левенсона, “социальные требования” и следование определенным культурным моделям вообще не должно быть частью дефиниции “национального характера”. Между типом личности и социальными условиями нет неизбежной связи или, во всяком случае, характер этой связи не ясен.

В личностно-центрированных исследованиях национального характера использовалось, главным образом, определение понятия “личность”, данное Линтоном. Согласно ему, личность — это “организованная совокупность психологических процессов и состояний переживаемых индивидом, из

которых вытекает его поведение...^{70[30]} Подчеркивалась связь между скрытыми психологическими процессами и поведением человека. Под психологическими процессами понимались прежде всего ощущения, чувства, эмоциональные установки, которые по мысли ряда этнологов, в том числе Инкельса и Левенсона, имеют национальную специфику. Однако основное внимание этих исследователей было обращено на изучение, путем тестирования и других аналогичных методов, процентного соотношения различных типов эмоциональных систем (как составных частей “модальной личностной структуры”), а не изучению связи внутренних психологических процессов с поведением человека.

Впрочем, те задачи, которые ставили перед собой исследователи “модальной личности” в сороковые — пятидесятые годы, оставались нерешенными и в конце шестидесятых. И в эти годы Алекс Инкельс продолжал писать о необходимости “замерить у достаточно репрезентативной выборки из национальной популяции распределение межличностных черт и синдромов, или типов личностей, подобно тому, как сейчас мы строим распределение установок и намерений избирателей. Прежде чем приступить к этой трудной задаче, мы должны знать, какие элементы личности следует измерять для целей социологического анализа. Сделав замеры важных личностных параметров таких популяций, мы должны будем научиться интерпретировать результаты, а затем интегрировать эти выводы с информацией о структурных аспектах системы, разработать тактику прогнозирования и испытать адекватность наших теорий на новых популяциях и новых условиях.”^{71[31]}

- ▪ В рамках лично-центрированного подхода, так же как и в рамках культурно-центрированного, этнологи поставили проблему распределения, на этот раз — **распределения психологических типов личности внутри единого общества**. Вопрос о распределении культурных моделей и вопрос о распределении психологических типов безусловно связаны между собой, однако характер этих связей оставался неясным.
- ▪ Исследователи, работавшие в рамках лично-центрированного подхода к исследованиям национального

^{70[30]} R. Linton. The Cultural Background of Personality. London, 1952, p. 27.

^{71[31]} А. Инкельс. Личность и социальная установка. В сб.: Т. Парсонс (ред.) Американская социология. М., “Прогресс”, 1972, с. 50. (Издание на английском языке - 1968 год.)

характера отказались от социокультурного детерминизма, оставшегося в наследство этнологам еще от Франца Боаса. Личностно-психологическим процессам они предавали большее значение, чем “социальным требованиям”. Именно этот подход в дальнейшем поможет объяснить устойчивость социальных систем.

Психоанализ и исследования национального характера

Психоанализ играл особую роль в исследованиях национального характера. Как справедливо заметил психоантрополог Клод Клакхон (Kluchohn), (с трудами которого мы еще будем знакомиться) не существует никакой другой концепции личности, которая имела бы на социальные науки влияние, хотя бы сопоставимое с влиянием психоанализа. Однако ранние психоаналитические теории, которые были распространены до середины 30-ых годов, не давали возможность для достаточно широкого развития социокультурных теорий. Психоаналитики с давних пор осознавали, что социальное окружение имеет особое влияние на человеческую личность и ее формирование, что структуры “эго” и “супер-эго” основаны на взаимодействии внешних сил и импульсов организма. Тем не менее, относительно мало делалось в русле такого наиважнейшего направления, как создание психоаналитической теории реакции человеческой психики на внешние воздействия и взаимодействия между личностью и этими внешними импульсами. Психоаналитики концентрировали свое внимание на тех процессах, которые происходили внутри индивида, на взаимодействие инстинктов и репрессивных механизмов и игнорировали когнитивные и коннотативные процессы в индивиде, которые так же были связаны с деятельностью бессознательного.

Развитию новых направлений в психоанализе способствовало и развертывание исследований в области национально характера, где вопросы взаимодействия человека со средой, восприятие человеком внешней среды, репрессирование определенных срезов внешней информации, проблема когнитивной функции бессознательного вставали особо остро. Так, в частности, в рамках личностно-центрированного подхода к исследованиям национального характера временами ставились вопросы о национально-специфических структурах бессознательных механизмов психологической защиты индивида и национально-специфических структурах адаптивных механизмов.

Примером изучения адаптивных свойств человеческой психике в рамках исследований национального характера может послужить концепция “социального характера” Эриха Фромма. Эта концепция зародилась как один из вариантов культуро-центрированного подхода (о чем мы уже говорили выше, указывая на то, что Фромм первоначально понимал под

“социальным характером” совокупность норм, ценностей и верований наиболее распространенных в той или иной культуре). Но, как это часто бывает, полемика вокруг предложенной концепции, привела к ее значительному перетолкованию. “Социальный характер” стал восприниматься не просто как характер приемлемый в рамках данной культуры, но и требуемый данной культурой, данной социокультурной организацией. Иными словами, “социальный характер” в этом истолковании включает в себя те черты, которые ведут человека к комфортному ощущению себя внутри данного общества. Впрочем, вопрос о комфортности индивида своему обществу подспудно ставил еще А. Кардинер и его соавтор Р. Линтона, постольку, поскольку речь шла о соответствии между социальными требованиями и личностной структурой. Разница состояла в том, что Фромма интересовала комфортность личности данному состоянию общества (фашизму, например) и эта комфортность была неразрывна связана с изменчивостью, подвижностью личностной структуры. У Кардинера же соответствие личности и среды формируется в раннем детстве и любые инновации в данной среде происходят более-менее болезненно для индивида.

Постепенно создавалась новая пост-фрейдийская модель психоанализа. В чем ее основные отличия? Личность рассматривается как относительно стабильная система, организованная особым образом, как бы имеющая центр и периферию. Функциональная важность той или иной черты характера состоит в том, какое место она занимает в целостной структуре личности. На периферии лежат сознательные желания, верования, ценности человека. На более глубоких уровнях происходят “эго”-защитные и “эго”-интегративные процессы. На еще большей глубине находятся неосознаваемые желания, внутренние конфликты, образы себя и других. Все эти структуры находятся в постоянном взаимодействии в рамках динамической системы (“эго”, “ид”, “супер-эго”), причем, если “ид” и “супер-эго” бессознательны, то “эго” имеет три составляющие (сознательное, предсознательное и бессознательное). Каждая из сфер психики имеет свою собственную функциональную нагрузку и роль в поддержании личности как целостной системы. Две схемы психической системы, которые мы встречаем в работах Фрейда — в более ранних (сознательное, предсознательное и бессознательное) и в более поздних (“эго”, “ид”, “супер-эго”) — в данном случае накладываются друг на друга и отчасти переосмысливаются (“супер-эго” у Фрейда относится к сфере сознания).

Подобный взгляд на структуру личности был широко распространен в том направлении исследований национального характера, которое рассматривало культуру как “выученный феномен” — то есть феномен, усвоенный в глубоком детстве. Примером такого подхода могут служить работы Горера. В последствии такой подход получил свое продолжение и развитие в трудах Джона Вайтинга и Ирвина Чайлда в 60-ые годы.

- Особую важность для исторической этнологии имеют психоаналитические концепции, касающиеся активности человеческого “я” и “я-защитных” (обычно говорят — “эго-защитных”) механизмов.

Разработка в психоанализе учения о защитных механизмах психики

Понятие “защитные механизмы” было введено Зигмундом Фрейдом для “общего обозначения техники, которую эго использует в конфликтах, могущих привести к неврозам”^{72[32]}. Дочь Зигмунда Фрейда, Анна Фрейд, автор классического труда “Я и защитные механизмы”, развившая теорию своего отца (причем именно в том аспекте, который оказался важным как для психологической антропологии, так и для исторической этнологии) подчеркивала, что “эго”-защитные механизмы — бессознательны, и они отвергают требования инстинкта”^{73[33]}. Психоаналитики К. Холл и Г. Линдсей выделяли две основные характеристики защитных механизмов: 1) они отрицают или искажают реальность; 2) они действуют на бессознательном уровне. Причем защитные механизмы могут исказить факты как внутренней, так и внешней реальности. “Например, “я” может защищать себя и незнанием о существовании определенных нужд и инстинктов, и незнанием о существовании внешних объектов”^{74[34]}. В психоанализе выделяют различные типы защитных механизмов психики, такие как:

1. Репрессия — механизм, посредством которой травмирующий опыт изымается из сознания. Репрессия может сопровождаться отрицанием определенных мыслей и чувств.
2. Проекция — процесс, в ходе которого неприемлемые собственные импульсы приписываются другим людям и объектам. Так если враждебность чувствуется к родителю или учителю, то посредством бессознательного манипулирования у индивида появляется представление “они [родители, учителя и т.п.] ненавидят меня”.
3. Интроекция, процесс в результате которой человек приписывает себе черты значимого для него другого лица

^{72[32]} Freud S. The Problem of Anxiety. New York: Norton, 1936, p. 43.

^{73[33]} Freud A. The Ego and the Mechanisms of Defence. London: Hogarth Press, 1946, p. 9.

^{74[34]} Hall C. S. and Lindzey G. Theory of Personality. New York: John Wiley, 1957. p.

(которое он любит или которое ненавидит), как бы интериоризирует его. (Частный случай этого механизма — идентификация с агрессором);

4. Замещение, когда человек переносит свои чувства, импульсы и эмоции с неприемлемого, с точки зрения его сознательных установок, объекта на другой, легитимный; с более значимого объекта на менее значимый. Так, человек, униженный своим начальником, отыгрывается на жене и детях.

5. Регрессия, когда человек, столкнувшись с травмирующей ситуацией, использует способ поведения, характерный для более раннего периода его развития;

6. Формирование реакции — замещение недозволённых чувств и эмоций прямо противоположными; острая запретная с точки зрения супер-эго любовь может заместиться на столь же острую ненависть.

7. Рационализация — снимающее конфликт истолкование событий.

8. Сублимация — один из наиболее распространённых типов защиты, когда, неприемлемые с сознательной точки зрения для индивида цели трансформируются и превращаются в приемлемые. Иногда в процессе сублимации происходит замена целей на противоположные.

Учение о защитных механизмах, как мы видим, могло дать значительный толчок в исследовании культур под тем ракурсом, как это делала психологическая антропология.

В качестве примера продемонстрируем психоантропологическую интерпретацию процесса идентификации в качестве механизма культурной адаптации. Сам термин “идентификация” впервые был применён в психоанализе Зигмундом Фрейдом для объяснения некоторой специфической трансформации в отношениях между родителями и детьми, когда ребенок переносит на себя образ родителя. Позднее Фрейд использовал этот термин для объяснения некоторых аспектов трансформации “эго” в ходе отношений внутри организованных групп. По Фрейду, идентификация — это способ связи эго с объектом, в ходе которого объект как бы интериоризируется внутри “эго”.

Функция процесса идентификации двойная. С одной стороны, он способствует процессу социализации (ребенок идентифицирует себя со взрослым, причем характер этой идентификации специфичен для каждой культуры). С другой, идентификация имеет защитную функцию — на что особо указывает Анна Фрейд. Так человек, защищаясь, может идентифицировать себя с агрессором, то есть с более сильным, приписывая себе черт более сильного. Существуют целые культуры, где этот тип коллективной психологической защиты выступает как доминирующий.

Тип социализации, присущей той или иной культур, связан с типом тревожности, характерным для этой культуры и в конечном итоге, этот тип самоидентификации во многом определяет восприятие членами культуры реального мира, что влияет на всю конфигурацию элементов культуры. Адаптационная функция идентификации именно в том и состоит, что внешний мир предстает человеческому сознанию в скорректированном, адаптированном виде, где степень присущей всему внешнему миру тревожности снижается. Реальность как бы структурируется через символические элементы, получающее особое значение в ходе активности защитных механизмов.

Каждая культура имеет свою "иерархию защиты" и члены каждого конкретного общества эксплуатируют по преимуществу определенные защитные свойства своей психики. В рамках этой традиции механизм связи между культурой и личностью наиболее корректно выразил Георг Девере: "этническое бессознательное — это часть бессознательного сегмента психики индивида, общая с другими членами его культурной общины. Этническое бессознательное состоит из материала, который каждое новое поколение учится репрессировать в соответствии с требованием преобладающих культурных образцов".^{75[35]} Этот вывод Дереве особенно важен для исторической этнологии.

Формирование ценностного подхода

С этим же взглядом на структуру личности был связан и ценностный подход, развитию которого исследования национального характера дали мощный толчок. Прежде всего, надо отметить, что его применение впервые в истории психологической антропологии наглядно показало существенные и порой резкие различия между культурами, впрочем, не объясняя внутренний механизм, который вызывает эти различия и не давая достаточной базы для интерпретации полученных результатов. Последняя зачастую представлялись слишком спекулятивной и всегда, фактически, оставались на совести автора.

Ценностный подход и понятие «установки»

Коротко остановимся на истории ценностного подхода. Первый, кто дал определение понятию ценностей был польский психолог Флориан Знанецкий (Znanieski, 1882 — 1958). Произошло это в 1918 г. Он полагал, что вводимое им понятие может стать центральным

^{75[35]} Devereux G. Basic Problems of Ethnopsychiatry. Chicago, London: The University of Chicago Press, 1980, p. 6.

для новой дисциплины — социальной психологии, которую он рассматривал как науку о том, как культурные основания проявляются в сознании человека. Тем же Знанецким в широкий научный оборот было введено и понятие “установка”.

Понятие установка впервые появилось в вышедшей в 1862 году книге Герберта Спенсера “Первые принципы”. “Однако подлинная история научных идей — это история, которая может быть прослежена от учителей к ученикам, становящихся затем учителями других учеников и т.д. В этом смысле изучение установок начинается в американской социологии в 1918 году работой У.И. Томаса и Флориана Знанецкого “Польский крестьянин в Европе и Америке”... Томас и Знанецкий определяли социальную психологию как научное исследование установок”. За “Польским крестьянином” последовал знаменитый расцвет социологических работ в Чикагском университете... С этой школой ассоциируется много известных имен.^{76[36]}

Установки стали одной из основных проблем психологии в 20-ые и особенно в 30-ые годы.

Темой установок занимались и социальные психологи, которые изучали ценностные доминанты, присущие социальным группам (этническим, религиозным и т.п.). В частности, они стремились найти ответ на вопрос: каким образом установки могут укореняться в человеческой психике и проникать на глубину, значительно превышающую ту, на которую проникают идеологические доминанты. Однако в целом этот первый период изучения установок был описательным и чаще всего базировался на сравнительных исследованиях. Шло накопление материала и работ, которые всерьез бы затрагивали проблему формирования и изменения установок было сравнительно мало.

Среди них следует выделить работы Г. Оллпорта, в которых перечисляется четыре условия формирования установок: 1. Интеграция индивидом повторяющегося специфического опыта. 2. Формирование различных реакций на обстоятельства, имеющие внешнее сходство, но различные культурные основания. 3. Травмы, которые принудительным образом приводят к формированию определенных чувств по отношению к определенным обстоятельствам. 4. Адаптация, также вызывающая формирование определенного комплекса чувств в определенной ситуации.

Оллпорт упоминает и категорию “ценностей”, утверждая, что изучение их наиболее плодотворно, если исходить их концепции основных интересов или мотиваций личности: теоретической, экономической, эстетической, социальной, политической и религиозной. В качестве основной Оллпорт выделял когнитивную установку и понятие ценностей прежде всего связывал с ней.

^{76[36]} Дж. Э. Девис. Социология установки. В сб.: Т. Парсонс. (ред.) Американская социология. М.: “Прогресс”, 1972, с. 55.

Главной жизненной задачей индивида Оллпорт считал необходимость упорядочить и систематизировать наше знание о мире. Так, экономический тип систематизирует все предметы окружающего мира с точки зрения их полезности. Полезность является высшей ценностью для такого типа людей; любые знания о мире они рассматривают только с точки зрения “образования”, позволяющий получить доступ к определенной профессии. Для эстетического типа (который Оллпорт считал наивысшим) ценности — это форма и гармония. Представители этого типа стремятся к индивидуализму и самопознанию. Для социального типа высшей ценностью является любовь к народу, для политического типа — власть, соревнование и борьба. Для религиозного типа, по представлению Оллпорта, наивысшая ценность состоит в достижении высшего единства. Таким образом, для Оллпорта понятия “ценности” и “установки” не синонимичны. Установку можно условно уподобить форме, а ценность — содержанию. Все люди имеют когнитивную установку, но ее конкретное наполнение будет зависеть от того, каких ценностей придерживается человек. Однако для большинства исследователей “ценности” было производным от понятия “установка”, которое, хотя и толковались разными исследователями по-разному, в большинстве случаев обозначает иерархически расположенные присущие индивиду (или в иной трактовке — приемлемых для него) мнения, чувства, а по мнению некоторых исследователей — и намерений совершить определенное действие. Концепция установок традиционно была предметом исследования психологов, которые изучали от чего зависит формирование изначальной иерархии, как происходит изменение установок, в частности, каковы условия их изменения в ходе личностной трансформации в случае изменения физических, социального и информационного окружения индивида. По мнению большинства психологов, установки как бы аккумулируют в себе опыт, приобретенный человеком, и связаны с характерными для него реакциями на проявления внешнего мира. Именно поэтому теорию установок в некоторых случаях трактуют как теорию когнитивных (познавательных) процессов. Ей придавали огромное значение для формирования концепции личности. Кроме того, систему установок обычно понимали как динамическую систему, в рамках которой личностные установки меняются, например под воздействием смены ролей. Под ценностями же часто понимали те установки, которые определяют личностную структуру, причем установки особого рода — те которые воспринимаются как “стандарты”, нормы, являющиеся основой для выбора, совершаемого человеком. При этом “выбор” рассматривается как ядро личностной организации. Ценности той или иной культуры в совокупности своей представляющие **этос** культуры.

Итак, в рамках социальной психологии ценности связаны с установками, с одной стороны, и с нормами — с другой. Приверженцами школы “Культура и Личность” ценности рассматривались как результат процесса ранней социализации подобно другим элементам поведения, но не как нечто предшествующее поведения.

Надо отметить, что в Советском Союзе (правда на его периферии — в Грузии) также сложилась своя самостоятельная школа исследования установок, которую основал еще в начале XX века известный психолог Д.Н. Узнадзе, рассматривавший понятие “установки” всегда в контексте понятия “действие”, как непосредственную готовность индивида к действию.

Работы К. Клакхона

Одним из первых среди этнологов определение понятию ценностей дал Клод Клакхон (Cluckhohn, 1905 — 1960): "... ценности — это осознанное или неосознанное, характерное для индивида или для группы индивидов представление о желаемом, которое определяет выбор целей (индивидуальных или групповых) с учетом возможных средств и способов действия".^{77[37]} Такое определение дало возможность М. Смигу рассматривать ценности как установки особого рода, "действующие в качестве стандартов, посредством которых оценивается выбор. Личностные ценности относятся к области желательного и пред-почтительного; они скорее сопряжены с глаголом "должен", чем с глаголами "быть" и "хочу".^{78[38]} Впрочем, дефиниции понятия "ценности" довольно многообразны. Так, Милтон Роквич подчеркивал, что то определение ценностей, которое дает он, не подразумевает категории долженствования. По его мнению, "ценности — это устойчивая вера в то, что определенные формы поведения или состояния мира (state of existence) пред-почтительнее для личности и общества, чем какие-либо иные".^{79[39]} Ценности представляют собой как бы точку пересечения между индивидуумом и обществом, а ценностный подход в целом направлен на изучение и объяснение межкультурных вариаций. Некоторые исследователи рассматривали ценности как квинтэссенцию личности.^{80[40]} С такой трактовкой ценностей связано, в свою очередь, понятие ценностной ориентации (value orientation), которую Клайд Клакхон определил как

^{77[37]} *Cluckhohn C. Values and Value Orientations in the Theory of Actions. In: Parsons T. and Shils E. (eds.). Toward General Theory of Action. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1951, p. 395*

^{78[38]} *Smith M. B. Social Psychology and Human Values. Chicago: Aldine Publishing Company, 1969, p. 102.*

^{79[39]} *Rokeach M. The Nature of Values. New York: The Free Press, and London: Collier Macmillan Publisher, 1973, p. 5.*

^{80[40]} *Smith M. B., p. 102.*

"обобщенную концепцию природы, места человека в ней, отношения человека к человеку, желательного и нежелательного в межличностных отношениях и отношения человека с окружающим миром, концепцию, определяющую поведение (людей)".^{81[41]}

В дальнейшем Клакхон разработал подход к кросс-культурным исследованиям ценностей и предложил способ систематизации ценностей^{82[42]} и соответствующий тест. Это была одна из первых работ такого рода. Разработка методик и изучение ценностей и ценностных ориентаций продолжают антропологами, социологами, психологами до наших дней.^{83[43]}

Что представляют собой тесты, применяемые для изучения ценностей? В основе их всех, при всем их разнообразии, лежит теоретический постулат, сформулированный Флоренс Клакхон и Фредом Стродбеком о том, что "имеется ограниченное число общих человеческих проблем, которым все люди во все времена должны найти какое-то решение. Несмотря на разнообразие решений этих проблем, они не случайны, и число их ограничено; речь идет об определенных вариантах внутри ряда возможных решений".^{84[44]} Так, с помощью тестов изучается отношение человека к общим проблемам, то есть отношение ко времени и пространству, отношение к природе и людям, отношение к религиозным категориям и т.д. Таким образом, любая культура описывается по нескольким заранее заданным параметрам, одинаковым для различных культур и, следовательно, случайным для каждой конкретной из них.

По мнению Флоренс Клакхон на эти глобальные вопросы бытия в арсенале человеческого опыта имеется только по несколько вариантов ответов. Например, на вопрос об отношении человека ко времени может быть только три ответа. Человек может быть ориентирован на настоящее, на прошлое, на будущее. Отношение к природе может быть только тройным: подчинение природе, гармония с ней, покорение ее. Антропологи — приверженцы ценностного подхода — изучали ценности не посредством исследования институциональных организаций или культурных моделей, а посредством интервьюирования некоторого количества членов общества. Интересно, что таким лобовым образом Флоренс Клакхон пыталась реконструировать "основную личностную структуру" и таким образом найти простой выход из тупика, в который зашли исследования национального характера. Такая попытка вполне объяснима, если учесть тот научный контекст в котором работала Клакхон — взгляды доминировавшие в науке того времени. Так в частности, личность рассматривалась как система

^{81[41]} Kluckhohn C. Values and Value Orientations..., p. 411.

^{82[42]} Kluckhohn C. Toward a Compression of Value-Emphases in Different Cultures. In: Whites L.D. (ed.). The State of the Social Sciences. Chicago: University of Chicago Press, 1956, pp. 116 m- 132.

^{83[43]} Zavalloni M. Values. In: Triandis H. C. and Bristin R.W. (eds.). Handbook of Cross-Cultural Psychology. Boston etc.: Allyn and Bacon, Inc., 1980, Vol. V.

^{84[44]} Kluckhohn Fl. and Strodbeck F.L. Variation in Value Orientations. Evenston, Ill, Elmsford, New York: Row Peterson, and comp., 1961, p. 10.

ценностных ориентаций, подобных тем, которые характеризуют культуру (обратим на это особое внимание! — ценностные доминанты культуры и ценностные доминанты личности члена этой культуры рассматривались как идентичные. Серьезные сомнения в такого рода идентичности возникли лишь только через несколько лет в рамках символической антропологии.)

Каждый человек, полагала Клякхон, имеет внутри себя самого, как часть своей собственной личности, определенную иерархию ценностных ориентаций, которые обыкновенно формируются под воздействием различных особенностей поведенческой сферы, присущих данной культуре, той или иной традицией. Они закладываются в сознание человека в годы ранней социализации и, в свою очередь, постепенно становятся всеохватывающей чертой данной культуры. Как мы видим, подход Клякхон по своей подоплеке весьма близок к подходу Кардинера с его “первичными и вторичными общественными институциями”.

Предмет своего изучения — ценностную ориентацию — Флоренс Клякхон и ее соавтор Фред Стродбек определял следующим образом: “Ценностная ориентация является комплексом строго определенных принципов, ведущих свое происхождение из взаимодействия элементов, разрозненных с теоретической точки зрения — оценочных, когнитивных и т.п., которые в своем синтезе составляют магистральное направление проявлений данной культуры, ее центральную тему, которые детерминируют собой различные человеческие поступки и которые дают ответы на то, что принято называть общечеловеческими проблемами.”^{85[45]}

Итак, главный интерес Флоренс Клякхон относился к исследованию роли ценностей в интеграции культуры и протеканию процесса культурных изменений, но Клякхон не затрагивала вопроса о том, как ценности интегрируются внутри личности и она не делала попытки выработать сколько-нибудь целостную теорию личности, которая способствовала бы ее собственным научным исследованиям. Поэтому, хотя вклад Ф. Клякхон в разработку теории ценностной ориентации был очень велик, нельзя сказать, что ее исследования сколько-нибудь значительно способствовали исследованиям национального характера.

В рамках исследований национального характера вопрос, к какой категории принадлежат концепция ценностей — соотносится ли она прежде всего с индивидом или с группой — оставался спорным. Этнологи, в большинстве своем, рассматривали индивида как носителя культуры и как лицо, которое может предоставить информацию о коллективных ценностях — в первую очередь, и только во вторую очередь — о нем самом непосредственно. Как писала М. Мид, “каждый член группы, уверенный, что его собственная позиция отличается от позиции группы, является прекрасным примером носителя коллективных ценностей, которые проявляются через его

^{85[45]} *Kluckhohn F.L. and Strodtbeck F.L. Variation in Value Orientations. Evenston, Ill., Elmsford, New York: Row Peterson, and comp., 1961, p. 9.*

поведение, и которые служат в данном случае источником информации о той или иной культуре.^{86[46]}

В различных исследовательских традициях в рамках изучения "национального характера", сложились различные взгляды на сущность и происхождение ценностей. Представители культуро-центрированного подхода считали, что коллективные ценности влияют на ценностную структуру индивида. Представители лично-центрированного подхода, утверждали, что, напротив, следует говорить о влиянии индивидуальных особенностей личностей модальных в данной культуре на формирование групповых ценностей. Для доказательства последнего тезиса активно применялись статистические методы и психометрические подходы в рамках кросс-культурных исследований.

Однако, как это ни странно, всерьез вопрос о соотношении и возможном синтезе этих двух подходов встал довольно поздно, в конце 60-ых годов, когда в рамках изучения символического взаимодействия психологи пытались построить концептуальную схему взаимодействия между индивидуальными и групповыми ценностями, посредством изучения до тех пор почти не затрагиваемой учеными проблемы о процессе формирования индивидуальных ценностей и об их модификациях в соответствии с изменением социокультурного окружения. Так в частности, этнолог М. Смит в конце 60-ых годов начал применять подходы, принятые в теории символического взаимодействия (о ней мы будем говорить ниже) к исследованию ценностей в этнологии и рассматривать концепцию ценностей как центральную в структуре человеческой личности, как то ядро, отталкиваясь от которого, человек как бы конструирует самого себя. Согласно Смигу, ошибочно было бы считать, что общие культурные ценности или ценности культуры, как их определяет этнология, являются так же и личностными ценностями, которых придерживаются отдельно взятые члены культуры. Он предполагал, что личностные ценности являются результатом сложного взаимодействия между культурой и его окружением.

В 1951 году Клод Клакхон разработал аналитическую схему, которая могла применяться к систематическим сравнениям ценностных акцентуаций различных культур. Прежде всего Клод Клакхон провел различие между видами ценностей 1) с точки зрения их модальности (позитивными и негативными ценностями), 2) с точки зрения их содержания, 3) с точки зрения предпочитаемого стиля и характера действия. Он проводил различие кроме того между так называемыми "инструментальными ценностями" (т.е. ценностями относящимися к средствам осуществления цели) и "ценностями цели".

^{86[46]} Mead M. National Character. In: Kroeber A.K. (ed.). Anthropology Today. Chicago, Ill.: The University of Chicago Press, 1953, p. 645.

Исследование К.Клакхоном бинарных оппозиций в ценностных ориентациях

В своих последующих работах Клакхон развивал подход к кросс-культурному сравнению ценностных ориентаций, представляющие собой систему бинарных оппозиций ценностных предпочтений. Те ценностные предпочтения, о которых говорит Клод Клакхон, по сути являются философскими абстракциями — предельными степенями человеческого опыта, крайними проявлениями человеческой природы. Их он и противопоставляет их друг другу. Таким образом, он предлагает три набора дихотомий.

1. Природа — человек.

a. Детерминированность — недетерминированность (Эта дихотомия отражает контраст между состоянием дел, основанном на закономерности и состоянием дел, основанном на случайности.)

в. Единство — Плюрализм. (Противопоставление двух концепций мироздания — мира как целостности и мира как состоящего из различных элементов, в котором разные сферы бытия подчиняются разным принципам.)

с. Зло — Добро. (Является ли природа по сути своей враждебной человеку или, напротив, она “доброжелательно” к нему?)

2. Человек — Человек.

a. Индивид — Группа. (Чему отдается приоритет: индивидуальному или групповому?)

в. Я — Другие. (Оппозиция: эгоизм — альтруизм).

с. Автономия — зависимость. (Противопоставление индивидуальных и групповых целей.)

d. Активность — Восприимчивость. (Доминирует ли внешнее окружение как доминирующая над человеком или оно поддается его воле?)

e. Дисциплина — Своеволие. (В данной оппозиции речи идет об Апполоно-Дионисийском противоречии между осторожностью и авторитаризмом.)

f. Физическое — Умственное. (Интеллектуальное противопоставляется чувственному.)

g. Натянута — Расслабленность. (Интенсивная активность, связанная с преодолением препятствий противопоставляется легкому, бесконфликтному пути.)

h. Новое — Бывшее. (Речь идет о концепции времени: настоящее (установка на здесь и сейчас) противопоставляется прошлому и будущему.)

3. Природа и человек в совокупности. (Этот ряд оппозиций отражают ценностные предпочтения, связанные с экзистенциальными категориями.)

a. Количество — Качество (Предпочтительность качественного подхода или подхода, связанного с измерениями, подсчетом).

в. Уникальное — Общее. (Дискретность и частичность противопоставляются абстрактности и универсальности.)

Подход Клакхона явно философский. Впрочем, это было в значительной мере характерно для ценностного подхода в антропологии в целом. Поскольку Клакхон в данной классификации интересовали универсальные ценностные доминанты, эмпирические проблемы, проблемы повседневной жизни представлялись как бы полностью детерминированными глобальными ценностями.

- ▪ Ценностный подход впервые в истории этнологии убедительно показал **существование межэтнических и межкультурных различий**, то есть наличие “национального характера”, но этот подход не мог объяснить сущность, происхождение и динамику этих различий.
- ▪ В ходе исследований ценностной ориентации был поставлен **вопрос о роли системы ценностей в интеграции культуры**, но практически проигнорирован вопрос о том, как ценности интегрируются внутри личности. Последний вопрос представляется важным для исторической этнологии и она дает свой вариант ответа на него.
- ▪ В рамках ценностного подхода **не делалось ясного различия между ценностными доминантами культуры и ценностными доминантами личности**. В последствие этнология отказалась от такого смешения. Для исторической этнологии положение о том, что **в рамках единой культуры могут существовать различные ценностные ориентации** является одним из центральных, а, следовательно, ценностная ориентация культуры как таковая не существует.
- ▪ Ценностный подход рассматривает ценности как **глубинное ядро человеческой психики**. Историческая этнология от этого взгляда отказывается, считая, что **ценностная ориентация человека ли, общества ли может относительно легко меняться**. В основание психики индивида лежат установки иного рода — те, которые определяют возможность и характер действия человека в мире.

Первые попытки применения математических методов к исследованиям ценностных ориентаций

В 50-ые годы подавляющее большинство антропологов признавало, что все или почти все аспекты социальной жизни, которые могут выражаться различными способами и на разных уровнях, коренятся в базовых ценностях, которые являются главнейшими характеристиками культуры и отличают ее от любой другой. Развитие количественного метода в 50-ые годы открыло путь к взаимодействию традиционной этнологии с зародившимися в социологии и демографии исследовательскими технологиями и таким образом вело ко все более частому применению междисциплинарного подхода в исследованиях ценностей.

Исследования национального характера и конфигурационизма часто превращались в очень интересные попытки интерпретации того или иного общества, но по существу не имели никаких средств доказать достоверность, валидность своих интерпретаций, своих гипотез. Между тем предполагалось (и здесь чувствуется еще влияние естественных наук), что гипотезы должны по своей форме соответствовать двум правилам: полноте охвата материала и последовательности его обработки. Таким образом, факты должны были исследоваться как бы изолировано друг от друга, в отрыве от всего многообразия влияний, которые в жизни практически нерасчленимы, то есть браться как бы в “лабораторных условиях”. “Очевидность” тех или иных явлений должна быть объективной, в том смысле, что должна быть переводима на язык цифр и проверяема экспериментальным путем. Антропологи стали часто пользоваться методом сравнения культур по строго определенным параметрам. Очень часто эти сравнения касались проблем так или иначе связанных с психоанализом и процессами социализации.

В качестве примера применения математического метода в ценностном подходе интересно исследование, проведенное в начале 60-ых годов Флоренс Клакхон и Фредом Стродбеком изучавшими варианты культурных доминант на примере сельскохозяйственных и развитых культурно общин Юго-Запада Америки: Испано-американцев, Мормонов, индейских племен Текан, Цуньи и Неваго.

Цель исследования состояла в том, чтобы проверить предположение, что экзистенциальные и оценочные верования-доминанты внутри каждой культуры не хаотичны, а взаимосвязаны (то есть представляют собой единую культурную тему) и значительным образом отличаются от соответствующих верований-доминант в других культурах. С помощью стандартизированных интервью было опрошено по несколько десятков человек — представителей каждой из перечисленных выше культур.

Ф. Клакхон и Ф. Стродбек взяли для анализа 5 абстрактных категорий, соответствующих по мнению этих авторов, тем “общечеловеческим проблемам”, ответы на которые должны быть найдены в каждой культуре.

1. Отношение человека к природе;
2. Отношение человека ко времени;
3. Модальность человеческой активности;
4. Модальность межчеловеческих отношений;
5. Представление о внутренней природе человека.

Эти в высшей степени экзистенциальные положения должны были быть подвергнуты проверке с помощью анализа конкретного поведения людей, в частности, поведения членов сельскохозяйственных общин в момент внезапно обрушившегося ливня. Каждый респондент должен был выбрать из предлагаемых ему вариантов ответов (использовалась методика, которая в социологии называется “жесткой”) описание того типа поведения, которое ему представляется предпочтительным, наиболее адекватным ситуации.

В целом результаты интервью подтвердили исходную посылку авторов, что существуют достаточно явно выраженные внутрикультурные соответствия и межкультурные различия. Ф. Клакхон и Ф. Стродбек сделали вывод (безжалостно оспариваемый в последующие два десятилетия) о том, что антропологические проблемы возможно решать с помощью “жестких” методик — формализованных опросов. Они предполагали, что таким путем могут быть созданы модели внутрисемейных отношений, характерных для разных культур, модели экономической активности, религиозных верований и ритуалов, политического поведения, установок по отношению к образованию, интеллектуальных и эстетических интересов. А следовательно, этнолог может выступать экспертом по отношению к каждой конкретной культуре.

Флоренс Клакхон и Фред Стродбек были далеки от мысли, что человек, член той или иной культуры, сознательно следует ее доминантам. Они полагали, что ценностная ориентация операционализируется как конкретный выбор из конкретного ограниченного количества возможностей, присутствующих в каждодневной жизни. На основе полученных эмпирических данных о выборе человеком тех или иных моделей поведения в тех или иных конкретных бытовых ситуациях Клакхон и Стродбек делали уже глобальные выводы, в частности, относительно центральной темы (этоса) данной культуры. Однако, поскольку конечная интерпретация результатов всегда оставалась на совести автора, то вставал вопрос о корреляции количественного и качественного подходов к исследованию. Пожалуй, следовало бы сказать, что исследования Ф. Клакхон и Ф. Стродбека — это умело выполнены синтез применения количественного метода и непосредственного наблюдения над поведением членов данной культуры. Итак, ценностный подход был нацелен на то, чтобы убедить исследователей, что существует непосредственная связь между кажущимися абстрактными ценностными доминантами, сформулированными культур-антропологами или философами и опытом самых обыкновенных людей в их обыденной жизни — это с одной стороны. А с другой — то, что исследование

ценностной ориентации является удобным инструментом для сравнительного анализа различных культур.

Однако не прошло и десяти лет, как в этнологии появилась новая научная парадигма. Культура стала рассматриваться как когнитивный феномен и “философский” подход к ценностям оказался замещенным методиками, заимствованными из структурной лингвистике.

- ▪ С точки зрения исторической этнологии, ценностный подход, при всех его неоспоримых достоинствах, представляет собой изучение культуры в статическом состоянии, фиксацию горизонтального среза культуры. В результате применения ценностного подхода выявляются современные идеалы и установки того или иного общества — исследование сегодняшнего состояния этноса. Ряд повторных исследований ценностной ориентации того или иного общества демонстрирует направленность изменения его состояния, но этого еще не достаточно, чтобы этнолог мог сказать, какие из зафиксированных ценностей основополагающие и структурообразующие для культуры данного этноса, а какие менее важны и могут исчезнуть со временем.
- ▪ В ранних исследованиях ценностной ориентации, подобных исследованиям Ф. Клакхон и Ф. Стробека, понятие “ценностной установки” трактуется слишком широко: оно включает в себя и когнитивные модели, и оценочные, и представления о должном состоянии мира, и о цели человеческого действия, и о возможностях и условиях этого действия. Именно такая недеференцированность в понимании ценностных установок препятствовала выяснению их взаимосвязи внутри человеческой психики и, как следствие, обоснованному объяснению причин межэтнических различий (даже у народов, живущих в сходных условиях) и внутриэтнического схождения (даже среди внутриэтнических

групп, живущих в различных условиях — например, групп диаспор). Между тем наличие таких различий и такого сходства с помощью методики, предложенной Ф. Клакхон и Ф. Стродбека, демонстрировалось достаточно убедительно. Последнее имеет важное значение для исторической этнологии. **Дифференциацию психологических установок и выяснение их взаимосвязи историческая этнология видит в качестве своей собственной задачи.**

- **Многих исследованиях ценностной ориентации исходят из предположения, что ценностные доминанты, определяющие поведение человека, во многих случаях бессознательны. Это положение является важным для исторической этнологии.**

Концепция “картины мира”

В 50-ые годы основным направлением, конкурирующим с исследованием ценностей было изучение “картины мира” (world-view), из которого и развилась впоследствии когнитивная антропология.

Концепция “картины мира” была сформулирована Робертом Редфилдом (Redfield, 1897 — 1958) и ассоциируется прежде всего с его именем. По определению Редфилда, “картина мира” — это видение мироздания, характерное для того или иного народа, это представления членов общества о самих себе и о своих действиях, своей активности в мире. “Картина мира” отличается от таких категорий как “этнос” культуры, способ мышления, “национальный характер”. Если концепция “национального характера” касается прежде всего взгляды на культуру со стороны внешнего наблюдателя, то “картина мира”, напротив, изучает взгляд члена культуры на внешний мир. Это как бы комплекс ответов даваемых той или иной культурой на извечные вопросы бытия: кто такой я и кто такие мы? Среди кого я существую? Какого мое отношение к тем или иным вещам? И если в случае ценностного подхода на все эти вопросы ответы даются как бы на универсальном языке, или точнее на языке европейской культуры, то концепция “картины мира” подразумевает интерпретацию культуры,

выявление оттенков, характерных только для нее, применение к исследованиям культуры метода эмпатии (сопереживания).^{87[47]}

По мнению Редфильда необходимо видеть явления прежде всего изнутри и только потом возможно прийти к их “внешнему” пониманию, то есть пониманию во внешнем культурном контексте. Требование “видеть предмет изнутри” относится Редфильдом и к культуре и к ее носителям, понимать психологию которых исследователь должен так, словно бы он был на их месте. Ведь член культуры может понимать значение любых ее материальных или нематериальных элементов совершенно иным и часто совершенно неожиданным для нас образом. Не вставая на точку зрения носителя культуры, мы ошибемся как в трактовке элементов культуры, так и культурной системы как целого.

Так, когда мы изучаем общину как экологическую систему, мы описываем ее совершенно иначе, чем сделали бы это сами ее члены, которым нет никакого дела до науки экологии. Мы, исследователи, можем говорить об общине как об экологической системе или как о социальной системе, тогда как для ее члена община — это система его родственных связей, а особенности его общины объясняются им самим как особенности родственных отношений в ней. Из этих связей может проистекать и вся его система ценностей, и взгляд на самого себя, окружающих, внешний мир. Этнологу необходимо начать с того, чтобы распознать, где та точка, с которой носитель данной культуры смотрит на мир, и если это система родства, как в приведенном примере, то прежде всего понять ее.

Для того, чтобы изучать культуру, мы должны взглянуть на нее глазами ее носителя и увидеть очевидные для него смыслы различных ее элементов, увидеть связи между ее элементами так, как видит их он. Исследователь должен научиться говорить о культуре в тех категориях, с теми акцентами, в той последовательности, как это делает сам носитель культуры.

Редфильд утверждает, что не существует единой общенациональной “картины мира”. В одной культуре существует несколько культурных традиций: в частности, культурная традиция “школ и храмов” (как Редфильд ее называет — большая традиция) и традиция деревенской общины (как Редфильд ее называет — малая традиция). Соответственно и традиции (“картины мира”) различных общин — различны.

По определению, данному уже в 70-ые годы, Клифордом Гиртцем, “картина мира” представляет собой присущую носителю данной культуры “картину

^{87[47]} Redfield R. The Little Community. Viewpoints for the Study of a Human Whole. Uppsala and Stockholm: Almqvist and Wiksells, 1955.

того, как существуют вещи,... его концепцию природы, себя и общества”^{88[48]}.

Концепция "картины мира" предполагает, прежде всего, когнитивное содержание — информацию о способе познания людьми окружающего мира. Но на практике исследователи, описывающие образы мира, присущие тем или иным народам, изучают в большей мере не то, как народы познают мир, а результаты этого познания: космологические, онтологические, эсхатологические системы. В этнологических работах “картина мира” оказывается этнографической абстракцией, то есть попыткой антрополога дать целостный образ "туземной философии", смоделировать за "туземца" его философскую систему. Таким образом, описание “картины мира” оказывается в большой мере исследовательским методом. Даже и сам Р. Редфилд порой называл описание “картины мира” приемом, с помощью которого этнолог может посмотреть на мир как бы глазами "туземцев" и передать "их порядок, их категории, их акценты", то есть прийти к аутентичному пониманию культуры того или иного народа. В своих работах он стремится дать, в которую вписываются конкретные когнитивные установки того или иного народа, его философские представления, этические и эстетические нормы, религиозные и “научные” верования.

- ▪ В отличие от ценностного подхода изучение “картины мира” предполагает особое внимание к категориям, в которых описывает свою культуру сами ее носители. Это предполагает признание большого разнообразия культурных систем.
- ▪ Изучение “картины мира” предполагает использование исследователем метода **вживания в культуру**, взгляд на нее изнутри, что открывает новые возможности для понимания культуры, ее центральных и периферийных элементов, механизмов культурных изменений.
- ▪ Понятие “картина мира” является одним из **центральных в исторической этнологии**, которая исследует ее структуру, ее формирование, ее трансформации.

^{88[48]} Geertz Cl. Ethos, World-View and the Analysis of Sacred Symbols. In: Hamme E. A. and Simmons W. S. Man Makes Sense. Boston: Little, Brown and Company, 1970, p. 325.

Зарождение когнитивной антропологии

С исследованиями “образа мира” связано зарождение когнитивной антропологии, которая изучает структуры и организации различных культурных систем. Объектом изучения когнитивной антропологии является именно система организации элементов культуры, а не сами по себе элементы культуры. При этом подразумевается, что у каждого народа система восприятия, мышления, поведения, эмоций — различна.

Основная цель когнитивной антропологии состоит в том, чтобы понять и описать мир людей других обществ в их собственных терминах, как они его воспринимают и переживают в опыте. Когнитив-антрополог, например, не использует концепции и терминологию современной западной медицины в описаниях поведения другого народа и его практики, относящейся к болезням и травмам, потому что это могло бы исказить картину туземных медицинских концепций. Культура, как и в случае изучения картины мира, описывается как бы изнутри, с точки зрения ее члена.

Определение культуры, которым руководствуются большинство этнологов-когнитивистов таково: культура — идеализированная когнитивная система, в которую входят система познания, верований и ценностей и существует она в умах индивидуальных членов общества. Культура — это ментальная “экипировка”, которую члены общества используют для ориентации, взаимодействия, обсуждения, определения, категоризации и интерпретации текущего социального поведения в своем обществе. Это средство, с помощью которого члены общества вырабатывают соответствующее социальное поведение и интерпретируют поведение других.

Когнитивная антропология рассматривает культуру как способ познания и ментального структурирования окружающей среды, а также как систему символов, структурирующих человеческую деятельность.

Однако культура существует в умах индивидуальных человеческих существ, а потому индивиды не объединены одними и теми же когнитивными моделями своей культуры, точно также как они не объединены одними и теми же когнитивными моделями своего языка (они различаются, например, в разных диалектах). В результате различия биологического наследия, уникальности личных историй и различия социальных ролей, индивидуальные члены общества имеют различные когнитивные модели культуры.

Познание мира зависит “от поступления “сигналов из окружающего мира”, которые остаются для воспринимающего субъекта незначимыми, пока не подвергнутся в его мозгу процессу когниции (cognition). Суть его заключается в группировке воспринимаемых разнородных сигналов в классы на основе культурно-обусловленных признаков-сигнификаторов. Такие классы в культурной антропологии называются “когнитивными категориями”. Отсюда вытекает еще

одно понимание культуры — как депозитария человеческих когнитивных категорий, через которые только и реализуется процесс познания, состоящий в осмыслении и ментальной организации реальности.

Конкретные когнитивные категории не являются имманентно присущими человеческому мышлению, они воспринимаются человеком в процессе инкультурации, то есть усвоения культуры, особенно языка. В языке, по мнению сторонников культурной антропологии, заключены все когнитивные категории, лежащие в основе человеческого мышления и составляющие суть культуры. Взгляды на сущность самой познаваемой реальности расходятся среди последователей когнитивной антропологии. Согласно одной из точек зрения, говорить о реальности можно только как о социокультурной категории, возникающей в данной культуре в результате когниции, — за этими пределами реальность непознаваема. Другая точка зрения признает существование объективной реальности вне человеческого восприятия, но полагает, что в познании отражен только ее прагматический для данного общества аспект, который опять-таки воспринимается человеком только в результате и посредством когниции.

Из этих общих теоретических положений вытекает и понимание целей и объекта исследования когнитивной антропологии. Основная цель заключается в изучении и сравнении когнитивных категорий в культурном и этническом аспектах. Язык изучаемой группы или индивидуума рассматривается не только как средство, но и как объект анализа, однако из него извлекается не чисто лингвистическая, а культурологическая, этнологическая и бихевиорная (относящаяся к поведению) информация. Но основным объектом исследования является даже не язык как таковой, а “тексты” в широком понимании этого термина, то есть любые информационные цепочки, как вербальные, так и невербальные, порожденные в процессе деятельности или речи...

Практически главным объектом, на который направлена исследовательская деятельность когнитивной антропологии, являются различные классификационные и таксономические системы, функционирующие в той или иной этнической культуре. Среди них чаще всего изучаются системы терминов родства, цветовые таксономии, классификации животных, растений, продуктов питания, болезней и т. п...

Специфична методика полевых исследований, которым сторонники когнитивной антропологии придают большое значение. Источником познания культуры в поле служат высказывания носителей о своей культуре, полученные обычно как ответы на стандартизованные тесты. „^{89[49]}”

^{89[49]} Этнография и смежные дисциплины. Отв. ред. М.В.Крюков и И. Зельнов. М., 1994.

- ▪ Когнитивная антропология, продолжая традицию, заложенную исследованиями “картины мира”, исследует те значения и смыслы, которые члены культуры вкладывают в ее различные элементы, как они видят связи между элементами своей культуры, как понимают окружающий их мир и как организуют свою жизнь в соответствие с этим пониманием. Все эти темы являются безусловно важными для исторической этнологии. Однако, именно с зарождением когнитивной антропологии, этнологии начинают концентрировать свое внимание на значениях различных предметов и явлений в разных культурах, все больше увлекаются знаковыми системами и все менее интересуются психологическими проблемами этнологии. С этого момента начинается разрыв между культурологическими и психологическими исследованиями, последствия которого продолжают сказываться и по сей день. Разрыв этот преодолевается в исторической этнологии, которая синтезирует в себе целый ряд различных этнологических подходов.

Кризис психологического подхода в ЭТНОЛОГИИ

Шестидесятые годы характеризуется как кризис в направлении Культуры и Личности.

Перед этнологами встал вопрос о новых теоретических подходах к проблеме культуры, личности в культуре, о дальнейших путях развития того направления в этнологии, которое продолжало традицию школы "Культура и Личность". Так, по мнению Френсиса Хсю (Hsu), предложившего переименовать данное направление в "психологическую антропологию",

"главной задачей психоантропологов является исследование сознательных и бессознательных идей, управляющих действиями людей".^{90[50]}

По мнению Хсю, область исследований психологической антропологии "эквивалентна кросс-культурному изучению личности и социокультурных систем и включает в себя такие проблемы, как: а) отношение социальной структуры и ценностей к модальным образцам детского воспитания, б) соотношение модальных образцов детского воспитания и структуры модальной личности, как оно выражается в поведении, в) отношение модальной личности к ролевой системе и проективным аспектам культуры, г) отношения вышеперечисленных аспектов к моделям девиантного поведения".^{91[51]} Психологическая антропология "имеет дело: а) с осознанными и бессознательными идеями, распространенными у большинства индивидов в данном обществе в качестве их индивидуальных черт... в) с групповыми осознанными и неосознанными идеями, управляющими действиями многих индивидов (коллективными представлениями)".^{92[52]}

Ф. Хсю настаивал на неприменимости в психологической антропологии "теорий личности в том виде, как они используются в психологии, поскольку использование концепций личности в психологической антропологии сильно отличается от применения в психологии. Разъясняя это положение, Хсю отмечает, что психологов больше интересуют уникальные особенности личности, в то время как психоантропологи стремятся иметь дело со специфическими характеристиками индивидуального "разума", личности, которые выражают принадлежность к тем или иным социальным сообществам вплоть до всего человеческого общества в целом."^{93[53]}

Надо отметить, что делая упор на коллективные представления и на необходимость специфической психоантропологической концепции личности, Хсю несколько менял акценты, до того времени существовавшие в психологическом подходе в антропологии, прежде всего, в школе "Культура и личность", где ставилась цель исследования судьбы индивида в специфическом культурном окружении. Между понятиями "культура" и "личность" существовало значительное сходство. Так, Дж. Хонигман, суммируя теоретические разработки психоантропологов, определял их следующим образом: "личность относится к индивидуальным, стандартизованным моделям действия, мышления и чувствования",

^{90[50]} Hsu F. L. K. Psychological Anthropology. Homewood, Ill.: Dorsey Press: 1961, p.

3.

^{91[51]} Ibid., p. 2.

^{92[52]} Ibid., p. 2.

^{93[53]} А.А. Белик. Психологическая антропология: некоторые итоги развития. В сб.: Этнологическая наука за рубежом: проблемы, поиски, решения. М., "Наука", 1991, с. 25.

“культура обозначает социально-стандартизированные модели активности, мышления, чувствования некоторой прочной социальной группы.”^{94[54]}

В шестидесятые — семидесятые годы появился целый ряд итоговых работ, в которых авторы давали свою интерпретацию достижений школы "Культура и Личность". Уточнялись понятия, разбивались иллюзии и научные фантомы, яснее очерчивался круг проблем, на которые психологической антропологии еще только предстоит дать ответ. Однако в целом оригинальных исследований в этой области становилось все меньше и меньше. И что удивительно, уточнение методов, понятий, подходов постепенно стало восприниматься как самоцель. “Различные теоретических подходов оказались поглощенными множеством концептуальных противоречий. Каждый теоретический подход стал отражать определенную сторону концептуальных противоречий, и новые подходы стали возникать для того, чтобы разрешить эти вновь возникшие противоречия.”^{95[55]}

Внутри психологической антропологии образовалось несколько направлений, различающихся как по предмету своего исследования, так и по его методам. Сюда относятся сравнительные исследования этнических особенностей психофизиологии, когнитивных процессов, памяти, эмоций, речи, исследования этнического сознания и самосознания, особенностей воспитания и социализации детей и т.д.

Кризис коснулся и этнологии в целом. Основной характеристикой этнологии в 70-ые — 80-ые годы было интеллектуальное расщепление: все возрастающее различие культурных влияний вкупе с растущей фрагментацией исследовательских специальностей. Как выразился Эрик Вольф: “То, что было секулярной церковью верующих в примат культуры, стало теперь холдинговой компанией с различными интересами”.^{96[56]}

Этнопсихология и психологическая антропология, в 60-ые годы воспринимавшиеся как синонимические понятия, превратились в совершенно различные дисциплины.

Этнопсихология начинает восприниматься как этнонаука, изучающая представления народов о самих себе, наподобие этноботаники, изучающей народные представления о ботанике, или этногеографии, изучающей народные представления о географии. Примером этого подхода являются, в частности работы Голловела, где этнопсихология отождествляется с изучением концептуальных моделей — особенно в том, что касается понимания различными племенами и народностями таких идей, как “самость”, “личность”, “мотивация” и т.п.

^{94[54]} *Honigman J.J. Culture and Personality. N.Y., p. 171. (Цит. по: А.А. Белик.*

Психологическая антропология: некоторые итоги развития, с. 25 - 26.)

^{95[55]} *Stanley R. Barrett. The Rebirth of Anthropological Theory. Toronto, Buffalo, L.: Univ. of Toronto Pr., 1984, p.4.*

^{96[56]} *Wolf E. They Divide and Subdivide and Call It Anthropology. // The New York Times, 1980, N 30.*

Что происходит с психологической антропологией? Она становится “одной из субдисциплин наиболее связанных с полевыми исследованиями.”^{97[57]} Но это на фоне падающей популярности эмпирических исследований в антропологии. Как писал антрополог Дж. О’Мира “Многие антропологи считают, что человеческие проблемы субъективны и потому лежат вне поля интереса эмпирических наук. Вернувшись недавно после длительного периода работы в поле, я был поражен обнаружив, что отрицание эмпирической науки, до сих пор звучавшая в среде антропологов как критика, превратилась в безапелляционную декларацию”.^{98[58]}

В это же время психологическая антропология все более сосредотачивается на себе самой, все больше внимания уделяется тому, кем и как она создавалась: исследовательский интерес переносится с представителей той или иной культуры на личность самого антрополога. В этом отношении психологическая антропология сближается с интерпретационным подходом. Параллельно с этим трактовка культуры становится все менее психологической и все более семиотической. Был поставлен вопрос, “является ли культура системой поведенческих стереотипов или системой моделей поведения человеческой группы?.. Если мы принимаем первую точку зрения, то признаем, что культура должна изучаться непосредственно, путем наблюдения; если принимаем вторую, то признаем, что, культура не может изучаться непосредственно, поскольку она представляет собой идеалы, концепты и знание, которое выражаются в наблюдаемом поведении и отражают его.”^{99[59]} С развитием интерпретативной антропологии в 1960-х — 1970-х гг. почти непреодолимый барьер вырос между исследованиями культуры и исследованиями психики. Такого барьера до тех пор ни было ни в Американской школе культурных исследований, ни даже в Британской школе функционалистских исследованиях социальной организации. Этот барьер был впервые установлен новым поколением этнологов, к которому принадлежал Клиффорд Гиртц. В свою очередь, вплоть до последних лет и психологическая антропология, и тем более социальная психология, держали дистанцию по отношению к исследованиям культуры и моделей поведения.

- ▪ Все концепции, зародившиеся в психологическом направлении этнологии (“этоса культуры”, “основной личностной структуры”, “основной модальной структуры”).

^{97[57]} G.M.White and C.A.Lutz. Introduction. In: *Theodore Schwartz, Geoffrey M. White, and Catherine A. Lutz (eds.). New Direction in Psychological Anthropology.* Cambridge Univ. Pr., 1992, p.1.

^{98[58]} O’Meara J.T. Anthropology as Empirical Science. // *American Anthropologist.* Vol.91, 1989, No 2, June, p. 354.

^{99[59]} J. B. Cole. *Anthropology For the Nineties.* N.Y, L.: The Free Press, 1988, pp. 73-74.

хотя они и внесли свой значительный вклад в развитие науки и не могут быть отброшены как полностью несостоятельные, оказались недостаточными для того, чтобы объяснить причины и сущность межэтнических и межкультурных различий, равно как и механизмы функционирования и модификации этнических культур. Концепция “национального характера” так никогда и не была сформулирована в более-менее общепринятом виде, а исследования в этой области практически с момента своего зарождения раскололись на множество конкурирующих между собой направлений, синтезировать достижения которых долгое время никто не пытался.

- Из всех направлений, зародившихся под эгидой исследований “национального характера” дальнейшее развитие получил только “ценностный подход”, но и он, хотя и давал возможность убедительно продемонстрировать наличие межэтнических различий, не имел достаточной концептуальной базы, чтобы объяснить сущность и происхождение этих различий. Со временем изучение ценностных ориентаций сконцентрировалось, прежде всего, на эмпирических исследованиях, а также на развитии методик исследований и интерпретации данных, но не на серьезном теоретическом развитии направления. Ценностный подход, зародившийся в этнологии, со временем стал областью социологии, а так же прикладных дисциплин, таких как маркетинг, политология и т.п.
- Возникшее параллельно с исследованиями ценностей, и на первых порах во многом перекликавшееся с ним, направление связанное с изучением “картины мира”, развиваясь, дало толчок к зарождению когнитивной антропологии, которая все дальше и дальше отходила от психологических

исследований и проблем преломления культуры в сознании личности, влияния культуры на психологию и поступки индивидов. Вместо этого, исследования в области когнитивной антропологии оказывались все более и более связаны с французским структурализмом. В качестве синтеза культурной антропологии (и в первую очередь, когнитивной антропологии) и французского структурализма, возник американский вариант структурализма, получивший название “символическая антропологии” или “интерпретативный метод”. Хотя данный подход отстоял уже довольно далеко от психологических подходов, давших основание для возникновения исторической этнологии, в его рамках был высказан целый ряд плодотворных теоретических положений, воспринятых и исторической этнологией.

Зарождение символической антропологии и интерпретационного подхода

Главнейшей причиной, вызвавшей отказ от психологизма в этнологии, было увлечение структурализмом, основателем которого являлся Клод Леви-Стросс. По мнению Леви-Стросса цель работы этнолога “заключается в том, чтобы обнаружить за осознаваемыми и всеми различаемыми образами, посредством которых люди понимают историческое становление, инвентарь бессознательных, всегда ограниченных по числу возможностей. Их перечень и существующие между ними отношения совместимости и несовместимости создает логическое основание для различных видов исторического развития, если и не всегда предвидимых, то во всяком случае — закономерных... Этнолог не может оставаться безразличным к историческим процессам и к наиболее хорошо осознаваемым выражениям социальных явлений. Однако, если этнолог относится к ним с тем же пристальным вниманием, что и историк, то его целью является исключение как бы в обратном порядке всего, что вызвано исторической случайностью.”^{100[60]}

Главной задачей Леви-Стросса было показать, что все многообразные явления нашего мира есть модификации некоей исходной единой модели, ее раскрытие, и поэтому все они могут быть строгим образом систематизированы и классифицированы,

^{100[60]} К. Леви-Стросс. Структурная антропология. М.: главная редакция Восточной литературы, 1885, с. 30.

между ними могут быть установлены связи и соответствия, показывающие их положение и друг по отношению к другу, и по отношению к перво модели. Путь, которым, согласно Леви-Строссу, должна пройти наука таков: прежде всего необходимо составить максимально полный перечень отдельных частных фактов, затем установить взаимосвязи между ними, выявить их взаимоотношения и сгруппировать их; после этого все факты следует синтезировать в единое целое, составить систему элементов, соответствующих друг другу, создавая тем самым единый тотальный объект исследования. Первоначально Леви-Стросс исходит из модели языковых взаимосвязей, затем устанавливает соответствующую структуру родственных связей, затем создает теорию мышления, от нее переходит к теории мифов и, наконец, к созданию теории общества в целом.

Таким образом структурализм можно назвать рациональной теорией общества, утверждающей, что разнообразные культурные формы, встречающиеся в реальности, отражают ряд когнитивных оппозиций (возможных вариантов проявления перво модели), моделирующих (в более фундаментальном плане) структуру человеческого ума.

Понятие культура Леви-Стросс рассматривал как “основополагающее в этнологии”.^{101[61]} При этом культура стала пониматься как система значений, воплощенных в символической форме, включающий действия, слова, любые значимые объекты, все то, посредством чего индивиды вступают друг с другом в коммуникацию.

Культурный анализ в американской антропологии 70-ых — 80-ых годов, хотя и имел свои истоки в структурализме, но отличался от него радикальным образом. Структурализм был собственно философией, или даже квази-религией, для которой антропология — лишь внешняя упаковка. Символическая же антропология с ее интерпретационным методом — это несмотря ни на что наука антропология, продолжавшая старые традиции психологической антропологии, хотя и отрекаясь от психологизма во всех его проявлениях.

В структуралистском видении культура предельно едина, это глобальная система знаков, внутри которой каждое общество есть лишь вариация. Между тем “для Клиффорда Гиртца (Geertz) культура существовала и могла быть изучаема только во взаимодействиях социальной жизни. Он, как и Франц Боас, подчеркивал множественность культурных миров. Он стремился избежать и редукции культуры в сторону индивидуального познания норм и типологии (как это делает этнонаука) и ее определения в качестве автономной системы, независимой от человеческого действия (как это делает структурализм).”^{102[62]} Гиртц определял себя самого в качестве “понимающего”, который совмещает в себе и социально действующее лицо

^{101[61]} К. Леви-Стросс, с. 264.

^{102[62]} R.H. Winthrop. Dictionary of Concepts in Cultural Anthropology. N.Y., Westport, Connecticut, L., 1991, p. 57.

и социального теоретика. “Его символический подход в значительной мере нацелен на то, чтобы описать слой производящий значения и лежащий между системой символов и повседневной жизни. Таким образом рассматриваются все аспекты культуры от родственных связей, религии и политики до экономики в ракурсе социальных действий ума — сознательно, и бессознательно”.^{103[63]} (Заметим в скобках, что основоположник структурализма Клод Леви-Стросс, хотя и критиковал Фрейда и отрицал свою непосредственную связь с его работами, перенял многие основные аналитические инструменты психоанализа. Это обстоятельство послужило тому, что разрыв между культурологическими исследованиями в духе символической антропологии, преемнице структурализма, с психологией был неполным. Имплицитно, психоаналитические основания продолжали присутствовать в исследованиях символической школы. Однако яростная критика психологизма в исследованиях культуры, и психоанализа, в частности, стремление избежать любых ссылок на него в своих исследованиях “затруднило для самих антропологов понимание того, что открытия Фрейда были одним из самых основных источников их собственного понимания символических процессов”.^{104[64]} Символы для Гиртца — это “не таинственные, ненаблюдаемые образования, находящиеся вне человеческих голов, а, скорее, ткань повседневной коммуникации. Хотя антрополог не может знать, как сформировался иной опыт мироздания, он может наблюдать как выражают себя другие люди, как они проявляют посредством коммуникации свой опыт. Даже символы, связанные с тем, что принято называть “наиболее внутренними”, “глубинными” мотивами, в конечном счете проявляют себя в общественной жизни.”^{105[65]}

Четкое определение культуры у Гиртца отсутствует. “Гиртц использует слово “культура” в нескольких разных значениях... Например, в одном месте Гиртц определяет “культуру” как “исторически устойчивый образ значений воплощенный в символах” тогда как в другом месте культура определяется как “система контрольных механизмов — планов, средств, правил, инструкции (то, что компьютерные инженеры называют “программой”) — для контроля над поведением”. Согласно этой последней концепции, культура более похожа на схему организации социальных и психологических процессов, которая необходима, утверждает Гиртц, потому что человеческое поведение “предельно пластично”.^{106[66]}

^{103[63]} Chris Jenks. Culture. L., N.Y.: Routledge, 1993, pp. 61.

^{104[64]} Katherine P. Ewing. Is Psychoanalysis relevant for Anthropology. In Theodore Schwartz, Geoffrey M. White, and Catherine A. Lutz (eds.). New Directions in Psychological Anthropology. Cambridge Univ. Pr., 1992, p. 252.

^{105[65]} Thompson J.B. Ideology and Modern Culture. Critics Social Theory in the Era of Mass Communication. Oxford: Polity Pr., 1990, p. 264.

^{106[66]} Thompson J.B., p. 132 - 133.

Параллельно с развитием символической антропологии произошли серьезные изменения и в методологии этнологических исследований. Интерпретация (или культурный анализ — как часто называли этот метод приверженцы символической антропологии) — особый подход к этнологии, приписывающий решающее значение роли этнолога как посредника, а не внешнего наблюдателя культурного опыта. Интерес к интерпретации был также результатом осознания недостатков использовавшихся до того этнографических методов или предубеждений по отношению к ним. И если интерпретация всегда была элементом этнологических и этнографических исследований, как своего рода мастерство, или искусство, осмысления и изложения эмпирического материала, то начиная приблизительно с 60-ых годов “она превратилась в теоретическую альтернативу антропологии, составляющую противовес традиции эмпирических исследований, которая вела свое происхождение из естественных наук.”^{107[67]} Символизм способствовал превращению интерпретационного метода в доминирующий метод культурной антропологии.

Культурный анализ — это “объяснение, путем интерпретации, значений, воплощенных в символических формах. Анализ культурных феноменов — деятельность совершенно отличная от той, которую предполагает описательный подход, с характерной для него опорой на научный анализ и классификацию, отражающую эволюционные изменения и характер взаимозависимостей. Изучение культуры скорее подобно интерпретации текста, чем классификации флоры и фауны.”^{108[68]} Представления, формируемые в результате интерпретации, представляют собой как бы “компромисс между объективной реальностью и субъективными воззрениями на нее”. Таким образом, для этнологов 70-ых — 80-ых годов “антропологические познания являются скорее плодом интерпретаций и герменевтических истолкований, чем позитивных исследований — опытных или основанных на умозаключениях.”^{109[69]} Интерпретативный метод подразумевал “особый подход к этнографии, приписывающий решающее значение роли этнографа в качестве посредника.”^{110[70]}

Включенное наблюдение стало замещаться наблюдающим участием. Применяя метод включенного наблюдения, этнограф стремится и эмоционально контактировать с членами культуры, и бесстрастно наблюдать за их жизнью. При наблюдающем участии этнограф “переживает и наблюдает соучастие себя и других в этнографическом процессе.”^{111[71]}

^{107[67]} *R.H. Winthrop*. Dictionary of Concepts in Cultural Anthropology. N.Y., Westport, Connecticut, L., 1991, p.147.

^{108[68]} *Thompson J.B.* Ideology and Modern Culture. Critics Social Theory in the Era of Mass Communication. Oxford: Polity Pr., 1990, p.132.

^{109[69]} *Peter B. Smith, Michael H. Bond (eds.)* Social Psychology. Across Cultures. Analysis and Perspectives. N.Y., etc., Harvester Wheatsheaf, 1983, p.263.

^{110[70]} *R.H. Winthrop*. Dictionary, p. 146.

^{111[71]} *Todlock, Barbara*. From Participant Observation to the Observation of Participation: The Emergence of Narrative Ethnography. // Journal of Anthropological Research. 1991, Vol. 47, No 1, p.69.

на Смену методологии повлекла за собой и изменение характера изображения материала: “вместо писания этнографических мемуаров, где этнограф сам был главным действующим лицом или стандартных монографий, где объектом рассмотрения были Другие, внутри единой повествовательной этнографии, сосредотачивающей свое внимание на характере и процессе этнографического диалога. Я и Другой неразрывны.”^{112[72]}

- ▪ Структурная антропология, как ее понимал Клод Леви-Стросс, во многом противоположна исторической этнологии, и концептуально, и методологически. С концептуальной точки зрения историческая этнология придерживается взгляда на каждую этническую культуру, как на уникальную целостность, которая не может подлежать глобальной универсальной классификации. С точки зрения методологической, историческая этнология оспаривает утверждение структурализма, что этнолог, в отличие от историка, в процессе своего исследования должен все более абстрагироваться от “исторических случайностей” и искать за реальными объектами проявления перводеи.
- ▪ Практически по тем же пунктам проходит противоречие символической антропологии структурализму. Развитие теории значений, предпринятое символической антропологией является важным вкладом в этнологию. Проблема понимания членами этнической культуры значений и связей между явлениями в мире, в котором они живут, является одной из важнейших проблем исторической этнологии.
- ▪ Развитие в рамках символической антропологии интерпретационного метода так же является существенным вкладом в этнологию.

^{112[72]} Ibid.

Постмодернистская критика

К качестве реакции на символизм в этнологии в 80-ые годы зарождается направление, называвшее себя “постмодернистская критика”. Оно было характерно своим крайним релятивизмом и скептицизмом в отношении возможности надежного и объективного познания культуры, и являлось результатом логического расширения этнологической аксиомы об относительности культурного познания, примененной как к самим этнологам, так и информантам. Само понятие “значение” становилось проблемой. Постпостмодернистская критика сомневается в последовательности, связности, единстве культурно-значимых систем. В выпущенном недавно сборнике очерков постмодернистской этнографии Джеймс Клиффорд писал: “постмодернисты видят культуру как бы состоящей из кодов и представлений, которые могут быть поставлены под серьезное сомнение....”^{113[73]} Целью дисциплины провозглашается “понимание значения уникального культурного феномена. Мы концентрируемся на построении реальности как она представляется нашим информантам теми способами, с помощью которых мы анализируем реконструкцию культурного состояния в сотрудничестве с теми же информантами.”^{114[74]} при этом допускался самый крайний субъективизм. Следствием постмодернистского подхода был поворот от изучения общества к изучению этнолога, как субъекта исследования. Популярными стали публикации этнологами своих воспоминаний и дневников, дающих представление не столько об их работе, сколько об их личности и субъективном восприятии ими изучаемого материала.

Приведем небольшой отрывок из недавно опубликованной статьи современного этнолога В. Кряке, в котором он излагает свое представление о работе этнолога, типичное для 80-ых — 90-ых годов: “Я пытался проникнуть во внутреннюю динамику людей, принадлежащих к культуре, далекой от моей собственной. Более точно было бы сказать, я нацеливал мои исследования на то, чтобы получить ответы на два рода вопросов: во-первых, о том, как люди используют свои культурные верования, ритуальную практику (например, пищевые запреты, особенности траурного поведения) и социальные институты во благо своим собственным нуждам; во-вторых, о том, как народ концептуализирует психологические феномены, и как эти концепции организуют опыт народа?.. Мы изучаем культуру главным образом с помощью индивидов; наши

^{113[73]} Clifford, James. Introduction: Partial Truths. In: Clifford, J. and Marcus G.R. (eds.) Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography. Berkeley and Los Angeles: Univ. of California Pr., 1986, p.2.

^{114[74]} P. Rabel and A. Rosman. The Past and the Future of Anthropology. // Journal of Anthropological Research. 1994, Vol. 4, No 4, p. 337.

учителя — это те, кто объяснят для нас символы, нормы и ценности. Те, кто вырос внутри культуры точно также учатся культуре в процессе индивидуальных отношений с родителями, сверстниками и т.д. Исследователь может изучать культуру только при помощи ее индивидуальных представителей — ее индивидуальных творцов. Культура конструируется этнологом из его опыта отношений с представителями культуры: инаковость культуры — это то, что этнолог воспринимает как отличное от его собственного прошлого опыта, часто в качестве несистематизированного интуитивного понимания, так что он не может эксплицитно выделить имеющиеся различия.^{115[75]}

По мнению Питера Смита и Митчел Бонд, "антропологические знания связаны со временем, местом, конкретным автором, а не универсальны."^{116[76]} В конце 80-х все чаще стало высказываться мнение, что антропологи это прежде всего писатели, и слово "писатель" понималось в смысле близком к понятию "писатель-беллетрист", интересующийся не научной в строгом смысле, а художественной правдой.^{117[77]}

Ряд этнологов пришел к выводу, что необходимости изучать не только язык исследуемого народа, но и поведенческие навыки (включая невербальные коммуникационные коды). Последнее практически всегда ведет к определенным изменениям в личности самих исследователей. Так, этнолог Давид Хейэно рассказывает о себе, что, занимаясь этнографией, он так погрузился в субкультуру игроков в покер в Калифорнии, что "в течении нескольких лет действительно стал одним из тех, кого изучал"^{118[78]}. Лиза Долби после своих полевых исследований социальной культуры гейши в Японии, утверждала, что сама ощущает себя гейшей и по телу, и по духу, научившись думать и вести себя как гейша.^{119[79]} Подобный феномен был назван "бикультурность".

Новые концепции культуры, возникавшие в эти годы, оборачивались новыми вопросами. Культура, все чаще начинает трактоваться как процесс, а не как система культурных моделей. Быстрая трансформация племенных и аграрных крестьянских обществ, которая произошла после Второй Мировой войны, стимулировала новые подходы к изучению культурных изменений — главным образом под углом зрения модернизации и развития. Изучение этих проблем было важно с прикладной точки зрения. Но при тех

^{115[75]} Waud H. Kracke. Reflections on the Savage Self: Introspection, Empathy, and Anthropology. In: M.M. Suarez-Orozco. (ed.) The Making of Psychological Anthropology II. Harcourt Brace College Publisher, 1994, pp. 201 - 211.

^{116[76]} Peter B. Smith, Michael H. Bond (eds.) Social Psychology. Across Cultures. Analysis and Perspectives. N.Y. etc., Harvester Wheatsheaf. 1983, p.263.

^{117[77]} Michael Carrithers. Is Anthropology Art or Science? // Current Anthropology. Vol. 31, No 3, June 1990, p.263.

^{118[78]} Hayano D. Poker Faces. Berkeley: Univ. of California Pr., 1982, p.149.

^{119[79]} Dalby L.C. Geisha. Berkeley: Univ. of California Pr., 1983.

концептуальных подходах, которые в это время господствовали в этнологии, в довершении к идеологическим установкам, получившим широкое распространение на послевоенном Западе, внимание к ним вело этнологию в тупик, к крайнему релятивизму, а этнологов из ученых превращало в художников-беллетристов, пытающихся сквозь призму своего личного опыта передать основы чужой культуры, вновь и вновь убеждая себя, что их задача обречена на провал и межкультурное понимание невозможно или возможно только в исключительных случаях, посредством как бы перерождения, полного восприятия чужой культуры. В каждой теоретической работе упоминался тот факт, что культура изменчива и что предписанное культурой поведение зачастую меняется радикальным образом. Многие этнологи с готовностью принимают взгляды, что народы в определенных политических контекстах изменяют культурную традицию, используя различные культурные компоненты, включая элементы более ранних традиций. Сама природа культурных представлений стала предметом ожесточенной дискуссии.

Масло в огонь подлил английский культуролог Эдвард Саид, автор нашумевших трудов “Ориентализм” и “Культура и империализм”, в которых он рассматривал западную науку о странах и народах Востока как мифологему Восточного мира, возникшую на Западе и для Запада.

Саид писал: “ориентализм является не просто представлением, а значительной частью современной политико-интеллектуальной культуры и в качестве таковой более связан с нашим миром, чем с Востоком”.^{120[80]} “Восток является идеей, которая имеет свою историю и традицию представлений, концепций, словаря, сложившихся на Западе и для Запада”.^{121[81]} “Географические культурные разграничения между Западом и не-западной периферией воспринимались столь остро, что мы можем считать границу между двумя “мирами” “абсолютной”.^{122[82]}

На основании данных утверждений Дж. Клиффорд делает вывод, что, “концепция культуры служит своему времени.”^{123[83]}

Отсюда — один шаг до того, чтобы сделать и другое заключение: концептуальные средства, которые использовала западная антропология негодны, они скорее затемняют, чем проясняют существо дела. Для них характерен европоцентричный взгляд на культуры неевропейских народов, последние рассматриваются в западных категориях, игнорирующих то, что представляется важным и значительным самим представителям изучаемых культур. Ставился вопрос о том, “могут ли этнографические записи “представлять” народ, чью культуру они описывают. В полевой ситуации, информант представляет свою культуру этнологу. Однако можно предположить, что в этнографических записках “голос” этнолога будет

^{120[80]} Said E.W. Orientalism. New York, 1978, p. 12.

^{121[81]} Said E. Orientalism, p. 5.

^{122[82]} Said E. Culture and Imperialism. London, 1994, p. 129.

^{123[83]} Clifford, J. The Predicament of Culture: Twentieth Century Ethnography, Literature and Art. Cambridge, Mass: Harvard Univ. Pr., 1988, p. 274.

доминировать.^{124[84]} Делался вывод, что “белые” этнологи неспособны, а следовательно и не имеют права изучать культуры цветных народов. Переход к такому чрезмерному субъективизму и к преувеличению эзотеричности и уникальности культурных феноменов вел к разложению этнологии как науки. Вставал вопрос о самой судьбе антропологии и часть антропологов отнюдь не выражала оптимизма в этой связи: “Внутри этнологии существует множество глубоких и продолжительных споров... Результатом этого явилась фрагментация дисциплины, быстро меняется список ключевых слов вместе с быстрой сменой интересов в работах ведущих фигур в этой области.”^{125[85]} “Сегодня многие этнологи задаются вопросом, имеет ли этнология будущее. Они видят дисциплину в состоянии дезинтеграции и фрагментации на множество поддисциплин и подспециальностей, из которых все подчеркивают свои отличия и уникальность гораздо в большей мере, чем единство. Имеет ли этнология будущее в огромной мере зависит от того, будут ли фрагменты, на которые распалась дисциплина иметь какую-либо общую эпистемологическую базу.”^{126[86]} Еще более пессимистической кажется другая оценка развития этнологии, данная еще в первой половине 80-х годов, в период зарождения постмодернистской критики: “используя одни и те же критерии можно измерить уровень теоретической прогрессии от начального этапа этнологии к современности или от современности в прошлом, и ответ во многом будет одинаков. **Это — абсолютное доказательство отсутствия в дисциплине накопления знаний.** Историю этнологии можно с успехом анализировать тем же самым образом, как Леви-Стросс анализирует миф.”^{127[87]}

- ▪ Постмодернистская критика выразила глубокий кризис, который переживала этнология 80-ых — начала 90-ых годов. Этот кризис показал недостаточность для объяснения феномена этнической культуры всех концепций, принятых в этнологии настоящее время и необходимость искать выход из глубокого теоретического тупика.
- ▪ В качестве положительного в постмодернистской критике следует указать на взгляд на культурную традицию как на постоянно меняющуюся, а на культуру как на процесс, а не

^{124[84]} P. Rabel and A. Rosman, p. 339.

^{125[85]} D'Andrade. Introduction: John Whiting and Anthropology. In: *Whiting J.W.M. Culture and Human Development: Selected Papers*, 1994, p. 1.

^{126[86]} P. Rabel and A. Rosman, p. 335.

^{127[87]} Stanley R. Barrett. *The Rebirth of Anthropological Theory*. Toronto, Buffalo, L.: Univ. of Toronto Pr., 1984, p. 4.

как на статическую комбинацию культурных моделей.

Однако, учение о динамике культуры не могло получить в рамках постмодернистской критики, отрицающей какие бы то ни было закономерности в функционировании культурной традиции, конструктивное развитие.

Возвращение к истокам

Нынешний кризис этнологии, нынешний взлет релятивизма не все этнологи рассматривают как фатальный. Так, Р.М. Киссинг дает ему трезвое и конструктивное объяснение: “Модный в настоящее время релятивизм настаивает на том, что все прочтения культуры ситуативны и сделаны с определенной точки зрения. И наши особенности восприятия языков изучаемых народов, и наши теоретические ориентации могут вести нас к построению ложных конструкций разговоров других людей. Наши поиски культурной экзотики предрасполагают нас прочитывать культурные тексты избирательно и ошибочно принимать условные метафоры за метафоры высказывания. Так, ввиду особенностей структуры, теоретических предпосылок и критериев публикаций, принятых в нашей дисциплине, в публикуемых статьях другие народы показаны как непохожие на нас. Те же статьи, в которых другие народы могут показаться неэкзотичными и похожими на нас, не публикуются и не читаются. **Эта процедура фильтрации была искусственно порождена, и, в свою очередь, поддерживает убежденность в культурном релятивизме и в радикальном различии культур, которое пронизывают всю дисциплину....** В результате мы не только нацеливаем себя на то, что отбирать наиболее экзотические из возможных данных, но и даем им наиболее экзотическое из возможных прочтений... Другой фактор, толкающий нас на ложное истолкование культуры, состоит в том парадоксе, что отыскивание в корне чуждого нам культурного материала приводит нас к исследованиям народов... языки которых не имеют ни записанной грамматики, ни словарей, ни орфографии. Вступив в борьбу за изучение этих языков, некоторые из антропологов становятся действительными их знатоками, но большинство из нас выучивает их слабо и неполно. В итоге, взгляд на отличие народов друг от друга и от нас самих оказывается преувеличенным.”^{128[88]}

^{128[88]} Roger M. Keesing. Exotic Readings of Culture Texts. pp. 459-479 // Current Anthropology. Vol. 80, Num. 4., August-October, 1989, p.459-460 .

Один из наиболее известных современных этнологов Фредерик Барт писал недавно: “Предстоит теперь заново собрать разрозненные части собрать разрозненные части классической антропологии и заново осмыслить ее задачи, не отвергая, а трансформируя критику, включая ее в свою работу, поскольку она способствует росту нашей восприимчивости и мастерства”^{129[89]}.

Идеи Фредерика Барта

То что предлагает Барт, очень напоминает то, что в свое время предлагал Франц Боас в момент теоретического кризиса этнологии начала нашего века: “Лучший способ избежать ловушек — начинать с частного и наблюдать взаимосвязи во времени и во всем их разнообразии. В ходе такого рода работы будут возникать проблемы, бросающие нам вызов, просвещающие нас и потому необходимые. Если наша начальная цель ограничивается лишь адекватным описанием находящегося перед нашим взором, то в этом случае не будет необходимости выявлять “сущностное” и мы будем чувствовать себя менее обязанными опускать другие моменты исследуемого, которые так же становятся видимыми благодаря нашим подходам к описательной работе. Мы получим более ясную картину того, что находится перед нами, и одновременно больше времени для углубленного анализа особенностей увиденного. Без всяких усилий с нашей стороны эти описания обнаружат вариативность и заставят нас признать ее как неотъемлемую черту того, что мы видим. До настоящего времени эта вариативность оказывалась “заметной в угол”, подальше от наших глаз общей “метлой” тех заранее установленных догм, в силу которых мы верим, что находящееся перед нами — это отражение групповых представлений, норм и структур. В некоторых случаях такая позиция может, конечно, оказаться вполне адекватной, но первой бросающейся в глаза характеристикой собранных нами указанных выше способом данных будет все же разнообразие и вариативность. Эта вариативность должна стимулировать наше стремление к сравнительному анализу и вести к дальнейшим открытиям по мере нашего продвижения по пути поиска повторяющихся ковариаций, а через последнее — и возможных связей.

Первым методологическим правилом в таком подходе должно быть использование или разработка техники поиска, которая позволила бы нам исследовать частное в его изменчивости, вместо следования шаблонам и схемам, побуждающим нас к поспешным схватыванию и характеристике (предполагаемой сущности) целого. Это означает, что нам следует выработать более осознанное отношение к тому,

^{129[89]} Ф. Барт. Личный взгляд на культурные задачи и приоритеты культурной и социальной антропологии. // Этнографическое обозрение, 1995, N 3, с. 45.

как мы проводим наше наблюдение, и быть менее озабоченными тем, что предстоит найти... Это замедлит работу по созданию четко сформулированных теорий, но одновременно даст возможность уделять больше внимания альтернативным вариантам той организации исследований, при которой мы в наименьшей степени нарушали бы целостность объекта наблюдений, рассекая его на части... Внимание исследователей следовало бы перенести с теоретических дискуссий по поводу объективности, интерпретаций и стиля описаний на практическую полевую работу... Нам необходимо проводить свои исследования как изнутри культурной среды, чтобы понять в какой-то степени значение действий и событий, так и извне..., чтобы суметь составить некоторое представление о том, как причинные связи внешнего мира преломляются в создаваемой человеком культуре. ^{130[90]}

Все чаще раздаются голоса за возвращение к психологизму. “Барьер между культурой и психологией, который Гиртц считал необходимым, является серьезным препятствием для понимания культурных процессов.” ^{131[91]}

Неслучайно, поэтому в этнологии был поставлен вопрос, о том, что “некоторые прежние теоретические подходы могут использоваться вновь.” ^{132[92]} И прежде всего это относится к методам психологическим. В начале 90-х вновь встает вопрос о том, как “примирить (а) взгляд на культуру, в котором культурная схема, с одной стороны, руководит человеческой активностью, с другой, проистекает из этой активности, и (б) конструктивистские подходы в психологии, которые предполагают частичное проникновение в процессы и формы, составляющие подоплеку ментальных представлений.” ^{133[93]}

И что еще более существенно, вновь начинает обсуждаться проблематика, которая была поставлена несколько десятилетий назад школой “Культура и Личность”. Ведь, как об этом пишет С. Харкнис, “культура всегда определялась в конечном счете и в ментальных представлениях, и в связанных с ними ценностях. Проблема в том, чтобы разработать адекватную концепцию отношения между индивидуальными феноменами и коллективно организованным окружением.” ^{134[94]}

^{130[90]} Там же, с 47 - 49.

^{131[91]} Katherine P. Ewing. Is Psychoanalysis relevant for Anthropology. In Theodore Schwartz, Geoffrey M. White, and Catherine A. Lutz. New Direction in Psychological Anthropology. Cambridge Univ. Pr., 1992.. p.265.

^{132[92]} Stanley R. Barrett. The Rebirth of Anthropological Theory. Toronto, Buffalo, L.: Univ. of Toronto Pr., 1984, p. 4.

^{133[93]} Bradd Shore. Twice-Born, Once Conceived: Meaning Construction and Cultural Cognition. // American Anthropologist. 1991, Vol. 93, No 1, March, p.10.

^{134[94]} Sara Harkness. Human Development in Psychological Anthropology. In Theodore Schwartz, Geoffrey M. White, and Catherine A. Lutz. New Direction in Psychological Anthropology. Cambridge Univ. Pr., 1992, p.118.

- ▪ Призывы вернуться к этнологическим концепциям прошлых лет неслучайны. Это закономерное завершение того круга развития, который проделала этнология за последние годы. Осознав когда-то, что исследования культуры, которые на протяжении десятилетий были неотделимы от исследования психологии, зашли в тупик, этнологи сосредоточили свое внимание на **разработке и усовершенствовании исследовательских методов**, и увлекшись этим последним как бы и вовсе забыли о том, что концепция **“модальной личностной структуры”**, **“национального характера”**, **“этнической картины мира”** так и осталась незавершенными.

Современное состояние психологической антропологии

В семидесятые — восьмидесятые годы возникли новые университетские центры, занимающиеся проблемами этнопсихологии — в Калифорнийском университете, в университете Эмори. Кроме того, продолжают существовать междисциплинарные центры в Чикаго, Гарварде и Калифорнийском университете. Одним из центров возрождения психологической антропологии стал Лос Анжелес.

Здесь развитие этнопсихологии шло рука об руку с развитием психологии и психиатрии — в отличие от других направлений культурной антропологии, которые, как мы уже видели, противопоставляли себя психологии.

С возникновением и развитием интерпретационного метода, он проник и в психологическую антропологию. Применения интерпретационного метода для исследования психологических явлений значительно увеличило интерес психоэтнологов к внутреннему миру человека. Это в значительной мере изменило традиционные исследовательские парадигмы психологической антропологии. Веди последняя зарождалась как наука, в которой человек и общество в качестве предметов исследования были неразрывно связаны. Теперь же возникало как бы расщепление и дуализм между внутренним и внешним, индивидом и обществом.

Если для Клиффорда Гиртца, одного из классиков символической антропологии, культура представляла собой как бы “сеть значений”, и изучение индивида было, в конечном счете, поиском и анализом символических форм и слов, образов, институций, поведения, то, психоантропологический подход, как он сложился в 80-ые годы, рассматривает значения, выражавшиеся через человеческое поведение, как лежащее внутри индивида. Они рассматриваются как представления конкретного человека, а не как проявления общественных представлений той группы, к которой принадлежит индивид. В психологической антропологии происходит окончательный отказ от социокультурного детерминизма.

Так известный современный этнопсихолог Джон Уайтинг (Whiting), разрабатывал модель психологической антропологии, где биологический потенциал человека рассматривается во взаимодействии с культурой и обществом, усложняя при этом концепцию во многом близкую к А. Кардинера, но учитывая и корректируя слабости последней на основании достижений антропологии последних лет. С другой стороны, на стыке психологической антропологии и когнитивной науки (не только когнитивной антропологии, но и исследований о восприятии и обработки информации человеческим мозгом) возникает новое направление, изучающее культурные схемы. Из психоантропологов здесь следует прежде всего упомянуть имя Роя Д'Андраде (D'Andrade).^{135[95]}

Складываются два основных подхода к психологической антропологии: “узкий”, который концентрируется на проблеме понимания различными народами “самости”, “личности”, “мотивации”, и “широкий” нацеленный на изучение структуры личности в широком социальном и культурном контекста и межличностного взаимодействия.

На продуктивность “узкого” подхода в психологической антропологии много писал известный культурпсихолог Р.Шведер (R. Shweder). Он полагает, что “этнопсихология является подразделом этносемантики или этнонауки. В первую очередь она связана с изучением ума, самости (self), тела и эмоций в качестве отдельных тем в этнографических исследованиях.”^{136[96]} С ним во многих аспектах с ним согласен один из ведущих современных психоантропологов Джеффри Уайт (White). Он не желает видеть область этнопсихологию слишком узко, так, что она оказалась бы просто еще одной из областей теоретизирования, которые связаны с понятием “ethno” или “folk”, в чем упрекает Шведера. Тем не менее, Уайт полагает, что “этнопсихологические исследования могут помочь нам иначе взглянуть на наши абстрактные концепции “самости” и “личности” путем рассмотрения специфических лингвистических, идеологических,

^{135[95]} D'Andrade, Roy. Cognitive Anthropology. In: Th. Schwartz, G. White, C. Lutz (eds.) *New Direction in Psychological Anthropology*. Cambridge University Press, 1994.

^{136[96]} Shweder, R. Cultural Psychology: What is it? In: J. Stigler, R. Shweder and G. Herdt (eds.) *Cultural Development: Essays on Comparative Human Development*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 16.

эмоциональных и институциональных структур, посредством которых конструируются особые типы субъективности и личного опыта.^{137[97]}

Более того, в подходе к психологической антропологии, который был предложен Дж. Уайтом, личность рассматривалась как “активный агент” культуры, а не пассивный носитель системы культурных значений. Личность выбирает, реинтерпретирует культурные значения заново “формулируют” понимание мира, характерное для культуры, в которой прошел процесс ее социализации. Одним из центральных в концепции Джеффри Уайта является понятие “мотивации”.

“Широкий” подход к психологической антропологии представлен не менее известным современным ее представителем Теодором Шварцем (Schwartz). По мнению Шварца, задача этнологии вытекает из того, что для понимания человеческой психологии и человеческой природы как таковой, очень важно понимание сущности культуры. Культура же, включая язык, в свою очередь, представляет собой первичную человеческую адаптацию. Содержание культуры, таким образом, вытекает из опыта, полученного человеком из столкновения со внешней средой. Опыт этот особым образом организуется и передается из поколения в поколение, при этом каждое новое поколение вносит в него свои коррективы.

Культура определяет особый строй интеллекта человека, как бы оформляет его психологию, имеющую и сознательные, и бессознательные элементы. Под влиянием культуры складываются ее аффективно-когнитивные элементы, ее способность к дифференциации и различению человеческого опыта, характерные способы приобретения опыта.

Шварц рассматривает культуру как процесс, в ходе которого индивид взаимодействует с внешним миром, со своим природным или социальным окружением. При этом он, с одной стороны, впитывает культурный опыт, опосредованный другими индивидами, а с другой, вырабатывает новые элементы опыта, то есть “производит” культуру.

Каждый психологический процесс, протекающий при соприкосновении человека с окружающим миром, по мнению Шварца, имеет свое собственное место в общей структуре адаптации человека, свои собственные адаптивные функции. Так например, нельзя изучать работу памяти и игнорировать тот факт, что, что она является первичным хранилищем культуры и участвует в формировании человеческой личности. Человеческая память как бы кодирует информацию, придает ей значение — можно сказать обрабатывает ее, превращая в культурный материал.

Стремясь создать концепцию, которая отражала бы взаимосвязь культуры и индивида, Шварц предложил “распределительную модель культуры” — модель, отражающую неравномерное распределение культуры среди населения. Еще в шестидесятые годы он писал: “Отношения между членами общества социально структурированы, и распределительная модель культуры оказывается наложением культурной системы на социальную. При

^{137[97]} White, G.M. Ethnopsychology. In: *Theodore Schwartz, Geoffrey M. White, and Catherine A. Lutz. New Direction in Psychological Anthropology.* Cambridge University Press, 1992, p. 35.

этом социальная система есть сама по себе культурный артефакт, имеющий распределительную и вариативную культурную базу.^{138[98]} В последующие годы вплоть до настоящего времени Шварц продолжает разрабатывать “распределительную модель культуры”, а также общетеоретический этнологический подход к изучению культуры.^{139[99]}

Распределительная модель предполагает, что любое общество, включая бесписьменные культуры, имеет сложную структуру. И в каждом из социальных слоев культура преломляется особым образом. Также особым образом культура преломляется в психологии каждого индивида. Индивиды обладают широкими и разнообразными возможностями восприятия культурно оформленного опыта в процессе своей социализации и создают свои собственные версии культуры. Используют культурно-приобретенные системы, они приходят в итоге к формированию целостной личности. В свою очередь формирование личности сопряжено с усвоением собственной индивидуальной версии культуры. И вот все эти “преломления” вместе составляют единую систему, которая и может называться культурой.

- ▪ Исследования Теодора Шварца возвращают нас к традиции культурно-центрированного изучения психологической антропологии. Напротив тому, исследования Джона Уайтинга и Джеффри Уайта возвращался к личностно-центрированному методу изучения психологической антропологии. Но теперь эти подходы кажутся не противоречащими друг другу, а друг друга дополняющими.
- ▪ Вновь признается необходимость изучать психологические и социокультурные проблемы в комплексе.
- ▪ В круг предметов изучения психологической антропологии попадают новые для ней понятия, что

^{138[98]} *Schwartz Th.* Where Is the Culture? Personality as the Distributive Locus of Culture. In: Spindler G. D. (ed.), *The Making of Psychological Anthropology*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1978, p. 419.

^{139[99]} *Theodore Schwartz.* Anthropology and Psychology: an Unrequited Relationship. Is Psychoanalysis relevant for Anthropology. In *Theodore Schwartz, Geoffrey M. White, and Catherine A. Lutz. New Direction in Psychological Anthropology*. Cambridge Univ. Pr., 1992.

плодотворно сказываются на ее развитии и создают концептуальную базу для возникновения исторической этнологии. Это в первую очередь касается следующих положений:

- ○ **Личность, как таковая**, а не как “мини-культура” (что было характерно для раннего периода развития психологической антропологии) становится предметом изучения психологической антропологии. В частности, рассматривается ее **собственная структура, наличие различных пластов психики**.
- ○ Психоэтнологи отказываются от социокультурного детерминизма и рассматривают **личность в качестве активного социального агента, а не просто носителя тех или иных культурных моделей**.
- ○ Параллельно признается, что **культура влияет во-первых, на восприятие человеком внешнего мира, на его когнитивные, аффективные и т.п. способности, во-вторых на характер структуризации полученного опыта “внутри личности”, на особенности функционирования человеческой памяти**.
- ○ Признается, что **культурные категории в каждом конкретном случае получают в процессе усвоения их личностью особое, в каждом случае уникальное преломление**.
- ○ Культурные категории получают **своеобразное преломление в рамках различных групп членов единой культуры**. Признается вариативность единой культурной традиции.
- ○ **Культура рассматривается как процесс**, признается ее гибкость и подвижность.

- ○ **Культура рассматривается как адаптивная система, позволяющая индивиду приспособиться к своему внешнему окружению.** Процессы, происходящие в психике индивида при соприкосновении с внешним миром, так же имеют адаптивные функции: это относится и к характеру восприятия окружающего, и к способам “хранения” полученного опыта (в частности, к работе человеческой памяти).

Проблема распределения культуры

Наиболее важной проблемой из тех, которые поставила современная психологическая антропология — это проблема “распределения” культуры. Однако, с точки зрения исторической антропологии, более глубокий взгляд на проблему распределения культуры ставит нас перед вопросом: какое распределение культурного содержания делает возможным функционирование культурной традиции в стабильном обществе? Почему культура не гаснет от поколения к поколению, как обеспечивается ее преемственность и ее целостность? В результате какого культурного распределения происходит смена инвариантов традиции, при изменении социополитических условий существования этноса?

Психологическая антропология конца 80-ых — начала 90-ых, оправившаяся после кризиса, длившегося более двадцатилетия выбрала в себя практически все наиболее конструктивные идеи, высказанные этнологами последних десятилетий. (Прежде всего речь идет о концепции Теодора Шварца.) Следует только добавить, что историческая этнология заимствовала также и некоторые существенные элементы интерпретационного метода работы с анализируемым материалом — о чем речь пойдет в главе 20. Сейчас мы концентрируем внимание на концептуальной базе исторической этнологии, основания которой зиждутся на теоретических положениях психологической антропологии. Но существует ряд вопросов, которые имеют первостепенную важность для исторической этнологии, но которые психологической антропологией не были поставлены. Прежде всего они касаются того, что рассматривая этническую культуру как процесс, современная психологическая антропология не ставит своей задачей

исследование как механизмов поддержания ее стабильности, так и механизмов ее трансформаций.

По этой причине для нас необходим анализ концепций, принадлежащих к разным областям знания — культурологии, политологии, традиционалистики, социологии, конфликтологии, культурной экологии — которые исследуют динамику культурных и общественных явлений. Эти концепции не могут механически переноситься в область этнологии, поскольку, хотя этнос и можно рассматривать как социальное и культурное единство, но единство специфическое, имеющее только ему присущие закономерности функционирования. Тем не менее, механизмы динамики социокультурных систем имеют ряд общих закономерностей. Поэтому в ходе нашего дальнейшего изложения, нам предстоит сделать ряд экскурсов в различные области сопредельных наук.

Приложение

Развитие психологической антропологии (психологической этнографии) в России

В сороковые годы XIX века, члены только что образованного в то время этнографического отделения при Российском географическом обществе был организован этнографический отдел. Его члены — В.К. Бэр, Н.Д. Надеждин, К.Д. Кавелин — сформулировали принципы “психологической этнографии”. Кавелин писал, что следует стремиться к определению характера народа в целом путем изучения его отдельных психологических свойств в их взаимосвязанности. Народ, считал он, “представляет собой такое же единое

органическое существо, как и отдельный человек. Начинайте исследовать его отдельные нравы, обычаи, понятия и остановитесь на этом, вы ничего не узнаете. Умейте взглянуть на них в их взаимной связи, в их отношении к целому народному организму и вы подметите особенности, отличающие один народ от другого.”^{140[100]} С 1850 года начала осуществляться программа изучения населения России, разосланная во все губернские отделения Географического общества. На основании полученных рукописей

^{140[100]} Кавелин К.Д. Собр. соч. в 10 т. Спб., 1900, т. 4, с. 42.

были составлены отчеты, содержавшие и психологические разделы, в которых сопоставлялись и сравнивались национально-психологические особенности малороссов, великороссов и белоруссов. В результате деятельности этнографического отделения Географического общества к концу XIX века был накоплен внушительный банк этнографических данных о народах России. Первым в России курс этнической психологии начал читать Г.Г. Шпет — в Московском университете. “Этническая психология с точки зрения Г. Шпета должна быть описательной, а не объяснительной наукой. Предметом этих описаний, классификаций и систематизаций является, по Шпету, “типические коллективные переживания.”^{141[101]} По этим подразумевалось, что все социальные явления — язык, миф, нравы, наука, религия и т.п. — вызывают у народа соответствующие переживания. Как бы

отдельные его представители ни были индивидуально различны и сколь бы различным ни было их отношение к подобным социальным явлениям, всегда можно найти нечто общее в их реакциях, что и представляет предмет этнической психологии. При этом общее не есть усредненное, не есть совокупность сходств, всегда обедненная по сравнению со многими индивидуальными слагаемыми. Общее понималось Шпетом, как репрезентативное для многих индивидов, как “тип”. Таким образом, по мнению Шпета, психологическая этнография должна позаимствовать у этнологии классификацию социальных явлений и ставить вопросы такого рода: как то или иное событие переживается данным народом в данную эпоху? Что он любит, чего боится, чему поклоняется? Шпет, как и многие его предшественники и современники, абсолютизировал роль языка как источника этнопсихологических особенностей, однако, в русле развиваемой им концепции изучение языка приобретало совершенно особый

^{141[101]} Шпет Г.Г. Сочинения. М., 1989, с. 547.

оттенки. Его интересовало, как переживается язык как социальное явление данным народом в данное время. Против гиперболизации значения языка и с совершенно иным видением предмета этнопсихологии выступал В.М. Бехтерев. Полемизируя с В. Вундтом о необходимости изучения мифов, обычаев и языка как основных источников этнопсихологических знаний, Бехтерев подчеркивал, что это изучение “ничуть не представляет собой не только единственного, но даже главного источника коллективной деятельности”.^{142[102]} Он резко критиковал не только объекты непосредственного изучения, но и понятийный аппарат своих предшественников, всех тех, кто проявляет субъективизм, говоря о “народной душе”, “народном чувстве”, “народном духе”. Бехтерев противопоставлял им свою точку зрения на психологию народов, полагая, что ею должна заниматься особая наука

— коллективная рефлексология. Для этой науки необязательно изучение мифов, обычаев и языка, поскольку цель ее “не сколько исследование особенностей соотносительной [психической] деятельности, сложившейся под влиянием ряда исторических событий и условий климата и местности, в которых данный народ живет и развивается, сколько определение общественных настроений, общественной же творческой работы и общественной деятельности.”^{143[103]} Бехтерев считал, что каждый народ имеет свои темперамент и свои особенности умственного развития, которые наследственно заимствованы и соответственно передаются биологическим путем. А вот “все остальное, что характеризует нацию, зависит от ее общественного уклада, сложившегося веками”^{144[104]} и в принципе может меняться.

^{142[102]} Бехтерев В.М. Коллективная рефлексология. Петроград, 1921, с. 12.

^{143[103]} Там же, с. 28.

^{144[104]} Там же, с. 348.

В конце двадцатых годов проблемы этнической психологии оказались в поле зрения культурно-исторической школы, во главе которой стоял Л.В. Выготский. Он разработал так называемый инструментальный метод, суть которого заключается в исследовании “поведения и его развития при помощи психологических орудий поведения и создаваемой ими структуры инструментальных актов”.^{145[105]}

Выготский считал, что главной областью применения его метода является “область социально-исторической и этнической психологии”, изучающей историческое развитие поведения, отдельные его ступени и формы.^{146[106]}

С позиций культурно-исторической концепции Выготского в конце двадцатых годов была подготовлена программа научно-исследовательской работы по педологии национальных меньшинств.^{147[107]} Его

особенность заключалась в том, что в противовес широко распространенным тестовым исследованиям, в центр ее ставились исследования национальной среды, ее структуры, динамики, содержания, всего того, что и определяет этническое своеобразие психических процессов. Экспериментальная проверка идей культурно-исторического подхода была осуществлена в ходе экспедиции в Узбекистан (1931 — 1932 гг.). Задача психологов, возглавляемых А.Р.Лурия, заключалась в анализе социально-исторического формирования психических процессов. Материалы экспедиции бы опубликованы только через сорок лет. С тридцатых годов на этнопсихологию начались гонения и она в советский период она как наука в России фактически отсутствовала. Начало ее возрождения как науки относится уже к концу восьмидесятых... (История психологической этнографии излагается по: В.К. Крысько, А.А.

^{145[105]} *Выготский Л.С.* Собр. соч. в 6 томах. М., 1982, т. 3, с. 108.

^{146[106]} Там же, с. 108.

^{147[107]} *Выготский Л.С.* К вопросу о плане научно-исследовательской

работы по педологии национальных меньшинств. // Педология. 1929, N 3.

Деркач. Этнопсихология.
т. I, М.: Институт
молодежи, 1992 и В.Н.
Павленко. Введение в
этническую психологию.
Харьков: харьковский
государственный
университет, 1993).

Вопросы для размышления

1. В чем состоит концепция социокультурного детерминизма, согласны ли Вы с ней, а если нет, в чем, по Вашему мнению, ее ограниченность?
2. В чем состоит концепция культурного релятивизма и какова была ее эвристическая ценность? Можно ли и каким образом использовать эту концепцию для изучения истории?
3. Каково взаимоотношение концепций “личности” и “культуры” на протяжении развития психологической антропологии?
4. В чем состоит концепция “проективной системы”, и как, по Вашему мнению, она соотносится с концепцией “менталитета” и “этнической картины мира”? Подумайте, может ли понятие “проективная система” помочь нам в объяснении сюжетов, приведенных во второй главе.
5. Подумайте над тем, как концепция “психологических защитных механизмов” может быть использована для объяснения сюжетов?
6. Как Вы думаете, поможет ли изучение ценностных доминант объяснить сюжеты и, если да, то как?
7. В чем разница между приведенными в главе 3 определениями “картины мира” и ее определением, данным Р. Редфильдом?
8. Чем может быть полезен историку когнитивный подход?
9. Поможет ли объяснению сюжетов, приведенных в главе 2,

“распределительная модель культуры”?

Жизнедеятельность и
жизнеобеспечение этноса

В предыдущей главе мы остановились на том, что для того, чтобы сформулировать концепцию исторической этнологии нам необходимо ознакомиться с таким явлением как **адаптация этноса к меняющемуся социальному и культурно-политическому окружению. Эта адаптация является как материально-организационной, так и психологической.** О психологической адаптации этноса к внешним условиям мы будем говорить позднее. Начнем с более легкого и значительно более разработанного в современной науке направления: материальной и социальной адаптации. Изучение этой темы происходило в рамках направления, называющегося **культурной экологией** или **этноэкологией** (понятия практически синонимичные). Коротко остановимся на истории этого направления, которое рассматривается обычно как часть культурной

антропологии, хотя и имеющая свою специфику. Культурная экология — это то направление в этнологии, которое по сей день продолжает

эволюционистскую традицию.

Основателями культурной экологии принято считать Лесли Уайта (White, 1900 — 1972) и Джулиана Стюарда (Steward, 1902 — 1972). В чем заключалось их учение?

Уайт практически непосредственно продолжал традицию эволюционизма XIX века, с той только особенностью, что акцент он делал на развитии культуры, проявления которой он выделял в особый класс феноменов. (Последнее обстоятельство послужило тому, что Уайта традиционно называют в качестве основоположника культурологии — о чем мы будем говорить в следующей главе.)

Согласно концепции Уайта, культурное развитие происходит посредством возрастающей эффективности использования природных ресурсов, что в свою очередь ведет к росту населения, подъёму производительности труда и экономической специализации. Это развитие может быть поделено на этапы, стадии. От состояния материальной базы зависят все прочие аспекты культуры. Они как бы вторичны по отношению к ней. Свою теорию Уайт рассматривал, как и подобает классическому эволюционисту, в качестве универсальной, применимой к человеческой культуре вообще. Стюард таким классическим эволюционистом не был. Он отходит от культурного универсализма и рассматривает каждую культуру как особую систему, эволюция которой определяется потребностью

адаптации к специфическим для каждой культуры природным условиям. По мнению Стюарда, эволюция природы может происходить различными путями, хотя общества, находящиеся в сходных природных условиях и на примерно одинаковом уровне технологического развития, эволюционируют сходным образом. Этот феномен “параллельной эволюции” объясняют схожесть процессов развития обществ, географически расположенных далеко друг от друга и не контактирующих между собой. Таким образом, по мнению Стюарда, схожесть различных обществ не может быть объяснена посредством концепции культурной диффузии. Объяснение происхождения тех или иных культурных форм должно проистекать из анализа взаимосвязей между природным окружением, уровнем технологического развития общества и функционирования общества. Таким образом Стюард разрабатывает концепцию “множественности эволюций”, а на ее основе теорию культурных изменений. (Заметим в скобках, что термины “культурные изменения” и “социальные изменения” обычно не являются синонимичными. О “социальных изменениях” говорят обычно в контексте теории модернизации общества, а о “культурных изменениях” — как о процессах адаптации общества как системы к окружающей среде). Чтобы проиллюстрировать некоторые положения стюардовского подхода к этнологии, приведем несколько фрагментов из его основной книги.

*Культурная экология
стремится объяснить
происхождение
межкультурных различий, тех*

особенностей, которые определяют лицо каждой культурной области в большей степени, чем общие закономерности применимые к любой ситуации культурно-природного взаимодействия...

Культурная экология отличается как от релятивистских, так и неозволюционистских концепций культурной истории, тем что рассматривает природное окружение каждой культуры как экстракультурный фактор и не стремится объяснить культуру исходя из нее же самой. Ее задача состоит в том, чтобы выяснить, требует ли приспособление человеческих обществ к окружающей их и среде выработки особых моделей поведения или достаточно особого преломления уже присущих культуре черт...

Культурная экология изучает не само по себе человеческое общество как часть биосферы, а те культурные черты, присущие этому обществу, которые возникли в процессе адаптации...

Культурная экология занимается изучением следующих процессов: 1. соотношения среды обитания и технологий, присущих той или иной культуре использования ее продовольственных и прочих естественных ресурсов; 2. поведенческие модели связанные с теми или иными технологиями освоения природных ресурсов; 3. влияние

этих моделей поведения на прочие аспекты культуры^{148[1]}.

^{148[1]} Steward J. H. Theory of Culture Change. Urbane: University of Illinois Press, 1955. – P. 36-41

Мы видим, что в современной культурной экологии получает свое развитие имеющая давнюю историю идея о связи культуры того или иного народа с географической средой его обитания.

Особенно отчетливо географический и климатический детерминизм, предполагающий что личностные особенности и видение мира непосредственно определяются природными условиями существования народа, проявлялся в свое время в описаниях путешественников психологических черт того или иного народа. Вполне типично, например, такое замечаний английского агента сэра Джона Чардина в его докладе о путешествии в Персию (1720): “Жаркий климат действует расслабляюще как на тело, так и на ум, и подавляет живость фантазии”.^{149[2]} Подобный подход был свойственен и философии. Так, немецкий историк и философ Иоган Готфрид фон Гердер настаивал на связи между “национальным гением” и окружающей средой.

В науку мысль о соответствии культуры народа географической среде его окружающей, проникла через посредство идей Чарльза Дарвина об адаптации, которые он активно развивал в своей теории эволюции. В “Происхождении видов” Дарвин стремился показать, как многочисленные виды живых существ, населяющие мир, приспособляются к среде обитания и степень достигнутой ими адаптации влияет на выживание каждого из видов.

В это же время понятие “культурная адаптация” становится ведущей парадигмой общественных наук XIX столетия, хотя серьезных исследований взаимосвязи между окружающей средой, стратегией жизнеобеспечения и обществом в то время не велось. Безусловно, эта идея не могла не найти своего выражения и в этнологии. Там ее ведущим адептом был Фридрих Ратцель, основоположник антропогеографии, бывший какое-то время одной из ведущих доктрин этнологии. Значение ее упало вместе с началом в этнологии эры Франца Боаса, то есть, с формированием современной этнологии. В первые десятилетия становления новой, боасианской научной парадигмы в этнологии, то есть вплоть до середины XX века адаптивный подход был не характерен. (Особенно если говорить об англоязычной науке, поскольку следует указать, что во французской этнологии, существовавшей параллельно и практически не пересекаясь с англо-американской, географический детерминизм надолго остался ведущей концепцией и привел к созданию социальной географии. Однако последней мы касаться не будем, так как она является совершенно отдельной ветвью в науке.) В работах

^{149[2]} Цит. по: Glacken, C. J. Traces on the Rhodian Shore: Nature and Culture in Western Thought from Ancient Times to the End of the Eighteenth Century. Berkeley and Los Angeles: Univ. of California Press, 1967, p. 553.

же Ф. Боаса присутствовала так называемая концепция “поссибилизма”, в которой природная среда рассматривалась лишь как фундамент, на котором могут возникать и развиваться существенно различные в культурном отношении варианты этнических общностей.

Возвращения идеи о непосредственной связи культуры народа с внешней окружающей средой связано более всего с именем Стюарда. Его труды дали толчок тому, что в послевоенной этнологии концепция адаптации получила ведущую роль. Широкий спектр данных, полученных культурной антропологией, интерпретировался в терминах адаптации. Особенно это было характерно для пятидесятых — шестидесятых годов, когда символы, ритуалы и табу нередко объяснялись в материалистических терминах в качестве особых социальных образований, служащих подспорьем материально-культурному и экономически-промышленному приспособлению человеческих обществ к природным условиям, в которых они обитают.

Хотя многие из культур-экологов в последние годы в значительной мере отошли от теорий Уайта и Стюарда (в частности, избегают применения концепции стадийного развития общества), однако с некоторых пор считается почти общепризнанным, что на вопрос о том, каким образом в обществе возникают специфические модели его жизнедеятельности, легче всего ответить, если рассматривать культуру как систему социально обусловленного поведения, которое направлено на приспособление общества к своей экологической нише. Поэтому и нам необходимо более точно уяснить для себя значение понятия “адаптация”. Поскольку оно развивалось параллельно и в англоязычной, и в русскоязычной этнологии и культурологии, рассмотрим о то, и другое толкование этого термина.

Начнем с того, что ответим на вопрос, каким образом понятие “адаптация” понималось в американской этнологии, поскольку в ней оно стало широко распространенным концептом приблизительно на двадцать лет раньше, чем в российской науке, хотя и не получило в рамках американской этнологии такого сложного развития, такой смысловой нагрузки как в этнологии российской. Начнем с формального определения термина “адаптация”. В одном из последних словарей антропологических терминов, приводится следующее толкование этого понятия:

“Адаптация — процесс взаимного приспособления между культурой и внешней средой, направленный на выживание и стабильность социальной системы. В узком биологическом смысле адаптация подразумевает, что организм претерпевает изменения в своей форме и в своем поведении, которые приводят к приобретению им качеств, дающих ему возможность выжить в определенных условиях. В контексте антропологии, адаптация означает, что культура является продуктом взаимодействия между внешней средой и стратегией жизнедеятельности, то есть особой технологией освоения естественных ресурсов, экономикой и социальной структурой.”^{150[3]}

Таким образом, адаптация — это процесс или результат (допустимы обе трактовки) установления такого способа взаимодействия между народом и

^{150[3]} R.H. Winthrop. Dictionary of Concepts in Cultural Anthropology. N.Y., Westport, Connecticut, L., 1991.: p. 6.

окружающей средой, который позволяет народу выживать в этой среде (даже если она может представляться наблюдателю-этнологу экстремальной) и растить своих детей, с тем чтобы численность народа если не росла, то, по крайней мере, оставалась бы стабильной. Культура же является основным механизмом, посредством которого человеческие коллективы адаптируются к окружающей среде. В культуре содержатся такие модели поведения, следование которым дает возможность добывать себе пропитание, строить жилища, изготавливать одежду наиболее рациональным для имеющихся географических и климатических условий образом. Эти поведенческие модели передаются из поколения в поколение в процессе социализации. Именно они, эти модели поведения, которые непосредственным образом связаны с процессом жизнеобеспечения этноса, являются основным предметом изучения в качестве проявления адаптации человеческого общества к окружающей среде. Цитируя И. Кохена, можно сказать, что адаптация — это процесс, “посредством которого человек получает возможность продуктивно использовать для удовлетворения своих потребностей свою среду обитания”.^{151[4]}

Чаще всего выделяются “два основных адаптивных аспекта культуры: они связаны с превращением энергетического потенциала окружающей среды в пищу. Каждая культура имеет основные пище добывающие стратегии и особые модели распределения пищи среди членов общества. Мера в которой эти доминирующие пище-добывающие стратегии соответствуют другим аспектам культуры по-разному оценивается разными антропологами, однако, очевидно, что степень эффективности социального союза зависит от стратегии его жизнеобеспечения.”^{152[5]} Таким образом, в принципе “каждая культура может быть истолкована как стратегия человеческой адаптации, а каждый элемент уникальной социальной модели как средство для получения из среды обитания максимальной энергии.”^{153[6]} Этот подход предполагает, что вся культура народа, не только материальная, непосредственно связанная с обеспечением жизнедеятельности (с жизнеобеспечением), но и социальная, и духовная культура, пусть и не в полной мере, но детерминируется, организуется, структурируется под влиянием стратегии его жизнедеятельности.

Окружающая среда, общество и технология жизнеобеспечения рассматривается культур-экологами в качестве единой взаимосвязной системы и объектом изучения является не общество само по себе, а именно этот социально-природный комплекс, в котором культура, будучи “наиболее важным адаптивным средством человека, является **посредующим звеном** между свойствами психобиологического организма человека и его социальным и физическим окружением”.^{154[7]} Но при этом, выступая в роли специфического “медиатора”, культура необходимым образом проявляет себя в качестве вариативной, меняющей свои формы в пространстве и во времени. “Будучи продуктом символических способностей

^{151[4]} *Cohen, Yehudi. F. Culture as Adaptation. In: Y. Cohen (ed.) Man in Adaptation: The Cultural Present. Chicago: Aldine, 1968, p. 41.*

^{152[5]} *Nanda S. Cultural Anthropology. Belmont, Calif.: Wadsworth Publishing Company, 1984, p. 78.*

^{153[6]} *Cohen, Yehudi. F. Culture as Adaptation. p. 42.*

^{154[7]} *Spiro M.E. Culture and Human Nature. Theoretical Papers. Chicago and L.: The Univ. of Chicago Pr., 1987, p. 26.*

человека, культура может и должна варьироваться в различных исторических условиях, завися от своей экологической ниши, от различных исторических обстоятельств, от действий политически могущественного или харизматического лидера, от непредсказуемых физических и социальных событий (война, засуха, вражеское вторжение) и т.д. Если культура — это средство, с помощью которого человек или группа людей адаптируется к функциональным требованиям индивидуального и группового существования, неудивительно обнаружить широкий диапазон различий в историческом опыте человека.”^{155[8]}

Этнологи различают материальную и социальную адаптацию. Под материальной адаптацией понимают устройство жилищ, стиль одежды, технологию жизнеобеспечения и связанные с ней ритуалы. “Социальная адаптация включает в себя прежде всего формы социальной и экономической организации. При этом формы адаптации являются гибкими, имеющими бесконечное множество вариаций, реагирующими на изменение в среде обитания и в отношениях с другими человеческими коллективами.”^{156[9]}

Одновременно культурной экологии свойственно понимание человеческие общества как “самоорганизующиеся системы, которая способна воспринять информацию об изменениях состояния окружающей среды и изменить определенные характеристики социокультурной системы.”^{157[10]} Поэтому, кроме изучения того, каким образом социокультурная система как целое адаптируется к своей окружающей среде, которая также трактуется как целое, культурная экология исследует и другой, не менее важный вопрос: каким образом части культуры (социальные институты, культурные модели) адаптируются друг к другу.^{158[11]}

К близким выводам проходили и российские ученые. Причем теме адаптации и жизнеобеспечения этноса в российской этнографии и культурологии уделялось особое внимание и достижения российских исследователей порой превосходят достижения их западных коллег.

Начнем, однако, с формирования в нашей стране этнической экологии, близкой по своим целям, задачам и исследовательским методам к западной культурной экологии. Его предыстория достаточно подробно излагается в одной из работ этноэколога В.И. Козлова, и мы приведем фрагмент из его статьи.

^{155[8]} Ibid.

^{156[9]} Emilio F. Moran. Human Adaptability: An Introduction to Ecological Anthropology. North Scituate, Massachusetts: Duxbury Press, 1979, p. 97.

^{157[10]} Ibid., p. 101.

^{158[11]} Joseph B. Aceves, H.G. King. Cultural Anthropology. N.Y.: General Learning Press, 1978.

Между этнографией, как наукой, изучающей происхождение народов, их культуру, быт и др. параметры, а также процессы изменения этих параметров, с одной стороны, и географией, как наукой, изучающей природную среду, в которой живут люди (физическая география), а также особенности территориального размещения людей по поверхности земли и их хозяйства (экономическая география), с другой стороны, издавна существовали крепкие связи.

В зоне перекрытия этнографии и географии некоторые советские ученые делали попытки создания особой дисциплины — антропогеографии или этногеографии, в рамках которой рассматривались бы связи между этническими общностями людей и природной средой их обитания^{159[12]}, однако такие попытки не получили должной поддержки и вскоре были осуждены за содержащиеся в них якобы идеи географического детерминизма. Новое сближение между этнографией и географией наметилось лишь в конце 1940 — начале 1950-х гг., причем оно происходило с обеих

сторон и шло по двум близким направлениям. Первое из них выразилось в формировании особой дисциплины — этнической географии, в задачи которой входит изучение географического размещения народов (этнических общностей), изучение особенностей их расселения и территориального взаимоотношения с другими народами в тесной связи с социально-экономическими, политическими, природными и другими факторами...^{160[13]}

Некоторые из перечисленных задач этногеографии (особенно по изучению расселения народов в определенной природной среде) непосредственно связаны с экологией человека, и прежде всего с этнической экологией, однако термин “экология” и связанные с ним понятия, уже получившие распространение за рубежом, в советской этнографии до 80-х годов не применялись.

^{159[12]} Крубер А.А. Общее земледение. М.: 1928; Богораз Тан В.Г. Распространение культуры на земле: основы этногеографии. М.: 1928.

^{160[13]} Брук С.И., Козлов В.И., Лувин М.Г. О предмете и задачах этногеографии. // Советская Этнография, 1963, N 1.)

Другой путь сближения этнографии с географией и экологией в советской науке наметился с появлением в начале 50-х годов концепции хозяйственно-культурных типов (ХКТ), т.е. исторически сложившихся черт хозяйства и культуры (главным образом, материальной культуры), которые характерны для народов, находящихся примерно на одинаковом уровне социально-культурного развития и живущих в сходных природных условиях (например, типы “арктических охотников на

морского зверя”, “скотоводов сухих степей и полупустынь”, “земледельцев тропического пояса” и т.п.) (последнее направление — близко к “культурной экологии” Дж. Стюарда, хотя последний стремился не столько описывать и типологизировать, сколько объяснять разнообразие этнокультурных явлений в связи с различной природной средой обитания этноса. (В.И. Козлов. Введение, В сб.: Этническая экология. Теория и практика. М., “Наука”, 1991, с. 6—7).

Аналог культурной экологии возник в России во второй половине семидесятых годов под именем этническая экология, которая трактовалась как “научная дисциплина, расположенная на стыке этнографии с экологией человека (социальной экологией) и имеющая зоны перекрытия с этнической географией, этнодемографией и этнической антропологией”.^{161[14]} Отличие этнической экологии от культурной, разработанной Стюардом, выглядело надуманно и, по всей видимости, являлось данью советской идеологии, требовавшей от советских научных работников отрицания достижения общественных наук на Западе. Поэтому утверждалось, будто бы в основе культурной экологии, в отличие от этнической экологии, “лежит признание определяющей якобы роли природной среды, к которой адаптируется культура тех или иных этнических групп и даже их социальная организация, а в конечном счете и признание того, что вся этническая история географически детерминирована.”^{162[15]} В действительности такого разграничения провести нельзя, и географический детерминизм в этих двух научных направлениях ощущается в равной степени. Провозглашалось, что этническая экология “ставит своей задачей изучение традиционной системы жизнеобеспечения этнических групп и этносов в целом в природных и социокультурных условиях их обитания, а так же влияния сложившихся экологических взаимосвязей на здоровье людей; изучение использования этносами природной среды и их воздействия на эту среду, традиций рационального природопользования, закономерностей формирования и функционирования этноэкосистем.”^{163[16]} Так же как и в культурной экологии, в этнической экологии акцент делался на изучении адаптации человеческого общества к окружающей среде. Культура

^{161[14]} В.И.Козлов. Основные проблемы этнической экологии. // Этнографическое обозрение, 1983, N 1, с. 8.

^{162[15]} Там же.

^{163[16]} В.И.Козлов. Основные проблемы этнической экологии, с. 8.

рассматривалась как механизм, посредством которого такая адаптация осуществлялась. С помощью культуры “люди не только приспособивались со временем к той или иной новой природной среде (“экологической нише”), но и преобразовывали в большей или меньшей степени саму эту среду, создавая “культурные ландшафты”.”^{164[17]}

Особая заслуга разработки в рамках российской науке понятий адаптации и культуры в качестве адаптивного механизма принадлежит Э.С. Маркарян. Его трактовка этих явлений представляется более оригинальной и глубокой, чем в западной этнологии.

По мнению Маркаряна, адаптация представляет собой “способность системы для самосохранения приводить себя по принципу обратной связи в соответствие со средой.”^{165[18]} Происходит это по принципу “культурных мутаций” — возникновения внутри культуры, которая по тем или иным причинам перестала удовлетворять потребности человеческого общества к внешней среде, системы инноваций (нововведений, новшеств). “Если инновации принимаются социальной системой, то они в той или иной форме стереотипизируются и закрепляются культурной традицией, подобно тому, как прошедшие естественный отбор мутации и их рекомбинации закрепляются в генетических программах биологических популяций.”^{166[19]} В культуре закрепляются только те инновации, те поведенческие, институциональные и прочие модели, которые являются адаптивными по отношению к окружающей среде. Адаптация, таким образом, это процесс социокультурной перестройки общества. Общество, в свою очередь, является постоянно подвижным, меняющимся. Адаптация является движущей силой культурных изменений внутри общества, с одной стороны, и изменений, “окультуривания” среды обитания, с другой. Поэтому и саму культуру Маркарян определял в качестве “способа универсального адаптивно-адаптирующего воздействия на среду”.^{167[20]}

Этот динамический подход подчеркивался практически всеми российскими учеными, которые занимались проблемами этнической экологии, или этноэкологии, как ее иногда называют. “Этноэкология стремится рассматривать этнос, его культуру, производственную деятельность и осваиваемую природную среду в динамическом единстве, т.е. представить их в виде сложной развивающейся системы.”^{168[21]}

^{164[17]} В.И. Козлов. Жизнеобеспечение этноса: содержание понятия и его этнологические аспекты. В сб. Этническая экология: теория и практика. М.: “Наука”, 1991, с. 26.

^{165[18]} Маркарян Э.С. Узловые проблемы теории культурной традиции. // Советская этнография, 1981, N 2, с. 81.

^{166[19]} Маркарян Э.С. Культурная традиция и задача дифференциации ее общих и локальных проявлений. В кн.: Методологические проблемы этнических культур. Материалы симпозиума. Ереван, изд-во АН Арм.ССР: 1978, с. 86.

^{167[20]} Маркарян Э. С. Культура как способ социальной организации. Пушину: НЦБИ АН СССР, 1982, с. 9.

^{168[21]} Крутник И.И. Арктическая этнология. Модели традиционного природопользования морских охотников и оленеводов Северной Евразии. М., “Наука”, с.14.

Здесь важно подчеркнуть некоторое существенное различие между пониманием термина “адаптация” в российской науке и в науке западной. Если, исходя из западного культур-экологического понятийного аппарата, “взгляд на культуру как на адаптивную систему скорее подчеркивает, что культура является стабильным (уравновешенным) образованием, чем то, что она способна к изменениям”^{169[22]}, то для российской науки — “адаптация отражает динамизм человеческой культуры.”^{170[23]} Изучение проблемы адаптации подразумевает “анализ пути, по которому пошло развитие человеческой общности (ее культуры, жизнеобеспечения, природопользования) в условиях выбора одной из нескольких доступных возможностей в данной среде обитания. Такой выбор принято обозначать термином “адаптивная стратегия” (adaptive strategy). Разумеется, он всегда определяется не только особенностями среды, но и уровнем технологического развития, традициями, культурными ценностями группы, внешним воздействием и множеством других социальных факторов.”^{171[24]} Как мы видим, в данном толковании особо подчеркивается влияние на формирование адаптивной стратегии социальных, и что еще интереснее, ценностных факторов. Понимание проблемы адаптации, таким образом, в российской науке (и это в советское время!) оказывается значительно менее биологическим и даже менее материалистичным, чем в западной науке. Произошло значительное усложнение привычного термина. Очевидно, что **в данном контексте понимание культуры в качестве адаптивного механизма ни в коем случае не сводится только к регулированию ею функций жизнеобеспечения и допускает значительно более сложные толкования**, о чем у нас пойдет речь в следующих главах. Значительные метаморфозы претерпело в российской этнологии и понятие “жизнеобеспечение” (subsistence). Этот термин был предложен американским этнографом Р. Лоуи^{172[25]} и означает собственно технологию добывания и производства пищи. В России понятие “жизнеобеспечение” получило значительно более сложное истолкование. Один из ведущих российских этнологов Игорь Крупник считает даже, что “само понятие “жизнеобеспечение” можно в значительной мере считать оригинальным русскоязычным образованием. Этот образный перевод английского слова subsistence (дословно “существование, пропитание, средство поддержания жизни”) первым из этнографов стал использовать С.А. Арутюнов. Очевидно, что “жизнеобеспечение” шире и понятийно богаче, чем “существование” и тем более “пропитания”. На основе удачного термина появились новые производные категории, выходящие далеко за рамки исходного значения слова subsistence, под которым в зарубежной этнографии по прежнему обычно понимаются потребительские виды хозяйства, направленные на производство пищи: охоту, собирательство, ранние виды земледелия и скотоводства. Одним из ярких

^{169[22]} Nanda S. Cultural Anthropology, p. 80.

^{170[23]} Крупник И.И. Арктическая этнология, с. 16.

^{171[24]} Маркарян Э.С. и др. Культура жизнеобеспечения и этнос. Опыт этнокультурного исследования (на примере армянской сельской культуры). Ереван: Изд-во АН Арм. ССР, 1983, с.27.

^{172[25]} Lowie R.H. Subsistence // Boas F. (ed.) General Anthropology. Boston, 1938.

нововведений стало понятие “культура жизнеобеспечения” как особый компонент культуры этноса.”^{173[26]}

Культура жизнеобеспечения — это “взаимосвязанный комплекс особенностей производственной деятельности, демографической структуры и расселения, трудовой кооперации, традиций потребления и распределения, т.е. экологически обусловленных форм социального поведения, которые обеспечивают человеческому коллективу существование за счет ресурсов конкретной среды обитания.”^{174[27]} Это — “процесс экологической адаптации общества к природной среде”, происходящий “путем соответствующего социально-организационного территориального освоения”.^{175[28]}

Для более детального объяснения этого важного для этнологии понятия обратимся к коллективной монографии “Культура жизнеобеспечения и этнос” (уже цитировавшейся выше), теоретические главы которой специально посвящены разработке понятия “культура жизнеобеспечения”.

^{173[26]} Крупник И.И. Арктическая этнология, с. 14 - 15.

^{174[27]} Крупник И.И. Арктическая этнология, с. 16.

^{175[28]} Маркарян Э.С. и др. Культура жизнеобеспечения и этнос, с.36.

Деятельность по жизнеобеспечению разворачивается в пространстве координат, одной из которых является отношение “общество — природа”, другой — отношения “общество — индивид”. Весь цикл физического освоения людьми природной среды — производство, распределения и потребление материальных благ — совершается в определенных социально-организованных формах... В соответствии с пониманием культуры как способа человеческой деятельности материальная технология общества является лишь одной из подсистем его универсальной технологии. Она теснейшим образом сопряжена и взаимосвязана с социальной технологией общества — со способами организации социальных отношений и

социально-необходимой регуляции поведения индивидов...

Социально-технологический комплекс культуры в целом включает в себя двоякого рода средства обеспечения того или иного (исторически и этнически определенного) способа внутренней организации общественной жизни. Первую группу этих средств составляет набор социальных институтов, оформляющих наиболее общие виды социальных отношений, образующие структурный “остов” общественной системы (институты разделения труда, собственности, родства, брака, общественного управления и т.п.)... Будучи адресованы не индивидам как таковым, а социальным группам и имея центральной задачей организацию внутригрупповых связей, институциональные механизмы культуры ограничены в своих регулятивных возможностях сферой внешних условий и внешних, поведенческих проявлений человеческой деятельности, непосредственно не затрагивая область ее мотиваций. Именно в этом пункте институциональные средства технологии существенно отличаются от другой группы средств, которую можно условно обозначить как гуманитарные средства. Последние

направлены именно на формирование определенных социально-целесообразных мотиваций деятельности людей и, следовательно, непосредственным объектом своего регулятивного воздействия имеют сферу человеческого сознания. Речь идет о комплексе разнообразных нормативно-ценностных и мировоззренческих идей и представлений этического, религиозного, этикетного, эстетического и пр. порядка. Речь идет также о комплексе механизмов, образующих характерные для той или иной этнокультурной общности способы (технологии) внедрения указанных духовных образований из фонда коллективного сознания в фонд сознания индивидов (технология научения, воспитания, просвещения, социального контроля, социализации и т.п.) [Этот тип можно назвать гуманитарной технологией]... Эффект организации коллективной жизни достигается здесь, таким образом, функционированием не внешних (объективных в институциональной структуре общества), а внутренних — идеологических и психологических предпосылок человеческой деятельности... Любое духовное образование, любой факт коллективного сознания, сколь угодно отвлеченным по содержанию и сколь угодно "непрактичным" в социальном

отношении он ни казался бы, в действительности представляет собой компонент социальной технологии общества и, следовательно, так или иначе участвует в поддержании и воспроизводстве структуры данного общественного механизма...

Функции компенсации стрессовых факторов, разрушительных и в плане психологического дискомфорта индивидов, и в плане психологической сплоченности социального коллектива, были призваны выполнять многие сопутствующие жизнеобеспечивающей практике человека символические акции. И именно в этом, при полной "бессмысленности" и нецелесообразности в утилитарном отношении этих акций и состоит их конечная целесообразность...

Чем выше уровень тревожности людей в связи с теми или иными угрожающими их жизни и благополучию факторами, и чем в меньшей степени или с меньшей надежностью они могли противодействовать этой угрозе, тем большее место в общем поведенческом массиве жизнеобеспечения занимают символические акции, создающие иллюзию такого противодействия.

(Из кн: Э. Маркарян и др. Культура жизнеобеспечения и этнос. Ереван, Изд-во АН Арм. ССР, 1983, сс. 61 — 71.)

Таким образом, **проблема психологической адаптации человека и человеческого общества выделяется в качестве отдельной важной темы в российской этнической экологии.** “К окружающей природной среде люди адаптируются не только в физическом, но и в психологическом отношении. Несомненно, что если группа людей живет в одних и тех же условиях не одно столетие, то такая психологическая адаптация не проходит бесследно; известно о существовании некоторых связей между психологическим складом, темпераментом и природными условиями, хотя причинно-следственные закономерности здесь не всегда четко прослеживаются. В целом механизмы психологической адаптации более гибки и действенны, чем физической, и такая адаптация идет быстрее, но и она требует времени. Люди привыкают к определенному ландшафту, считают его родным. Человек, выросший в холмистой лесной полосе, чувствует себя неуютно при переселении на равнинную степь или морское побережье, даже если климатические условия их очень близки. Характерно, что русские переселенцы в степные районы старались посадить около дома хотя бы одну березку или какое-то другое “родное” дерево, чтобы ослабить острое чувство ностальгии.”^{176[29]}

Особо следует подчеркнуть, что в российской этнической экологии и культурологии, в отличие от представителей магистрального направления культурной экологии за рубежом, адаптация рассматривается как процесс приспособления не только к природной среде обитания, но и к среде обитания социальной, сфере “межобщественных (межплеменных, межгосударственных и т. д.) связей и взаимодействий, рассмотренных в перспективе деятельности того или иного общества, с которым они [члены данного общества] вступают в контакт посредством институционализированных мирных (дипломатических, торговых и других), а также военных средств”.^{177[30]}

Аналогичным образом и относительно того, что касается системы жизнеобеспечения, ее *психологической составляющей*, подчеркивалось, что ее главным содержанием является “взаимоотношение людей не с природной, а с социально-культурной, этнической средой... Действию стрессогенных факторов противостоит система социокультурных установок, определяющих (иногда в деталях) поведения человека в тех или иных случаях жизни. Абхазы, например, воспитываются в духе социальной дисциплины и самоконтроля и обычно чуть ли не с детства достаточно четко знают, что именно нужно делать в случае ссоры с близким другом или в какой-то другой ситуации; такой установленный этикет предохраняет от чрезмерного нервного напряжения.”^{178[31]}

Важная роль психологической адаптации приводит к тому, что культура жизнеобеспечения включает в себя как рациональные, так и иррациональные элементы: ритуалы, легенды, специфические элементы идеологии.

Наличие в культуре иррациональных адаптивных элементов признается и в западной этнологии, однако эти элементы рассматриваются в рамках скорее материальной, нежели психологической адаптации.

^{176[29]} В.И.Козлов. Основные проблемы этнической экологии. // Этнографическое обозрение, 1983, N 1, с. 13.

^{177[30]} Маркарян Э.С. и др. Культура жизнеобеспечения и этнос, с. 9.

^{178[31]} В.И.Козлов. Основные проблемы этнической экологии, с. 13.

Так например, Сирена Нанда пишет: “Подчеркивая адаптивную природу различных аспектов социокультурной системы, культур-экологи в своих исследованиях стремились продемонстрировать, что по-видимости совершенно иррациональные элементы верований и поведения членов социокультурной системы в действительности способствуют достижению значительных результатов в рациональном использовании для удовлетворения своих потребностей своего природного окружения. В частности, Мартин Харрис, называвший себя приверженцем культурного материализма — одного из ответвлений культурной экологии, приводил следующий пример. Табу, присущее культуре индийцев, на употребление в пищу мяса коровы, несмотря на повальную нищету индийского населения и частые периоды голода, кажется европейцам курьезным. Но это табу имеет значение с точки зрения адаптации. Коровы важны в Индии не потому, что они могут быть съедены, а потому что они используются в качестве тягловых животных, которых впрягают в телеги и сельскохозяйственные орудия. Если бы в период голода семья съела бы своих коров, она бы не могла в последствии заниматься сельским хозяйством и была бы обречена на полное вымирание. Религиозное табу на употребление в пищу говядины обеспечивает способность общества сохранять себя несмотря на частые неурожаи.”^{179[32]}

Вернемся к проблемам психологической адаптации человеческого общества к среде обитания.

^{179[32]} Nanda S. Cultural Anthropology, p. 57 - 58.

Благодаря своим тонким регулятивным и компенсаторным свойствам человеческая психика является совершенным “прибором” установления прямой и обратной связи с окружающей средой. Поломка этого “прибора”, сбои в его работе — сигнал о нарушении экологического равновесия, о разрыве важнейших связей, о существовании которых мы нередко даже не догадываемся... В русле проблем этнической экологии, основная задача которой — изучение условий и путей гармонизации отношений этноса со средой обитания (как природной, так и социальной), психологические исследования — одни из наиболее необходимых. Они позволяют вскрывать основные закономерности человеческого бытия... Методы психологического

исследования, отличающиеся глубиной и тщательностью, могут помочь при решении таких важных проблем этнической экологии, как сущность внутренней связи этноса с природной средой его обитания...

С точки зрения этнической экологии “наиболее интересный и плодотворный угол зрения, под которым можно вскрыть основные связи как человека, так и группы людей (этнической общности) со средой, — это изучение миграций в иную географическую и культурную среду, в данном случае — проблемы миграции и психического здоровья. Здесь мы сразу можем попытаться увидеть, насколько значимы связи человека или этнической группы с ее природным и культурным основанием, что происходит, если такие связи утрачиваются, и каков механизм установления новых, компенсирующих связей...

[В исследовании, проводившимся сектором этнической экологии Института этнографии АН СССР в 1987 — 1989 гг. по изучению психологической адаптации русских старожилов в Закавказье] было установлено, что, несмотря на то, что русские живут в новых географических условиях уже около 150 лет и называют окружающую природу “родной”, у них сохраняется бессознательное психологическое предпочтение природных ландшафтов средней России, откуда их предки выехали в 30 — 40-х годах XIX в.

С помощью метода семантического дифференциала нами было установлено разное психосемантическое наполнение понятия “родной природы” у русских старожилов Азербайджана и азербайджанцев. Для русских основными семантическими характеристиками родной природы в отличие от чужой являются: основательность, стабильность, надежность, щедрость, а для азербайджанцев: легкость, подвижность, изменчивость...

Если часть этноса переселяется в иное географическое пространство, она все равно остается частью данного этноса, даже не имея под собой

родной в полном смысле этого слова почвы. Она ее аккумулирует в культурной и психологической формах и несет с собой повсюду.^{180[33]}

Рассматривая проблемы адаптации общества к внешней природной и социокультурной среде, мы должны обратить внимание на следующее: "Достижение тех или иных целей в процессах деятельности личности, имеющих для нее адаптивное значение, может играть деструктивную роль для соответствующей группы и наоборот".^{181[34]} Таким образом, нельзя поставить знак равенства между адаптацией к среде индивида и адаптацией общества. Более того, тот вариант адаптации к среде обитания, который является удачным для общества как целого с точки зрения его выживания и развития, может быть неудобен для конкретных индивидов, входящих в эту культуру. Так, Игорь Крупник указывает, что ценой стабильности для культуры северных народов "оказывались повышенные потери и постоянные разрывы в хозяйственно-культурной преемственности".^{182[35]} Следовательно, то, что "адаптивно для целого, может не быть полостью адаптивно для индивида".^{183[36]} Итак, этническая экология в России и культурная экология за рубежом разработали адаптивный подход в этнологии. Процесс материальной адаптации к среде обитания, материальной системы жизнеобеспечения был изучен подробно, ему посвящено множество книг и статей. Вопросы психологической адаптации, а так же вопросы адаптации не к природной, а социокультурной среде были поставлены, важность их была осознана. Однако, они остались слабо изученными.

Так, анализируя коллективную монографию "Культура жизнеобеспечения и этнос", В.И. Козлов отмечает противоречие между теоретической заявкой исследования и его эмпирической частью: "Авторы, касаясь возможных аспектов характеристики "культуры жизнеобеспечения..." замечают, что человеческие потребности являются не только физиологическими, но и в огромной мере социально обусловленными. Поэтому, изучая жилище, поселение, одежду, пищу, мы даже порой не столько концентрируем внимание на чисто витальных функциях, сколько на том, как в них отразились художественно-эстетические, престижно-знаковые, этические и идеологические установки данного общества, входящие в его соционормативную и гуманитарную культуру". Однако такая "пора" для авторов монографии пока еще не пришла, и в дальнейшем они дают обычное описание сельских поселений Армении, сельского жилища армян и "системы питания", дифференцируя их по трем основным природным зонам Армении. Никакого анализа подобной "культуры жизнеобеспечения", применительно к конкретной природной среде при этом не дается, и насколько полно она удовлетворяет потребности населения — остается по-прежнему неизвестным.^{184[37]}
А.Н.М. Лебедева, единственная из представителей этнической экологии целенаправленно изучавшая психологические аспекты адаптации пишет,

^{180[33]} Н.М. Лебедева. Психологические аспекты этнической экологии, с. 101 - 102.

^{181[34]} Маркарян Э. и др. Культура жизнеобеспечения..., с. 91.

^{182[35]} Крупник И. И. Арктическая этноэкология, с. 231.

^{183[36]} Nanda S. Cultural Anthropology, p. 52.

^{184[37]} В.И. Козлов. Содержание понятия и его экологические аспекты. В сб.:

Этническая экология, с. 27 - 28.

что “вопросы психологической адаптации этнических групп к географической среде практически не разработаны.”^{185[38]}

Обращаясь к теме арктической этноэкологии, исследуя при помощи математического энергетического метода способы адаптации к природе малых народов Севера Игорь Крупник особо подчеркивает, что существует еще другая отдельная тема — “духовные” аспекты адаптации народов к окружающей среде. “Эта часть гармонии не поддается “измерению алгеброй” и требует самостоятельного осмысления.”^{186[39]}

Историческая этнология призвана устранить этот пробел. Предметом ее изучения является психологическая и социокультурная адаптация народов к меняющимся условиям его существования, прежде всего политическим, социальным и культурным условиям. Именно поэтому культурная экология (= этническая экология) составляет один из наиболее существенных элементов ее теоретической базы.

Для того чтобы понять практическую значимость терминов “адаптация” в качестве одного из ключевых терминов, позволяющих понять специфику этнических процессов в истории различных народов, мы должны обратиться к учениям о традиции и культуре, после чего мы сможем обратиться к изучению собственно историко-этнологических концепций.

Сейчас же мы должны отметить, что “адаптация” является одним из основных понятий исторической этнологии и этнические процессы будут рассматриваться в рамках исторической этнологии, как процессы адаптивные, хотя само понимание адаптации будет несколько более сложным, чем это обычно принято. В частности, адаптивный подход будет применен для объяснения формирования и функционирования этнической картины мира, и этнической традиции, складывающейся на ее основе.

Опыт историко-этнологического анализа

Во второй главе мы уже касались вопроса о том, что финны несмотря на тяжелейшие природные условия осваивали новые земли в одиночку и почти не прибегали к коллективному труду. Очевидно, что такой механизм действия имеет свое объяснение и мы в последующих главах еще будем возвращаться к финскому примеру и понять этой “странность”. Но столь же очевидно, что даже если имелись некие причины действовать именно таким образом, то люди должны были воспринимать свой образ действия как достаточно комфортный, и, следовательно, должна была существовать определенная система психологической адаптации, позволявшая финнам ощущать свои действия как вполне адекватные имеющейся ситуации.

^{185[38]} Н.М. Лебедева. Психологические аспекты этнической экологии, с. 101.

^{186[39]} Крупник И. И. Арктическая этноэкология, с. 6.

О какого рода системе в данном случае может идти речь? Прежде всего об общей системе мировоззрения финнов, в которой предпочтительным является именно данный способ действия. Итак, что представляла собой картина мира финна XIX века?

Сюжет 5. Финская этническая картина мира

Если определить традиционное отношение финна к природе одной фразой, то можно сказать: финн с природой борется. "Вечная, тяжёлая борьба идет тут у человека с природой. Трудно передать, какого количество человеческих жизней стоила Финляндии обработка ее скудной почвы и ведение ее превосходного хозяйства..."^{187[40]} Вплоть до середины XIX века не проходило и года, чтобы в той или иной местности не было неурожая. Целые деревни голодали, и масса людей погибла от голода.

Вся вселенная финна — это арена борьбы человека с внешним миром, арена схватки, где человек обязан победить. Не просто выжить, а покорить мир себе.

Установки, относящиеся к области "человек — природа", — центральные в сознании финна. Его защитные механизмы направлены, главным образом, на опасность, исходящую от природного окружения. Поэтому, вероятно, длительное время финны, несмотря на свою относительную многочисленность, не могли защитить себя от военных набегов. "В новгородских летописях постоянно встречаются известия, вроде следующего: в таком то году новгородцы ходили войной на ямь [западных финнов], села пожгли, скот побили, людей побрали в полон, пришли домой все здоровы"^{188[41]} В сознании финна почти отсутствовал образ врага-иноплеменника, то есть некоего племени, которому приписывались бы всевозможные негативные качества. Следовательно, в его сознании отсутствует и готовность к самообороне, которую можно было бы назвать борьбой добра со злом.

У финна нет персонафицированного образа врага, но нет и персонафицированного образа защитника. Это тоже особенность его сознания. Финн не будет ждать помощи от других. Да он бы и не поверил в ее искренность. Финн не надеется, по существу, и на Бога. С Богом у него скорее договорные отношения. Он верит только в себя. Образ личного защитника отождествляет с самим собой, замыкает на себе. Он сам себе защитник.

Финны любят себя так, как редко какие народы сами себя любят. Вообще, народов, любящих себя, немного, и как раз финны принадлежат к их числу. В сознании большинства народов заложен некий идеальный образ себя, или отнесенный к золотому веку в прошлом, или имеющий эсхатологическую окраску, и остро ощущается собственное несоответствие этому образу.

У финнов такой неудовлетворенности почти нет. Финн по существу не нуждается и в высшей санкции, своего исключительного положения в мире он достиг сам. Этим и объясняется удивлявшее многих исследователей

^{187[40]} Водовозова Е. Финляндия. // Мир Божий, 1899. - N 9. с. 3.

^{188[41]} Народы России. Финны, эсты, карелы и ливы. СПб.: тип-фия тов-ва "Общественная польза", 1878, с. 4.

подчеркнутое уважение финнов к самим себе. "Финн держит себя с достоинством, никогда не выпрашивает на чай, даже избегает намека на это, хотя он и не откажется взять прибавку, если ему удастся, но не заикнется об этом, и, прибавят ему что-нибудь при расчете или нет, он одинаково поблагодарит, получив условленную плату".^{189[42]}

Одной из интереснейших особенностей финского сознания является убеждение в том, что себя, свою нацию, свою страну финны создали сами. Точнее, они осознанно создавали свою страну, хорошо рефлексировав процесс. "В Финляндии нет ни богатых памятников искусства [заметки относятся к концу XIX столетия. — С. Л.], ни знаменитых средневековых замков — не имеет эта страна и полной всеобщего интереса политической истории".^{190[43]} Этот народ "никогда не играл в истории ведущей роли; рано утративший свою политическую самостоятельность и присоединенный к Швеции, он в течение шестисот лет связи своей с этой страной никогда не делал ни одной попытки к достижению самостоятельного существования, к отделению от Швеции".^{191[44]} И у Гельсингфорса, новой столицы (прежняя была Або) совсем нет прошлого. "Это город, возникший по какому-то волшебному мановению, без малейшего остатка старины, без всяких преданий и памятников. Широкие прямые улицы, правильные четырехугольные площади, великолепные здания — все веет новой современной жизнью".^{192[45]}

Широкое национальное движение возникло у финнов в 40-ые годы XIX века. Это был период национальных движений и в Европе, и в Азии. Финское движение по своим внешним формам было вполне обычным: акцент, как везде, делался на язык и школу. Не было только упора на давние исторические традиции и воспоминания о славном прошлом. Напротив, финны осознавали у себя отсутствие такого прошлого. Но это не смущало, напротив, пожалуй, даже мобилизовало их силы. Снельман — виднейший идеолог национального движения финнов, партии финноманов — утверждал, что финской культуры еще нет, что ее еще только предстоит создать.

В Финляндии шли дискуссии о том, как создавать национальную культуру, создавать нацию. Снельман считал, что "национальный дух не есть некая застывшая субстанция, неподверженная изменениям. Он представляет собой результат непрерывной работы, начиная с момента зарождения самого духа. И на определенной ступени развития национального духа рождается патриотизм, воплощающий в себе бытие нации.

Следовательно, практическая задача первостепенной важности заключается в формировании в народе чувства патриотизма".^{193[46]}

Согласно Снельману, "в судьбах нации активная созидательная роль

^{189[42]} Пуцикович Ф. Ф. Финны. СПб.: П. В. Куковников, 1909, с. 6 - 7.

^{190[43]} Водовозова Е. Финляндия, с. 7.

^{191[44]} Водовозова Е. Финляндия. // Мир Божий. - 1899. - N 10, с. 9.

^{192[45]} Мелюков А. Очерки Финляндии // Морской сборник. - 1853. - Т. XXIII. - N 8, с. 257.

^{193[46]} Цит. по: Суни Л. Очерк общественно-политического развития Финляндии. Л.: Наука, Ленинградское отделение, 1979, с. 104.

принадлежит самому индивиду... Нация призвана и обладает неотъемлемым правом формировать самое себя, активно определять, что в мире истинно, а что ложно".^{194[47]}

Главным лозунгом Снельмана, который "пронизывал собою всю практическую деятельность финноманов последующих десятилетий, был: "нация должна надеяться лишь на собственные силы.""^{195[48]} По тем временам это был не очень обычный лозунг. Большинство народов, ведя борьбу за свое существование, надеялось на чью-либо помощь: на Бога, на единоверцев, на соплеменников. Но у финнов нет образа друга, защитника помощника. Развивая свой лозунг, Снельман позднее сформулировал, что "нации не следует стремиться к тому, чего она не в состоянии достичь и не способна сохранить".^{196[49]} И это в целом достаточно необычно. На первой фазе национальное движение, как правило, преисполнено романтической мечтательностью. Но Снельман не спешил даже к государственности, полагая, что она должна утвердиться лишь с окончательным становлением финской нации — что и будет необходимым основанием политической свободы. Во второй половине XIX века финны вдруг стали утверждать, что Финляндия заключила с Россией добровольный союз. Разгорелись споры о финской государственности и об отношении Финляндии к России: завоевана ли Финляндия, как считают русские, или присоединилась добровольно, как доказывают финны, и, следовательно, автономна. Но о сепаратизме речи вовсе не заходило. Так финны создавали самих себя и свою страну. "Может быть, немного найдется народов, которые так гордятся своей родиной".^{197[50]} Финн, отправившийся на заработки в чужие страны, обязательно "лет через пять-шесть возвращается на родину. Американцы очень ценят выносливых и трудолюбивых финнов, а хороший работник получает у них большую плату... Но финны всегда мечтают возвратиться домой и обзавестись собственным земельным хозяйством, их мечты обыкновенно сбываются, но ведь они и не жалеют сил для их осуществления".^{198[51]} Да, финн очень любит свою страну. Но он, собственно, любит созданную им страну. Творение своих рук. Он любит и природу, но уже покорившуюся ему. Ту природу, которая требовала жертв и крови он не может любить. Через противопоставление человека природе мы можем объяснить и весь приведенный выше этнографический материал. Мы видим, противоборство человека и природы является первичной характеристикой финского сознания. Все в нем определяется стремлением покорить природу. И трагедия для финна состоит в том, что в этой борьбе со стихией он рассчитывает только на себя. Поэтому он и придает такое значение себе самому, убеждая себя в своих силах. В представлении финна, человек — существо действительно могущественное, призванное покорять стихии. Это мы видим и в "Калевале". Финн чрезвычайно мало

^{194[47]} Суни Л., с. 121.

^{195[48]} Цит. по: Суни Л., с. 126.

^{196[49]} Цит. по: Суни Л., с. 131.

^{197[50]} А-ва Е. Очерки Финляндии. // Иллюстрированный листок. - 1863. - N 8, 212.

^{198[51]} Лезин А. Финляндия. М.: тов-во И. Д. Сытина, 1906, с. 5.

зависит от коллектива. Финский крестьянин живет на хуторе. Он не часто общается со своими соседями, замкнут в семейном кругу и не видит особой необходимости размыкать этот круг. "После воскресного обеда хозяин не отправляется в гости. Да и зачем ему бежать из дому? Жена — его лучший друг, дети его уважают".^{199[52]} Финн почти целиком сконцентрирован на себе самом. "Глаза его, иногда прекрасные и выразительные, смотрят как-то в глубь себя, он замкнут и молчалив".^{200[53]} Финн выходит на борьбу с природой один на один. Еще в конце XVIII столетия Финляндию называли страной колдунов. "Они сами твердо верили в свое искусство и обыкновенно передавали его своим детям, почему оно и считалось достоянием целых родов... Финны издревле считали величайшей мудростью знание сокровенных сил природы, веря, что слово может заставить природу действовать как вздумается человеку; чем более мудр человек, тем сильнее влияние его слова на окружающую природу, тем более она ему подвластна... Финны с глубокой древности перед всеми другими славилась своими колдунами".^{201[54]} Финны старались заколдовать природу и таким образом ее покорить. Таково одно из адекватных выражений заложенного в сознании финна содержания. Колдун — как бы сверхчеловек. Он одинок и горд. Он замкнут в себе. Он может выходить на поединок с природой. Цель его — заставить чуждые силы природы покоряться его слову, его желанию.

Итак, мы дали короткий очерк картины мира финна XIX века, которая определяла характер его деятельности в мире, в частности, характер освоения им окружающей среды и обладающей достаточными адаптивными свойствами для того, чтобы человек чувствовал себя в мире относительно комфортно. Приводя этот очерк, мы отдавали себе отчет, что читателю он не покажется достаточно убедительным, поскольку мы не затронули вопроса как такая картина мира могла сформироваться, каковы те компоненты в ней, которые играют в адаптивной системе народа ключевую роль, каким образом они ее играют, каков механизм детерминации ими человеческой деятельности. Но этой цели мы пока перед собой и не ставили. Для нас важно было только одно: предложить ключ к решению одного из историко-этнологических вопросов (а именно причин столь своеобразного способа освоения финнами новых территорий), представленных нами во второй главе и показать, что ключ этот связан с механизмами психологической адаптации. Те знания, которые могут быть получены читателем из предыдущих глав, не дают возможности привести более развернутое и убедительное объяснение. Его мы дадим в свое время. Пока же нам предстоит ответить на те теоретические вопросы, которые мы перечислили немного выше. Так знания в области культурологии помогут нам понять, в частности, связь между этнической культурой, в которой картина мира является одной из составляющих частей, и алгоритмами человеческого действия. Знания в области традиционалистики позволят нам исследовать проблему кристаллизации этнической картины мира в динамике. Знания из области коллективных представлений — понять какие элементы являются в картине мира кристаллизующими и какова их роль в процессе адаптации.

^{199[52]} Водовозова Е. Финляндия, с. 7.

^{200[53]} Лезин А. Финляндия, с. 5.

^{201[54]} А-ва Е. Очерки Финляндии, с. 226 - 227.

В каждом случае, излагая сведения из той или иной области знания, сопряженной с исторической этнологией, мы будем по возможности давать их в широком контексте, так, чтобы избежать формирования у читателя узкого и фрагментарного представления о той или иной науке. При этом мы будем стремиться показать какие именно идеи и подходы, используемые в той или иной сфере, применяются в исторической этнологии и как они соотносятся с иными, параллельными им исследовательскими подходами.

Вопросы для размышления

1. Что такое система жизнеобеспечения?
2. В чем состоит суть адаптации этноса к социокультурной среде?
3. Попробуйте привести примеры культурнопсихологических элементов системы обеспечения этноса.
4. Вы, вероятно, согласитесь с тем, что этническую картину мира можно рассматривать в качестве адаптационного механизма. Подумайте над вопросами, что именно адаптирует картина мира и какие возможности для адаптации в ней содержатся.
5. В чем состоит суть психологической адаптации?
6. Является ли индивидуализм финна ценностной доминантой?
7. Какие элементы этнической картины мира финна Вы можете выделить в качестве культурнопсихологических элементов его системы жизнедеятельности?
8. Что, по Вашему мнению, в картине мира финна устойчиво, а что может меняться?
9. Исходя из приведенного выше исторического сюжета, объясните, почему финны стремились осваивать новые участки земли в одиночку?
5. Если бы Вам пришлось объяснять сущность описанной выше психологической адаптивной схемы, в частности, выделить ее структурообразующие элементы, как бы Вы стали рассуждать и какой дополнительный исторический материал привлекли бы?

Учение о культуре в современной этнологии

Культурология как наука возникла в рамках этнологии. Конечно, термин “культурология” употреблялся и раньше, но по-настоящему он вошел в научный оборот после публикации трудов Лесли Уайта, посвященных обоснованию необходимости создания науки о культуре как особом классе явлений. Произошло это во второй половине сороковых годов.

Если мы вспомним наш обзор развития американской этнологии (глава 4), то сможем понять почему наука о культуре зародилась как часть этнологической традиции. Школа “Культура и Личность” в значительной мере сконцентрировала свое внимание на изучении проблем культуры, хотя и не

выделяла культурные феномены в качестве особой сферы исследования, а рассматривала их в тесной связи с психологической проблематикой. Однако и саму психологию человека, психологическую структуру личности она рассматривала практически как производную от культурных институций общества. Поэтому можно со всей уверенностью сказать, что именно для антропологов — учеников Франца Боаса — культура стала центральной проблемой этнологии, а понятие “модели культуры” или “этнос культуры” — ключевыми понятиями этнологии.

Еще один шаг в этом направлении был сделан представителями культуросцентрированного подхода к исследованию национального характера, подхода, в котором особенности культуры того или иного народа фактически занимали центральное место в объяснении психологических особенностей этого народа. Этнология и культурология в работах многих из ведущих антропологов этого периода фактически сливаются.

Именно эта сосредоточенность на проблемах культуры, свойственная американской антропологии, и подготовила почву к тому, чтобы была провозглашена необходимость изучения культуры как отдельного специфического феномена. Для этого, по мнению Лесли Уайта, и целого ряда других американских антропологов, о взглядах которых мы будем говорить ниже, предметное поле этнологии должно быть отделено от предметного поля психологии и социологии. Ведь психология, изучая воздействие внешних факторов на сознание человека, не выделяет при этом в качестве особых феноменов культурных факторов, а социология, как считал Л. Уайт, “рассматривает культуру лишь в качестве аспекта (или побочного продукта) социальных взаимодействий, в то время как общество, по его мнению, есть функция культуры... Идеи культурологии вряд ли могли возникнуть в контексте британской антропологической традиции в силу именно того обстоятельства, что господствующая в ней установка ориентирует на изучение социальных систем, точнее, социальных структур как основного объекта научного исследования.”^{202[1]}

Подход Уайта внешне может показаться принципиально отличным от подхода психоантропологов, последователей Боаса. Однако правильнее было бы рассматривать его как логическое продолжение культуросцентрированной психологической антропологии. Ведь вопрос о разграничении культурных и психологических феноменов уже ощущался как вопрос, который рано или поздно должен быть поставлен и разрешен. Это было трудно сделать самим психоантропологам, поскольку привычные для них исследовательские парадигмы не допускали радикального различия таких групп феноменов как культурные, социальные и психологические и рассмотрение их в отрыве друг от друга. Но для Уайта, этнолога, стоявшего несколько в стороне от магистрального пути развития культурной антропологии, но вовлеченного, как и почти все американские этнологи первой половины XX века, в изучение культурологических проблем, проблема дифференциации исследуемых понятий и явлений и выделения культурных явлений в отдельную группу была логичной и закономерной.

^{202[1]} Э.С.Маркарян. Проблема целостного исследования культуры в антропологии США. В сб.: Е.А. Веселкин, В.А. Тишков (ред.) Этнология в США и Канаде. М.: 1989, сс. 16 — 17.

Конечно, из вышесказанного нельзя делать вывод, что в рамках британской или любой другой антропологии не было собственных концепций культуры. “Концепция культуры так прочно ассоциируется с наукой антропологией, что они порой выглядят как фактически сросшиеся: антропология, по крайней мере — одна из ветвей антропологии, является сравнительным изучением культуры. Ввиду первостепенной важности концепции культуры в антропологической литературе, нет ничего удивительного, что эта концепция была использована в разных подходах и связана со многими методологиями.”^{203[2]} Другое дело, что она не ставилась в большинстве антропологических работ на центральное место, или, по крайней мере, субъективно ее значение принижалось. Исключение составила российская антропологическая школа, сформировавшаяся в 60 — 80-ые годы и являвшаяся не менее культуроцентрированной, чем американская. Причем именно российская интерпретация культурологии является наиболее плодотворной для концепции исторической этнологии. Однако до изложения принципиальных идей, лежащих в основе исторической этнологии мы дойдем своим чередом, а прежде сделаем краткий обзор наиболее значимых для развития науки культурологических теорий. Ведь в каждой из них имеются свои рациональные зерна, которые не должны быть проигнорированы исторической этнологией.

Как формировалось современное понимание термина “культура”

В своем первоначальном значении латинское слово *cultura* означало культивацию сельскохозяйственных растений или вскармливание домашней птицы или скота. В начале XVI века этот первоначальный смысл был расширен и акцент перенесен из сферы сельского хозяйства в сферу человеческого развития, от культивации домашней птицы к культивации ума.^{204[3]} Однако такое понимание слова культура не было общепринятым до XVIII — начала XIX века.

В начале XIX века слово “культура” использовалось либо как синоним слова “цивилизация”, либо как его антоним. Слово “цивилизация” происходит от латинского слова *civilis* (гражданин), и в конце XVIII века во французском и английском языках оно обозначал поступательный процесс человеческого развития, движение направленное от варварства и дикости к порядку и утонченности, гражданственности. Использование в английском и французском языке слов “культура” и “цивилизация” в качестве синонимов отражало веру французов и англичан конца XVIII — начала XIX века, что их эпоха является передовой и развитие человечества идет по поступательной.

В Германии произошло иначе. Слово “цивилизация” получило там главным образом негативную коннотацию, а “культура” — позитивную. Там понятие “цивилизация” использовалось в значении “буржуазная” искусственная вежливость и утонченность манер, нивелировка личностных особенностей, тогда как “культура” обозначало продукт интеллектуальной, художественной или духовной деятельности, в котором отражалась творческая сила человека.

^{203[2]} *John Thompson. Ideology and Modern Culture. Critics Social Theory in the Era of Mass Communication. Oxford: Polity Press, 1990, p. 127.*

^{204[3]} *John Thompson, p. 129.*

Однако по мере развития исторической науки в Германии, туда все более проникают идеи прогрессизма, что в свою очередь повлияло на формирование “классической концепции” культуры, которая оказалась как бы наложением двух упомянутых выше пониманий культуры. Суть ее сводилась к следующему: культура представляет собой процесс развития и облагораживания человеческих способностей, процесс способствующий восприятию произведений науки и искусства и связанный с прогрессивным характером современной эпохи. В трудах германских историков, в отличие от германских литераторов-романтиков, понятие “цивилизация” так же постепенно приобретает положительное значение в качестве цели развития общества и все более сливается с новым пониманием культуры.

- Именно в этом значении слово “культура” чаще всего употребляется в обыденной речи и по сей день. Но оно **не является научным**. Изучая этнологическое, и, в частности, историко-этнологическое толкование понятие культуры мы будем все дальше и дальше отходить от этого значения.

Понятие культуры у эволюционистов

Этнологический взгляд на культуру начал складываться довольно рано, уже в XVIII веке, благодаря работам таких авторов как Дж. Вико, И. Г. Гердер, Ш. Монтескье. “В этот период волна географической экспансии, как неоднократно бывало и прежде в истории, привела к обострению интереса людей к сравнению собственных культурных ценностей, стереотипов, образа жизни с теми, что свойственны другим странам.”^{205[4]} В значительном количестве издаются и охотно читаются описания культур различных народов, возникают сравнительные исследования как жанр *научной* литературы.

Это дает толчок к формированию того подхода к изучению культуры, который был присущ антропологам вплоть до Лесли Уайта (и встречается вплоть до наши дней) и который может быть назван “**дескриптивным**” — **описательным**, где культура представляется как сумма компонентов, каждый из которых в принципе может быть изучен вне связи с другими.

Впервые наиболее законченное выражение этот подход находит в работах историков XIX века, писавших о неевропейские общества. Среди них наибольшее значение имела десяти томное исследование немецкого историка Густава Клемма (Klemm) “Всеобщая культурная история человечества”, опубликованная в период между 1843 и 1852 годами. В своей работе Клемм рассматривал развитие искусств, обычаев, орудий труда, верований и т.п. Это исследование и ряд последовавших за ним работ оказывает значительное влияние на этнологов эволюционистов и

Comment [O1]:

^{205[4]} Э.А. Орлова. Введение в социальную и культурную антропологию. Москва: Издательство МГИК, 1994, с. 13.

прежде всего на одного из крупнейших этнологов-эволюционистов, профессора антропологии Оксфордского университета Э. Тайлора, который из всех современных ему этнологов больше всего интересовался проблемами культуры и уделял им в своих трудах особое внимание. Книга Э. Тайлора “Первобытная культура”, вышедшая в двух томах в 1871 году, в своих исследовательских подходах была близка к подходам Клемма. И на что особенно следует обратить внимание, в написанной на английском языке (где, в отличие от немецкого языка, никогда понятия “культура” и “цивилизация” не противопоставлялись друг другу) работе Тайлора уже вовсе не ощущалось различия между понятиями “культура и “цивилизация”.

В своем труде Тайлор давал то определение культуры, которое стало классическим на многие десятилетия вперед:

“Культура или цивилизация, рассматриваемая в широком этнографическом значении, представляет собой сложное целое, включающее познание, верования, искусство, мораль, право, обычаи и некоторые другие способности и привычки, присущие человеку как члену общества. Особенности культуры различных обществ человеческого рода, насколько они в принципе могут быть изучены, являются темой близкой к изучению законов человеческого мышления и поступков”.^{206[51]}

Определение Тайлора содержит в себе ключевые элементы дескриптивной концепции культуры. Согласно этому определению, культура может рассматриваться как состоящая из верований, обычаев, законов, форм познания и искусства и т.п., которые присущи индивиду в качестве члена того или иного общества и которые могут быть изучены с помощью научного анализа. Верования, обычаи и другие формы “единого целого”, характеризующие какое-либо общество, отличают его от других обществ, существующих в ином месте или существовавших в иные эпохи. Одной из задач изучения культуры, по мнению Тайлора, является разложение этого целого на составляющие его части и систематизация и классификация их.

Подход Тайлора к изучению культуры содержит определенные методологические посылки. Она должна изучаться систематически и строго научными (scientific — то есть можно сказать естественно-научными) методами. Происходит, если можно так выразиться, сайнтизация концепции культуры. Если в более ранней, философской концепции, культура была прежде всего чем-то присущим человеку, была связана с культивированием творческих способностей и относилась прежде всего к сфере философии и других спекулятивных наук (scholarship), а так же искусства, то в работах Тайлора и других антропологов того времени культура является одной из научных дисциплин, содержание которых подлежит анализу, разложению на составляющие

^{206[51]} Edward B. Tylor. Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom. Vol. I. London: John Murray, 1903, p. 1.

элементы и классификации этих элементов по тому или иному принципу. Изучение культуры предполагает сравнение сходных элементов различных культур: верований, обычаев, идей и ценностей. объектов элементов материальной культуры, орудий труда и т.п. В рамках этой научной парадигмы, “явления культуры подобны видам растений и животных. Лук и стрела составляют вид так же, как обычаи татуировки, подпиливания зубов или обычай счета десятками. Географическое распространение или переход этих обычаев из одного района в другой следует изучать подобно тому, как изучаются распространение и миграция растений и животных. Полный перечень явлений, составляющих жизнь того или иного народа, Тайлор называет культурой.”^{207[6]}

Такой взгляд на концепцию культуры вовсе не исключал идеи прогресса; наоборот, последняя стало доминирующей идеей этнологов XIX века, которые практически все были эволюционистами. Так, в работах самого Тайлора культурные характеристики различных обществ рассматривались как стадии развития или эволюции, каждая из которых вытекает из предшествующей ей и является базой для формирования последующей стадии общественного развития. Таким образом, параллельно с анализом, классификацией и сравнением элементов культуры, теория культуры должна, по мысли Тайлора, стремиться к реконструкции поступательного движения человеческого рода, и указать на те шаги в культурном развитии, которые вели от “дикости” к “цивилизованному обществу”. Особое внимание Тайлор обращал на исследование тех элементов современной культуры, которые он считал рудиментами, пережитками более древних стадий развития общества.

- Итак, эволюционисты впервые начинают использовать слово “культура” обозначающий научный термин, как **некую систему объектов и отношений присущих тому или иному обществу, тому или иному народу.** Этот понимание культуры и закрепляется в этнологии, каков бы ни был конкретный подход к исследованию культуры в том или ином ее конкретном направлении. Такой же взгляд на культуру присущ и исторической этнологии. Что касается собственно тайлоровской трактовка понятия “культура”, то оно во многом потеряло свою актуальность в связи с отходом большинства этнологов от эволюционистской концепции, хотя некоторые его черты и прежде всего сам дескриптивный подход к культурологическим исследованиям был характерен для многих этнологов, особенно в первой половине XIX века. Однако в ряде других общественных наук взгляд на культуру подобный тайлоровскому живуч до сих пор. Именно поэтому мы дали

^{207[6]} Э.В. Соколов. Культурология. Очерки теории культуры. М.: Интерпракс, 1994, с. 70 - 71.

относительно подробное описание его. Что касается исторической этнологии, то она, в отличие от некоторых других направлений в современной этнологии, и прежде всего от символистского подхода, **признает саму по себе возможность и необходимость классификации культурных феноменов**, но для нее **неприемлемым** является тот принцип, который Тайлор (и другие эволюционисты) закладывал в основание этой классификации — **идеи стадияльного поступательного прямолинейно прогрессивного развития человечества**. Идеи эволюции культуры, культурного прогресса вовсе не интересуют историческую этнологию.

Рассмотрим еще несколько примеров дескриптивного подхода.

Культурология Малиновского

Бронислав Малиновский (Malinowski) подчеркивал, что теория культуры является научной (scientific), хотя его подход к *анализу* культуры был иным нежели у эволюционистов. По мнению Малиновского, элементы культуры должны анализироваться с точки зрения удовлетворения с их помощью основных потребностей человека. Он считал, что человеческие общества отличаются друг от друга в двух отношениях. Во-первых, по своим физическим характеристикам — это составляет предмет физической антропологии. Во-вторых, по своему “социальному наследию” или культуре — это предмет культурной антропологии. Исследователь культуры должен попытаться разложить “социальное наследие” на компоненты и реконструировать характер взаимосвязи этих компонентов, понять их соответствие друг другу, соотношение с человеческими потребностями и окружающей средой. Таким образом, его концепция культуры вполне может рассматриваться как дескриптивная.

Согласно Малиновскому, исследование функций культурных феноменов, способов, какими они удовлетворяют человеческие потребности должно стоять на первом месте по сравнению с исследованием стадий развития культуры и ее эволюции.^{208[7]}

“Функциональность культуры состоит в том, что она прямо или косвенно удовлетворяет потребностям человека... Малиновский утверждал, что в культуре не может быть ничего лишнего, случайного. Если какой-то обычай устойчиво воспроизводится, значит он зачем-то нужен. Мы считаем его вредным или бессмысленным только потому, что не знаем как именно он связан с базовыми

^{208[7]} Bronislaw Malinowski. *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*. Chapel Hill, NC, University of North Carolina Press, 1931.

потребностями или оцениваем его вне связи с другими культурными явлениями.”^{209[8]}

- Мы видим, что хотя и подход к изучению культуры Тайлора и других эволюционистов, и подход Малиновского можно назвать дескриптивными, они принципиально отличаются друг от друга по тому, на основании какой идеи происходит классификация культурных феноменов. Принципы описания и объяснения культурных феноменов, используемые Малиновским, принимаются и исторической этнологии, которая активно использует функционалистский подход к исследованию культуры. Другое дело, что культурологические идеи Малиновского недостаточны для создания исследовательско-методологической базы исторической этнологии и нуждаются в развитии и существенных дополнениях. Историческая этнология принимает только общую установку функционализма, а именно, то, что **каждый элемент культуры имеет свою функцию в структуре потребностей человека.** Однако представление о потребностях в ней существенно отличается от классического функционализма и рассматривается под **адаптивно-деятельностным** углом зрения (подробнее об этом мы будем говорить немного ниже). Иным является и представление о **первичных элементах культуры**: они рассматриваются не как институции или способы удовлетворения человеческих потребностей, а как **парадигмы, задающие модель деятельности людей в той или иной ситуации.**

Культурология Радклифф-Брауна

Рассмотрим альтернативный вариант теории функционализма, а именно теорию Радклифф-Брауна (Redcliffe-Brown), с точки зрения его интерпретации культурных феноменов. Учение Радклифф-Брауна о социальной структуре вполне может рассматриваться как своеобразная теория культуры. Хотя, необходимо

^{209[8]} Э.В. Соколов. Культурология. Очерки теории культуры. М.: Интерпракс, 1994, сс. 103 - 104.

оговориться, что по его собственному мнению “изучение культуры возможно не автономно, а лишь в контексте характеристики социальной системы, и поэтому следует говорить не о культуре, а о социальных системах.”^{210[9]}

Культурные и социальные структуры общества рассматривались Радклифф-Брауном как практически тождественные понятия, или во всяком случае, непосредственно связанные друг с другом, продолжающие одно другое. Такой взгляд, писал он, “дает нам фундаментальную аксиому науки об обществе. Возможна ли наука о культуре? Боас считал, что нет. Я с ним согласен. Вы не можете иметь особой науке о культуре. Вы можете только изучать культуру в качестве характеристики социальной системы. Поэтому, если вы стремитесь создать науку, то это будет наука о социальных системах”.^{211[10]}

По мнению Радклифф-Брауна, “если говорить о выработке концепции функционалистского подхода, то следует использовать аналогию между социальной и органической жизнью... Жизнь организма — это функционирование его структуры... Если перейти от органической жизни к социальной, если изучать общинную жизнь, например, африканских или австралийских племен, мы получим информацию о функционировании социальной структуры. Индивиды, посредством системы социальных отношений, связаны в единое целое. Непрерывность, целостность социальной структуры, подобно органической структуре, не разрушается, если в каких-то ее клеточках происходят изменения... Эта непрерывность проистекает из процесса социальной жизни, которая состоит из действий и взаимодействий индивидов и организованных групп, в которые эти индивиды объединяются. Социальная жизнь общины может быть, таким образом, определена как функционирование социальной структуры.”^{212[11]}

Таким образом, Радклифф-Браун использует аналогию между социальной и органической жизнью. “Система отношений, которая связывает социальное, подобна органической структуре. Человеческие индивиды связаны в единый интегрированный организм определенной системой социальных отношений. Социальная жизнь — это функционирование социальной структуры. Каждая структурная социальная система есть самодостаточное, гомеостатическое, гармоничное единство. Каждый фрагмент культуры изучается как часть, являющейся функцией по отношению к целому. Взаимоотношения и функциональная взаимозависимость являются ключевыми понятиями анализа культуры в рамках структурного функционализма. Этот анализ предполагает также изучение эволюции структурных изменений — не радикальных и революционных, но постепенных и медленных — трансформаций одних форм в другие.”^{213[12]}

^{210[9]} Э.С.Маркарян. Проблема целостного исследования культуры в антропологии США. В сб.: *Е.А. Веселкин, В.А. Тишков (ред.) Этнология в США и Канаде.* М.: 1989, с. 16.

^{211[10]} A.R. Redcliffe-Brown. *A Natural Science of Society.* Glencoe, IL: Free Press, 1957, p. 106.

^{212[11]} A.R. Redcliffe-Brown. *Structure and Function in Primitive Society.* Cambridge: Cambridge University Press, 1952, p. 176.

^{213[12]} Chris Jenks. *Culture.* L., NY.: Routledge, 1993, p. 40.

- ▪ Хотя очевидно, что между подходами Малиновского и Радклифф-Брауна имеется немало принципиальных расхождений, с точки зрения исторической этнологии оба эти подхода можно рассматривать как вариации одного и того же функционалистского взгляда на культуру и общество. Поэтому идеи Радклифф-Брауна также можно рассматривать в качестве одного из источников историко-этнологической культурологии. Следует отметить только, что историческая этнология, принимая функционализм в принципе, **отказывается от взгляда, который был присущ Радклифф-Брауну, и Малиновскому на культуру как на гармоничную (и фактически, гомеостатическую целостность), а вместо этого использует в построении своих теоретических подходов идею функционального внутрикультурного конфликта**, о чем речь пойдет ниже. Для исторической этнологии важно, что **функциональность культурной системы осуществляется не в статике, как это предполагали Малиновский и Радклифф-Браун, а в динамике, в ходе реализации определенных моделей деятельности**, или в данном контексте можно было бы сказать, “драматизированных”, имеющих конфликт в качестве движущей пружины, алгоритмов деятельности, где различные группы индивидов внутри той или иной культуры взаимодействуют друг с другом; функциональность культуры проявляется именно в специфике взаимодействия этих внутрикультурных (или внутриэтнических, как мы в дальнейшем будем говорить) групп.

Культурология Парсонса

Функционалистская трактовка культуры нашла свое продолжение в работах известного социолога Талкотта Парсонса (Parsons), который формулировал концепцию культуры в контексте своей теории социального действия. Он писал, что “культура обладает следующими основными функциями: во-первых, функцией передачи опыта, способствуя тем самым непрерывности общественной традиции, во-вторых, функцией обучения,... в третьих, функцию объединения членов

социального коллектива. Таким образом, являясь, с одной стороны продуктом социальной системы, она, с другой стороны, сама регулирует систему социального взаимодействия.^{214[13]}

Согласно теории Парсонса, “первичным социальным объектом” является “единичное действие”, которое, в конечном счете, в комбинации с другими социальными объектами, составляет “систему действий” или “взаимодействий” между “Я” (ego) и “другим” (alter). Это взаимодействие создает определенное культурное поле, в рамках которого возникают культурные (или, как Парсонс иногда говорил) символические объекты. Смысл социальных действий зависит от их положения (location) внутри культуры, поскольку только последняя определяет их значение, их символический смысл. Социальный деятель может вступать в отношения с миром только посредством знаков и символов. Вне культурного, символического поля не может существовать взаимодействия. “Культурный элемент, — по Парсонсу, — это символический элемент культурной традиции: идея или верование, символ или ценностная модель.”^{215[14]}

В другом месте Парсонс писал, что “наиболее фундаментальной теоремой теории действия является утверждение, что структура системы действия состоит из институциализированных (в социальные и структурные системы) и интериоризированных (в личностях и организмах) моделей культурных значений.”^{216[15]} Таким образом, культура существует как система моделей внутри человеческого сознания и в как система символов для сознания коллективного.

Парсонс подчеркивал, что сфера культуры имеет свою собственную логику.

Культура, будучи системой, обладает своими собственными принципами логических переходов и семантических соответствий, своей собственной структурой и не зависит от мотиваций и конкретных ситуативных предпочтений субъекта социального действия, использующего те или иные культурные формы. Культура (и исходная логика культуры, и продукты культуры), таким образом, не могут быть просто редуцированы к мотивам субъекта социального действия, потому что сами культурные основания, будучи интериоризированы, определяют то, какую из возможных альтернатив он выбирает. Культура не может быть редуцирована и к социальным отношениям. Культуру необходимо отделять как от социальной, так и от ментальной реальности.^{217[16]}

Тем не менее ее можно рассматривать как интериоризированный стержень, который способствует выбору индивидом между различными возможными ориентациями и установками. Посредством этого культуры проявляет себя в направленности действий индивида и в его способностях постоянно соотноситься в своих действиях с системой норм и ценностей.

^{214[13]} T. Parsons. The Social System. London: Routledge and Kegan Paul, 1951, p. 15.

^{215[14]} T. Parsons. The Social System, p. 4.

^{216[15]} T. Parsons. The Point of View of the Author. In: M. Black (ed.) The Social Theories of Talcott Parsons. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1961, p. 342.

^{217[16]} Schmid, Michael. The Concept of Culture and Its Place within a Theory of Social Action. In: Munch, R., Smelser N.J. Theory of Culture. Berkeley, Los Angeles, Oxford: Univ. of Calif. Pr., 1992, p. 92.

- ▪ **Культурология Парсонса представляет собой синтез функционалистского подхода (который был для Парсонса основным) с символическим, получившим свое развитие в трудах следующего поколения этнологов. Однако этнологи нового поколения практически отказались от функционалистского подхода. Нам же, с точки зрения формирования теории исторической этнологии важна именно возможность сочетания этих подходов, то есть признание за символом функциональной роли, признание функциональности знаковой системы, что может быть выведено из трудов Парсонса. Кроме того, для исторической этнологии особую важность имеет тезис о том, что культуре присуща своя собственная логика, и она не может быть сведена к системе мотиваций и ценностей. Между ценностями и культурой имеется определенная связь, но она не непосредственна. Огромное значение для исторической этнологии имеет и категория “действие”. Однако, хотя Парсонс объявляет категорию “действие” центральной в своей теории, он, на наш взгляд, разработал ее не достаточно глубоко, или точнее было бы сказать, он скорее использовал данное понятие, чем объяснял его суть. Для исторической этнологии особенно важным является именно выяснение сути понятия “действие”. Кроме того, Парсонс не рассматривает действие в качестве элемента культурной традиции, тогда как для исторической этнологии оно является центральным ее элементов, о чем речь пойдет, когда мы будем анализировать проблемы, относящиеся к области традиционалистики.**

Возникновение теории моделей культуры

Теория моделей культуры была разработана учениками Франца Боаса (в частности, Сайпером, Бенедикт, Вайтом, Бетенсоном и др.) и представляла собой некую противоположность функционалистской культурологии.

В “теории моделей культуры” и случайные, и постоянные элементы культуры рассматривались как нечто независимое от социальной структуры; более того, считалось, что следует в большей степени изучать модели, формы, структуры и

организации, присущие той или иной культуре, а не разрозненные культурные черты и культурное содержание, поскольку предполагалось, что культурные формы (модели культуры), значительно более стабильны, чем наполняющее их содержание, которое может изменяться с течением времени.^{218[17]}

Такой подход не отрицает необходимость исследования социальных структур, но рассматривает более глубоко структурные модели социальной организации, как более устойчивые, менее подверженные трансформациям. Данный подход предполагает, что соответствующие модели присутствуют на всех уровнях культуры, но степень их выраженности и доступности для осознания в разных случаях (на разных уровнях культуры) различна.

- ▪ Для исторической этнологии важно само понятие культурных моделей, однако в него вкладывается иное содержание, отличное от того, которое вкладывали приверженцы школы “Культура и Личность”. Для исторической этнологии модели культуры в своем основании связаны не верованиями, ценностными предпочтениями, эмоциональным строем жизни народа, а с категорией “действие”, которое получает в ней свое особое толкование.

Культурология Кребера

Основные теоретические положения концепции “культурных моделей” были позднее обобщены и систематизированы Альфредом Кребером (Kroeber) и Клодом Клакхоном (Cluckhohn). Эти авторы проанализировали множество определений понятия “культура”, с тем чтобы попытаться дать их синтез, который был бы продуктивным для развития антропологии. Получилось следующее, весьма сложное определение: “Культура состоит из эксплицитных и имплицитных моделей поведения, которые получают символическую форму, и отражают особенности различных человеческих групп, в частности, воплощаясь в артефактах. Существенная особенность культуры состоит в наличии в ней традиционных, то есть исторически выработанных и отобранных, идей, и, в первую очередь, выработанных данным народом идей-ценностей; культурная система может, с одной стороны, рассматриваться как продукт действия, а с другой, как нечто, что обуславливает последующие действия... Культура — это не только поведение, а изучение культуры — это не только изучение поведения. Часть культуры состоит из поведенческих норм и стандартов. Другая ее часть состоит из идеологических суждений и рассудочных (рационализированных, пользуясь психоаналитической терминологией) объяснений некоторых форм

^{218[17]} *M. Harris. The Rise of Anthropology Theory. New York: Thomas Y. Crowell, 1968, p. 328.*

поведения. И наконец, каждая культура включает в себя определенные общие принципы, на основе которых совершается выбор тех или иных форм поведения, их упорядочение и таким образом складывается определенная вариативность культурных моделей.”^{219[18]}

Культурные модели, по Креберу, следует рассматривать как определенные абстракции, которые позволяют исследователям видеть все элементы культуры в единстве: политическое устройство, одежду, пищу, произведения искусства, технологию строительства жилищ и т.п. Он писал: “В качестве отличительных особенностей той или иной культуры следует понимать то, что называют моделями культуры, или же ее конфигурациями, или ее Gestalt’ами (образами). В этом я согласен с Рут Бенедикт, хотя во многих других пунктах расхожусь с ней. Более того, я согласен с ней, что культурную целостность следует определять через понятие “модели культуры” и она может быть определена в психологических терминах, описывающих темперамент (или, что тоже самое, с помощью понятия “этнос”).”^{220[19]}

Общество рассматривается Кребером как огромный суперорганизм, подчиняющий себе отдельных индивидов, которые становятся как бы инструментами культуры. “И социальное, и культурное при этом подходе рассматривается как надиндивидуальное. Цивилизация, таким образом, начинается тогда, когда кончается индивидуальность.”^{221[20]}

С определенными оговорками можно утверждать, что Кребер отождествлял модели культуры с понятием культурных ценностей. “Причем, согласно теории Кребера, культурные модели (и соответствующие им культурные ценности) имеют свойство саморазвития.”^{222[21]} Саморазвитие Кребер считает существенной характеристикой культуры в принципе.

Модели культуры служат как бы скелетом, архетипической основой “кристаллизации” культурных черт вдоль определенных “осей”. При этом одна и та же модель может наполняться разным содержанием.

На основании сравнительного исследования культуры различных народов, Кребер делал также вывод о существовании скрытой культуры, то есть психологических факторов, которые ускоряют или тормозят “диффузию” культурных элементов. Последние сталкиваются с сопротивлением там, где в воспринимающей культуре имеются элементы, функционально сходные с теми, которые желают в нее привнести.

В отличие от традиционных социологических подходов теорию культурных моделей не интересует происхождение социальных форм и структур. Последние рассматриваются как данность, по отношению к которой вопрос “почему так, а не иначе” кажется нелепостью. (Хотя в ряде работ, написанных на основе этой теории, проявления тех или иных культурных моделей рассматривается в исторической ретроспективе.)

^{219[18]} A.L. Kroeber, C. Kluckhohn. Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions. New York: Vintage Book, 1952, p. 181, 189.

^{220[19]} A.L. Kroeber. The Nature of Culture. Chicago: The University of Chicago Press, 1952, p. 5.

^{221[20]} A. Kroeber. Superorganic. // American Anthropologist. Vol. XIX, 1917, p. 192.

^{222[21]} М.А. Чегинец. Концепция культуры А.Л. Кребера. СПб., 1989, с. 13.

(Афтореферат)

По мнению Кребера, “принцип культурного релятивизма присущ многим антропологическим теориям. Культурные феномены, таким образом, должны пониматься и оцениваться в терминах той культуры, в которой они существуют.”^{223[22]} И хотя на практике, изучая какую-либо чужую культуры, мы остаемся хотим того или нет в пределах собственных культурных парадигм, становимся на позиции этноцентризма, сама идея культурного релятивизма дает нам возможность хотя бы попытаться разорвать этот порочный круг. “Жизнь исторических культур обусловлена внутренними инновациями и внешними заимствованиями, но ни те, ни другие не предусмотрены заранее и не заложены в программу развития. Одни инновации ускоряют рост, другие могут его замедлять. В связи с этим Кребер вводит понятие “кульминации”, то есть такой точки, в которой комбинация элементов оказывается наиболее удачной, в результате чего достигается расцвет тех или иных сфер культуры — экономики, религии, драмы, философии. Культуры живя бок о бок, конкурируют. Согласно Креберу, большая и сильная культура может пережить несколько серьезных кризисов, но по воле случая, находясь в “слабой фазе”, может быть вытеснена культурой, находящейся в сильной, экспансивной фазе.”^{224[23]} Одна и та же культура может пережить несколько кульминаций. Длительность кульминаций может быть различной — от нескольких десятков лет до нескольких столетий.

Кребер, являясь одним из последователей школы “Культура и Личность”, в числе первых осознал необходимость определить культуру как особый феномен, который не следует смешивать с социальной структурой общества.

С этой точки зрения интересна совместная статья крупнейших для своего времени представителей антропологии и социологии А. Кребера и Т. Парсонса “Понятие культуры и социальной системы”.^{225[24]} “Авторами было предложено, с одной стороны, использовать понятие “культура” в более узком смысле, выражающем передаваемые и создаваемые типы ценностей, идей и других символических систем как факторов, обуславливающих выработку человеческого поведения и продуктов деятельности людей. С другой стороны, они предложили термином “общество” (“социальная система”) обозначать системы отношений между индивидами и коллективами.”^{226[25]}

Но заслуга постановки вопроса об изучении культурных явлений как особого класса феноменов принадлежит Лесли Уайту.

- ▪ Как мы уже сказали выше, историческая этнология, хотя и считает понятие “модели культуры” операционально удобным для своих

^{223[22]} A.L. Kroeber. The Nature of Culture, p. 5.

^{224[23]} Э.В. Соколов. Культурология. Очерки теории культуры. М.: Интерпракс, 1994, с. 192.

^{225[24]} Kroeber A., Parsons T. The Concept of Cultural Systems. // Amer. Social. Rev. 1958. Vol. 23.

^{226[25]} Э.С.Маркарян. Проблема целостного исследования культуры в антропологии США. В сб.: Е.А. Веселкин, В.А. Тишков (ред.) Этнология в США и Канаде. М.: 1989, с. 20.

исследований, связывает его не с понятием ценностей, а с понятием “действие”. Причем связь эта непосредственна, она не обусловлена мотивационными и ценностными предпочтениями, как у Кребера. Но в работах Кребера для нас важна идея саморазвития моделей культуры и, более того, его трактовка этого саморазвития, а именно идеи о том, что модели культуры представляют собой некий “каркас”, вокруг которого могут кристаллизоваться различные культурные элементы. Причем в разные эпохи содержание этих культурных элементов может быть различным, тогда как сама структура — модель культуры — остается неизменной. Историческая этнология, со своей стороны, также стремится дать описание тем культурным моделям, которые остаются неизменными на протяжении своей жизни той или иной культуры и вокруг которых происходит кристаллизация различных ценностно-содержательных аспектов культуры, разных в различные периоды развития культуры. Более того, она стремится не только констатировать факт наличия таковых “моделей”, но и объяснить их структуру и описать протекание процесса “кристаллизации” вокруг них культурной системы, присущей тому или иному обществу в тот или иной период его существования. Необходимо отметить особую важность для исторической этнологии идеи о том, что существует “скрытая культура”, которая регулирует характер взаимовлияния культур, принципы и механизмы заимствования культурных элементов. Однако сущность этой “скрытой культуры” (в последующем мы будем называть ее “центральной зоной культуры”) историческая этнология объясняет совершенно иначе, нежели это делает Кребер.

Культурология Уайта

Теоретическая концепция Лесли Уайта (White) “берет за основу не проявление культурных феноменов в отдельных группах или сообществах, а делает упор на

развитии культуры человечества в целом... Л. Уайт утверждает, что понятие культуры категорично и выражает в себе характеристику надсоматической (суперорганической) системы действительности, присущей лишь человеческому обществу и имеющей свои собственные закономерности функционирования и развития. Будучи интегративной системой, культура, по Уайту, не совпадая с обществом и социальной системой, имеет свои особенности, несущие специфику человеческого бытия.”^{227[26]}

Л. Уайт определял культуру следующим образом: “Культура представляет собой организацию явлений, видов и норм активности, предметов (средств, вещей, созданных с помощью орудий), идей (веры, знания) и чувств (установок, отношений, ценностей), выраженных в символической форме”.^{228[27]}

Уайт утверждал, что отличительной чертой человеческой жизни является ее символический характер, а понятие “культура” представляет собой наименование специфического класса феноменов, присущих только человеку, и которые могут быть названы “символическими”.^{229[28]}

Эта концепция культуры привела к формированию принципиально иного, нежели дескриптивный, подхода к изучению культуры, а именно — символического подхода.^{230[29]} Впрочем, правильнее было бы сказать, что в своей работе Уайт скорее поставил проблему новой трактовки культуры. Развитие на почве американской этнологии эта трактовка получила значительно позднее, в шестидесятые — семидесятые годы. Свой вклад в формирование символической культурологии как части этнологии внес французский структурализм, связанный с именами Ж. Лакана, М. Фуко, К. Леви-Стросса.

- В работах Уайта с точки зрения исторической этнологии наиболее важным моментом является тезис о том, что **культура имеет свои собственные закономерности функционирования и развития**. Сама же по себе дифференциация культурных и социальных систем имеет скорее операциональное значение, является удобной для изложения теории исторической этнологии, нежели важна с точки зрения исторической этнологии по существу. Историческая этнологии **не может принципиально противопоставлять друг другу культурные и**

^{227[26]} В.Е. Давидович, Ю.А. Жданов. Сущность культуры. Ростов: издательство Ростовского университета, 1979, с. 42.

^{228[27]} White L.A. *Culturological and Psychological Interpretations of Human Behaviour*//*American Sociological Review*. December. 1947. Цит. по: Э.А. Орлова. Введение в социальную и культурную антропологию. Москва: Издательство МГИК, 1994, с. 20.

^{229[28]} Leslie A. White. *The Science of Culture: A Study of Man and Civilization*. New York, Farrar, Straus and Cudahy, 1949, p. 363.

^{230[29]} John Thompson. *Ideology and Modern Culture. Critics Social Theory in the Era of Mass Communication*. Oxford: Polity Press, 1990, p. 131.

социальные феномены. В основе и тех, и других феноменов лежат “культурные модели” связанные с категорией “действие”. Оба класса феноменов являются результатом кристаллизации вокруг этих “моделей” “переменных” содержательно-ценностных элементов.

Культурология Гиртца

Символическая концепция культуры фокусирует свое внимание на всем, что связано с символами. Культурные феномены, согласно этой концепции, являются символическими феноменами, а потому изучение культуры, по существу, сводится к интерпретации символов и символических действий.

Она имеет своей отправной точкой, так называемый, конструктивный подход к исследованию культурных феноменов, состоящий в изучении общественных связей и отношений между социальными институтами. Но слабость символистское понимание культуры, проявившаяся, в частности и в творениях классика символической антропологии Гиртца (Gertz), состоит в особом вниманием к тем символам, которые вырабатывались в ходе взаимодействия индивидов, социальных структур и институций, в то время как сами социальные структуры и институции относительно мало интересовали исследователей.

Культурные феномены, согласно символистскому пониманию культуры, являются “символическими формами в структурированном контексте”, а “культурный анализ” (так антропологи-символисты называют свой исследовательский метод, связанный с интерпретацией культурных элементов) представляет собой изучение значимых конструкций и социальных контекстуализаций символических форм.^{231[30]}

В наиболее полном виде символическая концепция культуры была изложена в работе Клиффорда Гиртца “Интерпретация культуры”.

Культура в понимании Гиртца — это “стратифицированная иерархия значимых структур; она состоит из действий, символов и знаков. Анализ культуры, то есть, этнографическое описание, сделанное антропологами, — это интерпретация интерпретации, вторичная интерпретация мира, который уже постоянно описывается и интерпретируется людьми, которые его создают.”^{232[31]}

Существование культуры — это процесс ее интерпретации, быть носителем культуры — означает ее интерпретировать.

Итак, согласно символической концепции, культура есть система значений, воплощенных в символической форме, включающих действия, словесное выражение и вообще любые значимые объекты — то, посредством чего индивиды вступают друг с другом в коммуникацию и сообщают друг другу свой опыт,

^{231[30]} John Thompson. *Ideology and Modern Culture. Critics Social Theory in the Era of Mass Communication.* Oxford: Polity Press, 1990, p. 131.

^{232[31]} Geertz Cl. *Interpretation of Culture.* New York: Basic Books, 1973, p. 5.

формируют общее видение мира и верования. Культурный анализ следует понимать как интерпретативное объяснение значений, воплощенных в символических формах. Анализ культурных феноменов, проведенный с точки зрения символической концепции культуры, в корне отличается от того анализа, который предполагает дескриптивный подход, с характерной для него опорой на анализ, приближенный к естественнонаучному, и классификацию, отражающую эволюционные изменения и характер взаимозависимостей различных элементов культуры. Изучение культуры, как представляет ее себе Гиртц скорее подобно интерпретации текста, чем классификации животных и растений. Этнолог, согласно Гиртцу, прежде всего стремится уловить смыслы и значения той или иной культуры, используя при этом в большей мере не свой интеллект, а свою способность к ощущениям. Он погружается в чужую культуру, абстрагируясь от своей собственной. Какие-либо классификации и сравнения при этом невозможны.

- ▪ Историческая этнология не отрицает продуктивности символического подхода в культурологии, однако сама к нему практически не прибегает. Поэтому, мы ограничились лишь кратким очерком учения о культуре Гиртца и не будем развивать эту тему более подробно. Поскольку символическая культурология в настоящее время является ведущим направлением в американской культурологии, то на данном этапе мы и закончим изложение истории ее развития. В этом смысле к исторической этнологии вполне могут быть отнесены слова Дианы Крейн, автора значительного труда по культурной социологии: “Культурно-ориентированные социологи истории интересуются прежде всего культурными изменениями, другими словами, тем, как культура, совместно с социальными структурами или независимо от них, приводят к изменениям в национальных государствах, в отношениях между или внутри социальными классами или этническими группами, или в поведении в обыденной жизни. Эти подходы контрастируют с более ранними подходами к культуре, связанными с идентификацией культурных ценностей,.. или с созданием так называемых “тонких описаний” а la Клиффорд Гиртц.”^{233[32]} В данном случае, историческая этнология солидаризируется с Д. Крейн, ибо, хотя в ней и использует метод интерпретации (о чем мы будем говорить в конце нашего курса),

^{233[32]} Crane, D. Introduction: The Challenge of the Sociology of Culture to Sociology as a Discipline. In: Crane, Diana, ed. The Sociology of Culture. Emerging Theoretical Perspectives. Oxford, UK and Cambridge, USA: Blackwell, 1994, с. 7.

он понимается его иначе, чем у Гиртца и используется именно для объяснения социокультурных изменений.

Разработка проблем культурологии в России

Параллельно с символической трактовкой культуры, наиболее популярной сегодня в западной науке, определенное развитие получила и адаптивная трактовка. В предыдущей главе мы ознакомились с основными положениями зарубежной культурной экологии, являющейся одним из заметных направлений современной этнологии. Иногда этнологи, занимающиеся проблемами адаптации, затрагивали и некоторые собственно культурологические проблемы. Так например, М. Спиро писал: “Культура, как наиболее важное адаптивное средство человека, является посредующим звеном между свойствами психобиологического организма человека и его социальным и физическим окружением.”^{234[33]} Однако было бы преувеличением говорить о существовании в западной науке особой адаптивной культурологии. Такая культурология, которую более точно следовало бы назвать деятельностно-адаптивной сложилась в нашей стране. Она, как мы увидим ниже, имеет свои точки пересечения с символической антропологией, но подходит к ней совсем иным образом нежели западная. В своем основании она исходит из категорий относительно слабо разработанных в зарубежной культурологии и этнологии, а именно понятия “деятельность”. Вот как данную проблему объясняет один из основоположников российской культурологии Э. Маркарян:

^{234[33]} *Spiro M.E. Culture and Human Nature. Theoretical Papers. Chicago and L.: The Univ. of Chicago Pr., 1987, p. 26.*

Преобразование культуры в центральную категорию американской антропологии имело и свои значительные познавательные издержки. Они выражались, в частности, в недооценке, а порой и просто игнорировании ряда узловых понятий общественных наук, которые очень важны для целостного понимания самого феномена культуры. К их числу принадлежат прежде всего понятия “общество”, “социальная система”, “социальная практика”... Нередко понятие “культура” в традиционной для антропологии США теоретической перспективе разрабатывалось как равнозначное по своим познавательным функциям понятию “общество” или даже как более широкая категория по отношению к обществу. В социологии же США игнорировалась возможность и необходимость специализированного изучения класса культурных явлений. Уайт утверждал, что культурология изучает взаимодействия не человеческих индивидов, а элементов культуры (обычаев, институтов, кодов, технологий, идеологий). Эта мысль Уайта заслуживает самого пристального внимания, ибо им действительно намечается путь к правильной дифференциации социологического и культурологического знания.

Но лишь намечается. Уайт сам блокирует дальнейшее продвижение вперед к решению проблемы, отказавшись от использования понятия общества в широком смысле слова, создавая тем самым весьма существенную теоретическую вакуумную зону в своей системе взглядов. В арсенале понятийных средств Уайта отсутствовала категория, способная целостно выразить общественную жизнь, что не давало ему возможности рассматривать соотношение культурологической теории с общей социологической теорией. Оно же [это соотношение] является принципиально иным по сравнению с соотношением культурологии со специализированной социологией. Класс культурных явлений — не что иное, как сложнейшая, удивительно многоликая, специфически характерная для людей система средств, благодаря которой осуществляется их коллективная и индивидуальная деятельность. Через эти средства стимулируется, мотивируется, программируется, координируется, исполняется, физически обеспечивается, социально воспроизводится активность людей, организуются, функционируют и развиваются человеческие объединения любого уровня.

Всем явлениям культуры, рассмотренным с данной точки зрения, присуща общая функция — служить в качестве особых, надбиологически выработанных средств человеческой деятельности. Обобщенно же выразить эти средства можно с помощью понятия “способ (технология) деятельности”.

Став в XX веке одним из важнейших и широко используемых в науке и практике понятий, оно [понятие “способ деятельности”] вместе с тем в общетеоретическом плане разработано слабо...

Культурологический подход открывает принципиально новые эвристические возможности в решении задачи широкомасштабного осмысления данной категории, а также очень близкого ей понятия “технология”.

На наш взгляд, именно средства человеческой деятельности являются элементарными единицами — носителями функций культуры. Как известно, существует мнение, согласно которому в качестве таких единиц выступают институты. Думается, что с точки зрения принципов функциональной теории культуры институты являются лишь частным, социорегулятивным проявлением специфических средств человеческой деятельности. Помимо социорегулятивных механизмов в их

внутриобщественных и межобщественных измерениях, иначе говоря, интрасоциорегулятивных механизмов, эти средства охватывают качественно другой обширный класс культурных явлений. Это — материально-технические исполнительные элементы человеческой деятельности, в частности механизмы освоения и преобразования биофизической среды. (Э. Маркарян. Проблема целостного исследования культуры в антропологии США. В сб.: Е.А. Веселкин, В.А. Тишков (ред.) Этнология в США и Канаде. М.: 1989. сс. 21 — 28)

Российская культурология имеет историю значительно более короткую, чем западная, в частности американская. Но это вовсе не означает, что ее развитие было менее плодотворным. В отличие от этнической экологии, которая фактически представляла собой продолжение американской культурной экологии, российская культурология вполне самобытна, а выработанные ею идеи с точки зрения исторической этнологии значительно более плодотворны. Поэтому представляется необходимым дать им по возможности систематическое описание.

Ценностный и деятельностный подходы в российской культурологии

В российской культурологии существуют два основных соперничающих друг с другом направления. Первое из них близко к дескриптивному подходу в западной науке о культуре. В нем культура рассматривается как “совокупность материальных и духовных ценностей, созданных человеком... Она предстает как величественный итог предшествующей деятельности человека, являющих собой сложную иерархию значимых для конкретного общественного организма духовных и материальных образований.”^{235[34]} Эта трактовка понятия “культура” отражена в Большой Советской Энциклопедии, в философской энциклопедии и в других довольно многочисленных публикациях.

Этому подходу, который мы назовем ценностным, противостоит деятельностный подход, который можно рассматривать как оригинальный российский, не имеющий полноценного аналога в западной науке.

Деятельностный подход в свою очередь распадается на два основных направления: одно рассматривает культуру в контексте личностного становления, другое — характеризует ее как универсальное свойство общественной жизни.

Мы остановим свое внимание на второй из этих направлений. Суть его сводится к тому, что культура рассматривается как **способ деятельности**, как система внебиологически выработанных механизмов, благодаря которым стимулируется, программируется и реализуется **активность людей в обществе**. Впервые со всей отчетливостью эта мысль была сформулирована в работах Э.С. Маркаряна и быстро стала популярной среди отечественных культурологов.

Маркарян писал: “Понимание культуры как специфического способа человеческой деятельности, способа существования людей, имеющего конечную адаптивную и когэнтропийную природу, может послужить началом для методологически эффективного решения проблемы установления как общего предмета теории культуры, так и истории культуры. Термин “способ деятельности” понимается в широком значении, несводимым лишь к навыкам, умению, а предполагающим так же и охват многообразных объективных средств осуществления активности людей... Изучения истории общества сквозь призму понятия “способ деятельности” позволяет абстрагировать вполне определенный культурный срез, элементами которых выступает комплекс внебиологически выработанных средств, благодаря которым действия людей особым образом стимулируются, программируются, воспроизводятся. К ним относятся социогенные потребности, знания, орудия труда, юридические установления, одежда, пища, жилища и множество других явлений. Все они системно объединяются в единый структурный ряд, благодаря тому, что выполняют общую функцию средств осуществления соответствующих звеньев человеческой деятельности... Этнические

^{235[34]} В.Е. Драч (ред.) Культурология. Ростов-на-Дону: Феникс, 1995, с. 12.

культуры представляют собой исторически выработанные способы деятельности, благодаря которым обеспечивалась и обеспечивается адаптация различных народов к условиям окружающей их природной и социальной среды.”^{236[35]}

Культура и процессы адаптации

“Ключевой категорией, позволяющей выразить специфику осуществления адаптивной деятельности людей, является понятие “культура”... Адаптивная функция культуры непосредственно, логически выводится из самого определения культуры как способа человеческой деятельности, ибо сам феномен деятельности (в том числе и человеческой) имеет исходную адаптивную ориентацию.”^{237[36]} Эти идеи разрабатывает ряд современных российских культурологов. В частности А.Я. Флиер пишет: “Основной механизм культурогенеза на его микродинамическом уровне видится в процессах адаптации человеческих коллективов к совокупности природных и исторических условий своего существования, к результатам собственной социальной самоорганизации и развитию технологий деятельности, а также в превращении наиболее успешных и эффективных технологий этой адаптации в нормативно-ценностные установки коллективного бытия людей... Макродинамика исторической изменчивости культуры, как показывает опыт ее моделирования, детерминируется главным образом двумя причинами. Во-первых, так же, как и социальная микродинамика культуры, изменением природно-исторических условий существования сообществ, их взаимоотношений с окружением. Во-вторых, синергетическими процессами саморазвития систем (в данном случае, социокультурных) через усложнение их структурно-иерархического построения, повышение уровня функциональной и технологической специализированности их структурных составляющих и многообразия взаимосвязей между ними, что, в конечном счете, ведет к большей функциональной универсальности этих систем и их исторической устойчивости. Главным стимулирующим фактором этой динамики, как представляется, является необходимость адаптации людей в меняющихся внешних условиях их существования (первоначально преимущественно экологических, затем во все возрастающем масштабе — исторических), а также в условиях, создаваемых изменением некоторых, наиболее динамично развивающихся элементов общественного производства и социального взаимодействия, обуславливающих необходимость изменения структурной организации всей системы в целом. Таким образом, историческая макродинамика культурной изменчивости по существу сводится ко всё тем же процессам адаптации, самоорганизации, самоидентификации и коммуникации человеческих сообществ во времени и пространстве, что и социальная микродинамика, однако осуществляемым главным

^{236[35]} Маркарян Э.С. Об исходных методологических предпосылках исследования этнических культур. В кн.: Методологические проблемы этнических культур. Материалы симпозиума. Ереван, изд-во АН Арм.ССР: 1978, с. 8 - 9.

^{237[36]} Э.С. Маркарян. Теория культуры и современная наука. М.: 1983, с. 135, 98.

образом посредством переструктурирования всей культурной системы в целом в направлении повышения ее сложности и универсальности... Таким образом, культурогенез — это не единократное происхождение культуры где-то в глубокой древности, а совокупность постоянно протекающих процессов в культурах всех времен и всех народов. Это один из типов социальной и исторической динамики существования и изменчивости культуры, заключающийся в непрерывном порождении новых культурных феноменов наряду с наследованием и трансформацией прежних.^{238[37]}

По сути само понятие “культурогенеза” для нас, с точки зрения исторической этнологии не является принципиальным, поскольку идеи культурных модификаций для наших целей было бы вполне достаточно. Другое дело, что важно было показать: данный вопрос может ставиться и так, культура может пониматься как столь пластичное образование, что рассуждение о модификациях культуры вполне плавно и логично перетекают в рассуждения о культурогенезе. Причем сам культурогенез может рассматриваться как адаптивный механизм, как механизм приспособления, адаптации к окружающей среде. “Работа” этого механизма осуществляется посредством человеческой деятельности.

Однако если подходить к данной проблеме с точки зрения исторической этнологии, то необходимо дать как можно более конкретное толкование понятию “деятельность”, свести его к понятию “адаптационно-деятельностной модели”, которое и заменит расплывчатое понятие “модели культуры”. К разрешению этой задачи мы будем приближаться постепенно. Ведь то понимание деятельности, которое вполне достаточно для культурологов, рассматривающую культуру саму по себе, как особый феномен, с точки зрения задач исторической этнологии является слишком общим. Ибо с его помощью нам не удастся описать этнические процессы (а нашей целью, к которой мы постепенно, шаг за шагом и приближаемся, является именно это), в которых находят свое выражение культурные модификации (или даже культурогенез!), но которые к ним отнюдь не сводятся.

Поэтому наш вопрос будет поставлен в какой-то мере парадоксально с точки зрения чистой культурологии: мы будем говорить одновременно о гибкости и пластичности культуры и об устойчивости действующих в них “адаптационно-деятельностных моделей”. В противном случае, когда мы перейдем к описанию собственно этнических процессов, понятие культуры как бы раствориться, превратиться в фантом, чего допустить нельзя. Именно поэтому мы выделим адаптационно-деятельностные модели в качестве особого класса феноменов. А считать ли их составной частью культуры или понимать как-то иначе на данном этапе изложения нашего курса не является принципиально важным.

Однако не будем забегать вперед, вернемся к логике наших предшествующих рассуждений.

Итак, выше мы коротко изложили основные идеи адаптационно-деятельностного подхода, характерного для российской культурологии. Теперь же, исходя из задачи формулировки основ теории исторической этнологии, мы должны дать их интерпретацию, сопоставить с приведенными выше зарубежными культурологическими концепциями, а также с некоторыми концепциями из

^{238[37]} А.Я. Флиер. Культурогенез. Москва: Российский институт культурологии, 1995, с. 72 - 73, 115, 17 - 18.

области социологии и культурологии, краткое изложение которых нам еще предстоит дать, и найти наиболее приемлемый их синтез, который позволил бы давать адекватное объяснение протеканию этнических процессов. Это будет сделано в последующих главах, после того как будут изложены необходимая для такого синтеза информация. В данной же главе мы хотели бы на одном из исторических примеров в самых общих чертах показать, что мы имеем в виду, когда говорим о культуре как о способе деятельности. Но для того, чтобы наш пример был понятен читателям, нам необходимо коротко остановиться на двух концепциях, которые их авторами отнесены к области конфликтологии, но которые, на наш взгляд, имеют непосредственное отношение к культурологии.

Козер о функциональном конфликте

Социологи XIX — начала XX века в большинстве своем придерживались мнения, выраженного, в частности, Чарльзом Кули, что “в некотором роде, конфликт является выражением жизни общества и прогресс достигается в борьбе, в которой индивиды, классы и институции пытаются реализовать их собственное представление о добре.”^{239[38]}

Однако социологи середины XX века заменили изучение конфликта анализом таких понятий как “напряженность”, дисфункция. Так, что касается Талкотта Парсонса, одной из центральных в его работах была проблема, каким образом возможен социальный порядок. Вопросы о закономерностях социальных изменений, о “функциональных альтернативах”, актуальные для социологов предыдущего поколения, Парсонсом воспринимаются как периферийный, мало относящийся к существу дела. Сфокусировав свое внимание на описании нормативных структур, Парсонс смотрит на конфликт как на нечто разрушающее общественные связи, разрушающее единство, и ведущее к дисфункциональным последствиям.

Итак, вплоть до 60-х годов, в науке господствовал тот взгляд, что нормальным состоянием общества является состояние равновесия. Конфликт без всяких оговорок рассматривался как некая дисфункция. К шестидесятым годам наметился отход от такой точки зрения. “Большинство современных ученых-социологов придерживается конфликтной интерпретации гетерогенных обществ и рассматривают конфликт как явление изначально заданное и потому нормальное для всех социальных взаимодействий”.^{240[39]} Конфликтная модель вошла в науку о культуре и стала распространяться после выхода в свет трудов Льюиса Козера, чья главная заслуга состояла в том, что конфликт, наконец, был признан как нормальное, широко распространенное и во многих случаях позитивное явление. Козер подчеркивал, что “конфликт не всегда дисфункционален для отношений, внутри которых он происходит; часто конфликт необходим для достижения связей

^{239[38]} *Charles H. Cooley. Social Organization. New York: Scribner's Sons, 1909, p. 199.*

^{240[39]} *Royce A. P. Ethnic Identity: Strategies of Diversity. Bloomington: Indiana University Press, 1982, p. 33.*

внутри системы".^{241[40]} Конфликт по мнению Козера служит становлению и сохранению идентичности того или иного общества и определению его границ. Причем Козер отмечал именно функциональное значение внутрисоциальных конфликтов, то есть "конфликтов между различными группами одного и того же общества, для установления и поддержания общественного единства".^{242[41]} Козер изучал основные функции внутрисоциальных конфликтов и дал толчок развитию современной антропологии.

В последующие годы появился еще ряд работ о функциональном значении тех или иных конфликтов. В одной из них, принадлежащей Р. Шермерхорну, была сформулирована мысль, что "конфликт и интеграция являются неразрывными процессами".^{243[42]} Более того, по мнению этого же автора, "конфликт необходим для достижения нового порядка интеграции".^{244[43]} Сказанное позволяет нам утверждать, что процесс самоструктурирования этноса происходит через внутриэтнический конфликт, и, следовательно, модификация культурной традиции также связана с внутриэтническим конфликтом. И адаптивно-деятельностная модель будет рассматриваться нами как модель конфликта определенного рода.

Люсьен Пай и концепция "чувства ассоциации"

Связь между моделью конфликта и культурой помогает нам понять работа Люсьена Пая о процессах модернизации в Бирме. Пай описал явление, названное им "чувством ассоциации" и представляющее немалый интерес для исторической этнологии. Прежде всего он ставит вопрос, какие ценности и установки могут относительно легко меняться в процессе модернизации, а какие остаются неизменными до тех пор пока культура еще сохраняет хоть в каком-то виде свою целостность. В первую очередь меняются технологии производства и тому подобные явления. Затем может измениться мотивация действий различных личностей и групп. Меняются также и те ценности и установки, которые принято рассматривать как глубинные и которые антропологи относят к основной личностной структуре — это относится практически ко всем моделям поведения которые приобретены в процессе социализации (которые в науке часто называют выученными). Все эти модели могут меняться в процессе национального строительства. Однако, доколе вообще существует данная культура, дотеле существуют определенные бессознательные схемы, определяющие возможность и характер, или даже саму способность членов данной культуры к коммуникации между собой, а следовательно способность к коллективным действиям. Эта схема, ввиду ее особой гибкости, не может быть усвоена в процессе социализации в

^{241[40]} *Lewis Coser. The Function of Social Conflict. New York: The Free Press; London: Collier Macmillan Limited, 1964, p. 48.*

^{242[41]} *Coser L., p. 151.*

^{243[42]} *Schermerhorn R. A. Comparative Ethnic Relations: A Framework for Theory. New York: Random House, 1970, p. 85.*

^{244[43]} *Schermerhorn R. A., p. 57.*

готовом виде. Она не может быть описана с помощью конкретных, получающих эксплицитное выражение, моделей. Такого рода схему Пай и определяет как “чувство ассоциации”. Оно “проявляется в том, что члены определенного общества, каждый собственным образом и без эксплицитного согласования, вырабатывают способ отношений между собой, такой, что их действия будут способствовать эффективности организации”.^{245[44]} Пай утверждает, что речь идет не о “простом чувстве кооперации и желаний смягчить напряжение и найти гармонию в межличностных отношениях. Мы имеем в виду намного более глубокое чувство, которое делает возможным эффективную организационную жизнь, направленную к процветанию, даже среди людей, которые не принимают друг друга и выражают чувство агрессивности по отношению друг к другу”.^{246[45]} Согласно наблюдениям Пая имплицитно согласованное действие в рамках одной культуры различных групп (или культурных подсистем), находящихся по отношению друг к другу в состоянии скрытого или явного конфликта, — явление закономерное.

Таким образом, “адаптационно-деятельностная модель” представляет собой определенный алгоритм функционального конфликта, который реализуется в процессе в процессе взаимодействия различных внутриэтнических (внутрикультурных) групп.

Эти два коротких очерка концепций Козера и Пая необходимы нам для того, чтобы в первом приближении представить, что в исторической этнологии понимается под термином “модели культуры” или, как мы выразились выше, “адаптационно-деятельностные модели”. Итак, под “моделью культуры” мы будем понимать некий присущий тому или иному народу алгоритм действия в определенных ситуациях, который, во-первых, при различных внешних обстоятельствах может принимать различное внешнее выражение и даже на поверхностный взгляд непохожее одно на другое выражение, но всегда иметь одну и ту же внутреннюю структуру (на чем зиждется эта структура мы будем говорить в свое время), а во-вторых, не имеет никакого устойчивого ценностного обоснование (в каждом случае оно будет ситуативно, а иногда и вовсе возникать постфактум). На данном этапе изучения исторической этнологии мы еще не можем обосновать, что это всегда так и есть и не можем объяснить почему это так (в последующих главах мы, однако, будем подробно рассматривать эти вопросы). Сейчас же у нас только одна цель — показать о какого рода моделях мы ведем речь. Сделаем это на примере русской колонизации новых земель.

Сюжет 6. Модель русской крестьянской колонизации

“История России есть история страны, которая колонизируется, области колонизации расширяются в ней вместе с государственной ее территорией”.^{247[46]}
Так, переселение из Рязанской губернии началось уже “в то время, когда многие из селений здесь не имели вполне устойчивого вида, когда вообще крестьяне далеко не прочно осели еще на местах своей оседлости. Переселение из Курской губернии, по

^{245[44]} Pye L. W. Politics, Personality, and National Building: Burma's Search for Identity. New Haven and London: Yale University Press, 1962, p. 151.

^{246[45]} Pye L. W., p. 151.

^{247[46]} Кауфман А. Переселение и колонизация. СПб., 1905, с. 3.

свидетельству земского сводного статистического сборника, началось как раз с того времени, когда закончился здесь процесс колонизации".^{248[47]}

И хотя массовые коллективные переселения не являются специфической русской чертой, русские переселения "существенно отличаются от аналогичных движений в Западной Европе, от европейской колонизации заморских стран, которая имеет характер эмиграции, то есть выхода,.. а в России было издревле и остается до сих пор **явлением внутреннего быта**, имеющим значение простого перехода с одного места жительства на другое... Избытки русского населения переселяются не в чужестранные государства, даже не в заморские колонии, а в местности, входящие в состав русской государственной территории, и составляющие как бы прямое продолжение районов, выпускающих переселенцев... Новые территории, приобретаемые русскими, являются в полном смысле слова продолжением России".^{249[48]}

Однако это "явление внутреннего быта" имело очень своеобразный характер, а именно — в каких бы формах оно ни выражалось, оно имело характер **бегства от государства** (вызванного в конечном счете постоянным конфликтом между крестьянским миром и государственными структурами). По точному замечанию историка Л. Сокольского, "бегство народа от государственной власти составляло все содержание народной истории России... Вслед за народом шла государственная власть, укрепляя за собой вновь заселенные области и обращая беглых вновь в свое владычество".^{250[49]}

Что же срывало с места эти огромные массы людей? Традиционно, в качестве главной причины крестьянских переселений называется безземелье, но исследователи переселенческого движения отмечали, что среди "переселенцев заметно, а еще недавно очень сильно преобладали сравнительно хорошо обеспеченные землей государственные крестьяне".^{251[50]} Кроме того, безземелье — это причина постояннодействующая, а переселения носили "эпидемический характер", когда "вслед за людьми" с места снимались сотни и тысячи семей, для которых переселение не было вызвано никакой разумной необходимостью, никаким сознательным расчетом".^{252[51]} Этот тип переселения также чрезвычайно походил на бегство, тем более, что крестьяне очень плохо представляли себе те места, в которые ехали, довольствуясь легендами о них. И даже когда правительство пыталось заставить крестьян заселять на места будущего водворения ходоков, которые могли бы оценить место и выбрать удобный участок, массы крестьян зачастую срывались целыми семьями, а иногда и деревнями и ехали в края им неизвестные.

Государство не возвращало их на прежние места поселения, а позволяло жить там, где они осели сами, лишь устанавливая на новых местах свою юрисдикцию. Государство поначалу почти не вмешивалось во внутренний быт беглецов, и их отношения с представителями власти, той самой, от которой они бежали, устанавливались вновь и, как правило, вполне нормально. Хотя вплоть до конца XIX века государство запрещало самовольные переселения, практически на

^{248[47]} Там же, с. 6.

^{249[48]} Кауфман А., с. 56.

^{250[49]} Сокольский Л. Рост среднего сословия в России. Одесса, 1912, с. 1.

^{251[50]} Кауфман А., с. 183.

^{252[51]} Там же.

подобные факты закрывали глаза, и, начиная с первого правительственного указа о запрещении переселений и учреждении застав (1683 год), первыми его нарушителями "были царские же воеводы, о чем хорошо знало и центральное правительство. Воеводы, вместо того чтобы разорять самовольные поселения... накладывали на них государственные подати и оставляли их спокойно обрабатывать землю".^{253[52]}

Таким образом, бегство народа от государства выливалось по сути в выполнение важнейшей по тем временам государственной функции — колонизации новых земель. "Нигде русское движение не было исключительно военным, но всегда всюду вместе с тем и земледельческим".^{254[53]} Поэтому естественно, что "политика как Московского, так и Петербургского кабинетов до самого XIX века определялась почти всецело настоятельной потребностью в заселении окраин, как способа упрочения в них русского господства. Ради этой цели правительством создавались линии укрепленных пунктов, служащих и средством обороны против еще не замеренных и не подчинившихся русской власти племен, и центрами административного и фискального управления окраин. Чтобы связать эти пункты между собой и с коренным ядром государства, по важным трактам устраивались ямские поселения, а чтобы снабдить служилое население этих пунктов провиантом и вообще предметами потребления, правительство заботилось о создании на окраинных землях земледельческого населения, пользуясь для этой цели и ссылкой, и накликом свободных хлебопашцев... Попутно с этой правительственной колонизацией шла "вольная колонизация"... Без нее казенная колонизация не имела бы поддержки стерлась бы... Истинная основа жизни должна была лечь, когда в землю завоеванных стран упало первое зерно завоевателя".^{255[54]} В большинстве регионов империи применялся один и тот же метод — "продвигаясь вперед, мы заселяли русскими людьми наш тыл".^{256[55]} Однако в большинстве случаев слово "заселяли" мало отражает суть вещей. При всей важности для государства народной колонизации, шла словно бы игра в "кошки-мышки". Вплоть до XX века переселенцы тайком бежали с родины, тайком пробирались в Сибирь по неудобным путям сообщения.^{257[56]} До конца 80-х годов XIX века "ходоки и организаторы мелких переселенческих партий приравнивались к политическим агитаторам и выдворялись на родину по этапу".^{258[57]} Однако напор колонизационного движения кажется поистине удивительным. Так, "первые крестьянские просьбы о поселении в Сыр-Дарьинской области относятся еще к 1868 году"^{259[58]} — году завоевания. Первые русские колонисты переселились Семиреченскую область в 1868 году, непосредственно

^{253[52]} Дуров А.В. Краткий очерк колонизации Сибири. Томск, 1891, с. 11.

^{254[53]} Южаков С.Н. Англо-русская распря. СПб., 1885, с. 57.

^{255[54]} Кауфман А., с. 11.

^{256[55]} Шавров Н. Русская колонизация на Кавказе // Вопросы колонизации, СПб., 1911, т. 8, с. 12.

^{257[56]} Хворостанский П. Киргизский вопрос в связи с колонизацией степи. // Вопросы колонизации. СПб., 1907, т. 1, с. 92.

^{258[57]} Там же, с. 62.

^{259[58]} Кауфман К.П. фон. Проект Всеподданнейшего отчета по гражданскому управлению и устройству в областях Туркестанского генерал-губернаторства. 7 ноября 1867 - 25 марта 1881. СПб., 1885, с. 169.

после завоевания. Тогда "242 семьи из Воронежской губернии прибыли в Верный".^{260[59]}

Когда же государство, наконец, разрешает переселение официально, оно все-таки не управляет процессом. Исследователь переселений начала XX века продолжает говорить о "вольной колонизации". "От тундры до пустыни идет вольная русская колонизация, я говорю "вольная", так как дело Переселенческого Управления сводится к неполному удовлетворению спроса".^{261[60]} Крестьяне "срываются со своих мест целыми семьями и идут в неведомую страну искать лучших земель".^{262[61]} Как и в предыдущие столетия, в начале XX века "крестьяне шли за Урал не спрашивая, дозволено ли им это, а селились там, где им это нравилось. Жизнь заставляла правительство не только примириться с фактом, но и вмешиваться в дело в целях урегулирования водворения переселенцев на новых местах".^{263[62]} Вопрос об использовании правительством переселенческого движения для разрешения земельной проблемы в центральной России возник уже как следствие сложившегося положения дел.

Поскольку колонизация зачастую оставалась "вольной", то переселенцы в новых "забранных" краях были в большинстве случаев предоставлены сами себе и успех предприятия зависел, в частности "от их умения и средств входить в сделки с аборигенами".^{264[63]} В литературе, в качестве типичной, описывается следующая модель образования русских поселений: "Влиятельный киргиз привлекает или из жалости принимает два-три двора, входит во вкус получения дохода за усадьбу, покос или пашню деньгами или испольной работой, расширяет дело все более, пока заимка не превращается в поселок из 20-30 и более дворов".^{265[64]} С другой стороны, описывая историю русских поселений в Муганской степи (Закавказье), автор начала XX века отмечает поразительное упорство, с которым крестьяне отстаивали свое право жить на понравившейся им земле: "Первые годы, незнакомые с условиями жизни, переселенцы страшно бедствовали, болели лихорадкой и страдали от преследования туземцев, но в течение времени они понемногу окрепли и в настоящее время Петропавловское является зажиточным селением".^{266[65]}

Практически беззащитные, рассчитывающие в большинстве случаев на себя, а не на покровительство государственной власти, русские переселенцы не имели никакой возможности оцурцать себя высшей расой. И этот, порой мучительный, процесс освоения русскими колонистами новых территорий был, с точки зрения внутренней стабильности Российской империи, значительно более эффективен. Государственная защита в этом случае значительно снижала глубину интеграции и интериоризации нового "забранного" края.

^{260[59]} Pierce R.A. Russian Central Asia. 1867-1917. Berkeley, Los Angeles, 1966, с. 111.

^{261[60]} Драницын Д. Колонизационные задачи в Закаспийской области // Вопросы колонизации. - СПб., 1910, т. 7, 146.

^{262[61]} Трегубов А.Л. Переселенческое дело в Семипалатинской и Семиреченской областях // Вопросы колонизации. СПб., 1906, т. 6, с. 105.

^{263[62]} Трегубов А.Л., с. 112.

^{264[63]} Хворостинский П. Киргизский вопрос в связи с колонизацией степи // Вопросы колонизации. СПб, 1907, т. 1, с. 62.

^{265[64]} Хворостинский П., с. 91.

^{266[65]} Шавров Н. Новая угроза русскому делу в Закавказье. СПб., 1911 с. 37.

...Мы говорили выше, что крестьяне как бы бежали от государства, но объективно это выливалось в выполнение важнейшей государственной функции. Однако следует отметить тот интересный факт, что в каком-то смысле крестьяне и сами понимали, что служат государству, от которого бегут. В народных толках, сопутствующих массовым переселениям, которые очень походили на бегство и сплошь и рядом были не санкционированными, содержались рассказы о государственных льготах для переселенцев: крестьяне чувствовали, что делают что-то необходимое для государства.

В тех переселенческих движениях, которые не носили эксплицитно характер протеста, мотив государственных льгот был доминирующим над всеми прочими. Так, о Сибири рассказывали, что для крестьян там построены избы и изготовлен квас, а под Иркутском "на каждую семью полагается небольшая постройка, две лошади, две коровы, соха, борона и все необходимое для хозяйства... С Брянска и Смоленска посланы пять полков строить хаты для переселенцев".^{267[66]}

Любая официальная бумага, касающаяся переселенческих вопросов, воспринималась народом как царский клич на переселение. Так, среди сибирских переселенцев многие ссылались на выставленную в волостном управлении бумагу, "на какой-то "царский указ", приглашавший, якобы, переселяться; эта бумага оказалась циркуляром, имеющим целью удержать крестьян от необходимости переселения... В Могилевской губернии в 1894 году на рост числа переселенцев сильно повлияло опубликование правил переселения, весьма стеснительных.

Действие этой ограничительной по цели публикации было весьма неожиданным: со всех концов губернии в Могилев потянулись люди, чтобы получить разрешение на переселение. Одно слово, исходившее от властей, вызывало пошар... Пошли обычные фантастические толки, например, что государыня купила себе в Сибири большое имение и вызывает теперь крестьян".^{268[67]} Любая бумага, где упоминалось слово "переселение", истолковывалась как клич православному народу на переселение.

Таким образом, мотивы бегства от государства и государственного служения парадоксальным образом переплетались в народной психологии и приводили к тому, что переселение оставалось стихийным и хаотичным даже тогда, когда власти всеми силами стремились организовать и подготовить к прибытию колонистов переселенческие участки. Крестьяне никогда не дожидались официального открытия того или иного края для колонизации. Так, еще только-только был завоеван Мерв, а туда уже направились крестьяне, свято уверенные, что там их ждут государственные льготы (никаких льгот и в помине не было, крестьян там вообще никто не ждал). "Смелые русаки без раздумья и ничтоже сумняшись валили из своей Калуги в 'Мерву', как они называли Мерв, движимые темными слухами, что вызывают сюда, в "забранный край" народушко российский на какие-то "царские работы". Эти "царские работы" выросли, разумеется, в нечто мифологическое".^{269[68]}

Таким образом, модель русской народной колонизации коротко может быть представлен так: **русские, присоединяя своей империи очередной участок территории, словно бы разыгрывали на ней мистерию: бегство народа от**

^{267[66]} Чарушин А. Переселение в бытовом его отношении // Беседа, 1906, N 9, 327.

^{268[67]} Кауфман А., с. 107.

^{269[68]} Марков Е. Россия в Средней Азии. СПб., 1901, с. 254.

государства — возвращение беглых вновь под государственную юрисдикцию — государственная (официальная, упорядоченная) колонизация новоприобретенных земель. Новые территории как бы втягиваются русскими в себя и становятся ареной их внутренней "драмы". Для своей "драмы" русские нуждались в "диком поле", то есть не ограниченной ни внутренними, ни внешними преградами территории. При этом русские интериоризировали внешнюю конфликтность и стремятся нейтрализовать ее уже внутри самих себя. Туземное население тоже воспринималось как нечто, принадлежащее данной территории, и либо игнорировалось (то есть вообще не воспринималось как нечто конфликтное), либо тоже подлежало втягиванию в себя и интериоризации. (Межэтнические конфликты, связанные с борьбой за влияние были характерны лишь для немногих регионов империи).

Конфликты, связанные с ассимиляцией, также воспринимались как внутренние: в неудачах ассимиляционных процессов русские склонны были обвинять не местное население (оно за редким исключением вовсе не воспринималось как субъект и уже вовсе никогда — как действующее лицо "драмы"), а себя, свою неудачную туземную политику. В качестве иллюстрации можно привести первый абзац довольно пространной работы о причинах волнений на Кавказе: "Главную причину неурядиц края надо усматривать в той поспешности, с которой с самого начала переносили на Кавказ различные формы административно-судебного устройства, мало применяясь к условиям края".^{270[69]} То есть мы, русские, плохо "интериоризируем" край. Что ассимиляции противятся туземцы — это естественно. Как надо культивировать почву, чтобы она приносила хлеб, так же надо "приручать" и туземцев, вкладывая в это старание и труд, поскольку "естественное стремление каждой этнографической силы отстаивать пределы свои от вторжения других сил несколько неудивительно и несправедливо для нее самой и только указывает на ее живучесть. Но это тем не менее очень плохое оправдание для представителей собственно русской государственной идеи".^{271[70]}

Итак, для русских, вне зависимости от того, какие цели ими движут и каковы их ценностные доминанты, арена действия — это "дикое поле". Освоение территории происходит посредством выбрасывания в "дикое поле" определенного излишка населения. Этот излишек на любом новом месте организуется в самостоятельный и автономный "мир". "Мир" и является субъектом действия, в частности — субъектом, осваивающим территорию, привычным "мы". На более высоком уровне это "мы" переносится на весь народ, но только таким образом, что сам народ начинает восприниматься как большой "мир".

В своей первоначальной форме русская колонизация представляла собой как бы наложение "чешук", участков территории, находившихся в юрисдикции отдельных "миров". Видимо, эта "чешукчатая" структура пространства и характерна для русского восприятия территории. Так, большие "чешуйки" наращиваемой посредством военной силы территории в идеале должны были тут же покрываться мелкими "чешуйками" территорий отдельных русских "миров" — "дикое поле" осваивается, интериоризируется путем того, что приобретает "чешукчатую" "мирскую" структуру. Этим объясняется и напор

^{270[69]} Березовский В. Причины неурядиц на Кавказе. СПб., 1908, с. 1.

^{271[70]} Марков Е., с. 111.

крестьянской колонизации даже в тех краях, которые по своим природным условиям, казалось бы, были не пригодны для оседлости русского населения. Уточним также, что как "дикое поле" воспринималась народом любая территория, которая могла рассматриваться как потенциально своя: ее прежняя структурированность игнорировалась — будь это племенное деление территории или границы древних государственных образований. Признавались в какой-то степени лишь права туземной общины (если таковая имела) — то есть, та структурированность территории, которая приближалась к "мирской" — и ничто больше.

Природная способность русских к ассимиляции обычно преувеличивалось и ими самими, и внешними наблюдателями. Причина этой ошибки состоит в том, что на многих территориях империи ассимиляция происходила быстро и почти безболезненно. Но так было не везде и не всегда. С психологической точки зрения, русские колонисты были чрезвычайно интровертны, замкнуты в себе. Русский человек неуютно чувствовал себя только там, где сталкивался с туземными народами, обладающими собственным развитой культурой и национальным чувством, как это было, например, в Закавказье или в Приамурье, где китайцы жили демонстративно изолированно от русских.^{272[71]} Исследователей поражала порой традиционная нечувствительность русских к национальным проблемам и их вполне искреннее неумение "воспринять национальное неудовольствие всерьез".^{273[72]}

Когда же русские не наталкивались на обостренное национальное чувство, то вполне могла складываться картина, подобная той, которую описал английский путешественник Д.М. Уэллс: "В восточных и северо-восточных областях европейской России множество сел населены наполовину русскими, а наполовину татарами, но слияние двух национальностей не происходит... Между двумя расами существуют прекрасные взаимоотношения, деревенским старостой бывает то русский, то татарин".^{274[73]} Более того, порой русские крестьяне начинали придерживаться того мнения, что "сколь абсурдно заставлять татар поменять цвет глаз, столь же абсурдно пытаться заставлять их поменять свою религию".^{275[74]}

Итак, ассимиляцию нельзя считать элементом модели народной колонизации, но она была составной частью русского имперского комплекса, основанного на взаимодействии религиозной и государственной составляющих. Ассимиляция происходила на волне религиозного подъема, когда "связь русских пришельцев с инородцами-аборигенами прочно цементировалась восьмиконечным крестом".^{276[75]}

Итак, как мы показали в нашем очерке русской крестьянской колонизации ее можно представить в виде следующего алгоритма: бегство народа от государства — возвращение беглых вновь под государственную юрисдикцию —

^{272[71]} Попов А. Желтый вопрос в Приамурье // Вопросы колонизации. СПб, 1911, т. 7, с. 98.

^{273[72]} Pipes R. Reflection of the Nationality Problems in the Soviet Union. In: Glaser R., Moynihan D. (eds.). Ethnicity. Cambridge, Mass, 1975, p. 456.

^{274[73]} Walleace D.M. Russia. L., Paris, N.Y., Malburne, 1905, V. I, p. 102.

^{275[74]} Walleace D.M. Russia. V. I, p. 200.

^{276[75]} Погожев В.П. Кавказские очерки. Спб., 1910, 164.

государственная колонизация новоприобретенных земель. Этот алгоритм сам по себе лишен какой-либо ценностной подоплеки, хотя, конечно каждая из сторон — и крестьяне, и представители государственной власти — имеют свою мотивацию собственных действий. Но эта мотивация может в зависимости от обстоятельств и колебаться в довольно широком диапазоне. Более того, тот конфликт, который между ними возникает, если смотреть на него сверху, имеет как бы “игровой”, а именно — функциональный характер. Он похож на игру именно потому, что действия сторон кажутся внутренне согласованными, или точнее сказать, синхронными. Это как раз и есть пример того случая, который Люсьен Пай определял как выражение “чувства ассоциации”.

Под **моделями культуры** (или **адаптационно-деятельностными моделями**) мы и будем понимать такие алгоритмы **действия**, к чему бы они не относились, заключающие в себе **функциональный конфликт**. Модель культуры сама по себе может быть разложена на определенные составляющие части, которые определенным образом структурированы между собой. Об этом мы будем говорить ниже. Так же ниже мы будем говорить о соотношении моделей культуры с ценностными доминантами. В частности, мы покажем, каким образом на основании моделей культуры “разыгрываются” существенные содержательные, ценностные темы культуры. Но к этим проблемам мы подойдем позднее. Но следующим нашим шагом будет исследование проблемы культурной традиции, что даст нам возможность вплотную подойти к теме стабильных, неизменных элементов культуры и ее изменчивых, подвижных элементов и впоследствии понять почему стабильные элементы культуры стабильные элементы культуры связаны именно с деятельностными моделями, реализующимися на базе функционального конфликта, а не с ценностными доминантами или какими-либо еще элементами культуры.

Вопросы для размышления

1. Чем отличается научное (этнологическое) понимание слова “культура” от его обыденного понимания?
2. Какой принцип классификации культурных феноменов кажется Вам наиболее удобным для исторической этнологии?
3. Можно ли классифицировать культурные феномены с точки зрения их адаптационных возможностей?
4. В чем разница между функционалистской и адапционистской культурными парадигмами?
5. Можно ли понимать адаптационно-деятельностную модель в качестве скрытой культуры?
6. Как вы думаете, почему для исторической этнологии важна трактовка культуры в качестве пластичной, динамичной системы?
7. Чем историку может помочь в качестве объяснительной модели понятия “функциональный конфликт” и “чувство ассоциации”?
8. Можете ли Вы объяснить, почему в качестве адаптационной модели следует рассматривать конфликтную модель?
9. Объясните роль адаптационно-деятельностных моделей в функционировании этноса?

10. Объясните разницу в восприятии осваиваемой территории между русскими и финнами?
 11. Подумайте, с точки зрения адаптационно-деятельностных моделей, какую роль могут иметь ценностные доминанты.
 12. Имела ли в реальной жизни описанная выше модель русской крестьянской колонизации культурно-ценностное содержание?
 13. Как происходит “стыковка” адаптационно-деятельностной модели и культурно-ценностных систем в русской истории?
-

Культурная традиция и этнос

Эта глава по своей композиции будет отличаться от предыдущих. Если раньше мы излагали историю развития тех или иных концепций, и по ходу дела давали комментарии касательно того, каков вклад того или иного исследователя в формирование основ исторической этнологии, или того, какова мера пересечения той или иной концепции с соответствующими концепциями, составляющими базу исторической этнологии, то в данном случае наше изложение будет намерено фрагментарно. Традиционалистика в качестве отдельной науки еще не сформировалась, этот процесс только еще идет в настоящее время и поэтому на ее истории мы остановимся очень коротко. Зато мы подробно изложим некоторые идеи и концепции, часть из которых формально не просто не относится к области традиционалистики, но, как обычно считается, с не имеет с ней и серьезных пересечений. Однако на наш взгляд, все концепции, на которых мы сейчас остановим свое внимание, с одной стороны, вносят свой вклад в традиционалистику (и мы намерены это показать), а с другой, добавляют необходимые нам штрихи в учение об этнической культуре. Выбор концепций, содержание которых мы излагаем, и обусловлен именно этой второй задачей. С их помощью мы закладываем то основание, опираясь на которое мы и будем строить каркас исторической этнологии.

Оппозиция “традиция — модернизация”

Вплоть до шестидесятых годов нашего века научный взгляд на понятие “традиция” определялся тем подходом, который был сформулирован Максом Вебером и сводился к жесткому противопоставлению категорий традиционного и рационального. Традиционные институты, обычаи и способ мышления рассматривались как препятствия к развитию общества. Собственно, интерес

исследователей сосредотачивался на проблемах модернизации, и потому традиционные черты определялись главным образом в негативных терминах, как оппозиция модернизации. Соответственно, если исходить из данной точки зрения, процессы модернизации всегда подрывают, ослабляют и вытесняют традицию. Традиция рассматривалась как явление отмирающее, неспособное ни реально противиться современным формам жизни, ни сосуществовать с ними. На традиционные явления культуры смотрели как на рудимент, который должен был исчезнуть по мере все возрастающей активности модернизационных процессов.

Основной причиной того, что теории модернизации сложилась именно в таком виде и ее практически неотрывным компонентом стал до нельзя упрощенный взгляд на традицию, послужило широкое распространение в начале XX века (а по инерции в некоторых общественных науках вплоть чуть не до наших дней) эволюционистских воззрений о прогрессивно-стадиальном развитии общества. Сама традиция, как феномен, отнесена была к предшествовавшей стадии социального развития, причем можно сказать “к предшествующей вообще”, поскольку под традиционными обществами понимали все докапиталистические общественные структуры. “Традиционными”, — пишет С. Айзенштадт, один из наиболее оригинальных и компетентных авторов, из тех, кто пишет сегодня о проблемах традиции и модернизации — обычно называют самые различные общества — от примитивных бесписьменных обществ до племенных федераций, патримониальных, феодальных, имперских систем, городов-государств и т. п.”²⁷⁷[1] Все они рассматриваются как некие застывшие формы, которые изменяются только под воздействием внешних обстоятельств или причин экономического, политического и т.п. характера, но в любом случае вопреки самой сути традиционного общества.

Однако в первой половине шестидесятых годов взгляд на традицию как на застывшую форму был поставлен под сомнение. Сделали это в первую очередь не теоретики модернизации, а ученые-страноведы — востоковеды и африканисты, которым приходилось непосредственно в ходе своей полевой работы изучать те самые общества, которые обычно и называли традиционными. Так, американский востоковед Люсьен Пай (с некоторыми из идей которого мы познакомились в предыдущей главе), утверждал, что процессы модернизации оказываются “бесконечно более сложными, чем предполагают существующие подходы.”²⁷⁸[2] По его убеждению, в некоторых случаях вынужденная модернизация вместо того, чтобы приводить к общественному прогрессу “может вызывать широкий спектр очень глубоких разрушительных реакций, грозящих нарушением идентичности индивидов”, препятствующим “их способности к их человеческим и политическим отношениям”, “парализующим активность”.²⁷⁹[3] А по мнению другого востоковеда-этнолога Л. Деспрэ, связанные с теорией модернизации концепции аккультурации (восприятия новых культурных моделей) “продолжают исходить из

²⁷⁷[1] *Eisenstadt S.N. Tradition, Change, and Modernity. N.Y., 1973, p. 151.*

²⁷⁸[2] *Pye, L. Politics, Personality, and National Building. New Haven and London, 1962, p. 37.*

²⁷⁹[3] *Pye, L., p. 287.*

предположений, которые едва ли выходят за приемлемые границы наивности” 280[4]

Во второй половине 60-х годов появляется уже ряд теоретических исследований по общим вопросам модернизации: они положили начало всесторонней и глубокой критике этой теории и прежде всего — тезиса о статичности традиционного общества, который до сих принимался без доказательств в силу своей кажущейся непосредственной убедительности. “Основа основ теории модернизации — тезис о статичности традиции и традиционного общества, которому приписывалось значение универсальной истины, становился утверждением, удовлетворяющим лишь известным условиям... Если учесть, что это положение имело силу аксиомы в теории модернизации, то можно понять, сколь серьезной, затрагивающей саму суть этой теории была та критика, которой она подвергалась...” 281[5] Начиная с этого периода меняется и взгляд исследователей и на проблемы “современности”. Стало очевидно, что последняя является не более, чем умозрительной моделью, нигде и никогда не воплощавшейся хотя бы в относительно чистом виде, а, во-вторых, не может быть однозначно противопоставлена традиции, поскольку те черты, которые считались характерными только для современности, оказались присущими тем или иным образом и традиционным обществам, а потому о модернизации следует говорить не как об антитезе традиции, а скорее как о результате “смещения акцента в представлении об относительной значимости культурных комплексов, весь набор которых в той или иной форме содержится во многих человеческих культурах.” 282[6]

В конце 60 — начале 70-х годов в востоковедческой литературе ставится вопрос наличия в традиции внутренней и внешней стороны, или можно так сказать, сути, которая относительно неизменна, и формы выражения, которая может меняться. Слитность внутренней и внешней сторон традиции считается характерной только для обычая и обряда, в остальных случаях она является необязательной.

Начиная с семидесятых годов для работ западных востоковедов и африканистов характерен переход от статического рассмотрения традиции к ее динамическому рассмотрению. “Такое направление научных изысканий способствует существенному расширению представлений о пределах устойчивости традиций. Точка зрения на традиции как на универсальные образования завоевывает наиболее прочные позиции... Возникает взгляд на традицию как категорию, призванную охватить все способы фиксации, передачи и воспроизводства культуры. Понятие “традиция” все четче отделяется от понятий “обычай” и “обряд” как более общее, собирательное... Представлений о традиции по всем

280[4] *Despres L.* Ethnicity, and Resource Competition in Plural Societies. The Hague - Paris, 1975, p. 2.

281[5] *Осипова О.А.* Американская социология о традициях в странах Востока. М., Наука. Главная редакция восточной литературы: 1985, с. 90.

282[6] *Осипова О.А.*, с. 88.

важнейшим аспектам — по вопросу о пределах ее устойчивости, сфере действия, функциях и т.д. — существенно расширяется и углубляется.”283[7]

Все чаще стала высказываться мысль, что традиция и инновация, традиция и современность, взаимосвязаны и взаимообусловлены. Так, Л. и С. Рудольфы на примере Индии показали, что даже те “традиционные институты (каста, расширенная форма семьи и т.д.), которые раньше рассматривались как сугубо устойчивые и неизменные и потому безоговорочно противостоящие силам современности, прежде всего экономическому развитию, в действительности не только сосуществуют бок о бок с современными институтами, но и приспособляются к их требованиям, видоизменяясь при этом и по существу, выступая в качестве проводников современности в условиях данной традиционной социальной организации.”284[8]

Такие выводы вели к созданию популярной и в наше время концепции “переходного общества”. Одним из первых ее основные идеи выразил Ф. Ригс. По его мнению, традиционное общество “под влиянием сил модернизации эволюционирует в социально-политическую систему нового типа и такая новая система, часто характеризуемая по-прежнему как традиционная или как переходная, вырабатывает свои собственные системные характеристики, образуя оригинальный механизм самовоспроизводства и поддержания стабильности. Иными словами, традиция под напором сил современности не сдавала своих позиций, как того ожидали; она обнаружила значительные адаптивные способности, порождая специфически национальные формы модернизации.”285[9] Традиционные общества и институты, реорганизуясь, эффективно приспособляются к изменяющимся условиям, а традиционные ценности в некоторых случаях даже обеспечивают источники легитимации для достижения новых целей.

В некоторых случаях авторы, по существу признавая правомерность новых взглядов на проблему традиции, предпочитали сохранять за термином “традиция” старое значение (как чего-то косного и консервативного), а для описания “переходных” состояний общества использовать иные термины. Например, американский этнолог А. Ройс предлагает понятие “исторический стиль”, который “основывается на общих характеристиках и ценностях”286[10], предполагая при этом гибкость и вариативность. Это может показаться парадоксальным, но именно такой подход, где значение понятия “традиция” сужалось до сугубо частных (и более психологических, нежели социокультурных) проявлений, вел к тому, что противопоставление “традиция — модернизация” исчезало окончательно. И социальные формы ушедшие в прошлое, и современные социальные формы могли

283[7] *Осипова О.А.*, с. 22 - 23.

284[8] *Rudolph L.I. and Rudolph S.H.* The Modernity and Tradition: Political Development in India. Chicago, London, 1967. Цит. по: *Осипова О.А.*, с. 92.

285[9] *Riggs F.* Administration in Developing Countries: The Theory of Prismatic Society. Boston, 1964. Цит. по: *Осипова О.А.*, с. 85.

286[10] *Rouce A.P.* Ethnic Identity: Strategies of Deversity. Bloomington, 1982, p. 137.

истолковываться как внешние проявления пластичного, гибкого “исторического стиля”.

Другие исследователи предпочитали сохранять сам “традиция”, но по своему значению он оказывался близким к тому, что Ройс называл “историческим стилем”. Так почти классическим является концепция Эдварда Шилза, согласно которой “следование традиции по сути является реализацией различных вариаций на воспринятую от предыдущих поколений тему... Традиция не является чем-то саморепродуцирующимся и самовырабатываемым. Только живущее, познающее, обладающее желаниями человеческое существо может воспринять ее и модифицировать. Традиция развивается потому, что тот, кто является ее носителем, стремится создать что-то лучшее, более подходящее.”²⁸⁷[11] Таким образом, традиция хотя и воспринимается как нечто подвижное и вариативное, лишается собственной структуры, собственной сущности. Такой взгляд не приемлем для исторической этнологии. Правда, параллельно с учением о традиции, практически не представляющем для нас интереса, Шилз предлагает концепцию “центральной зоны культуры”, о которой мы будем говорить немного ниже и которая станет одной из наиболее важных концепций исторической этнологии.

Наиболее адекватным с точки зрения исторической этнологии является учение о традиции С. Айзенштадта, которое мы подробно изложим ниже. Впрочем, надо оговориться, что оно не является типичным для англоязычной традиционалистики. Здесь мы должны сделать оговорку, что вышеизложенный краткий очерк западной традиционалистики касается почти исключительно политологических исследований (или точнее, исследований политических процессов в развивающихся странах).

Антропология же практически не использует понятие “традиция”, или, точнее, использует его только в узком смысле, близком к понятию ритуал. Что касается социологии, то в ней все еще, и довольно часто, встречается эволюционистское понимание традиции: “Под традицией... мы будем понимать, — пишет Штомпка, — совокупность тех объектов и идей, истоки которых коренятся в прошлом, но которые можно обнаружить в настоящем, т.е. это все то, что не было уничтожено, выброшено и разбито. В данном случае традиция равносильна наследию — тому, что реально сохранилось от прошлого... Любая традиция, независимо от ее содержания может сдерживать творчество или новации, предлагая готовые рецепты решения современных проблем.”²⁸⁸[12] — Вот типичное определение традиции, которое дает современный западный социолог.

²⁸⁷[11] *E. Shils*. Tradition. London, Boston: Faber and Faber, 1981, p. 13, 15.

²⁸⁸[12] *Петер Штомпка*. Социология социальных изменений. Москва: Аспект Пресс, 1996, сс. 90, 96.

Становление отечественной традиционалистики

Структура традиционалистики в России абсолютно иная, чем на Западе. В востоковедческой литературе понятие “традиция” в основном используется в том его значении, которое было распространено на Западе до начала 60-х годов и, надо заметить, не очень привлекает к себе внимание исследователей. В современной российской социологии, как ни странно, в основном наблюдается та же картина. Причиной этого несколько. Во-первых, на современную почву автоматически переносится широко известная в России концепция Вебера. Во-вторых, понятие традиции в научном плане для социологов не является особенно значимым, поскольку никогда не было значимо понятие модернизации. В-третьих, здесь чувствуется и идеологическая причина, связанная с пост-коммунистической идеологией. Социологи, в подавляющем большинстве своем настроенные либерально, чувствуют необходимость сохранить за понятием “традиция” определенную отрицательную коннотацию и таким образом противодействовать традиционализму. Зато для философов-культурологов, в отличие от их западных коллег, традиция — одна из излюбленных тем. Таким образом, традиционалистика в российской науке оказалась частью культурологии, а в последние годы — культурной антропологии и этнологии. Между тем, для российских культурологов, опять же в отличие от подавляющего большинства их западных коллег, представление о неподвижности традиции всегда было nonsensom.

Более того, понятие традиция в равной мере относилось к настоящему в той же степени, что и к прошлому. Когда в 1984 году Э.С.Маркарян выступил в журнале “Советская этнография” с программной статьей, предлагавшей концептуальные положения традиционалистики как науки. Он вынес на обсуждение тезис о том, что “культурная традиция и сегодня продолжают оставаться универсальным механизмом, который благодаря селекции жизненного опыта, его аккумуляции и пространственно-временной трансмиссии позволяет достигать необходимых для существования социальных организмов стабильности. Без действия этого механизма общественная жизнь людей просто немыслима... Общая природа и функции этих форм [форм традиции в прошлом и настоящем], механизмы их образования и замены остались в принципе теми же сами,”²⁸⁹[13] В развернувшейся по статье широкой дискуссии данное положение никем не оспаривалось. Это наиболее характерная черта российской традиционалистики.

Споры возникли о том, следует ли понимать термин “традиции” в широком значении или разумнее относить его только к обычаям и обрядам. Но коль скоро принималось широкое значение слова традиция, оно тут же превращалось фактически в синоним слова культура. Так, К.В. Чистов писал: “термины “культура” и “традиция” в определенном теоретическом контексте синонимичны или, может быть, точнее — почти синонимичны. Термин “культура” обозначает сам феномен, а “традиция” — механизм его функционирования. Проще говоря, традиция — это сеть (система) связей настоящего с прошлым, причем при помощи

²⁸⁹[13] *Маркарян Э.С.* Узловые проблемы теории культурной традиции. / Советская Этнография, 1981, N 2, с. 87.

этой сети совершаются определенный отбор, стереотипизация опыта и передача стереотипов, которые затем опять воспроизводятся.”290[14]

Дискуссия в “Советской этнографии” сделала традиционалистику не просто предметом широкого обсуждения, но и легализовала ее, ввело в круг тем, которыми советский ученый мог заниматься официально. До этого она два — три десятка лет она вызревала в рамках полуформальной советской науки, в ходе неофициальных или полуофициальных семинаров.

В 1978 году состоялась первая в Советском Союзе конференция посвященная вопросам этнокультурной традиции — в Ереване: де-факто — одном из основных центров развития культурологии в СССР, де-юре — периферии советского научного мира, где иногда допускалась несколько большая свобода, чем в центре. Именно на этой конференции впервые прозвучала мысль о необходимости создания общей теории культурной традиции и были очерчены ее предметные границы. Главная идея, высказанная здесь такова — “Культурная традиция в наши дни продолжает оставаться универсальным стабилизирующим и селективным механизмом, действующих во всех сферах социального организма... Различия в проявлениях культурной традиции в прошлые и современные эпохи должны быть соответственным образом дифференцированы и типологизированы. Но это должно производиться в пределах единого круга явлений, интегрируемого общим понятием “культурная традиция”. 291[15] Главным образом имелось ввиду, что в наше время интервалы действия стереотипизированных форм опыта стали несравненно короче и система их значительно усложнились. Традиция была определена в целом, как “механизм самосохранения, воспроизводства и регенерации этнической культуры как системы. Традиции включают в себя процесс и результаты стереотипизации как сгусток социально-исторического опыта людей.”292[16] Таким образом, традиция понимается как один из механизмов изменения общества. “Развитие культуры, в частности, развитие этнической культуры, выражается в процессах инноваций и их стереотипизации. Под инновацией понимается введение новых технологий или моделей деятельности, а под стереотипизацией — принятие этих моделей определенным множеством людей в пределах соответствующих групп.”293[17]

Итак, почти без споров, как само собой разумеющееся, “традиционность” примитивных обществ перестала рассматриваться как нечто монолитное, обнаружилась множественность традиций уже на архаических стадиях развития; между локальными, национальными традициями и общечеловеческими формами

290[14] *Чистов К.В.* Традиция, “традиционное общество” и проблема варьирования. // Советская этнография, 1981, N 2, с. 106

291[15] *Маркарян Э.С.* Культурная традиция и задача дифференциации ее общих и локальных проявлений. В кн.: Методологические проблемы этнических культур. Материалы симпозиума. Ереван, изд-во АН Арм. ССР: 1978, с. 88.

292[16] *Абрамян Э.Г.* Инновация и стереотипизация как механизмы развития этнической культуры. В кн.: Методологические проблемы этнических культур. Материалы симпозиума. Ереван, изд-во АН Арм. ССР: 1978, с. 93.

293[17] Там же, с. 91.

жизни выявилось множество связей... Заметно стерлась грань между традицией и обществом.”294[18]

Делался вывод о том, что “важно не противопоставлять инновацию традиции в целом, а рассматривать ее как одну из сторон механизма функционирования традиции, диалектически противостоящую стабилизирующей его стороне... Это единственный способ, который помогает понять развитие традиции не только как результат внешнего воздействия, но и как следствия ее самодвижения.”295[19]

Итак, традиция, это нечто, находящееся в постоянном движении, изменения; и **источник этого движения в ней самой**: “динамика культурной традиции — это постоянный процесс преодоления одних видов социально организованных стереотипов и образования новых. Рассмотренный с системно-кибернетической точки зрения, он выступает в качестве стержня процесса социальной самоорганизации.”296[20]

Здесь важно подчеркнуть, что акцент делается на концепцию социальной самоорганизации и традиция понимается как ее основа. В 1991 г. Маркарян писал: “изучения традиции должно происходить прежде всего в соответствии с фундаментальными принципами самоорганизации.”297[21] Причем традиция для Маркаряна — это опыт общественной жизни.

Полемизируя с Э. Шилзом он пишет: “Как мы помним, Шилз, характеризуя содержание традиции (ее “подвижной части”), использует понятия образа действия, верований и т.п. Но эти понятия, даже в их наиболее широкой интерпретации не могут иметь плодотворную интегративно-когнитивную функцию. Для этого нужны совершенно иные концепции. Есть все основания говорить, что адекватной концепцией для этих целей была бы концепция “социального жизненного опыта””298[22] Но эта концепция немыслима в теоретических рамках, поставленных Шилзом, ибо предполагает признание саморазвития традиции, самоорганизации человеческого опыта.

В своей монографии, относящейся к восьмидесятым годам, Шилз пишет о традиции как о явлении развивающемся. “Традиция может меняться в ответ на изменение внешних обстоятельств, проецировать происходящие изменения в обществе, в котором они перед тем практиковались. Традиции меняются потому, что обстоятельства, которым они адекватны, меняются”299[23]. Но при этом Шилз подчеркивает, что традиция не имеет механизма саморазвития. Ее развитие

294[18] *Соколов Э.В.* Традиция и культурная преемственность. Советская Этнография, 1981, N 3

295[19] *Власова В.Б.* Об исторических типах традиционной ориентации. Советская Этнография, 1981, N 2, с. 112.

296[20] *Маркарян Э.С.* Узловые проблемы теории культурной традиции, с. 80-81.

297[21] *E.S. Markarian.* Tradition as an Object of System Study. // World Futures. 1992. Vol. 34, p.157.

298[22] *E.S. Markarian.* Tradition as an Object of System Study, p. 162.

299[23] *Edward Shils.* Tradition. L., Boston: Faber and Faber, 1981, p. 257-258,

определяет человек и определяет почти сознательно, словно ведет громоздкую машину социальных отношений к намеченной цели.

Та трактовка традиции, которая возникла к началу 70-х годов в России ближе всего стоит к пониманию традиции Ш. Айзенштадтом, много трудов посвятившего изучению принципов формирования и изменения традиции.

Однако следует выделить некоторые нюансы, на наш взгляд существенные, которые отличают сформировавшееся в России понимание термина “традиция” от его понимания у Айзенштадта. Прежде всего бросается в глаза, что для российских авторов процесс развития традиции, смена одних стереотипов другим столь же естественен и органичен, как течение реки, как смена дня и ночи. Для любого западного автора, и для Айзенштадта в частности, изменчивость традиции — нечто нуждающееся в доказательствах и он прибегает к этим доказательствам, используя довольно сложный научный аппарат. Российский ученый пишет об этом, словно говорит о вещи тривиальной, всякому очевидной. “Любая традиция — это бывшая инновация, и любая инновация — в потенции будущая традиция. В самом деле, ни одна традиционная черта не присуща любому обществу искони, она имеет свое начало, откуда-то появилась, следовательно, некогда была инновацией. И то, что мы видим как инновацию, либо не приживется в культуре, отомрет и забудется, либо приживется, со временем перестанет смотреться как инновация, а значит, станет традицией”.³⁰⁰[24]

Для российских авторов традиция — феномен принципиально динамичный и **саморазвивающейся**. Однако при этой легкости и естественности перетекания форм, которую казалось бы описывает российская наука, сам процесс этого “перетекания” волнует российских ученых в большей мере, чем западных, во всяком случае в тех аспектах культуры, которые не являются материальными.

Так, Э.С.Маркарян, размышляя над проблемой дихотомии “традиция” — “изменение”, полагает, что многие теоретические трудности возникают у исследователей по той причине, что они смешивают “понятия “новация” (новшество) и “инновация” (нововведение). В научных традициях англоязычных стран термин “новация” вообще не выделен. Между тем различение данных понятий имеет, можно сказать, ключевое значение для понимания динамики традиции. Дело в том, что механизм этой динамики предполагает четкую дифференциацию двух состояний опыта новационного и принятого (индивидами или группами), стереотипизированного. Инновация как раз и относится ко второму состоянию, выражающему начальный этап формирования традиции. Тем самым оно относится уже к общественному классу традиционных (а не собственно новационных) явлений.”³⁰¹[25]

³⁰⁰[24] Арутюнов С. А. Народы и культура: развитие и взаимодействие. Москва: 1989, 160.

³⁰¹[25] Маркарян Э.С. Проблема целостного исследования культуры в антропологии США. В сб.: Е.А. Веселкин и В.А. Тишков (ред.) Этнология в США и Канаде. М.: 1989, с. 35.

Айзенштадт: традиция как застывшая харизма

Выше мы сказали, что учение о традиции С. Айзенштадта наиболее близко к российской традиционалистике, хотя подходит он к тем же проблемам с другого конца. Рассмотрим его учение о традиции подробнее.

Традиция, по мнению Айзенштадта, — “это неотемлемый элемент любой социальной культуры: как всякой социальной организации в целом (будь то так называемое традиционное или современное общество), так и каждого ее элемента в отдельности (традиции, например, сохраняют свое значение даже в таких наиболее рационализированных и динамичных областях человеческой деятельности, как наука и технология).”³⁰²[26]

Приступая к изучению традиционного общества, Айзенштадт концентрирует внимание, следуя по веберовскому пути, на отношении традиции и харизмы и ставит, на наш взгляд, чрезвычайно важный вопрос (у Вебера отсутствующий): “Может быть, наилучший подход к решению этой проблемы [функционирования традиций] лежит в анализе харизматического призыва и природы социальной ситуации, когда народ становится особенно чувствительным к такому призыву? Что такое этот призыв, что заставляет людей следовать за харизматическими лидерами и принимать их требования?”³⁰³[27]

Свои рассуждения Айзенштадт начинает с того, что предполагает: может показаться, что те кто откликаются на харизматический призыв в большинстве своем люди не вполне нормальные, они дезориентированы в жизни, имеют повышенную тревожность и откликаясь на харизматический призыв, они стремятся перенести свое состояние на внешнюю ситуацию. Это ситуация стресса, или как называл ее Дюркгейм, аномии, когда все возрастающее число людей охватывается чувством безнадежности и тревожности и начинают ощущать, что общество, в котором они живут бессмысленно и ненормально. Их собственные патогенные тенденции концентрируются в отдельных патологических личностях, которые и становятся во главе них. Такого, главным образом, социологическое объяснение этого феномена. По существу сходны с этим объяснением и многие психоаналитические объяснения (в частности, концепции авторитарной личности и т.п.).

Однако, продолжает размышлять Айзенштадт, никто не пытается объяснить природу харизматической связи как особого типа **социального действия**. Необходимо осознать, что эти связи вовсе не являются чем-то ненормальным; более того, следует поставить вопрос о харизме более широко и изучать и

³⁰²[26] *Осипова О.А.*, с. 97.

³⁰³[27] *Eisenstadt S.N.* Tradition, Change, and Modernity. . New York, Sydney, Toronto: John Wiley, 1973, , p. 124.

экстремальное, “крайнее”, и ее **обыденное** выражение, что и приводит нас к совершенно новой постановке вопроса о природе традиции.

В своей трактовке харизмы Айзенштадт опирается на некоторые идеи Эдварда Шилза (но не на идеи, относящиеся непосредственно к проблеме традиции). По словам последнего, “те качества, которые люди воспринимают как харизматические, связаны с неким основополагающими, “центральными” аспектами человеческого существования. Эта “центральность”, в совокупности с интенсивностью ее внешнего выражения, и создает ощущение экстраординарности...”³⁰⁴[28]

У Шилза разница между харизматичностью как проявлением чего-то экстраординарного и харизматичностью как институционально установленным элементом некоего порядка социальной жизни с значительной степени снята. Харизматичность в конечном счете связано с поиском смысла и должного порядка мироздания, установлением этого порядка, а это вовсе необязательно является чем-то экстраординарным, чем-то, что существует только в экстраординарных, “ненормальных” ситуациях или среди патологических личностей: нет, этот поиск проявляет себя во всех социальных ситуациях, даже тех, которые можно признать стабильными, и имеет свое законное место, свою “экологическую нишу” как в жизни общества, так и в жизни каждого отдельного человека.

Вопрос о харизме затрагивает проблему конструирования некоего символического порядка и некоего “идеального общества”. В этом контексте кристаллизацию традиции можно понимать в смысле “конструирования реальности”, а это в свою очередь приводит нас к постановке вопроса о “порядке” и “смысле”, как о категориях, которые актуальны и для харизматического действия, и для действия, осуществляемого в рамках традиции. Таким образом выявляется связь между харизмой и традицией: и то, и другое предполагает наличие представления о некоем идеальном порядке вещей, некоем идеальном устройении.

“Харизматичность”, по мнению Айзенштадта, коренится в неких основополагающих характеристиках институциональной сферы жизни; это особенно очевидно из того факта, что политическая, экономическая, религиозная, имущественно-социальная сферы жизни являются не только организованными выражениями неких относительно стабильных социальных отношений и институций, и не только средствами к достижениям целей, которые лежат вне их самих. Они сами являются трансцендентными сферами, вбирающими в себя предельные значения, которые сами определяют действия тех, кто в них участвует. Они составляют часть, используя терминологию Гиртца, “символических шаблонов” для организации социальных и психологических процессов.

Таким образом, социальные институции существуют как бы в двух аспектах: с одной стороны, в качестве организованных структур, с другой — в качестве структур открытых к обретению собственных целей, значений, или, можно так

³⁰⁴[28] *Shils, E.* Charisma, order and status. // *American Sociological Review*. 1965, Vol. 30, N 2 (April), p. 201.

сказать, имеют “обычную”, каждодневную, “рутинную” форму и форму харизматическую, которая связана с постоянным, никогда не прекращающимся процессом создания, построения данных институций. Эта символическая, харизматическая составляющая вплетается в ткань обыденной жизни множеством различных способов.

Происходит перетекание культурных моделей из харизматической сферы в традиционную, а затем их стабилизация и институционализация. Традицию, возможно, удобнее всего было бы определить как обыденную символизацию моделей социального порядка и совокупность кодов, контуров, которые определяют пределы устройства культурного порядка, принадлежность к нему и его границы, которыми очерчиваются связанные с этим порядком цели и поведенческие модели; традицию можно так же рассматривать как способ оценивания санкционированности и легитимности культурного и социального порядка, как в целом, так и отдельных его составляющих.

Формированию традиции предшествует формирование в сознании человека некой новой модели мироздания, включающей представление как о мире в целом, так и о его социальном и культурном устройстве в особенности. Установление этих ценностно-космологических иерархий, этого порядка бытия оказывает в свою очередь влияние на институциональные и поведенческие модели принятые в данном обществе. Во-первых, это происходит посредством формирования определенной совокупности жизненных целей и средств к их достижению, из числа которых члену общества и приходится делать свой выбор. Ведь цели и стремления, считающиеся допустимыми в рамках той или иной культурной модели, конечно же, ограничены. То, что поощряется в одних культурах, наказуемо в других. Кроме того, эти цели как бы ранжированы друг по отношению к другу, одни считаются более престижными, другие — менее. Во-вторых, указанное выше влияние осуществляется посредством создания определенных механизмов регулирования распределения ресурсов общества, моделей обмена и взаимодействия, которые относятся к большинству институциональных сфер данного общества.

Как писал Айзенштадт в одной из своих недавних работ, “трансформация религиозных и культурных верований в “законы” или “нормы” социального порядка осуществляется через деятельность создателей проектов социального переустройства, которые группируются в конкурирующие или сотрудничающие друг с другом элиты и деятельность которых не ограничивается лишь сферой власти. Институционализация указанных культурных представлений, осуществляющаяся через социальные процессы и механизмы контроля, равно как и их “воспроизводство” в пространстве и во времени, неизбежно порождают в обществе напряженность и конфликты, движения протеста и процессы изменений, что создает почву для пересмотра самих исходных посылок. Таким образом, две функции культуры — поддержание порядка и изменение порядка — представляют две стороны одной медали. Но между ними вовсе нет фундаментального противоречия; обе они являются неотъемлемыми частями символической сферы социальной системы. Потенциал изменений и трансформаций не является чем-то случайным или внешним по отношению к культуре. Он имплицитно присутствует

во взаимодействии культуры и социальной структуры, представляющих собой парный элемент конструирования социального порядка. Именно потому, что символические компоненты включены в процесс конструирования и поддержания социального порядка, они тоже заключают в себе ростки социальных трансформаций.”305[29]

По мнению Айзенштадта, "традиционное общество постоянно меняется"306[30], и изменения эти могут быть как малыми, так и глобальными, связанными с трансформацией всего социального каркаса общества. В традиции присутствуют в дуединстве креативная и консервативная составляющие. Первая связана с потенцией традиции к экспансии, происходящей как на структурном, так и на символическом уровнях социальной жизни. "На структурном уровне она (экспансия) выражается в попытке изменить границы групп, организаций и социальных систем, во взаимодействии между этими границами и в возможности развития новых ресурсов и новых уровней структурной дифференциации. На символическом уровне она дана в комбинированной возможности расширения, рационализации и развития новых измерений человеческого существования и новых аспектов существующих измерений"307[31]. Консервативная составляющая связана с институционализацией традиции.

Итак, Айзенштадт считал, что в традиции тесно переплетены между собой креативные и стабилизирующие элементы, и те, и другие являются составными частями единой традиции. Порой Айзенштадт говорит о том, что во внутренней структуре традиции консервативные и креативные элементы неразделимо слиты и об их различии можно говорить только когда речь заходит о внешних проявлениях традиции. Однако во внешнем своем проявлении они могут даже как бы противостоять друг другу.

Становясь на подобную точку зрения, то есть признавая отсутствие фундаментального противоречия между креативной и консервативной составляющей традицией, Айзенштадт, обращаясь к проблемам модернизации, замечает, что некорректно было бы однозначно противопоставлять традиционные и модернизированные общества.308[32] Ведь в этом случае мы должны были бы расщепить традицию, являющуюся целостным феноменом, на отдельные составляющие и провозгласить, что одна из них (консервативная) характерна для "традиционных обществ", а другая (креативная) — для модернизированных. В этом случае вся теория Айзенштадта теряла бы смысл. Для Айзенштадта же важно показать, что определенные внутренние противоречия заложены в самой традиции.

305[29] *Ш.Айзенштадт. Конструктивные элементы великих революций: культура, социальная структура, история и человеческая деятельность. // THESIS. Теория и история экономических и социальных институтов и систем. 1993, Т. 1, No. 2 (Sh. N. Eisenstadt. Frameworks of the Great Revolutions: Culture, Social Structure, History and Human Agency. //International Social Science Journal, August 1992, v.44, No. 133), сс. 207 - 208.*

306[30] *Eisenstadt S.N., p. 253.*

307[31] *Eisenstadt S.N., p. 146.*

308[32] *Eisenstadt S.N., p. 139.*

Так, процесс институционализации всегда сопровождается так называемыми движениями протеста, можно сказать — “традицией наоборот”. Движения протеста приводят к тому, что процесс институционализации не идет гладко. Происходит борьба между различными модификациями единой традиции. Эта борьба приводит к тому, что полной и законченной институционализации традиции никогда не наступает, традиция никогда не может избавиться от внутренней противоречивости, что и приводит в конце концов к ее постоянной изменчивости.

Для иллюстрации своей идеи о внутренней противоречивости традиции Айзенштадт обращается к концепции, высказанной в пятидесятые годы Р. Редфильдом³⁰⁹[33] о существовании в рамках единой культуры Большой традиции (традиции университетов и храмов) и Малой традиции (традиции деревенской общины). Первую из них Айзенштадт рассматривает как синоним стремления к расширению, а вторую — как синоним стремления к институционализации. Скрытая или явная конфронтация этих двух традиций способствует развитию общества, провоцирует все новые и новые изменения.

Однако характер изменений в традиционном обществе не произволен. Он задан традицией изнутри. Любое традиционное общество “имеет реальные и символические события прошлого, порядок и образы которого являются ядром коллективной идентичности [традиционного общества], определением меры и природы его социальных и культурных изменений. Традиция в этом обществе служит не только символом непрерывности, но и определителем пределов инноваций и главным критерием их законности, а также критерием [допустимых вариантов] социальной активности”.³¹⁰[34]

Центральная зона культуры

Сталкиваясь с проблемами противоречивости традиции, Айзенштадт чувствует потребность показать, каким образом это противоречие снимается внутри самой традиции. Что является “ядром” традиции, где локализуется ее харизматическое и символическое содержание? Здесь Айзенштадт (и мы вслед за ним) обращается к той трактовке культуры, которую дает Эдвард Шилз. Айзенштадт пишет: “На макросоциальном уровне артикуляция символических и харизматических изменений институционального сосредоточена в том, что Эдвардом Шилзом было названо центром общества или общественным центром”.³¹¹[35]

Посмотрим, как описывает “центр общества” или “центр культуры” или “центральную зону культуры” сам Шилз. Он пишет: “Общество имеет центр. Он представляет собой “центральную зону” в структуре общества. Эта “центральная

³⁰⁹[33] *Redfield R. Peasant Society and culture. An Anthropological Approach to Civilization.* Chicago: The University of Chicago Press, 1956.

³¹⁰[34] *Eisenstadt S.N.*, pp. 51 - 52.

³¹¹[35] *Eisenstadt S.N.*, p. 138.

зона” по разному представляется тем, кто существует в данной экологической нише и является членом данного общества. Но тем не менее, членство в обществе в большей мере детерминируется отношением к этой центральной зоне, чем экологическими границами данного общества и его адаптивными свойствами. Центральную зону не следует представлять как феномен, который можно как-то локализовать среди других феноменов. Центр, или центральная зона, это как бы в свернутом виде ценности и верования данного общества. Именно “центр” упорядочивает символы, ценности и верования. И центром он является потому, что он пределен, нередуцируем. Именно он определяет природу сакрального в каждом обществе. И в этом смысле каждое общество имеет “официальную религию”, даже когда его члены, или его интерпретаторы, это отрицают, и когда общество, более или менее оправданно кажется секуляризованным, плюралистическим и толерантным... Центр является кроме того средоточием в свернутом виде действий членов общества. Он представляет собой структуру активности (деятельности), ролей и институций, внутри некоего каркаса институций. Это те роли и верования, которые являются для данного общества основными.”312[36]

В обществе присутствует некоторое количество независимых подсистем — экономическая, статусная, политическая, система родства и институций, которые имеют в своем основании определенные культурные ценности. Каждая из этих субсистем сама по себе имеет некую организационную структуру, которая связана, в большей или меньшей степени, с “центральной зоной” посредством общих авторитетов, определенных личностей, личностных отношений и контактов, пересекающихся интересов и других очевидных наблюдателю свойств внутри трансцендентного целого, а также посредством некоей территориальной локализации, обладающей символической ценностью.

По мнению Шилза, каждая из этих субсистем имеет свои авторитеты, так называемую элиту, которая может быть представлена как одним человеком, так и группой людей. “Те решения, которые принимались элитами, входят как составные части в некую общую совокупность суждений, действий и ценностей, подверженную неким единым стандартам, для которых система как целое, то есть, общество, является как бы предпосылкой. Ценности, которые, находят свое выражение в этих стандартах, и которые, в большей или меньшей степени, обуславливают эти авторитеты, мы будем называть центральной ценностной системой общества. Эта центральная ценностная система является “центральной зоной” общества. Ее можно назвать “центральной” потому, что подразумевает связь с тем, что общество почитает как сакральное; а также потому, что она обуславливает общественные авторитеты.”313[37]

312[36] Edward Shils. Centre and Periphery. In: The Logic of Personal Knowledge. Essays Presented to Michael Polonai on his Seventieth Birthday. London: Routledge and Kegan Paul, 1961, p. 117.

313[37] Edward Shils. Centre and Periphery, 118.

Центральная ценностная система определяется ценностями, которые элиты закладывают в конструирование тех социальных подсистем, во главе которых они стоят. Эти ценности, будучи выраженными эксплицитно, приобретают некую определенную ограниченную форму. Например, экономические элиты выражают те ценности, которыми руководствуются в своей экономической деятельности члены общества. Аналогично и политической, и других видов общественной деятельности.

Таким образом, центральная система ценностей содержит в себе как первичные (те, что ее образуют), так и вторичные (производные) ценности, или, можно сказать, в системе ценностей центральные (первичные) ценности производят вторичные, те, которые и распространены в обществе. Эта же центральная система ценностей, по Шилзу, определяет субординацию элит, ролей и типов активности.

Центральная ценностная система отвечает потребности людей в причастности к чему-то трансцендентному. Это достигается, в частности, и через то, что центральная зона является источником символов, а также задает способ их упорядочивания. Соприкасаясь с центральной зоной культуры, индивиды соприкасаются с чем-то более значимым и менее конечным, чем их повседневная жизнь.

Центральная ценностная система может сохраняться даже в периоды революций и по окончании их воспроизводит свои социальные подсистемы и их элиты.

Итак, развивая свои идеи о сущности традиции Айзенштадт опирается на изложенное выше учение Шилза о центральной зоне культуры. Здесь надо оговориться, что сам Шилз никоим образом концепцию “центра культуры” не связывал с концепцией традиции. (О том как Шилз трактовал термин традиция мы говорили в начале данной главы.) Идея применить концепцию “центральной зоны” к объяснению феномена традиции всецело принадлежит Айзенштадту.

Он дает и собственную, отличную от той, которую давал Шилз, трактовку содержания центральной зоны культуры, составляющих ее компонентов.

Айзенштадт о кристаллизации традиции

По мнению Айзенштадта, “упорядочивающая”, “смыслополагающая” функция центральной зоны культуры возникает путем кристаллизации внутри нее определенных специфических компонентов. Первым из этих компонентов является основание, то, что Айзенштадт называет “концепцией общества”, посредством которого достигается, в свою очередь, упорядочивание, в соответствии с заложенными в нем принципами, социального и культурного опыта и его

институционализация в макросоциальном масштабе. Концепции общества конкретизируется, особенно в том, что касается представлений о его истоках и его прошлого, создается “миф” об обществе. Происходит становление определенной коллективной социальной и культурной идентичности. Очерчиваются границы общества, которые отделяют его от других человеческих коллективов и других типов культурных порядков — эти границы необязательно являются географическими, нередко они носят психологический характер.

Второй компонент “центральной зоны” — это модель путей легитимизации власти на макросоциальном уровне. При этом особенно важно, во-первых, определение “коллективной”, или, в данном случае, лучше было бы сказать — “организационной” цели общества, которая, в свою очередь, определяет более частные, в том числе и политические, цели общества, и, во-вторых, регулирование внутриобщественных взаимодействий.

Итак, “центральная зона обладает упорядочивающей и смыслополагающей функцией, которая осуществляется в результате кристаллизации вокруг нее некоторых специфических компонентов”³¹⁴[38], в частности, социального и культурного опыта через их институционализацию на макросоциальном уровне. “Это происходит посредством спецификации, во-первых, концепции общества, особенно с точки зрения его истоков и прошлого, во-вторых, общих атрибутов и основ социальной и культурной коллективной идентичности, а в-третьих, границ, которые отделяют данный коллектив от других, а также присущих ему [этому коллективу] типов культурных отношений как внутри, так и вовне его геополитического местопребывания”.³¹⁵[39]

По мнению Айзенштадта, традиция обнаруживает значительные адаптивные потенции, изменяясь по мере приспособления к меняющимся условиям. Точка зрения, что “традиция может оказывать позитивное воздействие на процесс модернизации, а может в своем крайнем проявлении — традиционализме — препятствовать ему, равно как и процесс модернизации может приводить к ослаблению влияния традиции, а может и способствовать ее усилению”³¹⁶[40] — отражает мнение ряда современных исследователей и Айзенштадт — один из их числа.

Одной из существенных характеристик традиции, по мнению Айзенштадта, является ее вариативность. Внутри традиции возможно множество различных альтернатив, каждая из которых имеет свою связь с коллективной идентичностью. “Любая культурная реальность подразумевает наличие вопроса об основополагающих проблемах человеческого бытия. А это в свою очередь означает, что любые выражения основополагающих параметров культурной традиции принятые в том или ином человеческом коллективе, открыты к реинтерпретации и рекристаллизации в тех понятиях, которые в данный момент

³¹⁴[38] *Eisenstadt S.N.*, p. 139.

³¹⁵[39] *Eisenstadt S.N.*, p. 139.

³¹⁶[40] *Осипова О.А.*, с. 97.

являются актуальными для данного общества.”^{317[41]} Более того, “популяции, живущие в рамках того, что обычно называется “обществом” макросоциентального порядка, как правило, не организованы в одну систему, а обладают скорее несколькими различными видами и уровнями организации”^{318[42]}, то есть являются носителями разных вариаций присущей данному обществу традиции.

В определенном смысле это “макросоциальное” (т.е. сложное по своей структуре) общество, имеющее свою сложную стратификацию, разделенной на значительное количество подсистем (или как мы будем говорить ниже, когда перейдем непосредственно к изложению теоретических основ исторической этнологии, внутрикультурных или внутриэтнических групп), каждая из которых является носителем собственного, характерного для нее варианта традиции, может быть представлено как комплекс или как система традиций. “Это скопление (традиций) не является, однако, недифференцированным, оно имеет свою собственную структуру”.^{319[43]} Тем ядром, вокруг которого объединяется этот комплекс традиций (или точнее было бы говорить о комплексе различных модификаций той или иной традиции) является их общее мировоззренческое основание, а именно, “воззрения на важнейшие проблемы человеческого существования, а также [проблем] социального и культурного порядка,... определение относительной важности различных измерений человеческого существования и их значения для культурной и политической тождественности (identity); восприятие взаимосвязи и соотношенности космического, культурного, социального и политического порядков; модели участия в формировании социального и культурного порядков; случаи легитимации таких порядков.”^{320[44]}

Таким образом, если сравнить эти рассуждения Айзенштадта с его трактовкой “центральной зоны культуры”, то мы можем прийти к выводу, что все вариации традиции, присущей “макросоциальному” обществу, группируются вокруг этой “центральной зоны”. (Заметим в скобках, что сам Шилз, автор концепции “центральной зоны”, в отличие от Айзенштадта, подобных мыслей не высказывал. По его мнению, разные слои общества имеют разную традицию. Традиция может передаваться от одного слоя общества к другому, претерпевая при этом некоторые (иногда существенные) изменения). Передачи традиции из поколения в поколение служат институты, которые составляют так называемую “центральную зону” общества. Между самой структурой “центральной зоны” и традицией непосредственной связи нет. Традиция не задает параметры, границы и механизмы социальных и культурных изменений, как это считает Айзенштадт. Она реактивна и меняется в ответ на изменение внешних обстоятельств, а также проецировать

^{317[41]} Eisenstadt S.N., p. 140.

^{318[42]} Eisenstadt S.N., p. 359.

^{319[43]} Eisenstadt S.N. *Socialism and Tradition*. // *Socialism and tradition*. Jerusalem, 1976, pp. 10. Цит. по: Осипова О.А., с. 60.

^{320[44]} Eisenstadt S.N. *Socialism and Tradition*. pp. 10-11. Цит. по: Осипова О.А., с. 60.

изменения в обществе. Традиции меняются потому, что обстоятельства, которым они адекватны, меняются.321[45])

Еще один ключ к исследованию традиции: проблема этничности

Для того, чтобы лучше понять проблемы традиции рассмотрим еще один круг вопросов, который обычно с понятием “традиция” не связывается, но который, по нашему мнению, примыкает с ней самым непосредственным образом. Речь у нас пойдет о проблеме этничности.

Начиная с 70-х годов ведущим подходом к исследованию этнической идентичности был оппозиционалистский подход. На этническую идентичность смотрят как на нечто, проявляющее себя в процессе взаимодействия. Более того, все большим числом исследователей этническое взаимодействие трактуется как решающий фактор в достижении этнической идентичности. Так, П. ван ден Берге утверждал, что “этничность может расти или ослабевать в ответ на внешние условия.”322[46] В качестве источника этнической идентичности часто понимались притеснения и гонения, переживаемые этническими группами. Например, с точки зрения Роберта Мэста, субъективная этническая идентичность, как защитный механизм обусловлена не столько реальными культурными различиями, сколько является результатом подавления этих различий со стороны внешних сил.323[47] Таким образом, этническую идентичность рассматривают как следствие межэтнических отношений. Однако в рамках оппозиционалистского подхода взгляды различных исследователей значительно варьируются, диапазон мнений расходиться в пределах, “от того взгляда, что взаимодействие является одним из факторов формирования этнической идентичности до того взгляда, что оппозиционность является первичным основанием устойчивой идентичности.”324[48]

Однако даже если предположить, соглашаясь с оппозиционалистами, что осознание этнической идентичности возникает в процессе конфронтации, или даже более грубо, борьбы за влияние и привилегии, то не на пустом месте же она возникает?

321[45] E. Shils. Tradition. London, Boston: Faber and Faber, 1981.

322[46] Van den Berghe P. L. The Ethnic Phenomenon. New York, Oxford: 1981, p. 251.

323[47] Mast R. Ethnicity and National Building. In: Wendel B. and Freeman W. (eds.) Ethnicity and National Building. London: 1974, p. 65.

324[48] Royce A. P. Ethnic Identity: Strategies of Diversity. Bloomington: 1982, p. 43.

Наиболее очевидный ответ на этот вопрос состоит в том, что этническая идентичность имеет своим основанием общность культуры. В более конкретных формулировках различные исследователи предлагали различное понимание этой культурной базы. По определению Г. Де Воса, “этническая группа — это самоосознаваемая группа людей, которые имеют общие парадигмы традиции, не разделяемые другими, с которыми они контактируют. Эти парадигмы обычно включают в себя религиозные верования и практику, язык, общее понимание течения истории, общих предков, общую историческую родину.”325[49] С точки зрения С. Энлоу, эта культурная основа состоит в “базовых верованиях и ценностях, позволяющих отличать истинное от ложного, определяющих правила взаимоотношений, расставляющих приоритеты, оценки, цели.”326[50] По определению У. Фримана, “члены группы объединены некоторым общим способом, которым они что-либо делают и тем, что они делают.”327[51] А Ж. Деверё вообще определяет этничность как “нечто, относящееся к поведению”328[52], однако, в качестве отдельного пункта он выделяет “языковое поведение” или то, что он называет “самоэтнографией”, то есть самоприписывание.

Акцент на самоприписывание, как на самую существенную или как на одну из самых существенных характеристик в определении этнической идентичности делает целый ряд исследователей. Так, в частности, рассматривает ее Лола Романуцци-Росс.329[53] Особое значение проблеме самоприписывания придает Ф. Барт, который трактует этничность как осознанное поле коммуникации и взаимодействия, основанное на идентификации себя в качестве отличающегося от других.330[54] В любом случае, большинство современных определений этничности включают в себя и объективные (культурная база) и субъективные (самоприписывание) характеристики.

Такая постановка вопроса неизбежно подводит нас к проблеме границ этнических групп: предопределены ли они независимым от человека образом: фактом рождения, процессом социализации,

325[49] De Vos G. Role of Ethnicity in Social History. In: de Vos G. Romanucci-Ross L. (eds.), Ethnic Identity. Cultural Continuities and Change. Palo Alto, Calif.: 1973, p. 9.

326[50] Enloe C. Ethnic Conflict and Politic Development. Boston; 1973, p. 15.

327[51] Freeman W., p. 235.

328[52] Deveraux G. Ethnopschoanalysis. Berkeley, Los Angeles, London, 1978, p. 145.

329[53] Romanucci-Ross L. Italian Ethnic Identity and Transformation. In: de Vos G. Romanucci-Ross L. (eds.), Ethnic Identity. Cultural Continuities and Change. Palo Alto, Calif.: 1973, p.222.

330[54] Barth F., p. 11.

внешними культурными влияниями или в той или иной мере зависят от субъективных факторов, то есть от того, кто и по какой причине приписывает себя к данной этнической группе. В какой мере членство в группе связано с принятием тех или иных культурных черт и форм организации?

Вопрос о границах, как о главном критерии этнической группы поставил Фредерик Барт. По мысли Барта, который, как упоминалось выше, не исключал культурной обусловленности этнической идентичности, единственным **реальным** для нас способом определения этнической группы является способ, основанный на исследовании тех границ, которыми она сама себя очерчивает, отвлекаясь от культурного содержания, находящегося в пределах этих границ. "Культурные черты, которые обозначают эту границу, — писал он, — могут меняться; культурные характеристики членов [этнических групп] также подвержены трансформации; организационные формы группы — и те могут изменяться. И только факт постоянной дихотомии между членами [группы] и "внешними" позволяет нам определить [этническую] общину и исследовать изменения культурных форм и содержаний."331[55]

Барт полагает, что "этнические границы направляют социальную жизнь в определенное русло и это влечет за собой сложную организацию поведения и социальных отношений. Их этого необходимо следует предположение, что члены группы в определенном смысле "играют в одну и ту же игру", а это означает, что "имеется некий потенциал разнообразия их связей и отношений, чтобы в необходимом случае покрыть все разнообразные сферы деятельности. С другой стороны, отвержение чужих, членов иных этнических групп предполагает осознание границ допустимой вариативности. С чужими взаимодействия ограничиваются определенными областями, где наблюдается взаимопонимание и общий интерес."332[56] В различных конкретных ситуациях эти области, а следовательно, вся структура межэтнических отношений — разные. Поэтому различны и внешние культурные проявления демонстрируемые членами той или иной этнической группы.

Ф. Барт не рассматривал "самоприписывание" к этнической группе как существенную черту этнической идентификации, а использовал концепцию "этнической роли", исполнение которой строится на общем для группы "культурном знании". Последнему Барт дает только общее и довольно расплывчатое определение, указывая, однако, что то "культурное знание", на котором строятся

331[55] Barth F., p. 14.

332[56] Barth F., p. 15.

внутриэтнические отношения, гораздо более сложное и гораздо менее структурированное, чем то, на котором строятся межэтнические отношения. Но именно на основании этого “знания” и способности вести себя адекватно своей этнической роли каждый человек и рассматривается в качестве члена или не члена этнической группы. Этническая группа оценивает его способность вести себя адекватно своей роли в качестве ее члена, для чего, конечно, недостаточно лишь приписать себе подобную роль.

К сожалению, Барт, концентрируя свое внимание на структуре межэтнических отношений, ограничивается лишь короткими замечаниями по поводу тех моментов, которые относятся к проблеме внутриэтнических взаимоотношений.

Барт ставил также проблему подвижности границ этнической группы и указывал, что эта подвижность социально обусловлена. Этой же проблемы касался и П. ван ден Берге, но давал ей лишь поверхностное объяснение, связанное с сознательным манипулированием индивидом своей этничностью: “Способ одеваться, говорить, вести себя во многом зависит от контекста. Один и тот же человек может буквально следовать этническим обычаям внутри общины и выглядеть совершенно ассимилированным вне ее. Иногда эта стратегия может быть тонкой и служит методом сопротивления ассимиляции. В случае, когда доминирующая в обществе группа поощряет традиционное поведение, человек может “разыгрывать из себя туземца”. В различных ситуациях, когда индивид сознательно манипулирует своей этничностью, он таким путем стремится достичь определенного общественного положения, целей, влияния.”³³³[57]

Конечно, то, что описывает ван ден Берге, часто встречается в жизни и безусловно служит одним из факторов подвижности границ этнических групп, но не более того. Судя по работам этого автора, он и сам не мог не понимать этого, являясь одним из тех исследователей, которые вообще расценивают этнический фактор как иррациональный, навлекая на него даже некий налет таинственности.

В вопросе о конфигурации этнических границ большой интерес представляет работа С. Леви о любовичских хасидах в Нью-Йорке, в которой ставилась проблема двойных этнических границ, то есть границ, определяемых изнутри группы, и границ, как они представляются внешнему наблюдателю. Внешние границы являются результатом межэтнического взаимодействия, а

³³³[57] Van den Berghe P. L. The Ethnic Phenomenon. New York, Oxford: Elsevier, 1981, p. 254 - 255.

внутренние — обладания членами этнической группы общим культурным знанием, поэтому механизм внутригруппового взаимодействия может быть абсолютно непонятен для внешнего наблюдателя. Леви ставит вопрос о различии в поведении членов группы, обусловленным ее внешними и внутренними границами.

Внешний наблюдатель видит хасидов как единую гомогенную группу, обладающую общими чертами и ценностями, между тем как внутри группы имеется множество поведенческих альтернатив, порождающих значительную гетерогенность. В частности, любовичские хасиды по степени правоверности разделены на четыре категории, которые посредством особых символов и культурных черт мгновенно распознаются своими, но для внешних наблюдателей они неразличимы, как бы вовсе не существуют. Для него все любовичские хасиды белее или менее схожи между собой. Принадлежность к этнической группе сами любовичи определяют совершенно иным образом, чем это делают посторонние. Леви объяснил этот факт тем, что стандарты успеха внутри группы отличны от стандартов успеха в более широком обществе. Условия, которые определяют национальный характер любовичей, должны рассматриваться с учетом этих двойных стандартов и необходимости преуспеть и внутри, и вовне этнической системы.334[58]

Таким образом, в работе Леви демонстрируется вся сложность проблем этнической традиции и границ этнических групп. Разрешить их можно только исследуя не одни лишь межэтнические, но и внутриэтнические отношения, то есть характер тех взаимосвязей, который существует внутри этнической общности. Кроме того, Леви затрагивает еще одну не менее интересную и крайне важную для исторической этнологии тему, а именно вопрос о некотором эзотерическом содержании этнической культуры, другими словами, "культуры для внутреннего пользования", культуры, скрытой от посторонних.

Здесь мы снова, уже с совершенно иного конца, подходим к проблеме "центральной зоны культуры".

В этом отношении пример с хасидами можно рассматривать как утрированный, хотя известно, что существуют народы, жизнь которых напоминает жизнь тайного ордена — столь разнятся между собой их внутренние и внешние культурные проявления. Таковы, например, друзы. Но это исключение. Обычно народы не имеют такой двойной культуры (эзотерической и экзотерической) в полном смысле слова. Однако различия между внешними и внутренними культурными

334[58] *Levy S. B. Shifting Patterns of Ethnic Identification Among the Hassidim. In: Bennett I. W. The New Ethnicity: Perspectives from Ethnology. St. Paul, New York etc.: 1973, p. 259.*

проявлениями наблюдаются у всех народов без исключения. Вообще, любой "образ себя", имеющийся у любого народа, может быть представлен тремя составляющими: "образом для других", "образом для себя" и "образом в себе". "Образ для себя" осознается обществом и представляет собой набор характеристик, желательных для себя. Здесь присутствует своя мифология и своя символика, которая имеет коммуникативное значение внутри этнической системы, а для сторонних наблюдателей заметны лишь ее фрагментарные проявления. "Образ для других" можно представить как переведенный на язык других культур набор приписываемых себе определений. Тут тоже имеется своя символика, легенды и мифы о себе, которые пропагандируются с целью наладить адекватную (с точки зрения "образа для себя") коммуникацию с внешним миром. "Образ в себе" бессознателен, но именно он определяет согласованность и ритмичность действий членов этноса. Осознанность разницы между "образом для других" и "образом для себя" может быть различной, и она меняется в зависимости от исторических условий существования народа. Но порой сами различия между "образом для себя" и "образом для других" могут возводиться в ранг идеологии. В качестве примера можно привести книгу идеолога партноркизма Зия Гек-Альпа "Турецкий национализм и западная цивилизация".335[59]

Давая трактовку понятию "этническая традиция", мы прежде всего свяжем его с динамическим взаимодействием трех перечисленных выше составляющих этнической идентичности. В своей основе этническая традиции определяется бессознательным "образом в себе" и выражается через "образ для себя" и "образ для других", которые корректируют друг друга и могут изменяться с изменением условий существования этноса, что влечет за собой изменение внешней и внутренней символики и мифологии. Таким образом, практически весь видимый (как для внешнего, так и для внутреннего наблюдателя) пласт традиции подвижен. В качестве стабильного, то есть не меняющегося под воздействием внешних обстоятельств в течение всей жизни этноса, мы определили некоторый внутренний стержень этнической традиции, которому дали пока еще очень туманную характеристику. Для конкретизации этого понятия мы должны остановить особое внимание на том, как происходят изменения культурной традиции. Это мы сделаем позднее, когда подробно ознакомимся со структурой этнической культуры и этнической традиции.

Нашей следующей задачей, которую мы должны разрешить в рамках данной главы, является а) теоретический синтез, пока хотя бы в предварительном виде выводов, которые мы можем сделать для формирования теоретических основ исторической этнологии, из тех концепций, которые были изложены нами выше — различных трактовок понятий традиции, этничности и процесса изменения традиции; б) демонстрация пределов изменений традиции.

Прежде всего мы должны соотнести то понимание "центральной зоны культуры", которое заимствуется нами из работ Шилза и Айзенштадта с описанным нами выше "образом в себе", глубинным пластом культурной традиции, поскольку

335[59] *Gokalp Z. Turkish Nationalism and Western Civilisation. New York: Columbia University Press, 1959.*

"образ в себе" тоже не имеет непосредственных внешних проявлений и может выражаться через внешне разнообразные, однако же детерминированные им "образы для себя" и "образы для других", которые представляют собой различные варианты кристаллизации содержания "образа в себе", и последний в конечном счете определяет согласованность их проявлений, их синхронность на макросоциальном уровне. Таким образом, мы утверждаем, что этнос обладает неким внутренним, не осознаваемым ни его членами, ни внешними наблюдателями, культурным стержнем, в каждом случае уникальным, который определяет согласованность действий членов этноса (об этом мы уже говорили на примере русской крестьянской колонизации в предыдущей главе и будем говорить подробно ниже) и обнаруживает себя вовне через различные модификации культурной традиции, являющиеся выражением некоторого общего содержания.

Это и служит внутренней причиной гибкости культурной традиции, а также подвижности границ этнических групп. И именно этот стержень (= "центральная зона культуры") является основой этничности.

Модификация традиции является в каждом случае результатом самоструктурирования этноса на основе содержания заложенного в "центральной зоне" его культуры в ответ на изменение внешних культурно-политических условий существования этноса.

О содержании "центральной зоны культуры" этноса, об элементах, в нее входящих, мы будем говорить ниже. Сейчас для нас важно, что "вокруг "центральной зоны" кристаллизуется картина мира этноса. В различные периоды жизни этноса картина мира может меняться, но в каждом случае "центральная зона культуры" будет оставаться неизменной. Новая картина мира будет вновь кристаллизоваться вокруг нее. В свою очередь этническая картина мира составляет основу этнической традиции.

Этническая картина мира, присущая каждому традиционному социуму, все аспекты бытия структурированы и динамическим образом соотносится с человеком, живущим и действующим в мире, так что каждый акт человека (само его существование, причисление себя к некоей группе, которая определяет себя словом "мы", взаимодействие этого "мы" с каким-либо "они" или "оно" — другими группами людей, объектами или космосом в целом; действия человека внутри космоса, направленные на обеспечение его жизнедеятельности; преодоления опасностей, исходящих извне и совершенствование, адаптирование внешнего мира и т.д.) сам является компонентой этой общей структуры бытия и через нее обретает для человека субъективный смысл. В традиционном сознании мир представляется строго упорядоченным, иерархичным. Все имеет в нем свое место, все взаимосвязано, гармонизировано. Содержание традиционного сознания (картина мира) представляет собой определенную структуру, связи различных составляющих традиционного сознания фиксированы. В рамках этой картины мира человек определяет свое место в мире, устанавливает связи между "я" и "мы", "мы" и "они", "мы" и внешний мир.

Речь идет здесь не о нормах поведения, жестких предписаниях и запретах. Образ мира — это очень сложная, гибкая структура, многозначная, с целой системой взаимозамещений своих компонентов. Когда мы говорим об иерархии мирового бытия, представленной в сознании человека, мы говорим об иерархии содержаний. Способы же их выражения могут варьироваться. Впрочем, и сами эти способы не случайны. Возможность выразить заданное содержание именно таким способом заложена в сознании этноса, хотя внешне кажется, что эти способы выражения единого содержания не имеют между собой ничего общего.

Так в различные эпохи, в различных исторических условиях формы поведения могут изменяться, но в любом случае они являются выражением единого общего содержания. На эмпирическом уровне мы имеем дело с явными метаморфозами сознания, причем такими, что если не вдаваться в глубинный феноменологический анализ, разные его стадии, может показаться, не имеют между собой ничего общего.

Опыт историко-этнологического анализа

Во второй главе мы уже поставили вопрос о проблемах формирования Еревана и связанных с этим процессом “странностях”, необъяснимых с точки зрения “чистой” истории. Эту тему мы будем рассматривать подробно в сюжете 16 (глава 15). Сейчас же мы покажем сколь сильные изменения претерпела за последнее время культурная традиция жителей Восточной Армении, оставаясь при этом единой традицией.

Сюжет 7. Армяне в XIX веке

Для армян последних столетий характерно практическое слияние этнической и религиозной самоидентификации. Долгое время главной силой, объединяющей всех армян, была церковь, которая пользовалась некоторой политической самостоятельностью. В литературе мы встречаем даже мнение, что вся политическая жизнь армян "получает общее руководство со стороны армянской теократии".^{336[60]} Церковь составляла одну из важнейших основ самоидентификации армян. На протяжении долгих столетий она сохраняла свою полную обособленность от других восточно-христианских церквей и в значительной мере препятствовала и культурному взаимодействию армян с соседними народами, и ассимиляции. Возможно, эта церковная самоизоляция и привела к тому, что в те времена, когда для других народов этническая самоидентификация была мало значимой по сравнению с культурной, государственной, религиозной, армяне выделяли себя именно как народ. Религиозная самоидентификация совпала в данном случае с этнической и

^{336[60]} Березовский В. Причины неурядиц на Кавказе. СПб.: Русская скоропечатня, 1908, с. 8.

обусловила ее. Постоянное и очень отчетливое противопоставление "армяне — не армяне" стало фактом их обыденной жизни.

Это выражалось и в общенациональной заботе о просвещении, характерной для армян конца XIX века. "Какой-нибудь бедняк, занимавшийся всю жизнь переносом тяжестей и сколотивший своим тяжелым трудом несколько десятков рублей, завещает после своей смерти состояние на общество грамотности. Нечего и говорить, что их креслы жертвуют на подобное дело значительные суммы".337[61]

Культурную автономию (и самоизоляция) армян, может быть, ничто так не обнаруживает, как постоянные и почти навязчивые мечтания их о былом и утерянном рае. Стихотворение "Крунк" ("Журавль") Наапета Кучака, поэта, жившего в XVI веке, по сей день часто исполняется в качестве популярной народной песни:

*"Праздников мне нет, будни день за днем,
Вертелом пронзен, я сожжен огнем.
Но не пламень жжет, память о былом."*338[62]

"Память о былом" — одна из важнейших составляющих сознания армян. Память о прошлом величии, о древней армянской государственности, о золотом веке армян имела явно эсхатологическую, почти религиозную окраску. Идеи, связанные с этой мечтой не включали в себя установку на осуществление их "здесь" и "теперь", а только надежду на "когда-нибудь".

В относящемся к XI веку сказании "О добрых временах" говорится об идеальном армянском государстве: "Не станет в стране несчастий, / Не будет горя и врагов, / Воров и разбойников, / Придет любовь и веселье, / Радость и ликование, / Ложь исчезнет, / И умножится правда, / И вся страна наполнится добротой. / Где ад кромешный? Он сгинул. / Где враги? Разгромлены. / Где поработители? Изгнаны. / Они уничтожены, их нигде нет. / И никто в мире не вспоминает о них. / И тогда соберется в свою страну / Рассеянный по всему свету армянский народ, / И армяне придут отовсюду, / Куда они были изгнаны / Нечестивыми, погаными ордами мучителей".339[63]

Тем более очевидно, что говорится в этих стихах о земном рае, что они по форме копируют новозаветный текст о рае небесном. Об этом же "Элегия" Нерсеса Шнорали (XII век): "Сыны мои ушедшие, / Что теперь

337[61] Канадзев И. В. Очерки Закавказской жизни. СПб.: тип-фия А. Е. Колпынского, 1902, с. 97.

338[62] Наапет Кучак. Крунк. (Перевод В. Брюсова.) В кн.: Поэзия Армении с древнейших времен до наших дней в переводах русских поэтов. М., 1975, с. 231.

339[63] Цит. по: Хечумян В. К добрым временам // Литературная Армения. - 1983. - N I, с. 54 - 55.

*находятся вдали от меня, /Вернутся в колесницах,/ Запряженных конями,
/Вернутся те, которые были рассеяны/ По всему свету".340[64]*

Вообще воспоминания имеют для армян особое значение, почти возводятся в культ, самоценность. Это отчетливо выразилось в одной из пьес современного армянского писателя Перча Зейтунцяна "Легенда о разрушенном городе". Это пьеса об Аршакаване, городе царя Аршака — городе, который просуществовал всего несколько лет, был разрушен, не достигнув еще своего величия. В пьесе Зейтунцяна непонятно, что собственно создает царь — великий город или легенду о великом городе, символ. Скорее второе, чем первое. Ради этого символа, этой легенды совершаются подвиги и преступления, убийства и самоубийства. Герои пьесы, каковы бы ни были их личные взаимоотношения, по взаимному согласию как бы разыгрывают драматическое действие, которое и должно стать сюжетом будущей легенды, эпической истории, которая должна остаться в памяти у людей.

Вот царь в тюрьме, город стерт с лица земли:

"Драмаст. (бывший приближенный царя). От Аршакавана и следа не осталось. Одна только голая земля, пепелище, и бродят по нему бездомные псы и воют, завидев какой-нибудь огонек. Но люди приходят туда. Со всей страны приходит туда народ. Это пустынное место стало святыней. Войны гонят людей оттуда, избивают, наказывают, бросают в темницу, но все равно они продолжают идти туда.

Аршака. Вот видишь, Драмаст, моя идея свободного города послужит возрождению этой страны... Я создал людям легенду, оставил воспоминание. Воспоминание, которое будет переходить из поколения в поколение".341[65]

Основной формой социальной жизни армян Восточной Армении в XIX веке была крестьянская община. Она представляла собой типичную восточную общину, во многих своих чертах сходную с русской общиной. Она, как и русская, была не просто поземельно-хозяйственным союзом, но и, в первую очередь, крестьянским "миром" со всем многообразием его функций (включая экономические, административные, управленческие, культурные, карательные, оборонительные), то есть по сути была мини-государством. В соответствии с обычным правом армянских крестьян основание на владение землей человеку давал вложенный в нее труд. Процесс труда был синхронным, то есть "мир" определял время всех сельскохозяйственных работ, хотя работали не сообща, а каждый на своем наделе и в свою пользу (так же, как и в России). Также был распространен обычай взаимопомощи (похара), сходный с русскими помочами (толоком).

340[64] Там же, с. 55.

341[65] Зейтунцяна П. Пьесы. Ереван, 1981, с. 129 - 130.

Если говорить об отличии армянской общины от русской, то они относятся, прежде всего, к ее более сложному составу. Если в русской деревне выделяется двухчленная социальная структура — "семья — община", где авторитет общины сильнее авторитета семьи, то для армян, во-первых, авторитет семьи более значим, чем для русских, а во-вторых, между семьей и общиной стоит кровно-родственная группа — азг, что сближает армянскую общину с общинами других народов Ближнего и Среднего Востока, сохранившими значительные элементы патронимии. Азговые группы селились вместе, в рядом стоящих домах, и каждая деревня "делилась" внутри себя на несколько кварталов, которые часто носили азгово-патронимический характер. В начале XX века в некоторых деревнях еще сохранилось соответствие отдельных кварталов поселения одному азгу".342[66]

Весь XIX век в Восточной Армении сохранялись традиции захватного землепользования. Так шло заселение Закавказья армянами, прибывавшими из Персии и Турции. По мере же нарастания дефицита земельных ресурсов усиливались тенденции уравнительности. Например, в Нахичеванской провинции армяне, выходцы из Персии, "селились небольшими группами родственных семейств где и как хотели, занимали столько земли, сколько каждое семейство считало нужным иметь. Когда население значительно возросло, земле-пользование от вольных записок стало постепенно переходить к общинным ограничениям... Скоро стал обнаруживаться контингент сравнительно малоземельных домохозяев, что повлекло к необходимости совершенно изменить обычай вольных записок и формированию общинного землепользования, которое, наступая повсюду, успело прочно утвердиться. Начались переделы, хотя и весьма редкие".343[67]

Механизм трансформации крестьянской общины в этом случае подобен описанному А. Кауфманом процессу трансформации русской крестьянской общины в Сибири XIX века, который считался этим исследователем уникальным, чисто русским явлением. "Свободные, пустующие земли не могли стать предметом исключительного пользования одного лица, хотя община с давних пор не запрещала своим членам личным трудом превращать в пашню приглянувшиеся участки девственного клина. Расчищенная целина по праву первой распапки оставалась в пользовании расчистившего ее общинника. Однако он продолжал пользоваться ею лишь в течении двух-трех переделов, затем при новой разверстке она наравне с прочими землями включалась в состав общинных угодий, подлежащих переделу".344[68] Во второй половине XIX века в большинстве районов Восточной Армении переделы происходили один раз в три — десять лет.

342[66] Сегаль И. Л. Крестьянское землевладение в Закавказье, с. 29.

343[67] Сегаль И. Л. Крестьянское землевладение в Закавказье. Тифлис: тип-фия К. П. Козловского, 1912, с. 5.

344[68] Акоюн М. В. Сельская община в Восточной Армении во второй половине XIX - начале XX веков. Ереван: изд-во АН Арм. ССР, 1988, с. 46.

Основной формой переделов была ампа-чаречная форма, довольно сложная, предполагавшая соотношение условного труда коллектива в 16 душ (ампа) с неким установленным общим сходом наделом земли. Полная земельная ампа делилась на части в зависимости от реальных размеров семьи: "кисан" — половина, "чарек" — четвертушка. Так, семья из 12 человек получала три чарека, то есть три четверти полной ампы. Однако "в восьмидесятых годах XIX века по распоряжению губернского начальства в большинстве районов Восточной Армении был введен простой подушный передел земли, при котором каждая семья получала свою долю, соответствующую числу душ обоего пола в данном хозяйственном дворе."³⁴⁵[69] Эта форма была легко принята армянскими крестьянами. Поощрявшийся же властями переход к подворному землепользованию происходил редко, армянские крестьянами продолжали сохранять общинные формы.

Это факт чрезвычайно интересный, поскольку тенденция развития армянской общины (так же как и в русской) вплоть до начала XX века была направлена на ее укрепление и усиление уравнительного начала в ней, тогда как в арабской, персидской, турецкой и курдской крестьянских общинах наблюдалась тенденция перехода к частной собственности на землю, и переделы производились реже. ³⁴⁶[70]

Армянская крестьянская община на территории Закавказья была встроена как часть в общеперское здание. Она состояла из государственных крестьян (86% армянских крестьян в Закавказье жили на казенных землях), не зависела от частных землевладельцев и была, по сути, посредником между государством и крестьянами. Государство до определенной степени ограничивало автономию "мира". Так, "после вынесения сельским сходом любых решений, они представлялись на рассмотрение государственно-административным органам, которые за собой оставляли право одобрить, утвердить или пересмотреть решение сельского схода... При вынесении окончательного решения община зависела от государства".³⁴⁷[71]

Однако по утверждению исследователя армянской общины XIX века С. Егиазарова, армянская деревенская община была достаточно автономна, и ее экономическая жизнь оставалась свободной от вмешательства центральных властей.³⁴⁸[72] И "если утрата автономности армянской сельской общины начиналась с социально-административных изменений в общественном землевладении и общинном управлении, поскольку именно они первые попадали под воздействие бюрократическо-фискальной

³⁴⁵[69] Акопян М. В. Сельская община в Восточной Армении, с. 57.

³⁴⁶[70] Давыдов А. Д. Сельская община и патронимия в странах Ближнего и Среднего Востока. М.: Наука, 1979

³⁴⁷[71] Акопян М. В. Сельская община в Восточной Армении, с. 93.

³⁴⁸[72] Егиазаров С. А. Исследование по истории учреждений в Закавказье. Сельская община. Ч. 1. Казань: губерnsk. тип-фия, 1889, с. 481.

системы царского правительства, то сфера духовной жизни крестьян и их быта были затронуты этим воздействием в меньшей степени. Именно в этой области община продолжала сохранять свою относительную автономию и жизнеспособность, что наглядно проявлялось, в частности, в устойчивости и сохранности общинных обычаев".349[73]

Армянская община, в отличие от русской, для которой конфликт с Российским государством был внутренним, в течение столетий находилась в открытой конфронтации с внешним миром. Исследовательница армянской общины М Акопян подчеркивала "роль сельских общин как основной локальной формы этнополитической организации в борьбе армян против чужеземных угнетателей".350[74] Сама структура крестьянского поселения отражала постоянную готовность армян к обороне. "Окружная черта селения являлась обыкновенно в виде неправильной кругообразной и эллипсообразной линии, так, что все деревни Эреванской губернии составляли крепкие тактические пункты, представляющие величайшее удобство для обороны".351[75] В целях обороны широко применялась кучевая и слитная застройка. В домах, построенных вплотную друг к другу "делались специальные окошечки — акнаты, через которые можно было передавать оружие и, в случае острой необходимости, переходить из дома в дом".352[76]

Мы говорим сейчас о внешнем выражении готовности к обороне. Структура внутриобщинных связей также была приспособлена к тому, чтобы нейтрализовать последствия агрессивности внешней среды. В этом смысле показателен способ адаптации в общине беженцев из других культурно-этнографических зон Армении. Переселенцы допускались в состав уже сложившейся общины, причем разрешение на поселение давала вся община в целом, и оно юридически подтверждалось решением сельского схода хозяев во главе со старостой (области Айрарат, Арагацотн, Ширак, Вайоцдзор). При этом "сельская община со смешанным населением в основном делилась на две части: в одной проживали старожилы, а в другой переселенцы".353[77] В таких общинах "наблюдалось стремление к замкнутости, особенно выразившееся в регулировании брачно-семейных отношений".354[78] Оно сохранилось чуть не до сегодняшнего дня. Так, село Айкаван Ахурянского района (Ширак) "разделено ручейком на два квартала, причем в одном живут переселенцы из Западной Армении периода Первой мировой войны, а в другом — местные жители (хотя

349[73] Акопян М. В. Сельская община в Восточной Армении, с. 112.

350[74] Акопян М. В. Сельская община в Восточной Армении, с. 22.

351[75] Шопен И. Исторический памятник состояния Армянской области в эпоху присоединения ее к Российской империи. СПб.: тип-фия Академии Наук, 1852, с. 484.

352[76] Культура жизнеобеспечения и этнос. Ереван: изд-во АН Арм. ССР, 1983, с. 11.

353[77] Акопян М. В. Сельская община в Восточной Армении, с. 25.

354[78] Тер-Саркисянц А. Е. Современная семья у армян. М.: Наука, 1972, с. 118.

последние тоже в свою очередь были выходцами из Западной Армении в тридцатых годах XIX века)... До конца пятидесятих годов многие крестьяне из этих двух кварталов избегали установления кумовских отношений друг с другом, причем более консервативными являются переселенцы".355[79] Таким образом, сами структуры смешанной общины препятствовали перемешиванию различных субэтнических культур, что могло бы вызвать некоторые кризисные явления традиционного сознания. В результате беженцы и на новом месте сохраняли свою микросреду, чем в значительной мере нейтрализовывали негативные последствия внешнего давления на общину.

Таким образом, для армянских крестьян существование в условиях постоянного давления извне представляло собой практически нормальное состояние. В доказательство этого можно привести тот факт, что ослабление такого давления до некоей критической точки расширяло традиционное сознание армянских крестьян. Так, спокойно жившие в XIX веке среди грузин в Тифлисской губернии армяне быстро начинали растрачивать черты своей индивидуальности. "Не нашлось бы и трети из проживающих тогда в Тифлисе армян, которые говорили бы на своем родном языке... Владеющие армянским языком, почему-то воздерживались говорить на нем, предпочитая ему грузинский, а иногда — русский. Аналогичное явление наблюдалось во всей Тифлисской губернии, где обезличивание армянской нации принимало такой оборот, что армянские священники, большинство которых нужно признать заядлыми патриотами, вынуждены были произносить в церкви проповеди на грузинском языке, потому что все армяне разучились даже понимать сказанное на своем языке. В некоторых селениях, например, Мухрари, армяне почти смешались с грузинским населением, усвоив их нравы, обычаи, язык. Если бы дело продолжалось так же далее, то через одно-два поколения они не отличались бы от грузин и в отношении религии, потому что нередко для исполнения церковных треб обращались к православному священнику. Этому в немалой степени способствовали также смешанные браки".356[80] Но стоило только армянам почувствовать давление на себя со стороны русской администрации, как картина тут же меняется. "Все без исключения армяне говорят теперь на своем родном языке, следят за политикой и т. п."357[81]

Армяне относительно легко смирялись со своим положением народа, живущего в чужих империях. Более того, они активно участвовали в государственной жизни тех империй, в которых жили, добивались высших государственных должностей, как, скажем, Лорис-Меликов (министр внутренних дел) в России. Свою фактическую независимость они отстаивали экономическими средствами как народ, обладающий явными способностями к предпринимательской деятельности, и мирно уживались

355[79] Акопян М. В. Сельская община в Восточной Армении, с. 29.

356[80] Канадцев И. В. Очерки Закавказской жизни, с. 99.

357[81] Канадцев И. В. Очерки Закавказской жизни, с. 100.

со своими соседями. Даже в Османской империи до поры до времени армяне имели репутацию спокойного, лояльного народа, не высказывающего, в отличие от греков и славян, особых сепаратистских требований. Так было до тех пор, пока в силу политических и экономических причин они не стали подвергаться особым притеснениям и гонениям, как, начиная со второй половины XIX века в Османской империи или в начале XX века в Российской империи (период насильственной русификации во время управления Кавказом князя Голицына).

Армяне, которые в свое время не просто добровольно вошли в состав Российской империи, но и активно добивались этого в течение более чем 150 лет, а затем с оружием в руках помогли России овладеть Закавказьем, очень охотно шли на русскую государственную службу. Они составляли "главную часть служащих на Кавказе чиновников, начальников железнодорожных станций, конторщиков, писцов, вообще мелких интеллигентов; к ним принадлежат значительное число кавказских адвокатов и докторов. Армяне находятся в кавказской администрации и войсках и имеют большое влияние на дела. Иногда они появляются в должностях губернаторов, управляющих государственным имуществом. Офицеры, полковники и генералы из армян не редкость. Они участвовали во всех русских войнах на Кавказе и отличались храбростью."358[82] Впрочем, и в Османской империи, как только христианам было разрешено становиться государственными чиновниками, армяне пользовались этой возможностью.

К крушению надежд на автономию в составе Российской империи, к проектам которой при российском дворе одно время проявляли благосклонность, они отнеслись почти абсолютно равнодушно и с легкостью (в отличие от грузин) приняли сложившееся положение. Можно сказать, что к политической автономии армяне проявляли почти полное равнодушие, но автономия культурная была для них делом почти священным.

Во время массовой резни армян в Османской империи им обычно предлагался выход: принять ислам. Тех, кто отрекался от христианства, "погромщики не убивали, хотя все же грабили их имущество".359[83] Но этот выход использовали лишь немногие.

Не менее ожесточенным было и сопротивление армян попытке их насильственной русификации, предпринятой кавказской администрацией в самом начале XX века, и которая выразилась, в качестве первоочередных мер, в конфискации имущества армянских церквей и закрытии армянских школ. Ответ армян напоминал политику "гражданского неповиновения".

358[82] Приемский М. Армяне и события на Кавказе. М.: тип-фия общества распространения полезных книг, 1907, с. 7.

359[83] Баранов Е. Война с Турцией и армяне. М.: тип-фия тов-ва И. Д. Сытина, 1915, с. 27.

"Отобранное церковное имущество, разумеется, кроме наличных денег, превратилось немедленно в мертвый капитал. Если это был дом, его не нанимали, если это были земли — их не арендовали. Армян, пытающихся воспользоваться тем или другим предостерегали, и это действовало. Духовенство с католиком во главе отказывалось получать проценты с управляемых сумм, предпочитало голодать и жить на крохи, собираемые в его пользу прихожанами, чем прикоснуться к деньгам, предлагаемым русскими чиновниками. Этого мало. Бойко-тировали правительственные учреждения. Сельские и уездные суды перестали функционировать в тех местах, где жили армяне. Общество пользовалось своими судами, организованными комитетом Даинакцутюн. В короткое время эти общественные суды приобрели такой авторитет, что к ним стали обращаться также и мусульмане, живущие по соседству".360[84]

Другим предметом бойкота сделались русские школы. Армяне не посылали в них своих детей. А взамен закрытых правительственных армянских школ устраивались "новые, о существовании которых начальство ничего не знало. Программа преподавания была ярко национальная. Школ было много — в одной только Карской области их насчитывалось около шестидесяти".361[85]

Разумеется, Российское правительство расценило подобные действия как попытку сепаратизма, которая подлежала суровой каре. Действительно, был назначен грандиозный процесс, который должен был дать урок всем прочим народам империи. Но закончился он ничем. Сепаратизма обнаружено не было. Как докладывал тогдашний наместник Кавказа граф И. И. Воронцов-Дашков, "всякая попытка обвинить в сепаратизме армянскую народность разбивается о реальные факты, доказывающие, наоборот, преданность армян России. Поэтому намеченный в недостаточно осведомленном Санкт-Петербурге, вопреки моим представлениям, грандиозный процесс партии Даинакцутюн, долженствовавший доказать революционность целого народа, и начатый эффектным, одновременным на всем Кавказе, без осведомления меня, арестом почти тысячи армян, с видными капиталистами и общественными деятелями во главе, окончился нуфом — в виде приговора группы около 30 армян к разным срокам наказания".362[86]

Как только прекратилось активное наступление на культурную автономию армян, так исчезло и все противостояние. Армяне вновь стали очень лояльными гражданами империи. По свидетельству того же Воронцова-Дашкова "вспышка националистического движения среди русских армян, сопровождавшаяся террористическими актами против

360[84] Дживелегов А. К. Армяне в России. М.: тип-фия "Общественная польза", 1906, с. 29 - 30.

361[85]361 Дживелегов А. К. Армяне в России, с. 31.

362[86] Всеподданнейший отчет за 8 лет управления Кавказом Генерал-Адъютанта гр. Воронцова-Дашкова. СПб.: Государственная тип-фия, 1913, с. 7.

представителей властей, была вызвана отобранием у армянской церкви ее имущества в казенное заведование, но это движение сразу упало и, можно сказать, бесповоротно, как только Вашему Величеству благоугодно было проявить Монаршее милосердие возвращением церкви ее имущества".363[87]

Что в этом акте "гражданского неповиновения" было действительно потрясающим, так это та скорость, с которой армяне смогли организовать, а затем быстрота распада структур, созданных в критический момент, коль скоро они сослужили уже свою службу. Армянский публицист А. Дживелегов писал: "Чтобы понять, каким образом мирный народ так быстро организовался, надо иметь в виду деятельность армянского комитета Дрошакистов [Дашинакцутюн. — С. Л.].364[88] Однако деятельность дашинакцаканов в Закавказье началась уже после того, как российская администрация приступила к закрытию школ и отберанию церковного имущества, и была реакцией на эти меры. "В 1903 году Дашинакцутюн была вынуждена переключить свое внимание с Турции на Россию", — пишет историк партии Дашинакцутюн.365[89] Ячейки дашинакцаканов как грибы после дождя выросли в каждом армянском селе. Армянские капиталисты жертвовали партии огромные суммы. В городах армянские рабочие дружно покинули ряды социал-демократии и "теперь уже ушли почти все в члены комитета дрошакистов".366[90] "Вряд ли был армянин, не считавший себя членом Дашинакцутюн".367[91] С окончанием же кавказских событий 1903-1907 годов, с назначением нового наместника Кавказа, поведшего политику, лояльную к армянам, Дашинакцутюн резко потеряла свою популярность и превратилась во вполне рядовую партию с программой, близкой к социал-демократической.

Особо подозрительные личности из числа администрации и публицистов потом долго еще искали следы тайного армянского заговора — абсолютно напрасно. Народ жил своей мирной жизнью, растил хлеб и виноград, пас овец, ткал ковры, занимался коммерцией, служил в государственных учреждениях, в большинстве своем терпеть не мог политики, а минувшие годы, казалось, забыл как страшный сон. Это было проявление действия психологических защитных механизмов традиционного сознания армян, способности к мгновенной самоорганизации системы в ответ на давление извне. Мы не случайно сейчас так подробно остановились на одном из эпизодов, далеко не самом значительном, в истории армян. Когда мы коснемся непосредственно темы формирования Еревана, мы встретим там тот же механизм самоорганизации.

363[87] Всеподданейший отчет за 8 лет управления Кавказом, с. 7.

364[88] Дживелегов А. К. Армяне в России, с. 35.

365[89] Атамян С. Армянская община. Историческое развитие социального и идеологического конфликта. М.: изд-во политич. литературы, 1955, с. 17.

366[90] Дживелегов А. К. Армяне в России, с. 15.

367[91] Вадин В. Кавказские наброски. СПб.: Пушкинская скорпечатня, 1907, с. 32.

Что касается требования армянской государственности, то оно как требование политическое в тот момент еще не стояло. В Турции армяне требовали определенной автономии армянских вилайетов и назначения в них губернаторов-христиан, в России — определенной автономии всего Закавказья, пестрого в этническом отношении, при общей его зависимости от Российской империи.^{368[92]} Идея независимости Армении периодически появлялась в речах деятелей армянских политических партий, но вовсе еще не была популярной в народе. И проникла она в сознание народа скорее не как политическая, а как культурная идея, источником ее была не столько политическая борьба за самоопределение, сколько культурно-просветительская работа. Скажем, как только в турецкой Армении появилась возможность для распространения образования, множество молодых людей всецело отдали свои силы именно преподаванию в национальных школах.

Более того, когда в результате русской революции Закавказье оказалось де-факто отделенным от России, Армения вовсе не торопилась объявлять свою самостоятельность, ее представители вошли в Закавказский сейм, и когда он распался, Армения последней приняла декларацию о независимости после того, как это сделали Грузия и Азербайджан. Собственно говоря, Армении больше ничего и не оставалось делать.

Однако именно армянам одним, уже в советский период удалось, вопреки политики насильственной интернационализации, создать моноэтнический мегополис — Ереван.

Но это было уже в середине XX века. Что касается тенденции расселения армян в XVIII — XIX веках, то она была скорее центробежная, чем центростремительная. Армяне селились там, где слабее религиозный и национальный гнет (этим была обусловлена постоянная миграция из турецкой Армении в русскую), и там, где имели большие возможности для приложения своей энергии. Маленькая провинциальная Эривань ничего внимания не привлекала.

В эпоху бурного развития промышленности армяне, которые по всему миру были известны как ловкие и талантливые дельцы, свои деньги тоже вкладывали в чужие столицы, в чужие города; в Российской империи это были: Баку, Тифлис (где армянский капитал был преобладающим), в Санкт-Петербург, Москву и города Средней Азии... Города Восточной Армении практически не получали ничего. Армяне, по большей части выходцы из Карабаха и Зангезура, строят в Средней Азии промышленные объекты, мосты, железнодорожные депо и т. п. Деньги же в развитие Эривани вкладывали русские или вообще кто угодно — фирма "Морозов и К",

^{368[92]} Армянская революционная Дашнакцутюн. Программа партии. Баку: тип-фия газеты "Баку", 1907.

*Товарищество ярославских мануфактур, Алексеев из Москвы, Позднянский из Лодзи*369[93] — но только очень редко сами армяне.

*И крестьяне, обеднев, нуждаясь в новых источниках дохода, шли в Тифлис, в Баку. В 1912 году из деревень Эрванской губернии ушло 37003 человек, и только 14647 из них осталось внутри губернии. Из Нагорного Карабаха большая часть населения уходила в Баку. Там крестьяне “находят себе работу в нефтяной промышленности, составляют артели каменотесов, плотников, столяров, нанимаются в дворники, таскают тяжести и т. п.”*370[94] *И Баку со временем начинает принимать черты почти армянского города.*

*Более того, “армянские промышленники Закавказья и Москвы при посредничестве армянских купцов-оптовиков поставляли в Среднюю Азию ткани, нефтяные продукты, сахар, галантерею, посуду и другие предметы широкого потребления... В Закавказье купцы почти ничего не ввозили... В 1903 году в Закаспийской области было 14 хлопкоочистительных заводов, из которых 6 принадлежали армянам.”*371[95]

*Даже бурный процесс национального возрождения, начавшийся у армян со второй половины XIX века, как-то почти не связывается с территорией Восточной Армении, по крайней мере, не приводит к сколько-нибудь заметной репатриации. Одним из центров национального возрождения армян оказывается Тифлис. Если в середине века большинство проживающих в Тифлисе армян не говорили на своем родном языке, то к концу века они все почти без исключения стали говорить по-армянски, читать армянские газеты, следить за политикой. Здесь открывались армянские учебные заведения, создавались национальные клубы, издавались армянские газеты.*372[96]

*По свидетельству историков, Восточная Армения оставалась слабо развитой в промышленном отношении, аграрной. Самый крупный армянский город Шуша, “прекрасный, благоустроенный город, населенный главным образом богатыми армянами”, был городом “для отдыха и развлечений.”*373[97] *Энергичные промышленники и коммерсанты даже и не позаботились о прокладке сюда железной дороги. Шуша, эта древняя столица Арцаха (Нагорного Карабаха), пустела. Зато почти все армяне Закаспийской области и Туркестана, не говоря уже о Баку, — выходцы из Нагорного Карабаха.*

Ереван как огромный многомиллионный город начал формироваться почти на наших глазах. “3 апреля 1924 года Совнарком Армении на специальном

369[93]369 Парсамян. В.А. История армянского народа, с. 47.

370[94] Кочарян Г.А. Нагорный Карабах. Баку, 1925, с. 36.

371[95] Парсамян. В.А. История армянского народа, с. 7.

372[96] Канадпев И.В. Очерки Закавказской жизни, с. 165 - 166.

373[97] Кочарян Г.А. Нагорный Карабах, с. 27.

заседании обсудил представленный академиком Таманяном план реконструкции Еревана...

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

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

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

Это был воображаемый центр города. Воображаемая площадь.

Глаза совнаркомовцев следили за указкой.

— Район культуры, искусства, отдыха, — сказал академик."374[98]

А дальше все пошло будто бы само собой... Сами собой съезжались в Ереван армяне, сами создавались новые традиции, система отношений, среда — очень плотная среда Еревана.

Казалось, Ереван должен был стать одним из прочих десятков городов-химер, порожденных советской гигантоманией. А вместо этого он оказался точкой собирания армян раскиданных по всему миру. И произошло это тоже как-то само собой. "Мой последний адрес — Ереван", "Я больше не изгнанник" называли поэты-репатрианты сборники своих стихов.

"Этот день стал днем чуда и я проснулся в Ереване".375[99]

Армяне со всего мира ехали в Ереван. "Увидев, что их соотечественники собираются строить свой дом, съехались и стали работать, чтобы создать город, страну, государство. Они привезли сюда и свои святыни. Строили дома, сажали деревья, создавали памятники."376[100]

Не случайно старшее поколение ереванцев воспринимает свой город не как нечто доставшееся им по наследству, а как свое творение, воплощение их духа: "Основанный еще в 783 году до н.э., он не столько наш предок или отец, сколько сын и внук, возвращенный нами самими."377[101]

374[98] Авакян Р. Молодость древнего города. Ереван: Айастан, 1968, с. 54 - 55.

375[99] В. Асриян. Я больше не изгнанник. Ереван, 1947, с. 39. (На арм. яз.)

376[100] Александропулос М. Путешествие в Армению. М.: Прогресс, 1985, с. 135.

377[101] Эмин Г. Семь песен об Армении. Ереван, 1970, с. 40.

Уже в 70 — 80-ые годы мы встречаем в социологической литературе такие факты: “В городе уже выработались некоторые образцы обрядности и традиционных норм поведения, которые уже становятся общими для всего населения города.”378[102] “За двадцать лет, со времени переписи 1959 года в Ереване, как и в республике в целом, наблюдается процесс укрупнения семей.”379[103](До этого, в течении не менее, чем полувека наблюдалась противоположная тенденция.) Усложняется родственная структура больших по составу семей.”380[104] Усложнение структуры — признак жизни. “В настоящее время семейная, в том числе, свадебная обрядность очень престижна и имеет тенденцию к расширению.”381[105] И в целом, исследователи указывали на выраженную ориентацию армянского населения на семью: большую долю сложных семей, самый низкий в СССР процент одиночек и бездетных пар, а так же наименьший показатель разводов, укрепление связей между родственниками живущими отдельно.382[106] Все эти процессы были противоположны тем, которые наблюдались в целом по Советскому Союзу и являются в принципе чем-то экстраординарным для современных больших городов. Очевидным образом происходила рекристаллизация традиции, поломанной в начале века, но рекристаллизация ее уже в новых формах. Формировалась новая, не имевшая аналогов в прошлом “ереванская цивилизация” армян. И происходило это, как мы уже говорили, словно бы само сапой, без чьих-либо сознательных усилий.

Однако мы не можем не видеть, что сами эти факты, именно их самопроизвольность и естественность говорят о том, что они являются всего лишь проявлением глубоких метаморфоз в сознании армян. Что же произошло? Как оказалось, что то, что было мечтой, или даже воспоминанием, стало руководством к действию? Как протекали те события, которые не имели под собой никакой искусственной предпрешенности и предзаданности и которые можно назвать термином “самоструктурирование”?

Задав эти вопросы, мы, наконец вплотную подошли к проблематике, которой и призвана заниматься историческая этнология — а именно, подошли к тому моменту, когда нам потребовалось объяснить, как происходит этническое самоструктурирование. Но для того, чтобы сделать это нам еще не достает теоретических знаний. И следующей нашей темой станет проблема коллективных социальных установок. Что касается объяснения процесса формирования Еревана, то мы вернемся к нему в одной из последних глав нашего учебного пособия,

378[102] Карпетян Э. Т. Этнические особенности семьи.// Этносоциология Еревана. Ер.: изд-во АН Арм. ССР, 1986, 118.

379[103] Там же, с. 116.

380[104] Вардамян М. Современное состояние свадебной обрядности. В сб.: Население Еревана., с. 159.

381[105] Карпетян Э. Т., с. 146.

382[106] Тер-Саркисянц А. Е. Современная семья у армян. М.: Наука, 1972, с. 80 - 89.

поскольку объяснение механизмов самоструктурирования — самая сложная из задач исторической этнологии. Прежде мы поучимся решать более легкие задачи.

Сейчас же мы должны остановиться на следующих выводах: основные парадигмы традиции в явном или скрытом виде присутствуют в этнической культурной традиции. Если мы, излагая исторический материал, делаем на них акцент, то направленность исторического развития кажется вполне логичной и естественной. Если же отвлечься от них, то может показаться, что никакой преемственности традиции не существует вовсе. Формирование Еревана, на поверхностный взгляд не вытекает из образа жизни армянских крестьян девятнадцатого века. Перемена произошла достаточно внезапно и была очень существенной. мы видим как бы два временных среза традиции. Безусловно, можно выделить некоторые ценностные доминанты, которые присутствуют и в том, и в другом случае — но их недостаточно для того, чтобы объяснить метаморфозу. Вот почему для нас так важна концепция “центральной зоны культуры”.

Когда мы объясним структуру этнической культуры, мы сможем объяснить и то существенно-общее, что лежит в различных модификациях единой культурной традиции. Ее внешние выражения могут быть абсолютно непохожим (мы только что рассмотрели это на примере армян, в сюжете 8 мы рассмотрим аналогичные явления на примере финнов). В конечном счете нашей задачей будет объяснить “самопроизвольность” процесса через функциональное взаимодействие внутриэтнических групп.

Вопросы для размышления

1. 1. Объясните, как Вы поняли тезис, что “традиционное общество постоянно меняется”.
2. 2. Объясните, в чем суть понятия “традиция” и как Вы соотнесете его с понятием “культура”.
3. 3. Попытайтесь объяснить, в каких случаях и как традиция может способствовать модернизации.
4. 4. Объясните, как Вы понимаете динамизм традиции.
5. 5. Как Вы определите креативную и консервативную составляющую традиции?
6. 6. Что такое “центральная зона культуры” и в чем, по Вашему мнению, эвристическое значение этого понятия?

7. 7. Почему для исторической этнологии более приемлемой является трактовка “центральной зоны культуры” данная Айзенштадтом, нежели данная Шилзом?
8. 8. Почему гетерогенность этнической традиции может не обращать на себя внимание внешнего наблюдателя?
9. 9. Как традиция, если ее трактовать как динамическое явление, может определять смещение границ этнических групп?
10. 10. Почему этническая картина мира в течении истории может меняться?
11. 11. Подумайте над тем, какие элементы этнической картины мира относятся к “центральной зоне культуры” и изменению не подлежат.
12. 12. На основании сюжетов 4 и 7 выскажете свое суждение о том, что общего в культурной традиции армян XIX века и армян XX века?
13. 13. Какие элементы культурной традиции армян XIX века способствовали формированию Еревана как моноэтнического центра?
14. 14. Значительно ли изменилась ценностная система армян XIX века по сравнению с XX веком?
15. 15. Как Вы поняли, что такое самоорганизация этноса? (Эта тема будет обсуждаться в последующих главах, но в сюжете 7 даны некоторые сведения, на основании которых Вы уже можете сделать определенные выводы, которые впоследствии будут корректироваться.)

Коллективные социальные установки и этническая картина мира

Данную главу мы начнем с утверждения, что отношения к одним и тем же вещам в разных культурах может быть совершенно различным. Это утверждение является одним из постулатов современной этнологии. Оно получило особое развитие в рамках исследования “картины мира”. В частности, в одной из работ Роберта Редклиффа был сделан интересный сравнительный анализ отношения крестьян разных стран к тем объектам, относительно которых априорно считалось, что крестьяне всего мира относятся к ним примерно одинаково: это такие объекты как земля, семья как трудовой коллектив и т.п. Впервые была продемонстрирована степень различия мировоззрения крестьян разных народов.^{383[1]}

До сих пор идут споры, следует ли переносить данные различия в мировосприятии на такие объекты как цвет, время и т.п. Так, М. Коул и С.

Скрибнер приводят несколько примеров такого рода наблюдений:

“1. Индейцы камайура (Бразилия) не различают синего и зеленого цветов: пятна обоих цветов обозначаются одним и тем же словом, значение которого — “цвет попугая”... Это рассматривается как свидетельство того, что у этих людей наблюдается в отношении понятий, обозначающих цвет, “диффузный способ формирования понятия”.

2. В устроенных по европейскому образцу административных судах в Южной Африке свидетели-туземцы, когда их просят рассказать о каком либо событии, начинают свой рассказ с другого события, значительно предшествовавшего по времени данному событию. Например, когда свидетеля просят рассказать о происшествии, имевшем место в пять часов дня, он может начать свое сообщение с того, что расскажет все, что с ним произошло после того, как он утром встал. Такие наблюдения привели Бартлетта (1932) к предположению, что туземцы усвоили особый способ изложения последовательности событий, если нужно воспроизвести какое-либо из ее последующих элементов. Бартлетт считает, что у среднего англичанина процесс воспроизведения происходит по-другому,^{384[2]} и т.п.

Коул и Скрибнер оспаривают эти наблюдения. Для нашей темы по существу не важно, насколько приведенные факты соответствуют действительности и мы вполне можем согласиться с тем выводом, который делают Коул и Скрибнер, а именно, что “исследование отношений между культурой и познавательными процессами — дело весьма туманное. Сама мысль — использовать обусловленные культурой различия для того, чтобы решить основные проблемы, касающиеся природы человека, — весьма привлекательна. Однако ученым не удалось придти пока к какому бы то ни было согласию относительно того, как следует приступить к ее реализации. Вместо этого каждый исходит из своих собственных предположений и пользуется своими методами сбора данных. В результате такой некоординированной деятельности, продолжающейся вот уже целое столетие, описано бесконечное число фактов и выдвинуто столь же бесконечное число самых разнообразных объяснений.”^{385[3]}

^{383[1]} Redfield R. Peasant Society and Culture. An Anthropological Approach to Civilisation. Chicago: The University of Chicago Press, 1956.

^{384[2]} М. Коул, С. Скрибнер. Культура и мышление. М.: Прогресс, 1977, с. 12.

^{385[3]} М. Коул, С. Скрибнер, с. 20.

Действительно, **вопрос о культурной обусловленности восприятия следует признать малоизученным. Однако это не мешает считать, что эта проблема существует и обращаться к ней необходимо.**

Сколь бы не казались спорными выводы, изложенные в работах по этнокультурным особенностям восприятия, определенные мысли, высказанные в них заслуживают внимания. Так, этнологи Сегалл, Херсковиц, Шарп в 1966 г. “предложили свой способ понимания и интерпретации особенностей восприятия. Основная их идея состоит в том, что культура человека есть способ психологической адаптации. Одним из аспектов исследования восприятия в традиционных обществах был сравнительный анализ подверженности зрительным оптическим иллюзиям, прежде всего тест Мюллера-Лайера. Суть его в ошибке в определении соразмерности отрезков в геометрических фигурах. Сегалл и его коллеги связывали различие в подверженности оптическим иллюзиям между современными и традиционными обществами с различиями в пространстве, в котором живут люди соответствующих культур. Например, западная цивилизация характеризуется “прямоугольным” миром, в то время как у ряда племен Африки — жителей джунглей — нет возможности видеть горизонт и широкое пространство. Таким образом, задачи, предложенные экспериментаторами, а они в основном связаны с чувством перспективы в прямоугольных геометрических конструкциях, не имели аналога в повседневной жизни представителей традиционных обществ... Концепция Сегалла получила подтверждение в сравнительном исследовании Р. Болтона.”^{386[4]}

С нашей точки зрения, **адаптация безусловно накладывает свой отпечаток на восприятие реальности.** Другой вопрос, как это происходит.

Сплошь и рядом это мировоззрение может быть таким, что покажется внешнему наблюдателю совершенно нелогичным, состоящим из “предрассудков”. И это следует считать нормальным явлением. Один из классиков теории установки Г. Олпорт писал, что склонность человека к предрассудкам связана с его нормальным и естественным стремлением обобщить, концептуализировать, разложить по категориям свой жизненный опыт, который, конечно, не может быть исчерпывающим. Сложившиеся таким образом представления содержат как непосредственный опыт человека, так и иррациональные впечатления. А порой в них и вовсе отсутствует ядро истины и они могут полностью основываться на слухах, эмоциях и фантазиях.^{387[5]}

Причем, по мнению Олпорта, “предрассудками являются те суждения, которые не изменяются, даже в случае появления сведений им противоречащих. Предрассудок, в отличие от простого неправильного суждения, активно противостоит любой очевидности, если она не согласуется с ним. Мы реагируем очень эмоционально, когда предрассудок грозит привести нас к противоречию. Таким образом, различие между обыкновенной ошибкой и предрассудком состоит в том, что ошибка может становиться предметом

^{386[4]} Д.А. Белик. Психологическая антропология. История и теория. М.: участок оперативной полиграфии Института этнологии и антропологии РАН, 1993, с. 49 - 50.

^{387[5]} Allport G.W. The Nature of prejudice. Garden city, new York, Doubleday Anchor Books Doubleday and Company, Inc, 1958, д. 26 -27.

обсуждения и коррекции, а предрассудок вызывает лишь эмоциональное сопротивление.^{388[6]}

Как это не покажется странным, наиболее глубоко и интересно с точки зрения исторической этнологии образом данные проблемы разработаны в современной империологии, в частности в народившемся относительно недавно культурологическом подходе к проблеме империй. Этот подход был призван ответить на вопрос, совсем недавно сформулированный Э. Саидом: “Как сложились те понятия и особенности в восприятии мира, которые позволили порядочным мужчинам и женщинам принимать идею, что удаленные территории и населяющие их народы должны быть покорены.”^{389[7]}

Этому факту находилось универсальное объяснение, выраженное, в частности, А. Ройсом: “Все человеческие существа воспитываются в некоторого рода культурных предрассудках о мире... Народ, который стремится господствовать над другими народами, не является исключением. Он вступает в отношения с другими народами уже имея определенные представления... Эти идеи упорно и настойчиво дают о себе знать, даже если действительность явно им противоречит.”^{390[8]} Эту же мысль высказывает и Д. Фильдхауз: “Основа имперской власти зиждилась на ментальной установке колониста.”^{391[9]}

Изучение колониальных ситуаций

Целенаправленное изучение колониальных ситуаций было начато еще в тридцатые-сороковые годы XX века Брониславом Малиновским, основателем функционалистского направления в культурной антропологии, который трактовал их как контакт более развитой активной культуры с менее развитой, пассивной.^{392[10]} Но Малиновский не затрагивал психологической стороны проблемы взаимодействия культур, которое неизбежно происходит в ходе колониальной ситуации. Наиболее детально и развернуто проблема колониальной ситуации исследовалась в работе О. Маннони, который, будучи представителем многого, нежели Малиновский направления в культурной антропологии, а именно — приверженцем научной школы “Культура и Личность” с ее психологической направленностью, и на колониальные ситуации смотрел иначе, чем Малиновский. “Было бы очевидным упрощением, — писал он, — думать о двух культурах, как о двух сосудах, наполненных в неравной мере и полагать, что если они будут сообщаться, то их содержимое придет к одному уровню. Мы были удивлены, открыв, что

^{388[6]} Allport G.W., p. 9 - 10.

^{389[7]} Said E. Culture and Imperialism. London, 1994.

^{390[8]} Royce A.P. Ethnic Identity. Bloomington, 1982, p. 63.

^{391[9]} Fieldhause D.K. The Colonial Empire. A Comparative Survey. Houndmills, 1991, p. 108.

^{392[10]} Malinowski B. Theory of Cultural Change. In: Wellerstein J. (ed.). Social Change: The Colonial Situation. New York, 1966, p. 12.

какие-то элементы нашей цивилизации туземное население колоний воспринимало более-менее легко, а другие решительно отвергало. Обобщая, можно сказать, что население колоний приняло определенные детали нашей цивилизации, но отвергли ее как целое"^{393[11]}.

С другой стороны и поведение европейцев в огромной мере определялось не их сознательными целями, а логикой контактной ситуации. "Поведение европейцев не может быть объяснено только стремлением к достижению собственных точно рассчитанных интересов или страхом перед опасностью. Напротив, оно может быть объяснено только переплетением всех этих сложных чувств, которые возникают в ходе контактной ситуации".^{394[12]} Последнее приводило к тому, в частности, что в процессе колониальной ситуации до неузнаваемости искажались эксплицитные идеологические установки европейцев и они, в результате, делали не то, что изначально собирались делать. Эту мысль Маннони иллюстрирует на примере поведения французских колониальных чиновников: "Даже представители официальной администрации, те, которые последовательно проводили принятую Францией покровительственную по отношению к туземному населению политику, были тем не менее подвержены социопсихологическим законам, и, даже если это были люди выдающиеся, они не могли избежать расистских установок".^{395[13]}

В итоге Маннони определяет колониальную ситуацию, как "ситуацию взаимного непонимания"^{396[14]} контактирующих народов, причиной которого он считает "различие личностной структуры тех и других"^{397[15]}. Отсюда делается вывод, что "психологический феномен, который имеет место, когда два народа находящиеся на разных стадиях цивилизации, встречаются, по всей вероятности, лучше всего может быть объяснен, если рассматривать его как реакцию двух различных типов личности друг на друга."^{398[16]}

Колониальная ситуация рассматривается в качестве ситуации априорного взаимного непонимания в большинстве работ, вытупенных по этой теме в последние годы. А. Мемми, исследуя структуру взаимодействия колонизаторов и колонизируемых, подчеркивает, что она оказывается как бы предзаданной и мало зависит от того, что желают ее субъекты. Европейец, обосновавшийся на колонизируемой территории, по мнению Мемми, не может оставаться просто колонистом, проживающим в среде какого-либо народа, "даже если он к этому стремится. Выражает он такое желание или нет, он воспринимается как привилегированная персона и обычаями, и

^{393[11]} Mannoni O. Prospero and Colibian. The Psychology of Colonisation. New York, p. 22-23.

^{394[12]} Mannoni O. Prospero and Colibian, p. 88.

^{395[13]} Ibid., p. 110.

^{396[14]} Ibid., p. 31.

^{397[15]} Ibid., p. 23.

^{398[16]} Mannoni, p. 24.

институциями, и людьми. С момента своего поселения в колонии или с момента своего рождения он оказывается в определенной ситуации, которая является общей для всех европейцев, живущих в колониях, в ситуации, и которая превращает его в колонизатора.^{399[17]}

Акцент на взаимном непонимании контактирующих культур делался и в некоторых исторических исследованиях. С этой точки зрения представляет интерес работа М. Ходарковского о русско-калмыцких отношениях, в которой делается вывод, что "каждое общество видит в другом отражение своей собственной политической системы с присущими ей ценностями. Эта проекция политических ценностей и политических понятий ведет к фундаментальному непониманию и нереалистическим ожиданиям с обеих сторон."^{400[18]}

С этим же подходом можно связать и работу Э. Саида "Ориентализм", где анализируется западное восприятие реальностей Восточного мира и делается заключение, что "ориентализм является не просто представлением, а значительной частью современной политико-интеллектуальной культуры и в качестве таковой более связан с нашим миром, чем с Востоком".^{401[19]} В своей последующей работе "Культура и империализм" Саид анализирует, как в рамках комплекса "ориентализма" зарождается то, что "было названо "долгом" в отношении к туземцам и породило потребность осваивать Африку или какие-либо еще колонии, чтобы облагодетельствовать туземцев, а равно, чтобы утвердить престиж родной страны".^{402[20]}

"Мы имеем, с одной стороны, изолированную культурную сферу, где, как считается, возможны различные теоретические спекуляции, а с другой — более низкую политическую сферу, где, как обычно полагают, имеет место борьба реальных интересов. Профессиональным исследователям культуры только одна из этих сфер представляется релевантной, и обычно принято считать, что эти две сферы разделены, между тем как они не только связаны, а представляют собой единое целое".^{403[21]}

По мнению Саида, высказанному им в еще более ранней работе, изучение империализма и изучение культуры должно быть неразрывным образом связано.^{404[22]} Ведь "идея доминирования возникла не сама по себе, а была выработана многими разными путями внутри культуры метрополии".^{405[23]}

Этот факт, указывает Саид, остается вне поля зрения исследователей: "Существует, по-видимому, настоящее серьезное

^{399[17]} Memmi A. The Coloniser and the Colonised. New York, 1965, p. 12.

^{400[18]} Khodarkovsky M. Where Two Worlds Met. The Russian State and the Kalmyk Nomads. 1600-1771. Ithaca, London, 1992, p. 9.

^{401[19]} Said E.W. Orientalism. New York, 1978, p. 12.

^{402[20]} Said E.W. Culture and Imperialism. London, 1994, p. 66.

^{403[21]} Said E. Culture and Imperialism, p. 66.

^{404[22]} Said E. Orientalism, p. 12.

^{405[23]} Said E. Culture and Imperialism, p. 131.

расщепление в нашем критическом сознании, которое позволяет нам тратить огромное время на изучение, например, теорий Карлейля и при этом не обращать внимания на то влияние, которое эти идеи в то же самое время оказывали на подчинение отсталых народов на колониальных территориях".^{406[24]}

Для понимания этой идеи Саида нам следует обратиться к той трактовке понятия “установка”, в котором последняя рассматривается **в качестве влияющей на личность в целом**, а не как на изолированный фрагмент ментальности. Такой подход был характерен для психологической школы, основанной в Тбилиси еще в начале XX века Д. Узнадзе. Установка, согласно Узнадзе, далеко не сводится к отношению к чему-либо, а является частью человеческой личностью и всегда остается бессознательной. Ее можно охарактеризовать “как конкретное состояние целостного субъекта, его модус, его определенную психофизиологическую организацию, его модификацию в той или иной конкретной ситуации, готовность к совершению определенной деятельности, направленность на удовлетворение актуальной потребности. Являясь отражением субъективного (внутреннего) и объективного (внешнего), а также будучи целостным состоянием субъекта, установка предстает в качестве опосредствованного звена, “принципа связи” как между отдельными его состояниями, функциями, элементами (в интрасубъективной сфере), так и между этими последними (или же целостным субъектом) и транссубъективной реальностью. Немаловажным является и то положение Д. Узнадзе, что установка содержит не только “каузальный” (побуждение к деятельности, потребность), но и “целеподобный” момент в виде общей проспективной неразвернутой модели будущей деятельности, своеобразно отражающей ее конечный результат. Следовательно, установка как модификация целостного индивида, определяемая субъективным (внутренним — актуальная потребность, прошлый опыт, в его широком понимании, особенности данного индивида) и объективным (внешним — конкретная ситуация) факторами, отражает не только настоящие и прошлое и будущее. С отмеченными характеристиками установки непосредственно связаны еще два основных ее признака, согласно которым установка определяет и регулирует любую деятельность живого существа, и она в силу всего вышесказанного не может быть феноменом сознания.”^{407[25]} Как писал Узнадзе, “установка не может быть отдельным актом сознания субъекта, она лишь модус его состояния, как целого, поэтому совершенно естественно считать, что если что у нас и протекает действительно бессознательно, так это в первую очередь, конечно, наша установка”.^{408[26]}

^{406[24]} Ibid., p.12.

^{407[25]} Т.Т. Иосибадзе, Т.Ш. Иосибадзе. Проблема бессознательного и теория установки школы Узнадзе. В сб.: А.С. Прангвишвили, А.Е. Широкия, Ф.В. Бассин (ред.) Бессознательное. Природа, функции, методы исследования. Тбилиси: Мецниереба, 1985, т. IV, с. 37.

^{408[26]} Узнадзе Д.Н. Экспериментальные основы психологии установки. Тбилиси, 1961, с. 178.

Установка рассматривается Узнадзе и его последователями как общее состояние личности и касается отнюдь не только тех объектов, по отношению к которым она сформировалась. Напротив, она, будучи бессознательной, накладывает свой отпечаток на все аспекты восприятия человеком окружающей его действительности. “В противовес модели поведения индивида “стимул — реакция” Узнадзе выдвинул трехчленную формулу поведения: “стимул — установка — реакция”. Реакция субъекта кроме стимула обуславливается и тем психическим состоянием индивида — установкой, которая формируется у субъекта под влиянием действительности.”^{409[27]}

Естественным следствием такой теории установки является подход к исследованию формирования социальных установок. Вот как писал о социальных установках один из их современных исследователей Ш.А. Надирашвили:

^{409[27]} *Надирашвили Ш.А.* Понятие установки в общественной и социальной психологии. Тбилиси: Мецниереба, 1974, с. 35.

“С возникновением у человека определенной установки особенности его познания, оценки и действия определяются данной установкой... При возникновении у человека установки действия в определенном направлении он под ее влиянием замечает и учитывает лишь те предметы и явления, которые каким либо образом связаны с этой установкой, имеют определенное значение для его поведения. Предметы и явления индифферентные, не имеющие значения для установки, остаются незамеченными им. Указанное положение было обосновано множеством экспериментальных данных. Так же экспериментально был подтвержден эффект действия установки, касающейся использования прошлого опыта человека. Влияние установки не только определяет выбор, селекцию воздействия среды, но и налагает свой отпечаток на весь прошлый опыт человека. У человека всплывают в памяти лишь те мысли и содержания сознания, которые находятся к какой-либо связи с его установкой. Таким образом, обобщенно можно было бы сказать, что под влиянием установки человек из своего прошлого внутреннего опыта произвольно выбирает и ставит в центр своего сознания явления, связанные с его установкой и осуществленным на ее основе поведением. В опасной ситуации, когда у человека вырабатывается установка бегства, в первую очередь бросаются в глаза нежелательные предметы. Более того, при такой установке человеку “даже куст кажется волком”. Под влиянием подобной

установки чрезвычайно повышается чувствительность к опасным объектам. Установка или ориентирует человека на определенные объекты, или, наоборот, помогает уклониться от них. Это двойное направление установки часто совершенно не осознается человеком. Его переживания обычно касаются только тех предметов, на которые направлено его поведение. Предметы могут казаться человеку притягательными или отталкивающими, иными словами, пользуясь наиболее употребляемой в психологии терминологией, у человека могут быть положительное или отрицательное отношения к объектам. Такое отношение к предметам бывает ситуативным, моментальным, но оно может зафиксироваться и стать хроническим.”^{410[28]}

^{410[28]} Ш.А. Надираниши., с. 14.

Близкое по смыслу учение может быть создано и на базе фрейдистского психоанализа, хотя некоторые из современных психоаналитиков утверждали, что "ни у Фрейда, ни у его последователей идея социальных представлений не рассматривается."^{411[29]}

С этим утверждением можно поспорить. Так, Ирвинг Сарнофф, которого называют автором психоаналитической теории социальной установки, рассматривал установки и ценностей, как части "супер-эго".^{412[30]} Данные компоненты "супер-эго" могут рассматриваться как элементы этнической картины мира, хотя эта проблема в науке пока не только не разработана, но и практически не была поставлена. Между тем эта задача представляется тем более перспективной, что в рамках классического психоанализа была детально разработана концепция психологических защитных механизмов — и здесь могут быть проведены определенные параллели. В частности, по мнению Сарноффа, воспринимающая функция "эго" такова, что "и индивидуальные мотивы, и социальные предписания воспринимаются личностью только после маневров [психологической защиты], призванных снизить их напряженность".^{413[31]} Эта идея может быть интерпретирована в том смысле, что определенные установки, которые сформировались в психике человека под действием защитных механизмов, влияют на восприятие реальности в целом. На основании этого можно предположить, что картину мира следует рассматривать как состоящую из такого рода установок.

Историческая этнология исходит из того положения, что существует тесная связь между социальными установками, защитными механизмами, содержанием "супер-эго" и структурой этнической картины мира, а через нее и с центральной зоной культуры. Возможно понятнее будет, если мы выразим ту же мысль с другого конца: этническая картина мира является одной из форм выражения центральной зоны культуры. **Картина мира может быть описана в категориях социальных установок, если мы принимаем ту идею, что последние, с одной стороны, детерминируются "супер-эго" человека, а с другой — деятельностью его защитных механизмов.** В данном случае мы разделяем точку зрения психолога Д. Раппопорта, утверждавшего, что деятельность "эго"-защитных механизмов в целом следует рассматривать как адаптивную.^{414[32]} Мы полагаем также, что содержание "сверх-я", до выхода на уровень сознания подвергается цензуре, не менее жесткой, чем содержание "оно". Та структура, которая руководит деятельностью человека, в своей целостности остается неосознаваемой.

Причем роль защитных механизмов в данном случае двоякая: они, во-первых, влияют на формирование "супер-эго", закладывая в нем алгоритмы реакций на психологическую или физическую опасность — то есть, исполняют адаптивную функцию. Мы можем предполагать далее, что **именно через их посредство культура (культурная традиция) выполняют свою роль адаптивного механизма.** Во-вторых, защитные механизмы, как мы встречаем это у Сарноффа и ряда других психоаналитиков, делавших акцент на активности человеческого "я", препятствуют осознанию личностью определенных элементов, содержащихся в его "супер-эго", а это в свою очередь ведет и определённому искажению человеческого восприятия, образованию обладающей психологическими защитными функциями этнической картины мира. Социальные установки, существующие в рамках данной картины мира при желании могут быть квалифицированы как "предрассудки". Ведь они не имеют под собой логической базы, а порождены особыми психическими процессами. При этом они не могут рассматриваться изолированно, а в известном смысле представляют собой, говоря словами Д. Узнадзе, специфический модус человеческой личности. Поскольку формирование "супер-эго" происходит путем социализации, то и определенные искажения восприятия, и защитные алгоритмы (которые, как мы покажем выше, и лежат в основании адаптивно-деятельностных моделей или моделей культуры), и социальные установки, являются общими для определенной группы людей — группы, которую мы можем называть и культурой, именно постольку, поскольку ее связывает наличие общей картины мира, и этносом, поскольку она является объектом особых этнических процессов — "этнос" в свое время (см. главу 2) мы определили именно таким образом: как субъект этнических процессов.

^{411[29]} Jodelet D. Représentation Sociales: un Domaine en Expansion. In: Jodelet D. Les Représentations Sociales. Paris: Presses Universitaires de France, 1989. p. 36.

^{412[30]} Sarnoff Irving. Personality Dynamics and Development. London, New York: John Wiley and Sons, Inc., 1956. з. 296.

^{413[31]} Sarnoff I. Psychoanalytic Theory and Social Attitudes // Publ. Opin. Quart., 1960. 24. 251 - 279.

^{414[32]} Rapoport D. The Structure of Psychoanalytical Theory. In: Kosh S. (ed.) Psychology: a Study of a Science. Vol. 3. New York: McGraw-Hill, 1959. в. 353.

В настоящее время можно считать доказанным утверждение, что каждая культура имеет свою "иерархию защиты"^{415[33]} и члены каждого конкретного общества эксплуатируют по преимуществу определенные защитные свойства своей психики.^{416[34]} При этом нам представляется абсолютно справедливым мнение Георга Девере о том, что "этническое бессознательное — это часть бессознательного сегмента психики индивида, общая с другими членами его культурной общины. Этническое бессознательное состоит из материала, который каждое новое поколение учится репрессировать в соответствии с требованием преобладающих культурных образцов".^{417[35]}

Теперь, переходя собственно к изложению основных положений исторической этнологии, сформулируем стоящие перед нами конкретные задачи.

Мы утверждали выше, что при всех трансформациях жизни этноса, при любой смене инвариантов культурной традиции, присущей тому или иному этносу, неизменной остается "центральная зона" его культуры. До тех пор пока эта "центральная зона" не разрушена, этнос сохраняет свою идентичность, каковы бы ни были внешние формы выражения этой идентичности. Поэтому относительно вертикального (временного) среза процесса адаптации мы можем сказать, что — "образ для себя", "образ для других" и иные элементы культуры кристаллизуются вокруг ее "центральной зоны" сообразно условиям, задаваемым культурно-политическим окружением. Этот процесс мы можем наблюдать, например, при смене идеологий, принятых в том или ином обществе. В дальнейшем мы покажем, что смена идеологии имеет свои закономерности и вызывается необходимостью выражения культурной традиции на новом языке — языке, соответствующем настоящему социально-политическому состоянию этноса.

Более сложно объяснить процесс адаптации в горизонтальном срезе. Здесь мы должны ответить на два вопроса: каково содержание "центральной зоны" и каким образом она в каждый данный момент обеспечивает то распределение культуры, которое дает возможность этносу жить. Таким образом, мы, по существу, встаем перед проблемой взаимоотношения культуры и природы (в самом широком смысле слова).

Что касается отношения природы к культуре, то основной вопрос состоит в том, как можно представить себе функцию культуры как психологического адаптивного механизма? Культура должна дать человеку возможность определить себя в мире и дать ему такой образ мира, в котором он мог бы действовать, — некий бессознательный комплекс представлений — упорядоченную и сбалансированную схему космоса, обеспечивающую возможность человеческой активности в мире, индивидуальной для каждого этноса. По нашему представлению, первичны в этой схеме элементы, относящиеся к способу и условиям действия человека в мире. Дать определение такой схеме и является одной из задач нашего исследования.

Теперь об отношении культуры к природе. Сформированная на основе данной схемы картина мира, присущая тому или иному этносу, должна быть устойчивой, то есть не рассыпаться при соприкосновении с реальностью, и, следовательно, в этническом бессознательном должны быть заложены определенные защитные механизмы, поддерживающие внутреннюю целостность этнической картины мира, подобно тому, как индивидуальные защитные механизмы сохраняют целостность психики отдельного человека.

Концептуальное обоснование характера взаимоотношения культуры и природы представляется нелегким делом, поскольку, рассматривая отношение природы к культуре, мы должны описать новый подход к проблеме этнического бессознательного, а рассматривая отношение культуры к природе, — корректно перенести уже хорошо разработанную в психоанализе теорию функционирования защитных механизмов психики индивида в сферу коллективной психологии.

Нашей целью является вычленение, в результате исследования трансформаций культурной традиции этноса, ее структурообразующих парадигм и демонстрация того, как происходит процесс кристаллизации новой культурной традиции в конкретных обстоятельствах смены культурных форм в результате изменения условий существования этноса. Идеальным решением этой задачи было бы построение "карты" этнического бессознательного, на которой были бы отображены структурообразующие парадигмы в их взаимосвязи ("центральная

^{415[33]} Devereux G. Basic Problems of Ethnopsychiatry. Chicago, London: The University of Chicago Press. 1980, p. 257.

^{416[34]} Miller D. R. and Ewanson G. E. Inner Conflict and Defence. New York: Schocken Books. 1966, p. 49.

^{417[35]} Devereux G., p. 6.

зона") и структура кристаллизации конкретной культурной традиции. При этом на нашей "карте" должны быть обозначены три уровня адаптации:

1) первичная культурная адаптация человека к миру, хаотичному и неизвестному, выработка в бессознательном таких парадигм, которые давали бы человеку принципиальную возможность активной деятельности в мире ("центральная зона");

2) адаптация "центральной зоны" к меняющимся условиям существования этноса посредством "перекристаллизации" культурной традиции;

3) адаптация каждой культурной традиции к реальному миру, например, посредством особенностей восприятия членом этноса окружающей действительности и недопущения в его сознание информации, противоречащей содержанию структурообразующих парадигм его культуры.

Итак, мы ставим перед собой следующие вопросы:

1. Что представляет собой карта этнического бессознательного?
2. Что представляют собой культурные парадигмы остающиеся неизменными при любых изменениях в жизни этноса?
3. Как происходит кристаллизация этнической культурной традиции вокруг неизменных парадигм?
4. Каким образом функционирует традиционное общество в стабильных условиях?
5. Каков механизм трансформации традиционного общества?
6. Что представляют собой механизмы самоструктурирования этноса?
7. Каковы причины кризисов, дисфункций и распада этнической культуры?

Ответы на эти вопросы можно получить только, проследив динамику развития отдельных этнических культур.

Вопросы для размышления

1. Как Вы понимаете мысль, что разные народы воспринимают мир по-разному?
2. Как в психике человека может осуществляться цензурирование информации, поступающей из внешнего мира?
3. Как, по Вашему мнению, посредством такого цензурирования происходит адаптация культурной традиции к реальному миру?
4. Как Вы считаете, почему одна культура никогда не становится вполне понятной для другой?
5. Почему возникает мифологизированное представление о чужой культуре?
6. Почему представления, относящиеся к одной области реальности, оказывают влияние на представления и действия, относящиеся к другой реальности? Как, по Вашему мнению, это происходит?
7. Какова иерархия социальных установок в психике человека?

Этническая картина мира

Что такое этническая картина мира? Это первый вопрос, на который должна ответить историческая этнология. В предшествующих главах мы говорили, что этническая традиция, в том числе, и этническая картина мира как ее составная часть, имеют определенные неизменные элементы. Именно к ним мы отнесли понятие, ранее предложенное Эдвардом Шилзом в несколько другом значении — “центральная зона культуры”. Мы говорили также, что составляющими “центральной зоны культуры” являются не верования и ценности, а адаптационно-деятельностные модели. Эти модели, в свою очередь, могут рассматриваться как установки, если понимать термин “установка” не в упрощенном значении (как намерение или побуждение к действию), а в качестве определенного модуса личности, который охватывает всю сферу психического и влияет на восприятие человеком окружающего его мира. В настоящей главе мы рассмотрим этот вопрос подробнее.

Позволим себе начать с некоторой аллегории.

Каждый человек чувствует опасность, исходящую извне. Мир, который “во зле лежит”, пробуждает ощущение тревоги. Чтобы действовать в нем, человек должен прежде всего определить конкретные источники внешней опасности. Скажем, лес опасен не вообще как бесформенный зеленый массив беспорядочно растущих деревьев, кустов и травы, а потому что в нем живут хищные звери, ядовитые насекомые, потому что в нем можно заблудиться. Если предпринять меры предосторожности, то по лесу можно ходить и собирать грибы. Для этого нужно знать: 1) что в лесу является источником опасности? 2) чего нельзя делать, чтобы не вызвать эту опасность на себя? 3) что надо сделать, чтобы ее преодолеть? Сказанное относится и к миру в целом. Если окружающую действительность не рационализировать, то в ней невозможно осмысленно действовать. Посредством этой рационализации человек добивается того, что ощущение тревожности трансформируется в определенные образы, которые концентрируют в себе враждебность. Одновременно вырабатываются представления об образе действия человека в мире, который бы был направлен на избежание и преодоление опасности.

Мир большой, а человек маленький. Чтобы человек мог сделать шаг вперед, он должен быть уверен в себе. Чтобы зайти далеко в незнакомый лес, человек должен либо иметь компас, по которому он сможет ориентироваться, либо помнить народные приметы, либо обладать необыкновенной интуицией, либо быть уверенным, что на его ауканье кто-нибудь откликнется. Таким образом, чтобы приступить к действию, человек должен иметь хотя бы смутное представление о том, при каких обстоятельствах это действие осуществимо, кто он такой, что может его совершить, какими качествами он должен для этого обладать (какие качества себе приписывать), в каких отношениях он должен находиться с другими людьми, нуждается ли он в их помощи, или он способен помочь себе сам, могут ли оказать ему помощь другие, каким образом возможно совместное действие и какими качествами должен обладать коллектив людей (состоящий из все тех же беспомощных и малосильных индивидов), чтобы решиться на действие? Ответы, которые этническая культура дает на эти вопросы — это та призма, сквозь которую человек смотрит на мир, в котором должен действовать, основные парадигмы, определяющие возможность и условия действия человека в мире, вокруг которых выстраивается в его сознании вся структура бытия. В этом, прежде всего, и состоит защитная функция этнической культуры, являющаяся наиболее значимой из всех ее функций.

Благодаря ей человек получает такой образ окружающего, в котором все элементы мироздания структурированы и соотнесены с самим человеком, так, что каждое человеческое действие является компонентом общей структуры. Этнос адаптируется к реальному миру тем, что всему в мире дает как бы свое название, определяет его место в мироздании.

Так формируется образ мира или то, что мы будем называть этнической картиной мира, поскольку образ мира является основополагающей компонентой культуры этноса и, следовательно, индивидуален для каждой культуры.

При этом необходимо заметить, что повышенное чувство внешней опасности, высокая мера конфликтности по отношению к миру — все это не деструктивно для этнической культуры. Вредит скорее их недостаток, когда культура лишается внутренней напряженности, а следовательно, и мобильности. Процветание этноса зависит не от меры конфликтности, а от того, сколь хорошо

функционируют психологические защитные механизмы этноса, сколь они развиты, адекватны, гибки. Так, **в критической ситуации этнос с хорошо налаженным механизмом психологической защиты может бессознательно воспроизвести целый комплекс реакций, эмоций, поступков, которые в прошлом, в похожей ситуации, дали возможность пережить ее с наименьшими потерями.** Это особенно бросается в глаза у народов с трудной исторической судьбой, но в целом относится ко всем.

Защитные механизмы этноса можно разделить на специфические и неспецифические. Специфические защитные механизмы направлены на преодоление конкретной угрозы извне. Для этого угроза должна быть маркирована и вписана в иерархию бытия. Точно так же вписывается в иерархию бытия и получает свое название и способ защиты — ритуальное или реальное действие.

Модель работы специфических защитных механизмов можно проиллюстрировать на примере "Казачьей колыбельной песни" Лермонтова.

По камням струится Терек,
Плещет мутный вал;
(общая тревожность)

Злой чечен ползет на берег,
Точит свой кинжал
*(опасность называется,
конкретизируется)*

Но отец твой старый воин;
Закален в бою:
(указывается средство защиты от опасности)

Спи, малютка, будь спокоен,
Баюшки-баю.
(опасность психологически снимается)

Сам узнаешь, будет время,
Бранное житье;
Смело вденешь ногу в стремя
И возьмешь ружье.
*(стереотип закрепляется,
дается алгоритм собственного действия)*

Маркируется ли таким образом реальная угроза или мифическая, адекватны ли защитные действия, способны ли они в действительности устранить угрозу, — в некотором смысле неважно. Во всяком случае, менее важно, чем факт ее маркировки сам по себе — локализация ее в определенных точках и сознание того, что какие-то действия способны угрозу предотвратить.

В качестве неспецифических защитных механизмов можно рассматривать саму "этническую картину мира".

Что представляет собой этнической картины мира, присущая тому или иному народу? Прежде всего очевидно, что — это некоторое связанное представление о бытии, присущее членам данного этноса. Это представление выражается через философию, литературу, мифологию (в том числе и современную), идеологию и т.п. Оно обнаруживает себя через поступки людей, а также через их объяснения своих поступков. Оно, собственно, и служит базой для объяснения людьми своих действий и своих намерений. Но при этом важно подчеркнуть, что **картина мира осознается членами этноса лишь частично и фрагментарно.** Фактом сознания является не ее содержание, а ее наличие и целостность. В этом смысле она является неким фантомом. Человеку скорее кажется, что он имеет некоторую упорядоченную систему представлений, тем более представлений общих с его социокультурным окружением, чем он имеет ее в действительности. Имеет он нечто совсем иное: ощущение наличия такой целостной, упорядоченной и гармоничной системой. Это закономерно. Ведь основная функция этнической культуры — это функция психологической

защиты. В действительности же разрозненные элементы картины мира присутствуют в сознании человека в качестве фрагментов, не вполне стыкующихся между собой. Это становится ясно при попытке облечь картину мира в слова.

Однако это не означает, что опираясь на осознаваемые фрагменты, картину мира нельзя реконструировать как логическую целостность, мифологему реальности, стройную и взаимосвязанную. Но при попытке такой реконструкции окажется, что исходные пункты этой мифологемы, на которых, собственно, и держится весь каркас реконструкции, **абсолютно необъяснимы внутри ее самой и в них содержатся значительные внутренние противоречия.** Более того, несмотря на то что присутствующая в данной картине мира внутренняя логика может восприниматься членами этноса как нормативная, на деле она оказывается таковой лишь отчасти. В один и тот же период различные группы внутри этноса могут иметь разные картины мира, у которых имеется общий каркас, но различаются сами здания (схемы), и логика поведения, исходящая из одного источника, на практике проявляется совершенно различным, порой даже противоположным образом.

Кроме того, этническая картина мира сильно меняется с течением времени, причем люди не всегда осознают культурные разрывы, которые могут быть очевидны для исследователя. **Неизменными оказываются лишь логически необъяснимые, принятые в этнической картине мира за аксиому, блоки, которые внешне могут выражаться в самой разнообразной форме. На их основе этнос выстраивает новые и новые картины мира — такие, которые обладают наибольшими адаптивными свойствами в данный период его существования.**

На проблему можно посмотреть и с другой стороны. Почему продукт психологической рационализации, каковым является этническая картина мира, при попытке ее воссоздать в эксплицитной форме, будет допускать натяжки, а порой и существенные искажения реальности, незаметные ему самому? Ответ в том, что эти искажения являются следствием действия защитных механизмов его психики, которые репрессируют информацию, способную вызвать деструкцию этнического сознания. Причем репрессии подвергается та информация, которая противоречит **этническим константам**, то есть не конкретной, принятой в тот или иной исторический момент членами данного этноса (или некой группой внутри этноса) традиции, а тем **внелогическим понятиям, которые служат каркасом и подоплекой этнической традиции в любой ее модификации**, противоречит не конкретным формам выражения этих понятий, а их глубинному содержанию, бессознательным образам, которые лежат в основании рационализации опыта, полученного из внешнего мира, превращения этого опыта в своеобразный элемент культуры — этническую картину мира. Таким образом, **защитный барьер стоит между внешней реальностью и структурообразующими моментами этнического бессознательного, этническими константами.**

Функция этого барьера двойная. С одной стороны, он **вытесняет из сознания и препятствует проникновению в бессознательные слои психики всех тех представлений, которые способны нанести ущерб целостности этнических констант.** В частности, цензуре подлежит и информация о чужом опыте, о принципиально иных картинах мира: они предстают перед носителем традиционного сознания как неконкурентоспособные.

С другой стороны, защитный барьер **контролируют импульсы бессознательного, направленные на внешний мир. Благодаря действию защитных механизмов этнические константы никогда не обнаруживают своего содержания непосредственно, и член этноса сам не видит тех моментов, которые являются для него центральными, и поэтому не в состоянии подвергнуть их критике.** В его сознании они всегда всплывают лишь в виде представлений по поводу каких-то определенных проблем или объектов, то есть в форме максимально конкретизированной. **Проходя через защитный барьер этнические константы как бы дробятся: в зону сознания они вступают не как правило, общее для множества самых различных явлений, а как представление о наиболее удобном способе действия в данном случае.** Более того, формы конкретных проявлений этнических констант могут быть столь пестры, разнообразны, что увидеть за ними общую закономерность порой действительно трудно. Многообразие форм проявления этнических констант обеспечивает их максимальную неуязвимость. **В случае очевидного противоречия этнических констант реальности под угрозой ставятся не сами этнические константы, а конкретные формы их выражения.** Так, некая поведенческая норма может быть откинута индивидом или обществом как несостоятельная, но бессознательная подоплека этой нормы остается незадетой и найдет свое отражение в других формах. **В период смены**

модификаций традиционного сознания этноса этнические константы просто меняют свою одежду.

Что представляют собой этнические константы?

Они являются теми механизмами (о которых мы говорили в начале этой главы), **снимающие психологическую угрозу со стороны окружающего мира и обеспечивающие члену этноса возможность действовать. И именно их мы будем рассматривать в качестве “центральной зоны” культуры.** Происхождение “центральной зоны” адаптивное: она представляет первичный слой психологической адаптации человека — тот слой, о котором мы говорили, когда рассматривали этническую культуру, как защитный механизм. Этнические константы не могут не включать следующие бессознательные образы:

- локализацию источника зла ;
- локализация источника добра;
- представление о способе действия, при котором добро побеждает зло.

Это первичная схема. “Источник добра” сам включает в себя несколько парадигм, в частности “образ себя” и “образ покровителя”. “Образ себя” — это субъект действия, а “образ покровителя” можно определить как атрибут действия, то есть как то, что помогает совершаться действию. Обе эти парадигмы могут совмещаться за счет того, что атрибуты, делающие действие возможным, приписываются непосредственно самому себе. Поскольку этническое сознание по своей сути коллективно, то “образ себя” — это “мы - образ”, образ коллектива, способного к совместному действию. Содержанием “образа себя” является то, что именно член данного этноса принимает за свой базовый коллектив, что для него является коллективом.

“Образ себя”, то есть представление о субъекте действия, и “образ покровителя”, то есть представление об условии действия, определяют характер действия человека и тип взаимосвязи между членами коллектива. “Источник зла” может быть назван “образом врага”, хотя такое тождество само по себе не подразумевает персонализацию “источника зла”, а лишь его концентрацию на каком либо объекте; “источник зла” — это то, что мешает действию, и то, против чего направлено действие. Таким образом, он также влияет на характер действия.

Этническими константами являются не наполнение этих образов, а общие приписываемые им характеристики и их диспозиция — расположение друг по отношению к другу и характер их взаимодействия. Конкретное содержание этих парадигм может меняться — и тогда возникают новые модификации этнической традиции. Но оно в любом случае будет таким, что общие характеристики этих образов, их диспозиция и представление о модусе действия останутся неизменными.

На основании этнических констант формируются адаптационно-деятельностные модели культуры. Вокруг этих констант кристаллизуется этническая традиция в различных ее модификациях.

Здесь необходимо разграничить два понимания культуры: **культуры как способа кристаллизации этнических констант и культуры как ценностной конфигурации.**

Ценностная ориентация является в известном смысле материалом, на основании которого кристаллизуется та или иная этническая культура. Этнические константы не содержат в себе представления о направленности действия и его моральной оценки. Направленность же действия задается ценностной ориентацией. **Этнические константы и ценностная конфигурация соотносятся как способ действия и цель действия.**

Таким образом, **этническую картину мира можно рассматривать как производную от этнических констант, с одной стороны, и ценностей ориентации, с другой.** Этнические константы неизменны на протяжении всей жизни этноса, а ценностная ориентация может меняться, она является результатом свободного выбора людей.

Каждый этнос в какой-то мере адаптирует более широкую культурную традицию, но сами по себе **этнические константы нейтральны по отношению к той или иной ценностной ориентации.**

Какую систему ценностей принимать — волен выбирать человек. Этническая культура детерминирована потребностью человека в психологической адаптации, так же как деятельность по жизнеобеспечению этноса детерминирована его потребностью в физиологической адаптации к окружающей среде. Например, зрение также и физиологически, и психологически жестко

детерминировано и существуют вполне определенные законы зрительного восприятия, но куда человеку смотреть — это его выбор.

В отличие от ценностных доминант, представляющих собой идеальный план культуры, этнические константы являются проявлением адаптивно-защитного плана культуры. Причем культура имеет в себе несколько уровней адаптации. Выше мы уже упоминали о них, а теперь представим их иерархию в систематической форме.

1. Первичная адаптация, где в качестве защитного механизма выступает сама этническая культура — то есть, такое первичное структурирование мира, которое дает человеку принципиальную возможность действовать. Результат первичной адаптации — формирование "центральной зоны" этнической культуры, содержанием которой являются этнические константы. Защитный фильтр срабатывает, когда поток информации идет извне внутрь, то есть из сознания в бессознательное.

Таким образом, формируется пласт этнического бессознательного. Этот процесс является составной частью этногенеза.

2. Адаптация "центральной зоны" к конкретным условиям существования этноса, то есть процесс кристаллизации вокруг "центральной зоны" инвариантов этнической картины мира. Защитный фильтр срабатывает, когда поток информации идет изнутри наружу, то есть из бессознательного в сознание.

3. Искажение восприятия членами этноса реальности, то есть невосприимчивость их к информации, противоречащей содержанию их этнических констант. Защитный фильтр срабатывает, когда поток информации идет извне внутрь.

4. Дробление импульсов этнического бессознательного: общие требования бессознательного осознаются только в качестве конкретных мотивов отдельных поступков. Защитный фильтр срабатывает, когда информация идет изнутри наружу.

С этим уровнем психологической адаптации связано действие специфических защитных механизмов культуры, а также и явление, которое мы будем рассматривать ниже — распределение этнической культуры и процесс самоструктурирования этноса.

Весь комплекс культурных представлений, который связан с этнической картиной мира мы будем называть **традиционным сознанием этноса**. Причем последние в контексте исторической этнологии мы будем рассматриваем, прежде всего, с точки зрения его **формальных черт**, а не содержания, и поэтому определение "традиционный" мы будем в равной мере относить и к крестьянской общине, и к некоторым индустриальным обществам (что очевидно и из предшествующих глав).

Основные характеристики традиционного сознания таковы:

- 1) имплицитное наличие в нем целостной картины мира, в том смысле, как мы ее определили выше;
- 2) его "правильная" передача из поколения в поколение, в процессе нормальной, выработанной данным этносом, социализации;
- 3) корреляция традиционного сознания с поведенческими стереотипами, присущими членам данного этноса, детерминирование им всего целостного и многосложного здания народной жизни: общественных институтов, системы межличностных и межгрупповых, в том числе межпрофессиональных и межклассовых отношений, обрядов и ритуалов, идеологии, искусства и фольклора, автостереотипов (то есть, "образов себя"), обуславливающих "внутреннюю политику" этноса (правила внутриэтнического поведения и пределы его вариативности); гетеростереотипов (то есть, "образов соседей"), системы межэтнических (межкультурных) отношений, то есть парадигм "внешней политики этноса" (правил поведения с "чужими"), механизмов интериоризации "чужих" и т. д.;
- 4) соответствие традиционного сознания этноса социальным условиям его жизни, стадии его общественного развития, структуре жизнеобеспечения (материальной базе), а также соотношение этнической картины мира с нормами и ценностями, доминирующими у других народов, что может выражаться либо как эксплицитное включение себя в некоторое сверхэтническое культурное единство, либо как обособление, противопоставление себя другим. Таким образом, **традиционное сознание адаптировано к историческим реалиям внешнего мира**.

Когда мы говорим о традиционном сознании этноса, то слово "сознание" употребляем условно, поскольку то, что мы под ним подразумеваемся, включает в себя и сознание, и бессознательное. В качестве синонимичного может использоваться термин "менталитет". Однако термин "традиционное сознание" представляется нам предпочтительным, поскольку отражает связь понятий "этническая картина мира" и "традиция".

Основные понятия, введенные в настоящей главе

- **Этнические константы — бессознательные комплексы**, складывающиеся в процессе адаптации человеческого коллектива (этноса) к окружающей природно-социальной среде и выполняющие в этнической культуре роль **основных механизмов, ответственных за психологическую адаптацию** этноса к окружающей среде. Они сами по себе **не имеют содержательного наполнения**, а включают в себя лишь "формальные" характеристики, то есть представляют собой **определенную и постоянную на протяжении всей жизни этноса форму упорядочивания опыта**, которая в соответствии со сменой культурно-ценностных доминант народа в течение его истории получает **различное наполнение**. Этнические константы представляют собой **систему** в рамках которой **строго определено их соотношение между собой**. Все бессознательные образы, включенные в систему этнических констант тем или иным образом, **определяют характер действия человека в мире**. Последний специфичен для каждой этнической культуры. **Система этнических констант и является той призмой, сквозь которую человек смотрит на мир**. На ее основании формируются **адаптационно-деятельностные модели человеческого поведения**.
- **Этническая картина мира** — сформировавшиеся на основании этнических констант, с одной стороны, и **ценностных доминант**, с другой, представления человека о мире — отчасти осознаваемые, отчасти, бессознательные. В целом **этническая картина мира есть проявление защитной функции культуры** в ее психологическом аспекте. Она сама может рассматриваться как **неспецифический защитный механизм**. Этническая картина мира **не является неизменной**. Она различна в различные периоды жизни этноса и для различных групп внутри этноса. Это связано с **различиями в культурно-ценностных доминантах**.
- **Традиционное сознание (менталитет)** — система мировоззрения, основанная на этнической картине мира, **передающаяся в процессе социализации** и включающая в себя **представления о приоритетах, нормах и моделях поведения** в конкретных обстоятельствах. Через описания этих представлений, в свою очередь, **может быть описана культурная традиция, присущая этносу или какой-либо его части в данный период времени**.

Проиллюстрируем приведенный выше теоретический материал на примере этнического сознания западных финнов конца XIX — начала XX века. Во второй и пятой главе мы уже касались темы этнической картины мира финнов и дали ее описание, относящееся в основном к XVIII — первой половине XIX века. К концу же XIX века в нем произошли кардинальные перемены. В чем они выразились и каким образом метаморфоза традиционного сознания финнов оказалась возможной? Мы говорили о финне как о “маге”, одиночке, стремящимся словом, пением подчинить себе природу. За короткое время характер финна, по внешней видимости совершенно меняется.

Методологический комментарий к сюжету.*

Историческая этнология, обращаясь к изучению этнической картины мира какого-либо народа, почти всегда изучает его в динамике или по меньшей мере описывает два или более временных срезов. Никакие “статические” описания культуры не дают возможность вычленив в ней этнические константы, поскольку в этом случае нет возможности установить повторяющиеся парадигмы культуры. Таким образом, историк, который берется за применение этнологического подхода и стремится объяснить какие-либо изменения в жизни изучаемого народа посредством его психологических особенностей, должен иметь представление о динамике и характере культурных изменений у изучаемого народа. Так описание культуры финского этноса, которые мы приводили в сюжете 5 (глава 5) является недостаточным для выделения этнических констант финнов. Описание одного среза этнической культуры было достаточным только для демонстрации ее в качестве адаптивной системы. Но сам факт наличия той или иной конфигурации адаптивной системы у народа не может нам дать никакой информации о возможностях трансформации в мировоззрении и поведении этноса, поскольку мы не в состоянии понять сути данной адаптивной системы, не зная какие из ее элементов существенно важны и неизменны, а какие при изменившихся обстоятельствах могут быть отброшены.

Сюжет 8. От магии пения к магии порядка

В XIX веке, особенно во второй его половине, финна более всего отличает страсть к порядку аккуратность. Это начинается с быта. “Дома их деревянные, часто и каменные, содержатся в невероятном порядке... В кухне с невероятной аккуратностью расставлены по полкам блюда, тарелки и прочие принадлежности, везде господствует чистота, порядок и признак неусыпного смотрения. Ни на стенах, ни на полу ни пятнышка...”^{418[1]}. Финн еще “с молоком матери впитывает в себя любовь к чистоте. Чистоплотность доходит у него до какой-то страсти”^{419[2]}. То же и в общественном быту: “Поражает благоустроенность дорожек, хотя бы они соединяли даже небольшие хуторки”.^{420[3]} То же и в городе: “Все улицы чрезвычайно опрятны. Тротуары и булыжные мостовые отлично выравнены. Чистота их поразительна... Торговые площади убираются, например, сейчас же после базара”.^{421[4]} Порядок идеален. Финны с детства привыкают к порядку.

* Впредь к некоторым сюжетам мы будем давать методологические комментарии, иногда краткие, иногда пространные, задачей которых будет показать каким образом изложенные теоретические концепции применяются к изучению исторического материала. Мы надеемся, что это поможет читателям самим овладеть понятийным аппаратом и методами исторической этнологии.

^{418[1]} Дершаву Ф. Финляндия и финляндцы. СПб.: тип-фия императорской Академии наук, 1899, с. 42 - 43.

^{419[2]} Лезин А. Финляндия. М.: тов-во И. Д. Сытина, 1906, с. 64.

^{420[3]} Лезин А., с. 57.

^{421[4]} Лезин А., с. 130.

"Горожане... наблюдают сами за соблюдением правил и лично препровожают случайных нарушителей их в полицейский участок".^{422[5]}

Вообще нарушение общественного порядка здесь страшное преступление. "Если родители или школа не могут справиться с ребенком, то он подвергается наказанию со стороны местной администрации (т. е. порке). К этой крайней мере прибегают только в очень важных случаях. Любопытно, что в числе проступков, заслуживающих такой кары, наряду с воровством, фигурирует нарушение общественного порядка и тишины. То и другое весьма характерно. Ужас финнов перед воровством, выразившийся законом об отсечении рук за него, так велик, что для искоренения этого зла они не могут остановиться перед таким пустяком, как порка. С другой стороны, не объясняет ли необыкновенная суровость по отношению к маленьким нарушителям строгость в исполнении общественного порядка в Финляндии или, конечно, вернее будет сказать наоборот: любовь к порядку вызывает возможность существования такой меры".^{423[6]}

Удивительной была и вера финнов в легитимность. "Здесь навеянная Россией вера в силу и значение паспорта слилась с финским представлением о человеке, стоящем вообще на легальной почве, то есть безупречным во всех отношениях. Они думают, что человек, переступивший нравственный закон, неминуемо оказывается вне покровительства гражданских законов".^{424[7]} К закону финны обращаются во многих случаях жизни: "финну вовсе не надо быть в особенно раздраженном состоянии духа, чтобы настроить жалобу: сутяжничество — весьма выдающаяся черта его характера, и финский суд завален массой тяжёбных дел".^{425[8]}

Очень упорядочена вся жизнь финна. "Строго относясь к чужой собственности, финны также добросовестно смотрят на всякую заработанную копейку. Если только он не пьяница, он считает позором отнять у семьи хоть грош на свои удовольствия. Благодаря такому качеству, а также своему неослабному трудолюбию, он живет весьма порядочно в условиях, при которых другой бы нищенствовал. Так же строго и добросовестно он относится и к общественному капиталу, и к казенным деньгам".^{426[9]} На честность финнов указывали все, писавшие о них.

Вообще, если можно про какое-либо свойство характера сказать, что финны им обладают, то, значит, они им обладают на сто процентов. Если финны честны, то они честны предельно. Если говорят, что они гостеприимны, то это значит, что они очень гостеприимны. Может быть, только это гостеприимство не совсем такое, к которому мы привыкли. Оно не выразится в радости по поводу прихода гостя, ему не расскажут о всем своем житье-бытье. Финны "весьма недоверчиво относятся к постороннему человеку. Никогда не будет с ним болтать ни о своих делах, ни о себе лично".^{427[10]} Но каждый может смело рассчитывать найти в его доме приют и угощение. "Редко выдается день, в который бы крестьянин, живущий у дороги, не приютил бы одного или нескольких нищих".^{428[11]} Если финны что-то делают, то они делают это настойчиво, размеренно и рассчитано. "Взявшись за какое-либо дело, финны упорно борются со всеми препятствиями, пока не достигнут намеченной цели".^{429[12]} "Ходит и работает он медленно, но зато никогда не бросит дело

^{422[5]} Лезин А., с. 128.

^{423[6]} Э. З. По Финляндии. Путевые очерки и заметки // Русское богатство. - 1901. - N4, с. 187.

^{424[7]} Э. З. По Финляндии, с. 109.

^{425[8]} Водовозова Е. Финляндия // Мир Божий. - 1899. - N10, с. 9.

^{426[9]} Водовозова Е. Финляндия, с. 21.

^{427[10]} Водовозова Е. Финляндия, с. 18.

^{428[11]} Лезин А. Финляндия, с. 11.

^{429[12]} Пуцикович Ф. Ф. Финны. СПб.: П. В. Куковников, 1909, с. 6.

неоконченным, а доделает его до конца".^{430[13]} "Медлительность в движениях, тяжесть в подъеме, осторожная осмотрительность говорят о его неутомимой силе и неистощающемся терпении".^{431[14]}

Если финн будет вам за что-нибудь благодарен, то его благодарность действительно велика. "Если вы окажете финну какую-нибудь важную услугу, он станет вашим лучшим другом, и благодарность его в таких случаях беспредельна".^{432[15]} С финном трудно подружиться, он скрытен и замкнут. "К чужеземцу он всегда относится недружелюбно и подозрительно, но раз он сошелся с кем-то на дружбу, на него можно положиться как на каменную стену".^{433[16]} Столь же последователен финн в своей ненависти. Число преступлений в Финляндии было довольно незначительно, но зато они отличались необыкновенной жестокостью. "Финн редко решается на зло, но если решается, то становится совершенным зверем".^{434[17]} Мсть финнов тоже упорядочена и рационализирована. "Они могут откладывать мсть до поры до времени, при этом рассчитывают самым грубым, самым детальным образом, как можно более жестоко поразить врага и хладнокровно ждут удобного случая: грубо обдуманные преступления здесь не редкость".^{435[18]}

Эта упорядоченность пронизывает весь быт финнов. Она выражается и в четком разделении сословий и в чиновочитании. "С первого знакомства с финляндцами оно (чинопочитание) удивляет и весьма нескоро можно к нему привыкнуть".^{436[19]}

Упорядоченность касается всех мелочей быта. Визитный этикет в Финляндии "превосходит всякую вероятность".^{437[20]} Создается впечатление, что финны своей упорядоченностью хотят заколдовать мир, подчинить его своей воле. Это — своеобразная рационализация мира. Кажется, логика ясна: мир становится понятным, можно объяснить зависимость вещей, как надо поступать и как не надо. Создается определенная мифологема мира. Он уже вовсе не так страшен и непредсказуем.

Природа сурова, и милостей от нее ждать не приходится. В ней нет ничего доброго, расслабляющего. Она дикая и необузданная. Необходимо надеть на нее намордник, и тогда она превратится в покорного слугу. Приручить ее надо терпеливо, но настойчиво. У финна нет любви к природе: не к красотам природы, а к природе в целом как к космосу. Для него природа мастерская. Она же — материал, из которого финн лепит то, что ему нужно. Он признает только подчиняющуюся ему природу. И плоды своего труда он любит, даже очень любит. В отношении к природе он рационалист и прагматик. Он вносит в нее порядок. Он рационализирует свой быт и точно также, одновременно с этим, упорядочивает природу. Два процесса сливаются в один. Космос структурируется, становится понятным. Он, кажется, больше уже не вызывает страха. Создается картина мира, помогающая человеку жить и дающая психологическую возможность действовать.

Финляндия почти не знала красочных сельскохозяйственных обрядов. Конечно, там и в помине не могло быть поклонения матери-земле, доброй и ласковой. Для нас, русских, крестьянский быт фактически невымыслим без ярких обрядов, веселых крестьянских праздников. В сознании финна же невымыслима связь смеха, радости с плодородием, столь очевидная в наших крестьянских Святках, Масленице. Праздников вообще мало. Финн "не склонен предаваться той живой радости, которую во многих других местах порождают

^{430[13]} Рунеберг. О природе Финляндии. О нравах и образе жизни народа во внутреннем крае // Современник. - 1840. - N 17, с. 17.

^{431[14]} Пуцикович Ф. Ф. Финны, с. 50.

^{432[15]} Сно Е. Э. В стране скал и озер. Финны. СПб.: О. П. Попова, 1909, с. 30.

^{433[16]} Пуцикович Ф. Ф. Финны, с. 50.

^{434[17]} Мелюков А. Очерки Финляндии // Морской сборник. - 1853. - Т. XXIII. - N 8, с. 24.

^{435[18]} Водовозова Е. Финляндия, с. 10.

^{436[19]} Дершау Ф. Финляндия и финляндцы, с. 35.

^{437[20]} Дершау Ф. Финляндия и финляндцы, с. 71.

народные праздники и пиры. Только на Святки и в Иванов день заметны некоторые признаки расположенности к веселости".^{438[21]} Самый примечательный праздник финских крестьян (он же крупный религиозный праздник) — день жатвы. Однако он мало похож на крестьянский праздник в нашем представлении. "Крестьяне и крестьянки наряжаются как можно лучше и целую ночь танцуют шведскую кадрили или вальс. Оркестр составляют одна или несколько скрипок, которые у местных поселян инструмент весьма употребительный. Нужно видеть, с какими уморительными жестами и расшаркиваниями поселяне-кавалеры любезничают и танцуют с разодетыми крестьянками, как они их беспрестанно угощают кофеем, а сами себя напитками покрепче".^{439[22]} Описание относится к началу XIX века!

Столь же рационалистична и религия финнов. Столкновение с католичеством было, возможно, самой тяжелой страницей в истории Финляндии. Зато лютеранство было принято здесь легко и естественно. Финны стали отменными лютеранами, более того, в Финляндии широкое распространение получил пиеетизм — религия почти совершенно без мистики. Отношения с Богом почти договорные. Они упорядочены и предельно рационализированы.

Однако как страна колдунов превратилась в страну пиеетистов? Могут ли столь разные, даже противоположные, вещи выражать одно и то же содержание?

Знания финских колдунов — эзотерические, они не могут быть воплощены в массовых действиях. Они, по самой сути своей, не коллективны, а индивидуальны. Человек остается наедине со своими тайными знаниями, наедине с природой, которую он в одиночку, с помощью этого тайного знания, должен покорить. Лютеранство — тоже религия сугубо индивидуальная. В ней — каждый сам по себе. В ней почти нет мистики. Строго и просто ее предписания. Строг и прост богослужебный обряд. Человек должен трудиться, быть добропорядочным семьянином, растить детей, помогать бедным. Все это финны проделывают с величайшим усердием. Но в самой этой правильности и умеренности сквозит страсть. Сама эта рациональность получает магические черты.

Покорение природы начинает рассматриваться финном как его Божественное призвание. Установка на покорение природы была и осталась основным содержанием сознания финна, и финны продолжают сознавать себя борцом-одиночкой, обязанным всем самому себе и рассчитывающим на собственные силы или Бога, но не на Божью милость и жалость, а на Бога как на надежного сотрудника, с которым финны заключают контракт, обязуясь вести добродетельную жизнь взамен на Его покровительство. Финны соблюдают контракт в точности до мелочей. Его религиозная жизнь очень правильна и упорядочена. Пропустить церковную службу для финна — непροстителное преступление. Даже на почтовой станции висела табличка с правилом: "Никто, за исключением крайней надобности, не вправе требовать лошади и отправляться в путь во время богослужения в воскресные дни".^{440[23]}

Как религиозная обязанность рассматривается финнами умение читать. Ведь каждый лютеранин должен знать текст Священного Писания и уметь его толковать. Поэтому грамотность в Финляндии уже в XIX веке была стопроцентной.

Итак, финны рационализируют свой быт и точно также, одновременно с этим, упорядочивают природу. Два процесса сливаются в один. Космос структурируется, становится понятным. Он, кажется, больше уже не вызывает страха. Создается картина мира, помогающая человеку жить и дающая психологическую возможность действовать.

Эта мифологема обладает достаточными адаптивными свойствами и эффективна в качестве защитного механизма. Однако есть одно "но". Такая мифологема слишком проста. Если судить по ней, то мировоззрение финна достаточно примитивно. Космос

^{438[21]} Народы России. Финны, эсты, карелы и ливы. СПб.: тип-фия тов-ва "Общественная польза", 1878, с. 28.

^{439[22]} Дершау Ф. Финляндия и финляндцы, с. 44.

^{440[23]} А-ъ Е. Письма из Финляндии. СПб.: тип-фия тов-ва "Общественная польза", 1899, с. 83.

финнов слишком одномерен. Даже если эта мифологема сработала бы в определенный период истории финнов, то вряд ли она столь успешно функционировала бы в течении столетий. Этнос — сложное, живое образование, и прямолинейная схематичность его сознания не могла бы обеспечить его жизнедеятельность в столь трудных природных условиях. А поэтому позволительно предположить, что здесь имеется двойное дно. За простой рациональной картиной мира стоит некое иное содержание. Финская простота и упорядоченность слишком страстная, напряженная. Стремление к мере иногда само не знает меры. Рационализация порой становится иррациональной. Создается впечатление, что вносимый финном порядок представляется ему наделенным магической силой. Заговор, колдовская песня и рационализация мира оказываются явлениями одного рода. Его предки пытались покорить мир пением, финн на рубеже XIX — XX веков стремится покорить мир порядком.

А сам финн остается таким, каким он был столетия назад: одиноким борцом с жестокой и беспощадной природой, не верящим никому и надеющимся только на себя. Он творит себя сам, любит только то, что сам сотворил, в том числе и себя самого, и свой народ, и свою Суоми. Ему введома взаимопомощь, введомо товарищество, введомо честное партнерство и сотрудничество, введома справедливость, но в его космосе нет дара, милости, которая дается не в награду за что-то, а просто так, по Вышнему Произволению. Его земля никогда ничего не давала ему без труда (как добрая мать-кормилица в более теплых странах) Она требует бесконечного труда и человеческих костей. Она враждебна человеку, и человек, чтобы выжить, должен бороться с ней. Так финны и становятся природоборцами. Но естественные силы человека слишком незначительны, поэтому финн и прибегает к магии — магии слова или магии дела. Борьба с природой не на жизнь, а на смерть, и борьба в одиночку — основные доминанты его сознания, но эта конфронтация между человеком и природой, присутствующая в сознании финна, уже сама по себе является результатом действия психологических защитных механизмов. Угроза названа. Теперь — и это заложено в сознание этноса — должен быть найден адекватный, снимающий угрозу психологически, ответ. И вот финн приписывает себе особые качества, способности мага. Отсюда и множество колдунов в старой Финляндии. В этом же корень и магии порядка, подчинения себе природы через ее упорядочивание. Собственно, в финском сознании важен не порядок сам по себе, а способность человека наводить порядок. Способность наводить порядок видится как особое качество человека.

Конечно, кажется, что между мрачным колдуном и цивилизованным, любящим во всем порядок, фермером разница огромная. Это так, если мы видим только внешний феномен. Но и то, и другое — формы выражения одного и того же содержания, одной и той же картины мира. Формы эти должны соответствовать реалиям мира. Прежняя форма, колдовство, перестала соответствовать тем культурным парадигмам, которые получили к XIX веку широкое распространение, и была относительно легко отброшена, уступив место форме более адекватной. Возможность таких метаморфоз, оставляющих незатронутым глубинное содержание, заложена в сознании этноса. Она, по сути, является средством сохранения этого содержания, а следовательно, самоидентичности этноса.

Итак, мы пришли к заключению, что для финна "образ себя" — это образ одиночки, его действие в мире основано на приписывании себе сверхъестественных черт, сверхчеловеческого могущества. Правда, наш материал не дает возможности определить, на каком уровне происходило взаимодействие этих одиночек, обладающих сверхъестественными силами, между собой. Более того, весь доступный нам материал (относящийся к XIX веку) демонстрирует, что каждый отдельный человек по отношению ко всем другим людям прибегал к тому же упорядочивающему способу действия, что и по отношению к объектам природы (или космоса в целом). Человек занимал свою определенную ячейку в качестве члена семьи, друга, знакомого, постороннего, хозяина, работника, нищего, врага и т. д., и эти позиции были довольно строго фиксированы. Мы не видим выраженных проявлений коллективного начала. Финны в одиночку выполняли даже те работы, которые почти все другие народы выполняли сообща, например, освоение новых земель. Коллективно же делалось только то, что иначе делать невыносимо, то есть круг таких дел, насколько возможно, был ограничен. Тем не менее это не снимает вопроса о том, что и в финском

сознании могут быть найдены какие-то специфические формы микросоциального взаимодействия и что существует какое-то особое финское представление о коллективе и коллективном действии, но нам не удалось его зафиксировать (впрочем, немного ниже мы еще вернемся к этой теме под иным углом зрения), так же как зафиксировать "образ покровителя". Отсутствие последнего, впрочем, легко объяснимо именно приписыванием самому человеку сверхъестественных черт. Функционально это одно и то же.

В качестве "полюса зла" в этнической картине мира финна мы определили дикую природу, — враждебность разлита в природе. Может быть, это не вполне точное выражение, так как не исключено, что при более тщательном изучении установок финна по отношению к природе (для чего мы не имели возможностей), удалось бы обнаружить в природе точки концентрации зла (может быть, даже одну точку), из которых и истекает зло, разлитое в природе. Тогда можно было бы предположить, что покорение человеком природы осуществляется путем преграждения злему началу путей воздействия на природу. Но это не более, чем наша догадка, никакой реальной доказательной основы пока не имеющая.

Способ воздействия человека на природу мы определили как ее заволаживание. При всей колоссальной разнице между образом жизни финна XVIII века и финна XIX века, по сути, изменился только способ заволаживания природы, то есть способ магии. Мы продемонстрировали неизменность этнических констант в сознании финнов в этот период: сменилось лишь конкретное наполнение "образа себя" и соответственно внешнее выражение образа действия финна.

Итак, рискнем сформулировать ряд парадигм, которые, как нам представляется, отражают некоторые из этнических констант финнов:

1. Действие человека в мире — индивидуальное действие.
2. Человек обладает сверхприродными силами.
3. Дикая природа враждебна человеку.
4. Способ действия человека по отношению к миру (к природе) — заволаживание, заколдовывание.
5. Внутри мира отсутствует сила, дружественная человеку.

Финн, страдая от непредсказуемых проявлений дикой природы, разыгрывает определенную "драму" (то есть совершает действия в определенном, обладающем для него особым смыслом, порядке), что, по его убеждению, устраняет прежде всего неопределенность из мира его бытия — расставляет все элементы мироздания на свои, соответствующие каждому из них, места. — Безразлично, делает ли он это с помощью ритуальных магических действий или покоряет дикую природу посредством ее упорядочивания своим беспрестанным и ритмичным трудом. В любом случае человек на время снимает конфликт между собой и внешним миром и устанавливает хотя бы шаткую и краткосрочную гармонию.

Этнические константы финнов задают такую адаптационную схему, которая строится на более или менее четкой локализации злого начала вне пределов себя, своего этноса. "Образ себя" наделяется атрибутами, дающими возможность вести борьбу с внешними силами. В этом случае конфликтность может быть очень интенсивной, но она имеет регулярную направленность, которая не изменяется в результате принятия той или иной ценностной ориентации. Та борьба между различными альтернативами этноса (различными внутриэтническими группами, имеющими разные ценностные ориентации и несхожие идеологии), которая возникала и возникает в различные периоды жизни финского народа, носит ситуативный характер (то есть определяется текущими культурно-политическими обстоятельствами, реакцией на них) и может быть связана с поиском наиболее адекватного способа адаптации к внешнему миру. Внутренняя конфликтность этноса оказывается экстернизированной.

Способ поведения финна, осваивающего новый участок дикой природы, всегда примерно один и тот же: истории маленьких финских хуторков XIX века очень часто похожи как капельки воды, и почти каждая из них начинается загубленными жизнями и надорванными силами первопоселенцев. (Неисключено, что здесь мы можем даже уловить черты специфического финского коллективизма, как бы не горизонтального, а вертикального, объединяющего представителей этноса не в какую-либо социальную группу, действующую совместно и одновременно, а коллектива, распределенного во времени. Ведь те, кто осваивает новые земли, приходят последовательно друг

за другом и продолжают дело предшественников ровно с той точки, где те его оставили. Горизонтальные связи финнов при этом минимальны.)

К сожалению, у нас нет достаточного материала, чтобы выяснить, не было ли сходного алгоритма действия и у финнов-колдунов в предшествующую эпоху, и поэтому мы не можем говорить, является ли он закономерным, заданным этническими константами финнов, или случайным, присущим только данной исторической эпохе.

Таким образом, мы даем описание одной из адаптивно-деятельностных моделей финской культуры и можем поставить вопрос о соотношении таковой модели с этническими константами. Этнические константы в значительной мере определяют характер данной модели. Они являются как бы элементами мозаики, из которой складывается узор. Или более удачно было бы сказать: они подобны грамматическим парадигмам, из которых должна быть составлена структура предложения. (Например: существительное в единственном числе именительного падежа, наречье образа действия, глагол единственного числа настоящего времени, существительное в единственном числе и предложном падеже, прилагательное в единственном числе и предложном падеже, и т.д.) Эти парадигмы выстраиваются в определенном порядке (образуют как бы форму предложения), а затем заполняются конкретным содержанием.

Если мы будем рассматривать адаптивно-деятельностные модели в качестве установок, то этнические константы следовало бы рассматривать как некие “предустановки”, или установки более глубокого уровня. (И те, и другие — и адаптивно-деятельностные модели, и этнические константы — бессознательны.) Этнические константы имеют адаптивное происхождение (или точнее было бы сказать, адаптивное происхождение имеет комплекс этнических констант, поскольку они взаимосвязаны между собой). Это и обеспечивает адаптивные качества культурных моделей.

Этнические константы обеспечивают человеку возможность действовать, а адаптивно-деятельностные модели задают уже определенный алгоритм действия, но в самой общей форме, на парадигматическом уровне, не применительно к конкретным обстоятельствам. Их конкретизация происходит, когда на основе данных этнических констант кристаллизуется та или иная этническая традиция (и входящая в нее, в качестве особой компоненты, этническая картина мира).

О том, как протекает процесс кристаллизации картины мира, мы будем говорить в следующей главе.

Вопросы для размышления

1. В чем состоят защитные функции культуры?
2. Как, по Вашему мнению, происходит наполнение этнических констант реальным содержанием?
3. Как, по Вашему мнению, происходит смена одной этнической картины мира другой в течение жизни этноса?
4. Можете ли Вы привести примеры действия специфических защитных механизмов?
5. Обращали ли Вы внимание на непреднамеренные нелогичности в объяснении причин и целей действия тех или иных народов, данных их представителями и принятые другими членами культуры? Приведите примеры.
6. Рассмотрите с точки зрения наличия в этнической картине мира “нелогичностей” модель русской крестьянской колонизации (сюжет 7).
7. Выделите на основании сюжетов 2, 5 и 8 очевидные нелогичности в картине мира финнов. Как эти “нелогичности” помогают описать этнические константы?

8. Попробуйте на теоретическом уровне предложить объяснение, как одна этническая картина мира может быть заменена другой.
9. Как бы Вы стали изучать трансформацию этнической картины мира? Представьте вероятную цепочку Ваших рассуждений.

Формирование этнической картины мира

В предыдущей главе мы говорили о "центральной зоне" этнической культуры как о конфигурации этнических констант. Эта конфигурация проецируется на текущий опыт человека и может быть представлена как парадигматическая сетка, сквозь которую член этноса видит мир.

Наполнение этнических констант конкретным содержанием представляет собой сцепление бессознательного образа с фактами реальности, или, если говорить на языке психоаналитиков, представляет собой **трансфер — перенос бессознательного комплекса на реальный объект**. Это сцепление может быть более или менее прочным, и сохраняется до тех пор пока данный объект может нести такого рода нагрузку внутри этнической картины мира, и опыт этноса не начнет явно расходиться с реальностью. Тогда последует новый трансфер — на другой объект. Так происходит формирование конкретного "образа защитника" и "образа врага" (безразлично, персонафицированных или нет). Аналогичным образом происходит явление, которое можно назвать автотрансфером: человек приписывает себе те качества, которые заложены в бессознательном его "образе себя" (концепции "мы" и концепции "я").

В каждом случае трансфер и автотрансфер совершаются синхронно, так что на реальную действительность переносятся не только характеристики бессознательных образов, но и их диспозиция и взаимодействие. Таким образом, постоянной чертой любой картины мира, присущей в различные исторические периоды этносу, является ее баланс: соотношение "сил добра" и "сил зла" не меняется. Такой баланс во многом определяет "карту" этнической картины мира: если внешняя угроза возрастает, то соответственно либо увеличивается представление о собственном могуществе, либо дополнительная психологическая нагрузка падает на "образ защитника" в любой его форме. Последнее зависит, в свою очередь, от имеющихся в наличии потенциальных объектов трансфера и от диспозиции "образа себя" и "образа защитника". Структура отношений между бессознательными образами переносится на реальный опыт и определяет способ действия людей. Они действуют в соответствии с перенесенными ими на себя качествами, в рамках представления о коллективе и его внутренних качествах и связях, заложенных в их бессознательном.

Тот объект, на который совершается трансфер, становится особо значимым в данном варианте традиционного сознания этноса (или в нескольких вариантах: иногда трансферы могут быть очень прочными и сохраняться сотни лет).

Вокруг объектов трансфера и организуются все прочие элементы реальности, образуя в этнической картине мира полюса "добра" и "зла" и "нейтральное" поле — "поле действия". К этим значимым объектам стягиваются все смысловые связи этнической картины мира, они же задают сюжет в жизни этноса, поскольку через их посредство на реальную действительность проецируется тот конфликт между "источником добра" и "источником зла", который представлен в "центральной зоне" этнической культуры. На их основе выстраиваются парадигмы внешней и внутренней "политики" этноса.

Процесс кристаллизации традиционного сознания этноса сопряжен с формированием мифологии, художественной традиции, социальных институтов и других подобных категорий, соответствующих данной этнической картине мира.

Опыт историко-этнологического анализа

Рассмотрим процесс кристаллизации и рекристаллизации этнической картины мира на примере истории турецкого народа.

Во второй главе мы уже касались некоторых “странностей” в поведении турецких крестьян после распада Османской империи, а именно того факта, что последние то ли не заметили, то ли долгое время (чуть не по сию пору) игнорировали этот факт. Посмотрим, как эту нелогичность в восприятии турками происходивших с ними исторических событий можно объяснить, исходя из особенностей их этнической картины мира и возможностей ее рекристаллизации в сложных, дискомфортных исторических условиях.

Методологический комментарий к сюжету

В главе 9 мы рассмотрели изменения, которые произошли в картине мира западных финнов к концу XIX века, сравнив ее с картиной мира финнов XVIII — начала XIX веков, и на основании этого сравнения выделили этнические константы финнов. В методологическом комментарии к сюжету 9 мы указали, что единственный путь изучения этнических констант — это изучение их в динамике, когда народ исследуется в разные фазы своего существования. Наибольший интерес представляют переломные периоды его жизни, когда можно наблюдать изменения в сознании народа, поведении, способе организации, и фиксировать, что в любых обстоятельствах остается неизменным, что отбрасывается, что видоизменяется и как? Каковы взаимосвязи внутрикультурных парадигм, каковы их возможные траектории движения, пределы колебания, каковы те неподвижные участки, которые удерживают всю структуру от распада в период бурных общественных процессов? Сейчас же сосредоточим свое внимание на изучении различных сменяющих друг друга в протяжении времени картин мира, присущих одному и тому же народу. Теперь, когда мы ввели понятие трансфера, который определили как перенос бессознательного комплекса на реальный объект, у нас появилась возможность более конкретно обсудить применение динамического метода к историческому материалу.

В качестве примера мы возьмем материал наиболее показательный в качестве иллюстрации — изучении смены идеологических доминант народа в течении нескольких десятилетий. Какие методологические посылки заложены нами в изучение этого сюжета?

Если мы ставим своей задачей изучение этнических констант народа, то прежде всего мы должны найти отправную точку для такого изучения. Этой точкой практически всегда будут такие особенности в поведении народа, которые необъяснимы, если исходить их обычной для нас логики поведения. — Последнее понятно, потому что, рассматривая тот или иной исторический материал, мы остаемся членами собственной культуры и продолжаем, хотим мы того или не хотим, мыслить в ее категориях. Следовательно, изучая историю собственного народа, мы зачастую не обращаем внимание на нелогичности в поведении исторических персонажей. (Здесь следует оговориться, что речь об исторических персонажах идет только во множественном числе. Мы изучаем только поведение значительных по численности групп: этническая психология — это массовая, социальная психология.) Хотя известная тренировка дает возможность исследователю в какой-то мере абстрагироваться и от собственных культурных моделей. Изучение же других народов, других культур дает нам достаточное поле для поиска серьезных поведенческих нелогичностей. Наиболее удобно в этом отношении изучение кризисных периодов, когда весь этнос находится в динамике. Встречая нелогичности в поведении членов того или иного этноса, мы всегда имеем право задать себе вопрос, не связаны ли они с этническими константами. Разумеется, во многих случаях мы должны будем ответить отрицательно, поскольку видимая нелогичность в поведении имеет объяснение в каких либо факторах, которые мы не учли в начале исследования. Однако мы должны помнить, что этнические константы, поскольку они являются бессознательными комплексами, всегда во внешнем своем выражении сопряжены с нелогичностями. Именно поэтому поведенческие нелогичности и привлекают наше внимание.

Далее нашей задачей является эти нелогичности объяснить. Если никакой традиционный способ объяснения не оказывается адекватным, то нам остается применить наш динамический метод этнологического исследования.

Если мы изучали какое-либо переломное событие, то, исходя из теоретических посылок исторической этнологии, должны предположить, что и до этого события, и после него этнические константы данного народа одни и те же. Однако этническая картина мира претерпевает более или менее существенное изменение — изменяются объекты трансфера. Так часто нелогичности объясняются тем, что уже произошли некие новые трансферы, а мы ожидаем от народа поведения в рамках его прежней картины мира. В этом случае нам следует сравнить то поведение которое мы ожидаем от данного народа и его реальное поведение и поискать в том и другом черты сходства. Так, в нашем сюжете мы наблюдаем разительное противоречие между идеологическими доминантами народных масс и из действительным поведением. Последнее может быть объяснимо или тем, что формирование идеологии, основанной на новых трансферах запаздывает, или, что адаптивная стратегия этноса и не требует формирования такой новой эксплицитной идеологии. В нашем сюжете представлен второй случай, но мы пока не будем останавливаться на его теоретическом анализе, нам важно констатировать факт, что действия народа не в кризисной ситуации не имеет адекватной идеологической базы, тем не менее поведение народа не кажется хаотичным, оно имеет свою специфическую неожиданную для внешнего наблюдателя, но все-таки последовательную логику. Причина этого состоит в том, что этнические константы и сформировавшиеся на их основе адапционно-деятельностные модели направляют поведение людей. Но поведение обусловленное адапционно-деятельностными моделями и имеющее достаточное ценностно-идеологического обеспечение, которое хотя бы в какой-то мере объясняло для внешнего наблюдателю внутреннюю обоснованность даже самого неожиданного поведения, всегда будет казаться полным нелогичностей. Таким образом, подобный случай очень удобен в качестве отправной точки для применения этнологического подхода к изучению исторического материала.

Если нам покажется, что мы обнаружили подобные поведенческие нелогичности, то следует, если это возможно, обратиться к иным эпохам жизни данного народа и поискать эти же черты там. Если работа проведена успешно — а при такого рода исследованиях всегда имеется определенный фактор удачи, поскольку неизвестно, зафиксирован ли интересующий нас материал в исторических источниках — то мы обнаруживаем, что на протяжении всего рассмотренного нами периода присутствуют нелогичности — комплексы — одного и того же порядка, которые имеют только различные формы своего выражения. Трансфер совершался на разные объекты. Далеко не во всех случаях, изучая изменение трансфера этнических констант, можно обращаться к рассмотрению сменяющих друг друга на протяжении жизни этноса идеологий. Однако последнее очень удобно.

Здесь следует отметить, что общим принципом исследования этнических констант может являться изучение того, как та или иная ценностная система представлена в сознании народа, адаптирована народом, какой подвергнута коррекции, чтобы стать совместимой с этническими константами данного народа.

Здесь может быть важен анализ идеологических текстов, имеющих широкое хождение в каких-то слоях изучаемого народа, и которые в целом могут являться квинтэссенцией некоей ценностной системы, но текстов не внешнего для данного народа происхождения, то есть не переводных, а внутреннего, написанных рукой носителя данной этнической культуры. В таком случае мы должны ответить на следующие вопросы: что в такого рода текстах отражает ценностные доминанты, на основе которых сформировалась та или иная идеология, а что обнаруживает этнические константы автора текста?

Однако на этом моменте мы должны прервать наш методологический комментарий, поскольку обычно такого рода исследование необходимо, но недостаточно для объяснения интересующих нас нелогичностей поведения. Последние в большинстве случаев можно объяснить, только если принять во внимание, что для разных частей этноса трансфер совершается различным образом и эти части этноса находятся во взаимодействии, характер которого нам еще только предстоит объяснить.

В приведенном ниже сюжете мы рассматриваем и нелогичности, проявившиеся в поведении этноса в критическую эпоху, и смену объектов трансфера, и взаимодействие

внутриэтнических групп. Мы делаем это для того, чтобы сохранить целостность сюжета, а так же для того, чтобы читателю стала ясно, чему он, основываясь на приведенном выше теоретическом материале может дать объяснение, а чему пока еще нет. Но в одной из последующих глав мы вернемся к теоретическому объяснению феноменов, описанных в данном сюжете.

Предлагаемые ниже сюжет является продолжением сюжета 3 (глава 2), где рассматривалась нелогичность поведения турецких крестьянских масс в период крушения Османской империи. Напомним, крушение империи должно было, казалось вызвать резкий кризис в сознании народа, однако люди в своей массе вели себя так, словно ничего необычного не происходит и, не принимая предлагавшейся кемализмом идеологии, противоречащий мировоззрению народа, реагировали даже на самые грубые реформы Кемали абсолютно спокойно, словно не замечая их. Это и есть та нелогичность, которая является для нас отправной точкой исследования. В ходе него мы должны выяснить, какие моменты в идеологии кемализма, с точки зрения своих ценностных доминант абсолютно чуждого туркам, привели к тому, что он, кемализм, не вступила в резкий диссонанс с сознанием турецкого народа. Для этого мы должны будем проанализировать предшествующие турецкие идеологии, а кроме того соотношение картин мира присущих различным слоям турецкого этноса. Первая из этих задач должна быть разрешена в рамках данной главы, а второй мы только коснемся и вернемся к ней тогда, когда будем изучать теорию функционального внутриэтнического конфликта.

Сюжет 9. Изменения в мировоззрении турок

Мировоззрение турецкого народа сложилось в эпоху быстрого расширения Османской империи, когда не было различия между воином и крестьянином, когда по призыву воевод массы населения бросали свои деревни и радовались "с криками", и отправлялись к "означенному месту, где находился воевода. И воевода, дождавшись их, снабжал их лошадьми и другим снаряжением, которое необходимо".^{441[1]} То было время стремительного расширения империи. Все эти годы "турки никогда не находятся в покое, всегда ведут войну, из года в год, от одних земель к другим",^{442[2]} "Турки раскинули в Европе стан военный... Война — душа турок".^{443[3]} "Источником всех благ для турецкого народа считается война".^{444[4]}

Основная функция Османского государства — ведение Священной войны; хозяйственная и административная функции — второстепенны. Земля, покоренная мечом во имя Аллаха, находится в распоряжении главного военного вождя — султана, совмещающего в своем лице обязанности главнокомандующего, правителя и высшего религиозного авторитета (халифа). Государственная структура в идеале является военной структурой, в которой существует иерархия военных вождей сверху до самого низу, до главы крестьянской общины, бывшего первоначально и местным военачальником. Земля, на которой живет крестьянская община, не представляется данной раз и на всегда. Если нужды ведения Священной войны заставляют турка перейти в другое место, он сделает это без особых моральных потерь.

Но XVII век оказывается для османцев переломным, начинается закат империи. Вынужденное прекращение завоевательской политики приводит к серьезному кризису

^{441[1]} Записки янычара. Написаны Константином Михайловичем из Островиц. Изданы в Литомышле в 1565 году. М.: Наука, 1978, с. 107.

^{442[2]} Записки янычара, с. 114.

^{443[3]} Глинка С. Картина истории и настоящее положение Порты Оттоманской. М.: тип-фия Н. Степанова, 1830, с. 35.

^{444[4]} Бартольд В. Из прошлого турок. Пг.: тип-фия П. Ф. Воцинской, 1917, с. 7.

власти. Если преклонение перед военачальником было для турок естественным, то чиновник не имеет в глазах турка санкции на власть. В чиновнике турок видит "равного себе, а не вождя своего, а повиноваться равному для турка тяжелее, нежели для европейца".^{445[5]} По сути дела, прекращение дальнейшего завоевания ставит для турок под вопрос само существование Османского государства. Будучи фаталистами, видя во всем неизбежный рок, они, по словам источника, относящегося к началу XIX века, "начинают думать, что кончилось время, предначертанное для существования Оттоманской монархии, что пора снять лагерь и отправиться домой... Малая Азия есть в их глазах край чуждой, занятый силой, — место пребывания, из которого рано или поздно надобно уйти, удалиться; родиной же своей они почитают какие-то худо ими понимаемые страны Юго-Востока, родиной, а не отечеством; слова "отечество" в турецком языке нет, и понятие, с ним сопряженное, есть для анатолийского турка не только неизвестное, но и совершенно непонятное".^{446[6]} Каков же турецкий крестьянин XIX века, этот потомок храбрых восточных завоевателей? "Все вокруг него и в нем бедно, одежда и обувь изношены; и только глаза и положение головы слабо напоминают бывшего хозяина и властелина. Его дом в упадке, поле не обработано, сад запущен, меч заржавел, его рабочий и извозный скот захирел. Если вы спросите о причинах нищеты, то он ответит: Кисмет! Нисаб! (Судьба!)... Трудно найти в целом мире существо более измученное и урученное, чем этот народ".^{447[7]} Однако и в эти времена "везде и во всем заметна неизменная черта характера турок — уважение к силе, презрение к слабости".^{448[8]} И в этот период "турецкий солдат принадлежит к числу выносливых и самых храбрых в мире, он способен безропотно переносить много лишений".^{449[9]} Для турка смерть в бою — счастливый удел, а мать может желать своему сыну стать "шехидом" (нашим за веру). О культуре силы и презрения к слабости, сохранившемся у турок и поныне, говорит одна из любимейших ими пословиц: харкаешь кровью, говори, что пил вишневым шербет. В иерархии моральных ценностей турка на первом месте стоит храбрость. Воинственность турок проявилась в дни оккупации турецкими войсками Кипра. "В Турции Кипр стал общенациональным кличем... Военные успехи вызывали ликование. Услышав о прекращении огня, в лавках в сердцах ругались... Шапки в газетах на целую полосу возвещали — "Кипр — наш!" "Через 400 лет мы вновь завоевали Кипр".^{450[10]} Отсюда и особая роль армии в Турции. Через историю армии можно рассказать всю историю страны. Опорой империи завоевателей были янычары. И по сей день в школах висят портреты завоевателей: Аттилы, Чингисхана, Тимура. Карьера офицера представляется в сегодняшней Турции очень привлекательной, в том числе и для выходцев из крестьян: "крестьянские парни любят службу в армии".^{451[11]} С воинственностью и сознанием себя в качестве завоевателей связан и комплекс превосходства турок, сознание себя господином, признанным повелевать другими народами. И если с анатолийскими христианами турки обходятся неуважительно, "то это не только по различию веры, но и потому, что видят в них народ поработанный, то есть более близкий по своему политическому состоянию к невольникам, нежели к людям свободным".^{452[12]}

^{445[5]} Обзорение Малой Азии в нынешнем ее состоянии. СПб.: тип-фия К. Крайа, 1839, с. 158.

^{446[6]} Обзорение Малой Азии, с. 156.

^{447[7]} Вамбери А. Очерки и картины восточных нравов. СПб.: Тип-фия тов-ва " Общественная польза ", 1877, с. 230.

^{448[8]} Обзорение Малой Азии, с. 230.

^{449[9]} Найт Э. Ф. Революционный переворот в Турции. СПб.: П. И. Певин, 1914, с. 46.

^{450[10]} Васильев А. М. Мост через Босфор. М.: Молодая гвардия, 1979, с. 99.

^{451[11]} Васильев А. М. Мост через Босфор, с. 171.

^{452[12]} Обзорение Малой Азии, с. 154.

Идеологией завоевательской деятельности турок была идеология Священной войны за распространение Корана — Джихада. Турки создавали исламскую империю. Для них всегда была характерна самоидентификация через религиозную, а не этническую принадлежность. "На вопрос, кто он, турок всегда отвечает: "Я — мусульманин". Мусульманин и турок — это эквивалентные понятия".^{453[13]} Вся политика турецкой империи была направлена на то, чтобы как можно больше инородческого элемента слилось с турецким, чтобы турками стали все вокруг. Большая часть Османской элиты состояла из потурченцев.

"Космополитический по происхождению правящий класс Османской империи складывался из разных народов. Со временем в нем стали преобладать балканские выходцы".^{454[14]}

Элитарная турецкая армия — янычары — была армией, целиком состоящей из нетурок. В нее набирали мальчиков, насильно взятых из христианских семей. Но именно янычары были оплотом турецкого государства. Турецкая масса как бы постоянно стремилась к расширению. Таким образом, быть турком — это особый модус существования в мире, особое отношение к миру.

Если, как мы уже указали, самосознание турка суть самосознание завоевателя, покорителя, то через идеологему Джихада, образ завоевателя, покорителя переносился на каждого мусульманина, как имеющего обязанность вести Священную войну. Таким образом, турки как бы вписывают себя в качестве частного случая в общее правило (весь мусульманский мир), и особенность этого частного случая теряет в их глазах какую-либо ценность.

Таким образом, мы можем выделить в качестве основных в сознании турка времен расширения империи следующие парадигмы: принадлежность к мусульманской массе, воин Аллаха, превосходство правоверных и Священная война. Эти категории сложились в эпоху завоеваний и обеспечили их сакральную санкцию. Если же мы попытаемся абстрагироваться от идеологической окрашенности этих категорий, то получим: масса, воинство (армия), собственное превосходство, война. Мы можем предположить, что эти парадигмы и лежали в основе иерархии мира, как она заложена в сознании турка, и являются ее основным содержанием. Для турка, в соответствии с картиной мира, присутствующей в его сознании, качеством "мы" является масса, из кого она будет состоять, — вторично и определяется в ходе адаптационного процесса. Изначальной же, существенной чертой является образ бесконечного множества, в котором растворяется индивид, в котором любой ограниченный по численности коллектив (семья, община, государство) имеет лишь ситуативное значение, и которое служит защитой от любой угрозы, исходящей из внешнего мира. У этой массы есть еще одна характеристика — это привилегированная масса, ей приписываются некие особые качества, определяющие ее превосходство перед всем остальным миром. Эта масса дает санкцию индивиду, индивид получает привилегированное положение в мире как частица этой массы. Вне ее индивид теряет свое значение. Изолированной парадигмы "друга", "помощника" в сознании турка мы не встречаем. "Дружественность" разлита в массу. За пределами этой массы — царство тьмы, в котором разлита враждебность. Нельзя сказать, что в сознании турка нет "образа врага". Он присутствует как концентрация враждебности внешнего мира в тех точках, где внешний мир оказывает массе наиболее сильное сопротивление (так, два века регулярных побед русских над турками закрепили в сознании турок образ России как векового, вечного врага, непредсказуемого и коварного).

Эта масса, являющаяся добрым, защищающим началом, наступает на враждебный мир. В процессе такого наступления ее численность возрастает — все более и более за счет включения в себя (отуречивания) бывших компонентов внешнего мира. Расширение, завоевание мира являются модусом существования этой массы. Быть частицей ее означает быть воином.

Ислам, который турки приняли на полпути к месту основания ими Османской империи, дал весьма адекватную форму выражения содержания их этнического сознания: масса оказалась мусульманской массой, ее члены — воинами Аллаха, ее превосходство оказалось обусловленным религиозным превосходством правоверных, особой милостью Аллаха, а

^{453[13]} Гордлевский В. А. Избр. соч. Т. 3. М.: Изд-во восточной лит-ры, 1962, с. 76.

^{454[14]} Васильев А. М. Мост через Босфор, 10.

война, захват, как модус существования массы, выразилась в форме Джихада, Священной войны.

Однако эти формы выражения содержания этнического сознания турок были адекватны внешнему миру, комфортны, пока продолжались удачные завоевательные походы. С тех пор как удача отвернулась от турок, в их сознании наступил кризис, о проявлениях которого мы говорили выше. Это не был глобальный кризис, который привел бы к разрушению этнического сознания. Но существование турка стало гораздо менее комфортно. Внутреннее устройство Османского государства перестало отвечать образу мира, заложенному в сознании турка. Процесс распада отразился прежде всего на армии, как наиболее важном институте Османской империи. После прекращения завоевательных походов пришел в упадок и в итоге был уничтожен корпус янычар. Турецкая армия на протяжении всего XIX века была малобоеспособной и нуждалась в помощи зарубежных военных инструкторов. Уже Салим III учредил по-европейски устроенную армию. В сознании народа, как мы уже говорили, стали возникать мысли о том, что времена, отведенные Османской империи, кончились, и пора свертывать свой военный стан. Все это время этническое сознание турок не могло обрести форму, адекватную внешнему миру, дающую возможность комфортного существования этноса. В течение столетия оно продолжало существовать в конфликтном состоянии.

Изменилось ли что-либо в XX веке?

Бытовой уклад деревни и семьи в целом остался прежним. "Турецкая деревня и сегодня (в 70-ые годы XX века. — С. Л.) остается такой, какой была столетия назад".^{455[15]} "Турецкая деревня живет и руководствуется собственными законами, выработанными в ходе истории, в течение жизни многих поколения".^{456[16]}

И в целом "шкала духовных ценностей турка не совпадает с европейскими критериями".^{457[17]} Очень часто следование западному образу жизни есть не более чем оболочка, антураж, за которым мы находим то же патриархальное содержание. "В кафе европейского типа, в ресторанах среди посетителей есть женщины. Они сидят за столиками ничуть не жеманясь, весело беседуют со своими спутниками, с которыми пришли провести вечер. Непринужденно чувствуют они себя и в своих туалетах, сделанных по последней моде, иногда довольно смелых. Когда заиграет музыка — танцуют модные западные танцы, если их пригласит кто-нибудь из сидящих с ними мужчин. Все эти посетительницы дансингов, ведущие себя, по их мнению, весьма европеизировано — родственницы вот этих самых пришедших с ними мужчин, родственницы в сопровождении родственников, "вестернизированных" турок. Но если кто-нибудь посторонний, хотя бы с соседнего столика, вздумает пригласить на танец незнакомую турчанку, в лучшем случае получит решительный отказ и встретится со всеобщим осуждением, в худшем — нарвется на скандал".^{458[18]}

Поколебало ли традиционное сознание турок широкое распространение в стране идей Ататюрка и проведение кемалистских реформ? Иногда высказывается мнение, что, если эти реформы, которые таким радикальным образом посягали на нравственные нормы общества, не вызвали протеста, то объяснить это можно только одним: подавляющее большинство населения о них просто не имело понятия. Крестьяне в деревне и сегодня живут так, как столетия назад, по обычаям и традициям Османской империи. "Тысячи крестьян даже не подозревают, что живут в светской республике: для них война за независимость остается религиозной войной, которая закончилась победой ислама над

^{455[15]} Позняньска К. Старая и новая Турция. М.: Наука, 1974, с. 144.

^{456[16]} Серебрякова М. Н. Семья и семейная обрядность в турецкой деревне (новейшие времена). М.: Наука, 1979, с. 53.

^{457[17]} Ахмедов М. М., Агабеков Дж. Г. Роль религии и традиции в развитии современного турецкого общества // Актуальные проблемы современной Турции. Баку: Элм, 1988, с. 25.

^{458[18]} Еремеев Д. Е. На стыке Азии и Европы. Очерки о Турции и турках. М.: Наука, 1980, с. 62.

неверными".^{459[19]} Махмут Мекал в 1967 году опубликовал серию очерков "Ничего нового на восточном фронте", где он приводит беседу с женщиной, которая ничего не слышала ни об Исмет-наше, ни о Демиреле (он тогда был премьер-министром). На вопрос, кто стоит во главе государства, она ответила: "султан, который живет в Стамбуле или Анкаре". Когда же Мекал спросил ее, за кого она голосовала на последних выборах, она сказала: "Я не знаю, мне дали бумажку и я опустила ее в ящик".^{460[20]}

Но все ли можно списать на неосведомленность турецких крестьян? Предположим, о реформе в системе управления о том, что из конституции были исключены слова об Исламе, как о государственной религии (да и о самой конституции) неграмотные крестьяне действительно могли не узнать. Но то, что были запрещены все виды религиозного обучения, в том числе и в начальной школе, что были ликвидированы дервишские ордена и монастыри, что было запрещено ношение чалмы и фески, а женщины перестали носить чадру, — этого они не могли не заметить. Все крестьянские парни служат в армии, которая является в Турции оплотом кемализма, — и они не знали о реформах? В периоды, когда правительство действительно следило за исполнением запрета на религиозное обучение, повсеместно начиналось тайное обучение арабскому и османскому (турецкому на основе арабского алфавита) языкам и Корану. В сельских местностях это явление носило почти массовый характер. Ведь народ понимал, что учится тайно от властей, и, следовательно, в государстве что-то не так?

И тогда встает вопрос: они действительно не знали ничего об изменениях в их стране или не хотели знать? Мы сталкиваемся, очевидно, с какими-то особенностями восприятия турецких крестьян, помогающими им сохранить свою идентичность, не видеть и не слышать ничего, что бы могло оказать разрушительное действие на их традиционное сознание, то есть с действием защитных механизмов психики.

Для того чтобы это понять, мы должны прежде разобраться в сути кемализма и прочих идеологических концепций, имевших хождение в Турции.

Туркам-завоевателям идеология была не нужна, ее заменял ислам. С началом же кризиса Османской империи появилась естественная потребность найти выход из тяжелого положения, в котором оказалось государство и которое, как мы видели, сильно повлияло на психологию народа. Понадобились новые доминанты и идеологии, их обосновывающие. Смысл всех идеологий, возникавших в Турции, сводился в конце концов к ответу на вопрос: как возродить былую мощь государства, которая бы позволила вернуться к прежнему модусу существования. Естественно, что взоры турецких идеологов были обращены на Запад, поскольку в то время, как Османская империя все более и более деградировала, Запад все более набирался сил.

Первой по времени возникновения законченной идеологией был османизм. Османизм позаимствовал на Западе категории отечества, гражданственности, равенства и т. п., и суть его сводилась к тому, что все граждане империи, вне зависимости от их национальности и вероисповедания, получали равные права. В его основе лежала доктрина "слияния" народов Османской империи, объединения их "в некую интегральную социальную общность".^{461[21]}

И хотя реформы Танзимата встречали яростное сопротивление мусульманских масс, нельзя сказать, что эта доктрина была абсолютно нежизнеспособна. Основываясь на ней, младотурецкая партия сколотила вокруг себя многие национальные партии Османской империи: армянские, албанские, арабские, еврейские и т. д., и только после переворота 1908 года окончательно поняла, что османизм как идеология ее не устраивает и, очевидно, является политически более выгодным инородческим элементом империи. Но поскольку деятельность младотурок протекала не только в эмиграции, столицах и крупных центрах,

^{459[19]} Позняньска К. Старая и новая Турция, с. 105.

^{460[20]} Цит. по.: Позняньска К. Старая и новая Турция, с. 147.

^{461[21]} Зеленов Е. И. Османизм и его роль в общественно-политической жизни Сирии. Л.: изд-во ЛГУ, 1990, с. 5.

но и в отдаленных вилайетах, то там мы встречаем примеры того, что османизм вовсе не так уж однозначно отвергался народным сознанием, рядовыми турками, как это не кажется парадоксальным. Так, в Ванском, Битлисском, Мушском, Эрзрумском вилайетах младотурки и армянская партия Дашнакцутюн действовали в тесном сотрудничестве, "царило полное взаимопонимание, согласие и доверие между ними. Армяне и турки называли друг друга братьями".^{462[22]}

Чтобы понять эти парадоксальные факты, посмотрим на доктрину османизма с точки зрения психологии. Мы выделили в сознании турок такие основные парадигмы: масса, воинство, превосходство и война, которые в исламской их модификации выражаются как категории: мусульманская масса, воинство Аллаха, превосходство правоверных, Священная война. В сознании турок присутствовал также образ врага (или конкурента), более удачливого и сильного, — Западного мира, в котором четырем названным элементам турецкого сознания соответствовали категории (хотя там эти категории не были структурнообразующими): коллектив (вместо массы), государственный деятель, чиновник (вместо воина), равенство (вместо превосходства) и развитие (вместо войны). Османизм представляет собой первую попытку "наложения образов" — сакральная, мусульманская идея заменяется заимствованной у более удачливого конкурента идеей государства как гражданского института. В этом случае основным парадигмам турецкого сознания начинают соответствовать категории: османская масса-коллектив (то есть "ограниченная масса"); воины — защитники империи; общее равенство-превосходство всех граждан Османской империи; война — за целостность империи. Таким образом, основные парадигмы турецкого сознания сохраняются, хотя выражение их меняется.

Подобным же образом можно представить и идеологию пантюркизма: место мусульманской массы занимает тюркская масса, которая призвана создать тюркское государство Туран (взамен Османской империи); воин Аллаха превращается в воина-турка, воюющего за Туран; превосходство верных становится превосходством тюркской расы, которая закрепляется гражданством Турана. Священная война — войной за Туран и организацией Турана. И здесь основные парадигмы сознания турка остаются неизменными, но на них накладывается содержание, приписываемое образу более удачливого конкурента и составляющее, по мнению идеологов Турана, его сильную сторону.

Идея пантюркизма была для Турции привнесённой. "Одним из идеологических источников пробуждения турецкого национализма стали националистические идеи, распространившиеся в Европе во второй половине XIX века, в частности немецкий национализм в форме пангерманизма".^{463[23]} Более того, главный толчок к пантюркистскому движению был дан не турками Османской империи, а "тюркско-татарским элементом в России. Идейными основоположниками пантюркизма нужно считать русских выходцев-татар Ахмеда Агаева, Юсуфа Акчуру, Али Гусейн-заде, Измаила Гаспринского".^{464[24]}

Постепенно составляется программа туранизма. Зия Гёк-Альп, основоположник пантюркизма, намечает в своей известной книге "Основы тюркизма" (1923 г.) три ступени достижения своего идеала: 1) туранизм в самой Турции — ассимиляция, или, в случае отказа от нее, удаление всех нетурецких элементов, очищение турецкого языка от арабских примесей, создание турецкой национальной культуры; 2) огузанизм, то есть объединение стран, населенных потомками Огуза: Турции и двух Азербайджанов, персидского и русского; 3) федерация прочих тюркоязычных народов.^{465[25]}

Как и смысл османизма, смысл туранизма сводился к поиску путей воссоздания бывшего величия, теперь уже на новой основе. Он был гораздо более жизнеспособен, поскольку давал

^{462[22]} Кочар М. Армяно-турецкие общественно-политические связи в конце XIX - начале XX веков.

Ереван: изд-во Ереванского университета, 1988, с. 145.

^{463[23]} Куртынова Л. К. Некоторые особенности турецкого буржуазного национализма в период его зарождения. // Ближний и Средний Восток. История, экономика, политика. Ч. 1. М.: Наука, 1987, с. 97.

^{464[24]} Мандельштам А. Введение // Заревенд. Турция и пантуранизм. Париж: б. г. и., 1930, с. 7.

^{465[25]} Заревенд. Турция и пантуранизм. Париж: б. г. и., 1930.

парадигмам турецкого сознания не химерное, как османизм, а вполне реальное наполнение в виде категорий тюркской массы, воина-турка, превосходства тюркской расы и войны за Туран. Он предполагал отказ от прежних модификаций этих категорий, исламских, поскольку того требовал перенос ориентира с мира ислама на тюркский мир.

Самоотожествление турок-мусульман с мусульманами других народов — арабами и т. п. — мешало такой переориентации. Поэтому идеология туранизма предполагала ослабление влияния ислама. (Это пытались осуществить уже младотурки, но их власть была слишком слабой, чтобы они могли действительно решиться пойти на конфликт с клерикалами, зато впоследствии на этом поприще весьма преуспел Мустафа Кемаль.)

Разработанная Зией Гёк-Альпом концепция пантюркизма строилась на противопоставлении культуры и цивилизации. Цивилизация — это то, что делает западный мир сильным, и поэтому должна быть принята турками, стремящимися создать мощное государство. Культура же должна остаться турецкой, и ее чистота должна всячески охраняться. Собственно, суть турецкого мосуства должна заключаться в турецкой культуре, цивилизация же — только антураж, но им нельзя пренебрегать без риска быть задавленными соседями.

Началом осуществления на практике первого этапа пантуранизма — создания этнически однородной Турции как ядра будущего туранского государства — явился кемализм с его идеологией Турции.

В настоящее время кемализм обычно противопоставляют тюркизму и идеологии младотурок, но все писатели-современники единодушно утверждали, что "если добросовестному исследователю Турции угодно было бы задаться вопросом — существует ли какая-нибудь разница между программами "Защиты прав", "Единения и прогресса", "Свободы и согласия", то при всей своей пристрастности и своем усердии он никогда бы такой разницы не обнаружил".^{466[26]} "Большинство членов младотурецкой партии выявили свою полную лояльность по отношению к национальному движению и проявили в нем

большую энергию, являясь наиболее активными его участниками... Кемализм — выкристаллизовавшийся стопроцентный тюркизм".^{467[27]} "Из рядов Иттихада, воспитанные на его молоке, вышли потом все деятели анатолийского движения".^{468[28]}

Однако вне зависимости от того, какие цели ставил перед собой Кемаль субъективно, мы можем рассматривать созданную им Турцию как начало реализации пантюркизма, поскольку то, что он реально делал, совпадает с первым этапом пантюркизма, означенным у Гёк-Альпа в "Проблемах туранизма". Речь идет о создании сильного турецкого государства, отказе от исламских доминант и утверждении на турецкой почве западной цивилизации. В данном случае образ, приписываемый конкуренту (европейская цивилизация) декларируется как желательный для себя, а свой базовый образ (тюркская культура) подразумевается. Первый этап пантюркистской программы, который мы назовем мифологией Турции, неизбежно связан с самоограничением и конкретизацией программы. В идеологии кемализма основные парадигмы турецкого сознания в результате наложения на них содержания, которые, в восприятии турка, соответствуют им в западноевропейской культуре (напомним: коллектив, чиновник, равенство, развитие), принимают следующий вид: масса, ставшая коллективом (избранная и организованная), единство превосходства-равенства (равенство всех избранных, всех турок; вспомним знаменитый лозунг, встречающийся в Турции на каждом шагу: "Какое счастье быть турком!"); единство войны и строительства (войны, чтобы иметь возможность строить) и героя-чиновника (в буквальном смысле: основной герой официальной кемалистской литературы — это интеллигент-чиновник, который героически борется за осуществление идей Кемала). Таким образом, основные парадигмы турецкого сознания заложены и в кемализме, но только в особой их модификации. Следовательно, они не могут быть абсолютно неприемлемы для

^{466[26]} Арслан. Современная Турция. М.: Красная новь, 1923, с. 25.

^{467[27]} Арслан. Современная Турция, с. 4.

^{468[28]} Астахов Г. От султаната к демократической Турции. История кемализма. М.: Гос. изд-во, 1926, с.

турецкого сознания, действовать на него разрушающе. Но поскольку в сознании масс эти парадигмы продолжают существовать в своей прежней форме (исламская масса, воин Аллаха, превосходство верных, Священная война), то определенный конфликт неизбежен. Мы действительно видим его выражение в том, что реформы Кемаля оказываются неосуществимыми в принципе.

Турецкая история последних десятилетий имела циклический характер. С 1960-го по 1980-й год на рубеже каждого десятилетия совершался очередной военный переворот, в результате которого в Турции восстанавливались кемалистские лаицистские принципы в условиях военной диктатуры. Как только военные передавали власть гражданским, влияние ислама в стране снова все более и более возрастало, Турция в своей внутренней политике все далее отступала от принципа лаицизма, и дело снова кончалось военной диктатурой. Каким же образом лаицистскому режиму удастся удерживать бразды правления уже многие десятилетия?

Достаточно хорошо известно, что кемализм как идеология был турецкими крестьянскими массами отвергнут.

Для воспитания масс в духе турецкого национализма были созданы так называемые "турецкие очаги". Первые "турецкие очаги" основаны еще в 1908 году по инициативе Акчурь. В апреле 1924 года они вновь возобновили свою деятельность. "В мае 1925 года вышло постановление, где говорилось, что оказание помощи "турецким очагам" — первейшая обязанность правительства... Финансирование "очагов" шло за счет государства".^{469[29]} Причем трактовка идей турецкого национализма "турецкими очагами" отличалась от официальной. Несмотря на то, что сами "очаги" в свое время декларировали, что "как организации турецкой нации они работают лишь в пределах национальных и государственных границ и отказываются от политики пантюркизма, их бывшее руководство определило впоследствии значимость "очагов" именно как органов пантюркистской пропаганды".^{470[30]} Однако "турецкие очаги" в деревнях быстро превратились в традиционные кофейни, и результаты их деятельности чаще всего сводились к нулю.

Второй попыткой пропаганды кемализма в турецкой деревне было создание "народных домов" и "народных комнат", но толку от них также было мало.

Среди турецкой интеллигенции был ряд деятелей, которые добровольно брали на себя миссию пропаганды национализма в турецкой деревне, политического и экономического просвещения крестьян, создания в крестьянской среде кооперативов. В это время в литературе появляется "новый герой — интеллигент (учитель, врач, офицер), проявляющий высокую самоотверженность... Он жертвует собой ради "темной и невежественной массы", в которую именно он призван внести "национальный дух"^{471[31]}, уничтожить патриархальные структуры и наполнить крестьянские умы новыми понятиями и ценностями (Якуб Кадри "Анкара", Халиде Эдиб "Татарочка"). Но настроения подвижничества сменяются пессимизмом, усталостью и апатией. "В ряде произведений тридцатых годов (романы "Листопад", "Жалейте" Решада Нури и др.) появляется новый герой — сломленный человек, потерпевший крушение в своих попытках служения народу и человеку".^{472[32]} Даже и в литературе о героике национально-освободительной борьбы турецкие крестьяне либо вовсе отсутствуют, либо присутствуют как пассивная масса. Да и как могло быть иначе, если вся проповедь кемализма и пантюркизма стекала с турецких крестьян "как с гуся вода". Крестьяне продолжали утверждать, что "они не

^{469[29]} Колесникова А. А. Народные дома в общественно-политической и культурной жизни Турецкой республики. М.: Наука, 1984, с. 67.

^{470[30]} Колесникова А. А. Народные дома, с. 74 - 75.

^{471[31]} Белова К. А. Эволюция общественного идеала в сознании турецкой интеллигенции // Турция: История и современность. М.: Наука, 1988, с. 178.

^{472[32]} Белова К. А. Эволюция общественного идеала, 178.

турки, а мусульмане", национально-освободительная борьба оставалась в их понимании Джихадом, борьбой за ислам. 'Для большинства турецкого крестьянства освободительная борьба состояла в осуществлении победы мусульман над неверными, а не в утверждении национальной идеи и установлении республики. Народ Анатолии боролся за освобождение Халифа, и даже Кемаль был вынужден провозгласить это своей целью".^{473[33]}

Однако крестьянские массы подчинились Кемалю и, более того, в дальнейшем почти не протестовали против антирелигиозных мероприятий Великого Национального Собрания Турции. Почему? "Уже много лет существует разрыв между светской республикой и верующей крестьянской массой"^{474[34]}, но разрыв этот не принимает формы острого конфликта. Почему?

Мы уже говорили, что определенная корреляция между мировоззрением турецких крестьян и идеологией пантюркизма и кемализма была. На основные, глубинные доминанты турецкого сознания эта идеология не покушалась. Но, кроме того, очевидно, есть какое-то начало, чрезвычайно значимое в сознании турка, присутствующее также и в идеологии кемализма, которое снимает этот конфликт. И тогда утверждение современного исследователя Турции, что "существует идейно-политический вакуум, незавершенность трансформации традиционного мировоззрения и образа жизни турка"^{475[35]}, кажется не совсем верным. Этот вакуум хотя бы временами чем-то заполняется. Есть какое-то уравновешивающее начало, которое помогает существовать лаицкой республике, хотя и постоянно в некотором подвешенном состоянии, и при этом сохраняться традиционному сознанию крестьян, хотя и с определенной мерой конфликтности по отношению к внешнему миру. Этим началом является культ армии, равно присутствующий и в традиционном сознании крестьян, и в идеологии турецкой республики.

Выше мы уже говорили о значении армии в мировоззрении крестьянских масс. Что же касается Турецкой республики, то она "пересмотрела свое отношение ко многим институтам, но к армии оно осталось прежним. Ведь в Османской империи критерием могущества было войско: оно завоевывало новые территории, пополняло казну новыми трофеями, в армии государство черпало свою силу. Поэтому нет ничего удивительного в том, что и сегодня турки относятся к военному мундиру с уважением и симпатией, что всегда полно зевак около резиденции президента во время смены караула, когда отборные гвардейские части в парадной форме двигаются торжественным маршем, словно один человек, нога к ноге, рука к руке. До сих пор каждая более или менее официальная годовщина, не говоря уже о военных парадах, открывается, как правило, под звуки янычарского марша частями, одетыми в форму султанских войск".^{476[36]} Снова, как и сотни лет назад, гремит янычарский марш, и не его ли звуки примиряют сегодняшних жителей Анатолии с изменившейся реальностью? Не эти ли одетые в султанскую форму войска, принадлежащие к тому же ко второй по численности армии НАТО, вселяют в их душу надежду, что Османская империя жива, она только приспособилась внешним своим обликом к сегодняшнему дню, что лаицкая республика со всеми ее атрибутами — только антураж, а неграмотная анатолийская крестьянка, уверенная, что страной по-прежнему правит султан, в каком-то глубоком смысле права?

Почему анатолийские крестьяне так легко приняли Кемалья, говорившего часто вещи им непонятные и призывавшего к созданию чего-то такого, чего они вовсе не желали создавать? Они склонились перед военным героем, героем, которого ждали десятки, сотни лет упадка Османской империи. В первую мировую войну Кемаль прославился тем, что под его руководством была одержана одна из немногих побед турецкой армии. Разбив англичан в Дарданеллах, в части их, именуемой Анафарталах, он спас положение турок в самый

^{473[33]} Новичев А. Д. Крестьянство Турции в новейшие времена. М.: Изд-во восточн. лит-ры, 1959, с. 27.

^{474[34]} Познянская К. Старая и новая Турция, с. 105.

^{475[35]} Ахмедов М. М., Агабеков Дж. Г. Роль религии и традиции в развитии современного турецкого общества, с. 21.

^{476[36]} Познянская К. Старая и новая Турция, с. 76.

критический момент. Возглавив войну против оккупантов, он снискал себе такую славу героя, что уважение анатолийских крестьян к нему стало практически безграничным. И как герою ему многое было позволено. Статус военного героя давал Кемалю право на произвол — санкцию на любые реформы, и турки были готовы смириться перед всеми его, с их точки зрения, сумасбродствами. Кстати, и после смерти Кемалья его пост во главе Великого Национального Собрания Турции занял человек, также имевший статус военного героя, — Исмет Иненю.

Формируя свою армию, Кемаль опирался на крестьянство, то есть создавал народную армию, которую крестьяне охотно признавали своей. "Мустафа Кемаль, считая армию главной опорой в проведении реформ, призывал в офицерские школы неимущих молодых людей, главным образом крестьянских сыновей, обеспечивая их жильем, питанием и денежным пособием, и в настоящее время, в отличие от других стран Ближнего Востока, офицеры в Турции происходят из народа и главным образом из средних слоев. Для сыновей анатолийских крестьян призыв в армию означает первый контакт с внешним миром".^{477[37]} Офицерская карьера в Турции весьма привлекательна для молодых людей из средних слоев, так как служба в армии дает "возможность обеспечить себе приличное место в обществе, не имея ни знатного происхождения, ни денег, ни протекции... Некоторым из, вышедших из малоимущих слоев удалось дослужиться до командных постов в армии".^{478[38]} Эта система напоминает нам порядок, принятый в Османской империи в период ее расцвета, когда путь к высшим должностям был открыт для человека самого низкого происхождения, коль скоро он отличился на военном поприще.

Теперь мы можем ответить на вопрос, поставленный нами еще во второй главе: почему кемалистская революция, которая, казалось бы, должна была вызвать глубокий сдвиг в сознании народа, прошла столь безболезненно? Да, действительно, турки не пережили в этот период никакого серьезного кризиса, точнее, кризиса более серьезного, чем им приходилось переживать в предыдущие годы, в период упадка Османской империи. Неадекватность мировоззрения турка реальности, в которой он жил, началась еще в те давние времена, и с тех пор сознание турецкого народа как народа-завоевателя постоянно находится в некотором привычном уже кризисе. Ряд появившихся за это время идеологий был направлен на переориентацию турецкого сознания, с тем, чтобы сделать его более отвечающим реалиям сегодняшнего мира, но так, чтобы глубинное содержание турецкого сознания оставалось бы незатронутым. Однако все эти попытки были обречены на неудачу. Пантюркизм и кемализм постигла бы та же участь, что и османизм, если бы реализация кемалистской программы не совпала с моментом, когда Великим державам было выгодно поддержать военную мощь Турции, то есть, если бы лаицкая республика не имели бы столь сильную армию и не предстала бы в глазах народа как восстановление былой мощи государства.

В этом смысле с известной долей истины можно сказать, что жизнеспособность современной Турции поддерживают звуки янычарского марша, который гремит во время парадов. Мощь сегодняшней турецкой армии — это, в сознании народа, возрождающаяся мощь старой Османской империи, это возможность возврата к прежнему способу существования и снятие конфликта между турецким сознанием и образом жизни турка.

Если поставить вопрос о современной идеологии народных масс Турции, то следовало бы признать, что она выражается скорее не словами, а мелодией. Последнее понятно, если рассматривать процессы трансфера и образования этнической картины мира как адаптивные процессы. Идеология является выражением не этнической картины мира, а ценностных доминант, которые направляют процесс трансфера. Кроме того, как мы видели из нашего сюжета, идеология встраивается в картину мира, адаптируется к ней. Так, пантюркизм, который станет темой сюжета 10, придумали не турки, они приняли его со всеми атрибутами пангерманского национализма, что легко просматривается исторически. Но вот категорию "привилегированной массы" они внесли в него сами и, таким

^{477[37]} Позняньска К. Старая и новая Турция, с. 76, 81.

^{478[38]} Данилов Д. И. Средние слои в политической жизни современной Турции в период подготовки и проведения государственного переворота 27 мая 1960 года. М.: Наука, 1968, с. 73.

образом, адаптировали заимствованную идеологию для себя. Однако, если потребности адаптации требуют отсутствия эксплицитной идеологии, то она может вовсе не принимать словесную форму. На данном примере сталкиваемся с феноменом, когда история, если судить по ряду внешних признаков, как бы начинает повторяться, и традиционное сознание этноса реагирует на эти признаки так же, как в прошлом реагировало на связанные с этими признаками события. Этот феномен один из защитных механизмов этноса. Действие его состоит в создании новой, спасительной для турецкого сознания мифологемой о мощи турецкого государства. Дело в том, что эта мифологема не может открыто высказываться. Дело здесь не столько в “несовременности” данных ценностных доминант, а прежде всего в том, что будучи высказанными данные идеи со всей очевидностью обнажат свою ложность. Между тем они лежат в основании современной картины мира турка. Такого рода невербальная идеология сама является защитным механизмом. Но при этом объектом трансфера является не современное турецкое государство, а турецкое государство прошлого, поскольку современное государство не вписывается в “образ мы” турка. Поэтому все значимые смысловые нити современной турецкой картины мира направлены на то, чтобы психологически сблизить современность с прошедшими эпохами. Этнические константы, будучи ответственными за характер восприятия человеком действительности, всегда провоцируют известное искажение воспринимаемой реальности. В тех случаях, когда реальность не может быть адаптирована к этническим константам посредством того или иного нового трансфера, возникает иная ситуация. Создается особая система распределения культурных моделей среди различных внутриэтнических групп, которое обуславливает прочность казалось бы неадекватных трансферов. Исходя из изложенной выше теории объяснить эти явления невозможно. Поэтому мы должны обратиться к проблемам внутриэтнического распределения культуры и функциональных внутриэтнических конфликтов.

В главе 16 мы дадим описание системы этнических констант турок. В этой же главе мы продолжим наш сюжет и рассмотрим психологическую адаптивную стратегию турок более подробно, а именно, покажем каким образом адаптация к изменившимся условиям осуществляется не только за счет новых трансферов, но и специфической организации взаимодействия внутриэтнических групп. Для этого мы проанализируем характер протекания традиционных для Турции военных переворотов.

Вопросы для размышления

1. С чего следует начинать изучение этнических констант?
2. В каких случаях мы можем применить метод исторических срезов (в данном случае, изучения нескольких последовательно сменявших друг друга этнических картин мира)?
3. Каким образом в рамках одного этноса сосуществуют разные картины мира и как они функционально дополняют друг друга?
4. Каким образом сосуществование в рамках одного этноса нескольких различных картин мира может способствовать его адаптации к культурнополитической среде?
5. Можно ли о турецком этносе сказать, что он имеет определенную культурную тему и если да, как эта тема способствует коммуникации различных внутриэтнических групп?
6. Как Вы считаете, состояние конфликта между различными внутриэтническими группами турецкого этноса является ли нормальным для него состоянием?
7. Как Вам показалось, турки интериоризируют или экстериоризируют конфликтность?

Принципы вариативности этнической картины мира

Перечисляя в главе 9 уровни этнической адаптации, мы упомянули и о механизме самоструктурирования этноса. В его основе лежит внутриэтническое распределение культуры, которое проявляет себя в том, что **в каждый данный момент различные внутриэтнические группы имеют разные картины мира и, следовательно, разные типы традиционного сознания.** Это связано с особенностями функционирования этноса — сложного организма, имеющего свою стратификацию, как социальную, так и культурную. Для успешного же выживания этноса вообще может быть необходимо, чтобы "правая рука не знала, что делает левая", а внутриэтнический конфликт, как мы уже говорили, может быть функционален и способствовать процветанию целого. Но для этого требуется особая ритмичность конфликта, которая и создает возможность специфической коммуникации между различными внутриэтническими группами, даже находящимися в состоянии вражды и разорванными между собой все видимые связи. Подробно проблему коммуникации между внутриэтническими группами в процессе функционального конфликта мы будем рассматривать в главе 16, когда проанализируем характер и типы протекания такого конфликта. А сейчас укажем только, что она совершается через "центральную зону" этнической культуры, поскольку бессознательный "образ себя" и "образ своих действий" во всех этих группах общий.

Наличие внутри этноса различных типов традиционного сознания является в первую очередь следствием того, что в каждый переломный момент истории этноса обычно имеется несколько вариантов кристаллизации этнической традиции, несколько вариантов трансфера, каждый из которых обладает достаточными для выживания этноса адаптивными возможностями. Процесс трансфера отражает общую направленность человеческой личности и является результатом выбора, не в том смысле, что люди могли бы самопроизвольно выбирать тот или иной объект трансфера, а в том, что его выбор направляется ценностной ориентацией членов этноса, а последняя может не быть единой для них всех.

Итак, внутриэтническое распределение культуры определяется, во-первых, адаптивными потребностями этноса как целого и необходимостью поддержания целостности "центральной зоны" этнической культуры и долговременности ее функционирования, а во-вторых, несходством ценностных ориентаций различных групп этноса (можно выразиться так: внутренними альтернативами этноса). Это два аспекта не следует рассматривать в отрыве друг от друга. Выбор ценностной системы, как мы уже говорили, не определяется этническими константами. Этнические константы только специфическим образом адаптируют ее, о чем мы уже упоминали и о чем еще будем говорить более подробно. Встречаются и такие случаи, подобные рассмотренному нами в сюжете 9, когда эта адаптация происходит с большим трудом. Однако для нас важно, что так или иначе эта адаптация все равно происходит. Но для того, чтобы этнические константы не подвергались при этом опасной трансформации, необходимо, чтобы те искажения реальности, которые происходят под их воздействием в рамках данной картины мира уравновешивались бы теми, которые происходят в рамках иной картины мира, существующей в той же этнической традиции, но присущей другой внутриэтнической группе. Адаптационно-деятельностные модели различных внутриэтнических групп находятся во взаимодействии, в процессе которого для каждой из этнических групп происходит коррекция объектов трансфера, а именно, снижение интенсивности "источника зла", усиление "образа мы" и "образа покровителя". Поскольку этнические группы, взаимно усиливающие адаптивные свойства картин мира друг друга, могут иметь исключаящие друг друга ценностные ориентации, то по внешней видимости они существуют изолированно одна от другой и игнорируют одна другую. Но перекрестные

трансферы обеспечивают согласованность их деятельности. Такая согласованность реализуется через механизм функционального внутриэтнического конфликта.

Мы уже говорили, что функционирование этноса — это процесс постоянного изменения его культурной традиции, постоянной смены ее инвариантов, каждый из которых основывается на центральной зоне его культуры, но в каждом случае является отдельным феноменом. В сознании каждого члена этноса, каждой группы внутри этноса, культурная традиция преломляется особым, неповторимым образом, но вместе с тем никогда не представляет собой хаотичного набора разрозненных культурных представлений. Традиция, распределяется между членами этноса, и регулирует действия каждого из них в отдельности, и индивидов, и внутриэтнических групп. Кроме единых этнических констант этнической культурной системе присуща так же долговременная культурная тема, традиционно являющаяся центральной в культуре данного народа. Культурная тема не может быть приравнена к ценностной ориентации поскольку, во-первых, для каждого нового поколения членов этноса она как бы предзадана, а во-вторых, в ходе истории народа может представать в различных, вплоть до взаимопротивоположных интерпретаций. Более правильно было бы рассматривать культурную тему как тип устойчивого трансфера, который отражает парадигму “условия деятельности” в сознании членов этноса.

Культурная тема, будучи результатом устойчивого (что вовсе не означает — неразрушимого) трансфера, включается в картины мира различных внутриэтнических групп, а, следовательно, в различные ценностные системы.

Почему трансфер этнических констант, определяющих условия действия являются одним из наиболее прочных? Потому что этнические константы призваны так рационализировать в сознании человека реальность, чтобы в ней стали психологически возможна человеческая деятельность, а потому те парадигмы из числа этнических констант, которые непосредственно относятся к условиям действия имеют во всей структуре доминирующее значение.

Трансфер парадигмы “условия действия” может совершаться тремя основными способами: это может быть “образ покровителя”, может быть образ “сверхестественных способностей”, дополняющий “образ мы”, а может быть “образ среды”, в качестве которой объектом трансфера может становиться некая институция, в рамках которой происходит действие (это не очень частый, но возможный вариант). Этот трансфер парадигмы “условия действия”, будучи довольно устойчивым, хотя и оборачивается в различных картинах мира новыми гранями, является общим для различных внутриэтнических групп, создает базу для взаимодействия, которое внешне выражается как постоянно находящийся в динамике идеологический конфликт.

Итак, характер взаимодействия между различными внутриэтническими группами определяется следующими двумя факторами — во-первых адаптационной потребностью, а во-вторых, потребностью в выражении основных смыслов этнической культуры (ее культурной темы). И то, и другое требует от этнической организации постоянного динамизма. И то, и другое не может не приводить к постоянным внутриэтническим конфликтам, функциональным по своей сути. И то, и другое — а, особенно, этот единый процесс, представляющий собой выражение основной этнической культурной темы в меняющихся условиях существования этноса — выливается порой в целые мистерии, которые этнос проигрывает внутри себя. Таким образом и происходит взаимодействие различных внутриэтнических групп, могущих иметь разные ценностные ориентации, зачастую конфликтующие между собой, но действующих тем не менее синхронно, повинувшись ритмам функционального внутриэтнического конфликта. Акт за актом как бы разыгрывается драма, каждое действие которой кажется изолированным и не имеющим отношение к целостной структуре, но которые все вместе приводят к созданию новых общественных институций, дающих этносу в целом возможность конструктивной деятельности.

Можно посмотреть на внутриэтническое распределение культуры и с другого конца. Реализация адаптационно-деятельностных моделей, присущих той или иной этнической культуре, связано с “проигрыванием” на материале данной модели определенного, актуального для данной культуры в данное время содержания (культурной темы). Благодаря своей “драматизированной”, диалоговой структуре, адаптационно-деятельностная модель строится на взаимодействии различных внутриэтнических групп и, следовательно, различных вариаций этнической традиции.

Внутриэтнические группы в каждом случае имеют свою особую роль в этой “драме”. Эта роль, через которую для каждого члена этноса осуществляется его связи с общеэтнической традицией, и обеспечивает упругость этнического сознания.

Опыт историко-этнологического анализа

Рассмотрим это на примере функционирования Российского государства.

Методологический комментарий к сюжету

Тема российской общины и российской государственности ставилась многими исследователями. Ее рассмотрение обычно приводило историков к выводу о фатальном противоречии этих двух центральных для русской жизни нескольких веков общественных институций. Если исходить из традиционного анализа исторического материала, то трудно прийти к каким-либо иным выводам. Только интуиция исследователя не дает смириться с идеей, что эти две формы организации русского общества не имели под собой общего знаменателя.

Этнологический подход дает возможность посмотреть на проблему под совершенно иным углом зрения. Мы рассмотрим крестьянство и чиновничество в качестве двух внутриэтнических групп, имеющих различные ценностные ориентации, но находящиеся в постоянном взаимодействии друг с другом.

Когда мы описывали адаптационно-деятельностную модель, связанную с освоением русскими новых земель, то показали, что уже в ней самой имеются элементы диалога. Напомним эту модель: бегство народа от государства — возвращение беглых под государственную юрисдикцию — государственная упорядоченная колонизация новопробретенных земель. Таким образом действия крестьян требуют ответного адаптивного действия государственных властей (чиновничества). Эти ответные действия оказываются возможными и своевременными, если в сознании этих двух внутриэтнических групп имеются общие этнические константы (ведь именно на их основании и встраивается адаптационно-деятельностная модель). Кроме того, должна быть и общая культурная тема, которая в сознании этих двух групп преломляется различным образом. Такой темой безусловно является идея “государственности”. Все отношения на базе этой культурной темы приобретают более или менее выраженный диалоговый, “драматизированный” оттенок. При этом “государственность” в ее специфическом преломлении, о котором мы будем говорить в сюжете 10, оказывается парадигмой “условия действия”.

Итак, в качестве основных методологических предпосылок исследования мы допустим следующие:

- ▪ Русский этнос, как и всякий другой, состоит из нескольких внутриэтнических групп.
- ▪ Взаимодействие этих групп зиждется на нескольких основных для этноса адаптационно-деятельностных моделях, которые предполагают “драматизированную”, функционально-конфликтную форму отношений.
- ▪ Имеется некоторая общая культурная тема, которая “обтырывается” в ходе внутриэтнических отношений и которая может рассматриваться в качестве условия действия.

Из подобных предпосылок мы будем исходить и при анализе других исторических ситуаций, они будут основополагающими и для всех последующих сюжетов.

В результате рассматриваемый нами исторический материал обернется новыми неожиданными гранями. Действительно, на первых ступенях между исследования мы будем убеждаться в том, что степень оппозиции между исследуемыми нами формами институций и стоящими за ними внутриэтническими группами, оказывается даже большей, чем это кажется на поверхностный взгляд. Однако становится заметна и “драматизированность” отношений между ними. А более пристальный анализ этой драматизированности —

диалоговых отношений между внутриэтническими группами (о характере такого рода “диалога” мы будем говорить позднее, в главе 16, когда речь пойдет о теории функционального внутриэтнического конфликта) приведет нас к тому, что мы обнаружим определенные, не очевидные сразу, **стыковки между интересующими нас институциями**, и способ функционирования российского государства предстанет в неожиданном виде. Сама российская государственность предстанет в качестве определенного “поля действия” или “условия действия” (то есть, как атрибут, связанный с этническими константами), практически не являясь “целью действия” (то есть атрибутом, связанным с ценностной системой).

А это, в свою очередь, приведет нас к анализу на новом уровне одной из тем, изложенных нами ранее — модели русской крестьянской колонизации. Теперь, отталкиваясь от уже изученного нами материала, мы можем показать, как культурно-ценностные доминанты определенным образом распределяются между внутриэтническими группами, складываются в ходе “диалоговых” внутриэтнических отношений (которые далее мы будем называть функциональным внутриэтническим конфликтом) в такую конфигурацию распределения культурных моделей, которая сама превращается в мощное средство стимуляции колонизационных процессов. И это при том, что в картине мира русских крестьян абсолютно отсутствует идея расширения российской государственной территории в качестве цели деятельности.

К идеи идеологическо-ценностного обоснования действительности мы вернемся после того как изложим сюжет 10 и сюжет 11. Мы детально рассмотрим эту тему в следующей главе — в сюжете 12 — “Британская империя”.

Сюжет 10. Русская община и российская государственность

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

Сферы жизни, непосредственно связанные с государственными или военными функциями, всегда были сильно развиты, порой даже гипертрофированы, а прочие — запущены.

Государственный подход определял сам взгляд на человека. Да и сами русские никогда не мыслили себя вне государства, будь они истыми государственниками или анархистами. Семейственное начало в России было развито относительно слабо, оно затмевалось началом общинным.

Государственная же парадигма присутствовала в сознании всегда очень четко, хотя описать ее качества представляется делом непростым. Так, в отношении к государству русских крестьян второй половины XIX — начала XX веков (период времени, за который мы имеем больше всего достоверных материалов о крестьянстве) поражают очевидно противоречащие друг другу факты. Крестьяне старались избежать любых встреч с представителями государственной власти, как огня боялись попасть в суд хотя бы в качестве свидетелей, государственным учреждениям не доверяли, в их легитимности сомневались, а при появлении представителя власти в деревне прятались по избам.

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

обязательное, а с другой стороны, многие свои действия сам расценивал как служение государству (например, колонизацию новых районов). Русские крестьяне были связаны со своим государством великим множеством тонких нервных нитей, но эта связь никогда не была отношением гражданства и законности в обычном смысле. Эта связь была очень личной, конкретной, и посредническая роль каких-либо гражданских институтов народом не признавалась. Любой крестьянин в конечном счете считал себя самого вправе решать, что государству нужно от него, а что нет, и никакие государственные учреждения переубедить его были не в состоянии. Свобода, с которой крестьяне обсуждали политические и социальные темы, поражала современников.^{479[1]} У народа было очень отчетливое ощущение некоего должного государства — и в этом психологическая подоплека и русского этатизма и русского анархизма, причина постоянной конфликтности русского государственного сознания, его глубинной противоречивости, с одной стороны, и его упругости, интенсивности, прочности — с другой. Каким образом сформировалось русское государственное сознание, в чем его содержание? Чтобы ответить на эти вопросы, необходимо понять ряд явлений, ключевых для русской жизни, их взаимосвязь, и прежде всего связь общины и государства.

Общину можно рассматривать как основной тип русской социальности. Синонимом слова "община" является слово "мир", и понятие "мир" было центральным в сознании русских крестьян. Крестьянин осознавал себя членом русского общества не как индивид, а как член конкретной общины, конкретного "мира". "Мир" — это автономная самодостаточная целостность. С правовой точки зрения он был административной единицей, с церковно-канонической — приходом; с точки зрения имущественного права, "мир", поскольку он распоряжался землей, являлся поземельной общиной.^{480[2]}

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

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

Русская крестьянская община только в позднейшие времена приняла вид, которые многие исследователи принимали за застывшую древнюю форму, — вид поземельной деревенской общины. До XVII века крестьяне обычно селились дворами-хуторами. Иногда два-три двора, редко больше, располагались рядом. Слово "деревня" относилось к экономике данного двора. Многолюдных сел не существовало. Общиной, "миром", была волость, которая объединяла такое количество дворов, что существовала возможность нормального самоуправления, нормального функционирования "мира". Несмотря на столь значительные отличия древнерусской общины от позднейшей, существенный характер той и другой оставался один и тот же. Она всегда стремилась быть автономной самодостаточной целостностью.

В любом новом месте, любом новом крае, где происходила русская крестьянская колонизация, очень быстро образуется крестьянская община. Причем на каждом новом месте поселения русских община проходит заново весь путь своего развития, и в различных регионах государства одновременно существовали общины разных типов.

Общины-волости были широко распространены в Сибири еще в начале XX века и преобразовывались в общины-деревни лишь с ростом населения и в связи с процессом трансформации захватной формы землепользования в уравнительную, вследствие нарождающегося дефицита земли. Процесс этот, подробно описанный известными

^{479[1]} Энгельгардт А. Н. Из деревни. Двенадцать писем. 1872-1887. М.: Мысль, 1987, с. 297.

^{480[2]} Юшков С. В. Очерки из истории приходской жизни на Севере России в XV-XVII вв. СПб.: тип-фия М.А. Александрова, 1913, с. 10.

исследователями русской крестьянской общины А. Кауфманом и Р. Качоровским^{481[3]}, делился на несколько стадий и сопровождался быстрым и психологически относительно легким изменением прав крестьян на пользование землей, происходившем во всех местностях по примерно одинаковому алгоритму. Если при многоземелье заимка безусловно находилась во владении того, кто первый ее захватил, не важно использовал он ее или нет, и община всегда вставала на его сторону, когда кто-либо покушался даже на земли, не обрабатываемые им в данный момент, то при сокращении земельных ресурсов община начинала передавать неиспользуемые земли другим своим членам. Затем, если земельный дефицит усиливался, община урезала участки наиболее обеспеченных земель крестьян в пользу малоземельных, а впоследствии переходила и к регулярным земельным переделам. Если крестьяне, даже целой общиной, выселялись на новое место, где существовал избыток земли, форма землепользования вновь становилась захватной. Так, крестьяне центральной полосы России, оказываясь в малонаселенных районах Сибири, вместо привычных им обитий-деревень образовывали общины-волости и селились на заимках. Но коль скоро в данный район направлялись новые потоки переселенцев, и начала ощущаться ограниченность земельных ресурсов, в течение нескольких лет происходил переход к уравнительному землепользованию.

В основе мировоззрения крестьян лежало понятие о том, что земля, Божье достояние, должна использоваться по-божески, поэтому в случае обилия земли это означало, что каждый мог взять себе столько, сколько мог обработать, а в случае малоземелья — ее справедливое перераспределение. Таким образом, русская община являлась гибким организмом, приспособленным к самым различным условиям жизнедеятельности и сохранявшим в неизменности свои основные установки.

Трансформация общины как хозяйственного механизма постоянно шла в сторону ее укрепления вплоть до XX века, одновременно развивался и совершенствовался и сам принцип уравнительности. (Здесь надо заметить, что уравниванию подлежали только крестьянские земельные наделы. Скот, орудия труда, выращенный урожай, любые другие продукты труда находились в полной собственности крестьянской семьи, а в некоторых случаях даже конкретных ее членов и порой наблюдатели поражались степени индивидуализма, допускавшейся крестьянскими обычаями.^{482[4]}) Происходил, например, переход от подворного поровнения к подушному или "по нужде". Конкретные уравнительные механизмы в различных местностях различались между собой, так что "смело можно сказать, что невозможно придумать такого принципа периодического уравнительного распределения земли, который не был бы уже в целом ряде изменений применяем... Формы менее уравнительные заменяются более уравнительными, уравнительно-передельный механизм совершенствуется. Подворное поровнение встречается лишь как пережиток или, наоборот, как форма, так сказать, вырождения (вследствие малоземелья)".^{483[5]}

Вплоть до XX века переход крестьян от общинной формы землепользования к подворной был большой редкостью. Более того, исследователи отмечали, что даже в тех случаях, когда этот переход формально совершался, крестьяне зачастую о нем забывали и отрицали сам его факт.^{484[6]} Даже после распространения права частной собственности на землю на крестьян, последние, хотя и покупали земельные участки, но не верили, что земля действительно становится их собственностью, полагая, что купленные ими участки поступят в общий передел.

^{481[3]} См.: Кауфман А. Крестьянская община в Сибири. СПб.: тип-фия П. П. Сойкина, 1897. Кауфман А. Русская община. М.: тов-во И. Д. Сытина, 1908. Кауфман А. К вопросу о происхождении русской земельной общины. М.: типолитография И. Н. Кушневев и К, 1907. Качоровский Р. К. Русская община. М.: Трудовой союз, 1905

^{482[4]} Энгельгардт А. Н. Письма из деревни. Двенадцать писем. 1872-1887. М.: Мысль, 1987.

^{483[5]} Качоровский Р. К. Русская община. М.: Трудовой союз, 1905, с. 264 - 265.

^{484[6]} Швецов С. П. Крестьянская община. Схема ее возникновения и развития. СПб.: типолитография Д. А. Алексеева, 1906, с. 17.

Часто так и происходило. Община выкупала у крестьянина землю и включала ее в свой общий земельный фонд.

Таким образом, мы видим, что община была гибким механизмом, вовсе не застывшим, а напротив, постоянно развивающимся. Однако, повторим, одна черта общины в любых обстоятельствах оставалась неизменной — она была автономным самоуправляющимся "миром". В древности "мир" занимал место государства, но и с ростом централизации "мир" в глазах народа оставался самодовлеющим целым и пользовался высшим авторитетом. Вплоть до последнего времени "мир" обладал определенными атрибутами государственности: самоуправление по установленному порядку, суд по "обычному праву", карательные функции (вплоть до ссылки по приговору схода), сохранение норм общественного быта и морали, целый ряд административных и культурных функций. "Мир" просили о заступничестве, к "миру" обращались с челобитной. "Мир" собирал подати (налоги) и выплачивал их государственным властям как дань. Во всех внешних контактах (с государством или с другими аналогичными "мирами") он выступал как единое целое и защищал каждого из своих членов от посягательства извне. Доходило до того, что еще в начале XIX века, в период Отечественной войны 1812 года, "мир" принимал на себя и оборонные функции. Организовывались деревенские отряды самообороны, которые защищали от врага только землю, находящуюся в пользовании их общины. Структура русского общества еще в XV веке, а на Севере вплоть до XVII века, представляла собой федерацию "миров" на основе общих экономических и военно-стратегических интересов при полной автономии каждого конкретного "мира". "Мир" в этот период не был структурой, присущей только лишь крестьянству. В него входили члены различных сословий, проживающие на данной территории. "Миром" был и город, и улица, и городской "конец" (район города). "Миры" каждого конкретного региона объединялись в земство, а земство уже входило в состав Московского государства. Эта модель очень долго воспринималась как нормативная, вне зависимости от того, насколько она воплощалась практически. Само государство, с этой точки зрения, понималось как система, объединяющая многочисленные "миры", то есть, по словам исследователя северо-русской общины М. Богословский, оно было "миром" в более широком объеме, отличающимся от своих образующих элементов скорее количественно, чем качественно. Мир как бы часть федеративного целого в миниатюре, обладающего теми же свойствами, что и целое".^{485[7]} Россия оказывалась в восприятии народа большой общиной.

Так же под "миром" в более широком объеме понимался и "русский народ". "Таким образом, над местными мирами стоит, с одной стороны, мир всей земли, русская земля, а с другой мир в смысле народа. Например, в этом втором смысле употребляет слово "мир" патриарх Гермоген в своей грамоте по поводу сведения Василия Шуйского с престола".^{486[8]}

Вот с этой точки и начинаются противоречия в русском государственном сознании. Реальное государство Российское никогда таким "миром" не было. И если в какой-то начальный период его внешние проявления были таковы, что русский народ мог вообразить его себе в качестве "мира" посредством определенной коррекции восприятия, свойственной традиционному сознанию, то с ростом централизации и установлением крепостного права, с петровскими ревизиями, которые прикрепляли крестьян не только к земле, но и к помещикам, получившим право бесконтрольного вмешательства во внутреннюю жизнь "мира", вплоть до запрещения крестьянских сходо́в, положение крестьянской общины в русском государстве стало двусмысленным. И отношение народа к властям порой напоминало отношение к оккупантам. Даже к концу XIX века, когда прежние функции "мира", казалось бы, начали возвращаться к нему, когда снова признавалась его определенная автономия, его юридические нормы ("обычное право") изучались и вводились в официальную судебную практику, — все эти нововведения не вызвали доверия крестьян. Народ продолжал чувствовать себя в глухой конфронтации с государством, упрямо не выполняя не нравящиеся ему постановления властей, избегая по возможности всяких встреч с представителями государства, и всегда готовый — дай только повод — перейти к открытому противостоянию, как это бывало в эпохи крестьянских войн, когда народ шел на Москву, чтобы "тряхнуть" своей древней столицей.

^{485[7]} Богословский М. Земское самоуправление на русском Севере в XVII веке. М.: Синодальная тип-фия, 1903, с. 192.

^{486[8]} Островская М. Древнерусский северный мир. Архангельск: губернк. тип-фия, 1912, с. 5.

Государство же, в свою очередь, смотрело на народ главным образом как на источник пополнения казны и формирования армии. Отношение к общине было чисто утилитарное. Общинная солидарность была обращена в круговую поруку, удобную для сбора налога. Даже в тот период, когда проводилась официальная политика на поддержку общины (конец XIX века), правительственные распоряжения допускали полное отрицание прав общины. Так, по закону 1893 года земским начальникам предоставлялось право отменять все приговоры о земельных пределах, которые они сочтут нерациональными. Такая политика властей заставляла некоторых экономистов предполагать, что она может свестись к замене общинного землевладения общественно-государственным^{487[9]}, то есть к подавлению общины государством.

Крестьянская революция 1905 года впервые заставила власти задуматься о сущности общины, и со стороны государства начинается целенаправленная атака на общинный строй. Эту позицию занимает большинство русских государственников. Уже в 1906 году по инициативе графа Витте, до того бывшего сторонником общины, издается указ об облегчении отдельным домохозяйствам процедуры выхода из общины. Затем следует столыпинская аграрная реформа, которая изначально была направлена на разрушение общины не только как хозяйственного, но и как психологического организма. Сопротивление крестьян реформе было яростным и иррациональным, что особенно бросается в глаза ввиду сверхактивного участия в нем женщин. В свидетельствах полиции мы то и дело встречаем подобные замечания: "Толпа баб с кольями... За бабами следовали подростки... ", "Толпа баб с палками, сапами, косами... ", "... Собралась толпа крестьян, преимущественно женщин... ", "Бабы, вооруженные вилами, сапами... ". Но что при этом представляется парадоксальным, так это то, что восприятие крестьянами себя в качестве членов большого государства-общины очень ярко проявлялось еще в начале XX века и определяло, например, психологию массового переселенческого движения крестьян, когда любая официальная бумага, касающаяся переселенческих вопросов, воспринималась народом как царский клич на переселение, и мотив колонизации как государственного служения достаточно ясно просматривался в характере народной молвы и слухов о колонизации окраин Российской империи. (См. сюжет б.)

Более того, народ повсеместно верил в "черный передел" — всероссийское поровнение, справедливое перераспределение русской земли между всеми членами русского общества на тех же принципах, на которых происходило поровнение внутри отдельных общин. Народ не просто хотел этого передела, а был уверен, что он непременно скоро произойдет, и Россия примет тот свой образ, который был заложен в народном сознании. Известны факты, когда крестьяне отказывались от покупки земли у помещиков на очень выгодных условиях, или, наоборот, соглашались на невыгодные ввиду того, что все равно вот-вот будет общий передел.^{488[10]} Ссылка на народную веру в царя мало что способна прояснить, поскольку сама нуждается в объяснении. Цари в России появились значительно позднее, чем сформировался механизм мирского самоуправления. Почему же образ царя как народного защитника столь глубоко укоренился в сознании русского народа? Можно понять идеологические основания этого убеждения, имеющего истоки в византизме, глубоко усвоенном русскими, но в реальности это убеждение слишком часто не получало подтверждения. Другое дело, что крестьяне времен Ивана Грозного могли считать, будто царь казнит бояр из-за того, что те притесняют крестьян; да и в позднейшее время крестьяне с удивительной настойчивостью истолковывали любые действия царя в свою пользу. И это несмотря на то, что даже Кровавое воскресенье 9 января 1905 года уже имело прецедент в русской истории, при царе Алексее Михайловиче.

Можно предположить, что столь интенсивный образ царя в качестве защитника сложился в сознании народа именно в ответ на постоянный конфликт между народом и государством как способ психологической защиты. (Идеологическая обоснованность такого образа царя облегчала соответствующую коррекцию восприятия.) Царь виделся народу как "свой" в стране "чужих", народная молва даже приписывала ему занятия хлебопашеством. И тогда вся государственная администрация оказывалась как бы "патым колесом в телеге", "неверными и лукавыми царскими слугами", мешающими непосредственной связи царя и народа. Можно представить, до какой

^{487[9]} Качоровский К. Р. Русская община: возможно ли, желательно ли ее сохранение и развитие. М.: Трудовой союз, 1890, с. 69.

^{488[10]} Ефименко А. Исследование народной жизни. М.: В. И. Касперов, 1884, с. 142.

степени доходило вызванное психологической защитой искажение восприятия реальности в сознании русских крестьян: если множество крестьянских ходяков к царю писали своим односельчанам о благополучном разрешении их дел, то нельзя же предположить, что крестьяне постоянно выбирали в качестве своих эмиссаров патологических лгунов. Видимо, дело здесь в том, что крестьянские посланники как-то по-своему толковали действия царя. При этом, однако, крестьяне очень часто были отнюдь не довольны царем, правящим в настоящее время. Таким образом, надежда возлагалась часто не на реального царя, а какой-то мифологизированный его образ. И если этот образ веками сохранялся в сознании народа, то этот феномен сам по себе нуждается в особом объяснении. В сознании народа должно было быть нечто, что постоянно поддерживало этот образ, — нечто такое, что, несмотря на постоянный конфликт государственного и "мирского" начал, пронизывает их оба. Ведь факт остается фактом: вопреки почти открытой враждебности между русским народом и государственной властью, Российская империя не просто существовала и сохраняла свое могущество, но и укрепляла его, расширяя свои пределы, и стала одной из Великих держав мира. Однако взгляд на идеологическую подоплеку Российского государства обнаруживает еще более глубокое противоречие между официальной идеологией Российского государства и ее народной идеологией.

У истоков русской государственности лежит серьезная психологическая драма. До Москвы дошла весть о том, что учителя и руководители русских в делах веры — греки — заключили с латинянами-католиками Флорентийскую унию и отступили от Православия. Затем последовал следующий удар: пала столица православного мира — Константинополь. И русским представляется, что они остались единственным православным народом в мире, а это означает, что "если утеряют или исказят русские вверенное им на хранение Православие, то оно утратится тогда в целом мире, и вся страшная ответственность за его гибель падет исключительно на русских, от которых только и могут последующие поколения наследовать истинное Православие и благочестие".^{489[11]} Чтобы понять чувства русских, надо вспомнить, что на своем начальном этапе Московское княжество подчинялось Константинопольской церковной юрисдикции и воспринимало само себя чуть ли не как провинцию Византийской империи. При нарастающих центробежных тенденциях в Византии, когда все народы, входящие в ее культурный ареал, стремились эмансипироваться от греков, "лишь Русь осталась в стороне от этой тенденции, сохранила преданность Византии, решительно поддерживая исихастское движение и исихастское руководство византийской церкви".^{490[12]}

Два события — Флорентийская уния и падение Константинополя — связались русскими книжниками воедино: Константинополь пал потому, что греки отступили от Православия. Именно в это время псковский монах Филофей и написал свое знаменитое: "... два Рима падоша, третий стоит, а четвертому не быти", ведь утеря вверенного русским на хранение Сокровища веры означала бы "гибель истинного благочестия во всей вселенной и воцарение на земле антихриста".^{491[13]} Прошло немного времени, и выяснилось, что Флорентийская уния была делом политиков, греческий народ не принял ее, и что Православие на Востоке с приходом турок не исчезло. Но след от душевной травмы, от пережитого чувства одиночества, когда русским казалось, что всякое общение с любыми иноземцами и иноверцами грозит опасностями и бедствиями, поскольку может повредить русской вере, остался. И на прежних учителей — греков, — хотя их и признали вновь православными, многие книжники смотрели уже как на народ шаткий и нестойкий в делах веры. И даже впоследствии, после реформы Никона, "старые русские воззрения на греков, как на утративших истинное благочестие, на Москву, как на

^{489[11]} Кантерев Н. Характер отношения России к православному Востоку в XVI - XVII столетиях. М.: тип-фия Л. Ф. Снегирева, 1883, с. 15.

^{490[12]} Медведев И. П. Почему константинопольский патриарх Филофей Коккин считал русских "святым народом" // Славяне и их соседи. М.: б. и., 1990, с. 52.

^{491[13]} Кантерев Н. Характер отношения России к православному Востоку в XVI - XVII столетиях. М.: тип-фия Л. Ф. Снегирева, 1883, с. 20.

преемницу Византии, как на единственную теперь хранительницу чистого, ни в чем не поврежденного Православия, еще не вдруг и не скоро вымерли. Это воззрение заявляет о себе в некотором случае с прежней силой и настойчиво, как будто церковная реформа Никона вовсе не существовала".^{492[14]} "Выработка этих взглядов всецело принадлежала русским грамотеям, книжникам... Но эти взгляды не остались только измышлениями и фантазиями досужих книжников, а перешли от них в массу, глубоко и прочно запали в душу русских, были усвоены правительством".^{493[15]} Здесь корень русской недоверчивости к другим народам, самоизоляции, скрытности, всегда бросавшейся в глаза иностранцам, ощущение своей особой миссии в мире, миссии, которая требовала постоянного внутреннего напряжения и самозамкнутости. А процесс формирования русской государственности и вообще шел не просто. К XV веку еще только успела закончиться колонизация центральной России. И это при том, что русские по своей природе вовсе не были воинственны. В русских исторических песнях "поражает невнимание к военным походам и подвигам древнерусских князей. Например, Владимир Красное Солнышко — народная память навсегда запомнила про ширь его и ничего об его походах".^{494[16]} Однако характер Московского государства изначально сузубо военный. Так, в Судебнике Ивана III (1497 год) все население делится на две категории — служилых и неслужилых, — воинов, которые "собирают русскую землю", и всех прочих — тех, кто кормит армию во время походов — безразлично купцов или земледельцев: все они подчинены единому порядку, который возлагает на них прежде всего податное бремя. И это понятно, "ведь в течение долгого времени соотношение между количеством населения и размерами населенных территорий оставалось неблагоприятным для интенсивной хозяйственной и социальной культуры. Недостаточность общественных сил, личных и материальных средств для разрешения очередных внешних и внутренних задач русской жизни — постоянная и полная трагедия судьба ее истории. Значительные исторические достижения покупались поэтому дорогой ценой крайнего напряжения".^{495[17]} Это государство, чтобы не распасться, должно было иметь мощную идеологическую доминанту, которая оправдывала бы такое постоянное перенапряжение сил. Посмотрим, что было на самом деле.

Московские цари считали себя преемниками византийской государственности и претендовали на то же значение в православном мире, которое имели греческие императоры. Они перенесли на русскую почву византийскую идеологию государственной власти, где могущество Православия зримо выражалось через государственное могущество. Российское государство должно было превратиться в расчищенное светлое пространство на земле, царство благочестия, окруженное со всех сторон царством тьмы. Оно было призвано расширять свои пределы и включать в границы православного царства все новые и новые страны. Руководимое единой религиозно-государственной идеей, Российское царство должно было стремиться к гомогенности своей государственной территории. Единообразие населения империи становилось символом победы религиозно-государственной идеи. Поскольку идентификация граждан империи строилась не по этническому признаку, а по религиозному, национальное разнообразие государством игнорировалось, так же как и разнообразие населения различных русских регионов и этнографических зон. Оно не преследовалось, оно просто не признавалось, и по мере упрочения государства ему должно было оставаться все меньше места. Так же не подавлялась, а игнорировалась русская община, "мир". То, что "мир" всегда враждебен унитарному государству, не рефлексировалось — государство просто не считалось с "мирским строем" русской жизни. "Хотя со стороны московских государей, державшихся консерватизма, и не было гонений на местные порядки, но сила вещей взяла свое, и еще при великом князе Иване Васильевиче III

^{492[14]} Каптерев Н. Характер отношения России к православному Востоку, с. 448.

^{493[15]} Каптерев Н. Характер отношения России к православному Востоку, с. 23.

^{494[16]} Сенигов И. Народные воззрения на деятельность Иоанна Грозного. СПб.: типолитография В. А. Вацлина, 1892, с. 13.

^{495[17]} Пресняков А. Е. Московское царство. Пг.: Огни, 1918, с. 14.

московская централизация сильно расшатала эти порядки и начала с небрежением относиться к требованиям местных земщин".^{496[18]}

Унификация обширной территории Российской империи происходила постепенно, и вплоть до XVIII века большинство ее окраин сохраняло автономию юридически, либо только фактически, хотя первая попытка упорядочить областное управление была сделана еще Иваном Грозным. Но здесь важен не темп изменений, а изначальная общая направленность, неизменная тенденция практического воплощения государственного "византизма", более скрупулезное, чем в реальной Византии, — мы сейчас говорим о духе византизма. Молодое московское государство приняло из рук погибающей Византийской империи ее богатое наследство: культурное и, прежде всего, мировоззренческое. Как точно определил Константин Леонтьев, "византизм в государстве значит самодержавие. В религии он значит христианство с определенными чертами, отличающимися от Западных церквей, от ересей и расколов. В нравственном мире мы знаем, что Византийская идея не имеет того высокого и во многих случаях крайне преувеличенного понятия о земной личности человека, который внесен в историю Германским феодализмом, знаем наклонность Византийского нравственного идеала, разочарованного во всем земном, в счастье, в устойчивости нашей собственной чистоты, в способности нашей к полному нравственному совершенству здесь, долу".^{497[19]} Эта суровая, не оставляющая места радостям жизни, расслабленности и самоудовлетворенности установка вполне гармонировала с общим военным строем Русского государства, где война не была средством обогащения народа, не имела романтического ореола, а превратилась в чистое и самоотверженное служение религиозно-государственной идее — "...сплошь и рядом без всякого экономического расчета, — в силу чисто политических побуждений, иногда даже не для самосохранения и независимости, но для внешнего могущества и величия".^{498[20]}

Этот процесс не сопровождался единым эксплицитным идеологизированием. Правительство действовало так, как ему казалось правильным и удобным, исходя каждый раз из конкретных политических обстоятельств, — направление действия задавалось общим духом государственной идеи. Идеология шла постфактум. Так, известная доктрина о Москве как Третьем и Последнем Риме долгое время (до патриарха Иова) не использовалась в официальных документах из-за своей тенденции к возвышению церковной власти в государстве, на что не желали согласиться московские цари, и была она не столько руководством к действию, сколько рефлексией по поводу того, что делалось до сих пор. Даже версия русской истории как сознательного и целенаправленного собирания земель вокруг Москвы была создана лишь Карамзиным. "Письма Филофея не являлись какой бы то ни было политической программой: скорее они предполагали предупреждение или угрозу. Великий Князь призывался к духовной бдительности... Если кто-либо и выразил идею *Translatio imperii* в Москву как политическую теорию, то это был Вселенский Константинопольский патриарх Иоасаф в 1561 г., утвердивший законность императорского титула Ивана IV".^{499[21]}

История же русского народа была иной. Когда автор XIX века Л. Сокольский говорит, что "бегство и уход от государственной власти составляли все содержание народной истории России"^{500[22]}, то кажется, что он не далек от истины. Народ упорно не признавал над собой единящей, сглаживающей все различия и препятствующей самостоятельности государственной власти. Означало ли это, что идеология Москвы — Третьего Рима — не имела к народу никакого отношения? Нет, народ по-своему воспринял ее и усвоил очень глубоко, но в иной форме. Для него Третьим Римом было не Российское государство, а он сам, русский народ. Любое место, где

^{496[18]} Беляев И. Д. Судьба земщины и выборного начала на Руси. М.: тип-фия общ-ва распространения полезных книг, 1905, с. 88.

^{497[19]} Леонтьев К. Византизм и славянство. М.: имп. общ-во истории и древностей Мос. ун-та, 1876, с. 1.

^{498[20]} Игнатьев Е. Россия и окраины. СПб.: тип-фия С. М. Проппера, 1906, с. 7.

^{499[21]} Meyendorff J., p. 20.

^{500[22]} Сокольский Л. Рост среднего сословия в России как следствие остановки в росте государственной территории. Одесса: губернский тип-фия, 1907, с. I.

живут русские, уже тем самым становится Россией, вне зависимости от того, включено ли оно в состав Российской государственной территории. Это и давало возможность бежать от государства. Россию беглецы несли с собой — уносили Святую Русь от ставшей антихристовой (как считали старообрядцы-раскольники) власти. Идеологемы Москвы — Третьего Рима и Святой Руси связаны между собой: и в той и в другой речь идет о царстве истинного благочестия и святости, единственном во всем мире; и там, и там главная опасность состоит в утрате благочестия — тогда антихрист воцарится во всем мире. Разница лишь в том, что доктрина Москвы — Третьего Рима связана с конкретным местом, конкретным государством, а носителем ее может быть кто угодно, то есть каждый, кто примет Православие и Российское подданство, а идеологема Святой Руси (во всяком случае в ее раскольничьих интерпретациях) носит более выраженную этническую окраску, локализация же ее, можно сказать, скользящая: то град Китеж, то Беловодье. В двадцатые годы XIX века Вас. Москвин проповедовал, что Святой Град возникнет на месте Каспийского моря, а молокане ожидали его на горе Арарат. Если же говорить о собственно православном понимании Святой Руси, то оно имеет эсхатологическую окрашенность. В узком смысле слова это Собор русских святых, в более широком — русские стремящиеся к спасению и святости. Это не Россия в целом, а ее "святой остаток", не имеющий, следовательно временной и пространственной локализации, ни даже государственной, а по большому счету и этнической привязки (русским святым может быть и нерусский). Православное понимание Третьего Рима также по существу своему эсхатологично. Характерно, что всем раскольничьим толкам и мистическим сектам, распространившимся в России, был свойственен определенный анархизм, в большинстве случаев выражавшийся лишь в устранении себя от государственных дел, но часто связанный и с открытым противостоянием государственной власти. Причем границы между православными и раскольниками могли быть четко проведены лишь на бумаге, практически они были размыты, и влияние старообрядцев в крестьянской среде было очень велико, так что даже порой высказывалось мнение, будто все русское крестьянство при известных обстоятельствах готово отпасть в раскол. Легенды раскольничьего происхождения широко расходились в среде русского крестьянства. Со старообрядчеством был, видимо, связан и распространенный миф о "скрывающемся истинном царе" — миф, служащий благодатной почвой для самозванства и, очевидно, коррелирующий с легендой о Святой Руси: до поры до времени скрывается от взоров Русь, скрывается от взоров и царь. Не случайно то тут, то там возникают антигосударственные секты, такие как бегуны, видевшие в Москве не Третий Рим, а падший Вавилон и отказывавшиеся от любых контактов с государственной властью. Мистический страх перед официальной бумагой и печатью мы встречаем и у самых обычных крестьян, которые "решительно отказывались от дачи каких-либо письменных удостоверений или расписок".^{501[23]}

Раскол связан и с непосредственной политической оппозицией власти царя, поскольку в истории прослеживается прямая связь между расколом и земством (ведь последнее ведало в числе прочего и многими церковными вопросами). "Из Москвы, из столицы древнего Московского государства, царства, раскол быстро распространился по всем великорусским областям и стал принимать областную направленность и устройство".^{502[24]} Раскольничьи общины именовались "согласиями, сообразно сельским мирским согласиям, как назывались крестьянские мирские сходы".^{503[25]}

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

В один из самых критических моментов в русской истории, в "Смутное время", Российское государство было спасено именно земством. Патриарх Гермоген обращался со своими посланиями к "миру", понимая под "миром" весь русский народ. "Начало оживленной деятельности земских соборов совпадает со временем тяжелых испытаний, посланных судьбой

^{501[23]} Авелиани С. Волнения крестьян в царствование императора Александра I. Сергиев Посад: тип-фия Святотроицкой Сергиевой лавры, 1912, с. 56.

^{502[24]} Щапов А. Земство и раскол. СПб.: тип-фия тов-ва "Общественная польза", 1862, с. 32 - 33.

^{503[25]} Щапов А. Земство и раскол, с. 75.

русскому государству в XVI веке. Вследствие пресечения династии и низложения царя (Шуйского), государство несколько раз оставалось без обычного своего руководителя, царя, и в это "безгосударственное" время власть сама собой возвращалась народу... В такие исключительные моменты земские соборы получали исключительное значение, тогда они являлись верховной властью в государстве".^{504[26]}

Что же касается русских анархических сект, то бросается в глаза их специфическая государственность (например, наличие в обиходе бегунов своих особых паспортов граждан Беловодья). Потрясающий факт: раскольничья "Святая Русь" имела свое гражданство. В известном смысле можно сказать, что она мыслилась именно как государство.

Во что реально выливался поиск Беловодья, к чему приводило бегство народа от государства? К колонизации новых земель. "Вслед за народом шла государственная власть, укрепляя за собой вновь заселенные области и обращая беглых вновь под свое владычество".^{505[27]}

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

Игнорирование народом государственной власти приводило в истории даже к таким курьезам, когда народ сам начинал вести свою внешнюю политику, отличную от внешней политики государства. Так, в 70-х годах XIX века русский народ осознал себя находящимся в состоянии войны с Турцией и в массовом порядке выступил в поход (добровольцы на Балканах), тогда как правительство всеми силами стремилось этой войны избежать и по сути было вынуждено народом признать войну официально. То, что столь массовое действие не могло быть организовано малочисленными Славянскими комитетами, очевидно: им это было бы не по силам, и, если бы народ сам не поддержал их пропаганду, она бы захлебнулась. Кроме того, народная версия войны совершенно отлична от славянофильской. Так, несмотря на все бесчисленные объяснения народу, что русские состоят в кровном родстве с южно-славянскими народностями, крестьяне все же называли сербов, черногорцев, болгар одним совокупным словом "греки", которые в их глазах (даже при том положительном ореоле, который пытались сформировать им славянофилы) были какими-то беспомощными недотепами, не умеющими за себя постоять. А воевал он, народ, собственно, не с Турцией, а со стоящей за ее спиной "англичанкой", и возникла война из-за того, что та не захотела принять православную веру.^{506[28]} Мы приводим, конечно, одну из народных интерпретаций войны, носящую, очевидно, локальный характер, но она показательна. Народ вел себя как государство, брал на себя государственные функции, как когда-то в "Смутное время".

Так, мы видим, что круг парадоксальным образом замыкается. Конфликт между народом и государством приводил к укреплению государства; более того, без этого конфликта русская государственная власть никогда бы не смогла прочно утвердиться на столь огромной территории. Он сам служил залогом могущества Российской империи. Однако остается другой вопрос: чем, в таком случае, была государственность для народа, что поддерживало в нем чувство государственности? Вспомним, что народная община сама была минигосударством со всеми его функциями и даже некоторыми атрибутами. "Те почтительные выражения, в которых говорят о мире его члены, показывают, что они относятся к миру, как целому, действительно обладающему в их глазах верховным авторитетом, а о постановлениях его говорят как о велениях: "добил челом миру", "велели всем миром"^{507[29]}

^{504[26]} Алексеев В. Земские соборы древней Руси. М.: книгоизд-во "Школа", 1915, с. 46.

^{505[27]} Игнатъев Е. Россия и окраины, с. I.

^{506[28]} Энгельгардт А. Н. Из деревни. Двенадцать писем. 1872-1887. М.: Мысль, 1987.

^{507[29]} Богословский М. Земское самоуправление на русском Севере, с. 192.

Таким образом, государственное сознание в русском народе всегда было актуализировано. Пластичность общины, частые переходы крестьян из одной общины в другую свидетельствуют, что они не были привязаны к какой-то одной, родной для них общине. Для них родным был общинный, "мирской" дух вообще и государственный дух вообще. Можно сказать, что их связь с Российским государством была столь же поверхностной. Они охотно уходили за его пределы. Вспомним, что, если говорить о народном восприятии, то парадигму Третьего Рима нужно отнести не к Российскому государству, а к русскому народу или, поскольку слова "народ" и "мир" для русских крестьян синонимичны, то к России как "миру". **А Россия как "мир" не знает границ — она везде, где поселятся русские. Но, поскольку русские живут в том или ином месте, оно само по себе уже воспринимается как территория России и включается в ее сакральные границы, можно сказать, "границы Святой Руси". Этот своеобразный перенос понятий на практике обеспечивал силу русской экспансии.** В этом смысле русский этатизм не был идеологичен, четкой идеологии российской государственности не существовало, не было и правильных, регулярных отношений между государством и его членами. Государство, то, которое было в реальности (как его воплощал народ), сильно отличалось от того, чем оно само себя мнило и что выражало в официальных идеологиях. И если государство игнорировало общину, то и община игнорировала это государство и жила в том, которое представляла себе сама, и вела себя в соответствии с его законами, вступая в конфликт с действительными представителями власти. И, разумеется, верхушечное российское государство не могло представляться народу истинным, истинной была Россия-община. Русский народный этатизм имеет мирскую форму, и, таким образом, этатизм официальный и этатизм народный различны между собой, и каждый со своей стороны отвергает внешние проявления другой формы этатизма. Однако есть по крайней мере один атрибут, присущий и той, и другой форме этатизма, — о образ царя. Через него проходит зримое пересечение официальной государственности и народного сознания. Пусть это не единственный аспект их пересечения, но он четко осознаваемый, эксплицитно представленный и в той, и в другой системе, и его интенсивность увеличивается за счет того, что на него проецируются все те ниточки, которые реально связывают народ и государство, но народом не осознаются. В двух этих системах образ царя имеет отчасти различное содержание, но тем не менее дает определенную возможность прямой коммуникации между ними: государственная пропаганда может обращаться к народу на понятном для него языке.

Теперь сопоставим то соотношение, которое существовало между различными интерпретациями идеологемы "Москва — Третий Рим — Святая Русь" в качестве вариации основной темы русской культуры. Как оно проявляло себя в случае колонизации русских земель? Выше мы описали этот процесс как адаптационно-деятельностную модель, которая сама по себе идеологического обоснования не имеет. Однако эта модель, будучи внутренне конфликтной, "драматизированной", одновременно может являться и полем, на котором проигрывается основная культурная тема этноса.

Итак, мы уже говорили, что идеологеме "Москва — Третий Рим" можно с определенными оговорками признать как официальную. В народном же сознании идея ей параллельная: идея Святой Руси. Мы уже говорили, что следует различать издавна бытовавшее в широких слоях народа, раскольничье по своему происхождению, толкование понятия Святой Руси и ее толкование, принятое в православной литературе, более позднее по происхождению. В соответствии с последним, Святая Русь — понятие эсхатологическое. В рамках этого толкования понятие Святой Руси и Третьего Рима синонимичны.

В отличие от православного понимания идеи "Москва — Третий Рим", государственно-официальное лишилось своего эсхатологического акцента, приобрело более ярко выраженную привязку к имеющимся государственным формам и неизбежно разворачивалось в политическую программу, генетически связанную с имперской программой Второго Рима — Византии — и подразумевающую расширение пределов Третьего Рима, сакрализацию процесса территориальной экспансии. Доктрина "мы есть Третий Рим, сформулированная в качестве генеральной идеи Московского государства, естественным образом предполагала и расширение собственного культурного пространства, включение в свою орбиту всех тех сфер

потенциального Православия, которые лежали на периферии собственного социума^{508[30]}, а "завоевание чужих земель представляется как санкционированный свыше и, следовательно, вполне закономерный с точки зрения "божественного права" акт".^{509[31]} Вспомним модель русской колонизации: бегство от государства — возвращение беглых под государственную юрисдикцию — государственная колонизация новоприобретенных земель. В рамках идеологии Святой Руси и Третьего Рима, сосуществования их разных толкований, освоение новых земель и могло разыгрываться как "драма". Скользящая локализация Святой Руси народных легенд давала возможность русскому народу бежать от государства. Россию беглецы несли с собой. С другой стороны, официальная идеология Третьего Рима и связанная с ней имперская программа, подразумевающая территориальную экспансию, позволяла не только закрывать глаза на самовольные переселения, но и поощрять их с целью расширения границ Российского государства. Если беглых не устраивало то, что они вновь оказывались под государственной юрисдикцией, они переселялись дальше, а государство вновь их настигало. В свою очередь эсхатологическая окрашенность православно-церковного понимания идеи Москвы — Третьего Рима в сочетании с его специфической корреляцией с государственно-акцентированным пониманием обеспечивало особую силу культурной экспансии. Остановимся на этом моменте более подробно.

Монастыри, скиты, церкви были оплотом колонизации. "Церкви и монастыри, которыми тотчас оказывалась покрыта новая область, предназначались главным образом, если не исключительно, для русского населения... Массы сильно желали распространения церквей, но это были русские массы, они хотели удовлетворить свои собственные духовные потребности. Это не образ воинствующей церкви, которая сопровождалась бы миссией: проповедью и катехизацией".^{510[32]} И так, край, где живут русские, воспринимался уже как вполне русский, но окончательно он превращался в Россию, когда в нем строились церкви. Порой крестьяне, разочарованные жизнью на новом месте, собирались покинуть его, но оставались только потому, что "был выстроен молитвенный дом и назначен священник... Во всех переселенческих участках приходилось выслушивать прежде всего одну и ту же просьбу о построении церкви или хотя бы молитвенного дома и назначении священника".^{511[33]} Однако миссии как государственного дела Россия вплоть до XVIII века не знала, да и потом она носила локальный и ограниченный характер. Основная модель распространения Православия среди инородцев была воспринята Россией от Византии. Византия тоже практически не знала проповеди как целенаправленного государственного дела. Миссия осуществлялась спонтанным образом удалявшимися за пределы Византийской империи монахами; имперское же правительство было готово лишь при успехе миссии оказать ей необходимую поддержку, что "подразумевало определенный контроль и определенную централизацию. Императоры осознавали роль добровольных проповедников для сохранения Христианского — "Римского" — единства".^{512[34]} Здесь важно указать, что в рамках Византийской культурной парадигмы "единство веры было основой связи между поместными церквями, а это в свою очередь обеспечивало как канонические, так и административные структуры Византийской империи".^{513[35]}

^{508[30]} Очирова Т.Н. Присоединение Сибири как евразийский социокультурный вектор внешней политики Московского государства. В сб.: Ерасов Б.С. (ред.) Цивилизации и культуры. Вып. I, М., 1994, с. 145.

^{509[31]} Ерофеева И.В. Русская имперская идея в истории. В сб.: Панарин С.А. (ред.) Россия и Восток: проблемы взаимодействия. М., 1993, с. 272.

^{510[32]} Nolde B. La Formation de l'Empire Russe. Paris, 1952, pp. 116-117.

^{511[33]} Трегубов А.Л. Переселенческое дело в Семипалатинской и Семиреченской областях // Вопросы колонизации. СПб., 1906, т. 6, с. 107.

^{512[34]} Meyendorff J., p. 15.

^{513[35]} Meyendorff J., p.16.

Аналогичным образом и в России проповедь была почти всецело делом монахов, причем зачастую удалявшихся за пределы российской государственной территории вовсе не с целью миссии, а напротив, желая порвать связи с миром, но основывавших в конце концов скиты и монастыри, становившиеся центрами церковности. Таким образом, усвоив византийские государственные установки, Российская империя восприняла видимое равнодушие к делу миссии. Задачей государства было устанавливать границы Православного царства, а обращать туземное население в Православие — это дело Промысла Божьего. Однако служение монаха в России воспринималось тоже как своего рода государственное служение, но не в том смысле, что государство специально направляло деятельность монаха (напротив, оно признавало за ним значительно большую свободу, чем за другими гражданами империи, от самого высокого звания до самого низкого), но в том, что его путь имел особую государственную санкцию: государство знало, что монах, особенно поселившийся на новых землях, является там столпом российской государственности уже самым фактом своего существования, ничего не делая для этого специально. Тот упадок проповеднической деятельности, который мы наблюдаем XIX веке, не был следствием отступления государства от своих религиозных принципов, а свидетельствовал об упадке Православия в русском обществе. Миссионерская политика (точнее, ее отсутствие) оставалась прежней.

Итак, силу русской экспансии обеспечивала идеологема "Москва — Третий Рим — Святая Русь" в той комбинации ее реинтерпретаций, которую мы встречаем в русской истории. Именно эта идеологема "обызывалась" ходе взаимодействия внутриэтнических групп (функционального внутриэтнического конфликта). Она, с одной стороны, послужила основой государственной идеологии, предполагающей территориальную экспансию; она же сделала для народа психологически легким процесс переселения в регионы, где еще не была установлена или упрочена (как на завоеванных территориях) российская государственная юрисдикция. Она же обеспечивала силу религиозной экспансии и создавала предпосылки для культурной гомогенизации всей государственной территории. Основой этой гомогенизации была, с одной стороны, государственно-административная структура, которая шла вслед за русскими переселенцами и православными монастырями, а с другой — эсхатологическая идея Православного царства, единственного в мире оплота истинного Благочестия, которая распространялась через монастыри и которую следует рассматривать в качестве ценностной максимы Российской империи — ее "центрального принципа".

В свете этого центрального принципа, включение в государство новых земель означало расширение пределов Православного мира и увеличение численности православного народа. Парадигмы религиозные и государственные сливались: государственная мощь империи связывалась с могуществом Православия, а последняя в данном случае выражалась посредством государственного могущества. Происходила сакрализация государства. Русское переставало быть этнической характеристикой и становилось государственной: все, что служит процветанию Православного государства, является русским. Не русские — православный народ, а весь православный народ — русский, по имени православного государства. "В своем собственном сознании русские были не славянами (само это понятие вплоть до XIX века было малозначимым), а православными христианами".^{514[36]} Такая самоидентификация максимально облегчала процесс ассимиляции. "В самом деле, на необозримых пространствах нашей России, в дали минувших веков, сколько обитало разнообразных племен, не только славянских, но и финских, литовских, и монгольских и т.п., но все они мало-помалу прививались к вселенскому древу жизни, постепенно перерождались, сливались вместе в один племенной тип, в единство русской народности".^{515[37]} Тенденция российской имперской политики всегда состояла в том, чтобы "установить, насколько это было возможно, одинаковый строй жизни для всех поданных царя... Национальность не была значимой категорией для русских имперских государственных деятелей".^{516[38]}

^{514[36]} *Huttenbach H.R.* The Origins of Russian Imperialism. In: Hunszac T. (ed.) Russian Imperialism from Ivan the Great to the Revolution. New Brunswick, New Jersey, 1974, p. 26.

^{515[37]} *Царевский А.А.* Значение Православия в жизни исторической судьбе России. Казань, 1898, с. 3 - 4.

^{516[38]} *Suny R.G.* The Revenge of the Past. Stanford, Calif., 1993, p. 2, 5.

Итак, оппозиция русская община — Российское государство оказывается на поверку ложной. Даже в своих крайних антигосударственных проявлениях русские оставались, по своей сути, государственниками. Да и кто, кроме прирожденных государственников, способен предстать в облике государство-борцев? У тех народов, у которых парадигма государства была менее выражена в сознании, мы и не найдем никогда народного анархизма. Выходом из сложившейся структуры общинно-государственных понятий было не бегство от государства (при котором общинная парадигма не страдала), а воля, когда человек в одиночку выходил из своих социальных рамок. Трудно восстановить народную рефлексию бунтов, но в нашем распоряжении записи толков народа времен последней гражданской войны. И в них доминирует именно мотив выхода на волю: "Теперь дом на слом, сам на конь, — и летай вольным соколом по над родными полями"; "Подхватила нас воля ветром, закрутила нас воля вихрем"; "Вожу носом по воздуху — только волей потягивает. Я же порядка жду, а под ноздрей одна воля"; "Была родня — ветром развеяло. Вот вою"; "На той войне [первая мировая] я все дом поминал. Дом да семейство — кто на каком свете, неизвестно. А теперь вольный, вперед гляжу"; "У нас правда своя, имя же ей простое — воля".^{517[39]}

Воля это не свобода, это свобода с надрывом, с душой, вывернутой наизнанку. Такой же надрыв чувствуется и в самой русской государственности, очень интенсивной и напряженной, на которой лежит печать потрясения, пережитого русскими на заре становления их государства, неожиданно-негаданно свалившегося им на голову византийского наследия, чувства страшной ответственности и одиночества, которое никогда не исчезало полностью, находя свое выражение в русском государственном мессианизме, то горделивом, то обреченном, но всегда беспокойном.

Итак, какое значение имела конфигурация ценностных доминант, сложившаяся в русском обществе, и как на ее основе происходило взаимодействие внутриэтнических групп, к какому результату она приводила. Мы говорили выше, что адаптационно-деятельностная культурная модель сама по себе внеидеологична. Она приобретает ценностное обоснование, если вообще приобретает его, постфактум. Так, если мы вернемся к уже обсуждавшейся нами теме русской колонизации, то имеем достаточно основания сказать, что модель народной колонизации может изучаться отдельно, а идеология империи отдельно. Эти две составляющие не влияют друг на друга. Обращаясь к методологии применения этнологического подхода к исследованию исторического материала, мы должны подчеркнуть, что изучая любые явления в жизни народа, мы должны рассматривать демонстрируемые им поведенческие модели отдельно, а исповедуемую им идеологию — отдельно. Это, с одной стороны, облегчит выделение этнических констант изучаемого народа, а с другой — поможет глубже понять механизм народного действия. Однако само **взаимодействие внутриэтнических групп (функциональный внутриэтнический конфликт)** всегда реализуется на базе определенной культурной темы. Предварительное описание адаптационно-деятельностной модели в "чистом виде", дает нам возможность лучше понять характер распределения данной культурной темы среди внутриэтнических групп, а затем продемонстрировать, каким образом данная культурная тема "проигрывается" в процессе их взаимодействия и каким образом она сама, будучи трансфером парадигмы "условия действия", способствует реализации адаптационно-деятельностной модели. В данном случае мы рассматривали распределение в качестве этнической культурной темы идеи государственности. Остановим свое внимание на еще одной существенной проблеме. Мы говорили в сюжете 10 о том, что понятие "русский" фактически было перенесено на понятие "относящийся к российскому государству". Перенос этот был обусловлен тем, что и самоидентификация русского народа, и самоидентификация русской общины (в одном из следующих сюжетов мы еще будем говорить о синонимичности понятий "мир" и "приход"), и самоидентификация русского государства все более строилось не на этнической, а на религиозной основе. Менялось наполнение "образа мы",

^{517[39]} Федорченко С. Народ на войне. Книга 3. Гражданская война // Литературное наследство. М. : Наука, 1983, с. 23 - 28.

принцип, лежащий в основании русской коллективности (но не сам образ коллективности! — первое относится к сфере трансфера этнических констант, а второе — непосредственно к самим этническим константам). Это, конечно же, служило еще одной прочной связующей нитью между общиной и государством. Синонимичность понятий русский и православный — была значительным интегрирующим фактором. Однако это синонимичность имела и другое интересное следствие. Она определила на несколько столетий форму российской государственности — а именно имперскую форму.

Поэтому с точки зрения методологической мы должны разделить русский народный этатизм, являющейся реализацией парадигмы “условия действия” — трансфером этнических констант — и идеей империи, являющейся ценностной доминантой. Эта доминант была воспринята Россией у Византийской империи практически в неизменном виде. Однако ее практическая реализация в этих двух случаях значительно различалась.

Сюжет 11. Translatio Imperii

Прежде всего необходимо сказать, какое место в мировоззрении византийцев и всего византийского культурного ареала занимала Римская империя. Она оставалась единой и единственной империей языческих времен имевшей истинно религиозное значение, как земного образа единого и единственного Царства Божия. Идея провиденциального значения вселенского “*рах готана*” была выражена в знаменитой рождественской стихире, которая использовалась (и используется поныне) в богослужебной практике: **“Августу единоначальствующу на земле, многоначаше человеков преста: и Тебе вочеловечуся от Чистыя, многобожие идолов упразднися, под едином царством мирским гради быша, и во едино владычество Божества языцы вероваша. Написахася людие повелением кесаревым, написахомся вернии именем Божества Тебе вочеловечашася Бога нашего. Велия Твоя милость, Господи, слава Тебе.”** Если такое значение в глазах Православия имела языческая Римская империя, то несравнимо большим должно было быть значение христианской империи. Действительно, один из первых идеологов Византийской империи дьякон Агапит в своем послании к императору Юстиниану пишет о ней как о иконе Царствия Божия. **“Ести всякая превыше имей Достоинство Царю, почитаеши иже паче семи тебе удостоившего Бога, зане и по подобию Небеснаго Царствия даде ти Скиптр земного Начальства, да Человеки научиши Правды хранению, иже на ню неистоващиися отречиши деяния, сущим от него Царствиям Законы, и иже под собою Царствуя законне.”**^{518[40]} Здесь же дьякон Агапит говорит, что империя есть дражайшее на свете сокровище.^{519[41]} В основе Византийской империи мы находим идею, что земная империя является иконой царства небесного и что правление императора есть выражения Божественного господства.

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

^{518[40]} Письмо Агапита Дякона императору Юстиниану. In: *Ihor Sevcenko. Byzantium and the Slavs.* Cambridge, Mass., Harvard ukrainian Research Institute, 1991, p. 535. (“Будучи в высочайшем достоинстве, о император, выше всех почитай возведшего тебя в это достоинство Бога: ибо Он, наподобие своего Небесного Царства, вручил тебе скипетр земного владения, дабы ты научил людей хранить правду и обуздывать произносящих на него хулы: повинуйся как его закону, так и подданными твоими управляя правосудно.”)

^{519[41]} Там же, с. 541.

универсализм, принципиальное презрение к иным культурам, как к низшим, и прошедшее красной нитью через всю историю Византии неприятие любого национализма, в том числе и собственного, греческого, идеологами империи (а их круг был широк, поскольку включал в себя монашество, оказывавшее сильное влияние на все, за вычетом относительно узкого кружка пролатинских настроенных интеллектуалов, византийское общество). Разумеется, греческий национализм в рамках Византийской империи существовал, особенно усиливаясь в периоды ее кризиса, но всегда встречал противодействие со стороны ее православных идеологов. “После победы исихастов византийская церковь деятельно утверждала идеал христианской ойкумены с центром в Константинополе, причем роль императора традиционно определялось в понятиях римского и христианского универсализма... Направляя патриархат, афонские монахи во многом укрепили позиции Византии как “царицы городов” — по-славянски “Царьграда” — и на несколько столетий продлили существование “римского” универсализма, олицетворявшегося этим городом.”^{520[42]}

Таким образом, многонациональность Византии имела для нее принципиальное значение. И прежде всего это относилось к православным: Византийская империя мыслила себя как единственное и единое государство всех православных народов. Даже о политически независимых русских патриарх Фотий писал как о подданных империи и в известном смысле был прав, поскольку русские признавали принцип православного универсализма и авторитет византийского императора, хотя и не были ему подвластны де-юре и со времен Ярослава не стремились себя ему противопоставлять. “Политическая мысль Византии исходила из того, что император есть “космократ”, чья власть, в идеале распространяющаяся на всю ойкумену — на весь цивилизованный мир, фактически охватывает те земли Восточной Европы, которые в религиозном и культурном отношении попадают в орбиту империи.”^{521[43]} Верховный статус императора в христианском мире подчеркивался в “Номоканоне” — собрании византийских канонических законов, которое являлось уставом русской церкви, а также в “Увещательных сюжетах” византийского писателя VI в. Романа Сладкопевца. Авторы первой русской летописи, в соответствии с этими представлениями, тоже приписывали императору наивысший ранг в христианском мире — более высокий, чем ранги местных князей. В конце XIV в. в письме к Василию I, князю Московскому константинопольским патриархом Антонием IV заявил: “Невозможно, чтобы у христиан была церковь и не было императора.” “Святой император, — писал он далее, — непохож на других правителей и владык других земель... он есть освященный базилевс и автократор римлян, то есть всех христиан”.^{522[44]}

Это особенно чувствуется в решительном оправдании византийскими идеологами воин с единоверцами, в случае, если они восставали против империи. Так, патриарх Николай Мистик в период болгарских воин конца IX — начала X вв. в письме болгарскому царю Симеону, восставшему против “Божьего Царства”, называл тираном и бунтовщиком, который заслуживает самой сурой кары. Существование независимой Болгарии нарушает принцип единой православной империи как иконы Царствия Божия и поэтому болгары, коль скоро они добиваются раскола империи, заслуживают наказания. И хотя войны эти продолжали восприниматься как братоубийственные (патр. Николай Мистик), они должны были завершиться приоритета власти василевса и “соединить под одним ярмом разделенное”.^{523[45]}

Это естественно, поскольку, согласно видению византийцев, “византийский император является исполняющим поручение Христа, Бога любви, его живой иконой... Принцип, который устанавливает законность единственного на земле императора, представляющего единственного Бога, был выработан в IV веке и усиливает римскую идею универсальности идей

Comment [72]:

^{520[42]} Прот. И. Мейендорф. Византия и Московская Русь, Paris: YMCA-PRESS, 1990, с. 128 - 129.

^{521[43]} Д. Оболенский. Связи между Византией и Русью в XI - XV вв. М.: Наука, 1970, с. 5.

^{522[44]} Цит по: Д. Оболенский. Связи между Византией и Русью в XI - XV вв., с. 6.

^{523[45]} Цит. по: Г.Г. Литаврин. Политическая теория в Византии с середины VII до начала XIII в. В кн.: З.Д. Удальцова, Г.Г. Литаврин (ред.) Культура Византии. М.: Наука, 1989, с. 80.

христианской вселенскости.^{524[46]} По словам Николая Мистика, императору дано Господом могущество “имитировать небесную доброту”.^{525[47]}

Согласно византийской традиции, повиновению императору обуславливалось его православностью. “В послании к великому князю Василию патриарх Антоний признавал, что христиане обязаны “отвергать” тех императоров, которые стали “еретиками” и вводят “развращенные догматы”.^{526[48]} Признавалась даже возможность царевийства. Как писал Константин Багрянородный в своем труде “Об управлении империи”: “Если же василевс забудет “страх Божий”, он неизбежно впадет в грехи, превратится в деспота, не будет держаться установленных отцами обычаев — по прощам дьявола совершит недостойное и противное Божьим заповедям, станет ненавистен народу, синклиту и Церкви, будет недостойн называться христианином, лишен своего поста, подвергнут анафеме, и, в конце концов убит как “общий враг” любым ромеем из “повелевающих” или “подчиненных”.^{527[49]} (Выделено мною. С.Л.) Принцип Православия главенствовал в империи — именно он определял легитимность любых ее установлений, именно он обеспечивал основание и для ее универсализма, и для ее изоляционизма. Принцип изоляционизма определял внешнюю политику Византии. По- существу то, что обычно принято относить к сфере внешней политики для Византии было политикой либо пограничной, либо внутренней. Что касается первой, то она достаточно хорошо известна. Византия сосредотачивала свое внимание на контроле над народами и племенами, проживающими вдоль ее границ. “Заклучивший с нею мир обретает безопасность и может не страшиться; все варварские народы, когда либо получившие землю для поселения (так же трактуются и те, кто поселился самовольно), платившие империи “накт”, а тем более — все те, кто принял от империи крещение (“был цивилизован”), обязаны ей повиноваться”.^{528[50]} Окружающие империю народы рассматривались как “полезные” или “вредные” для империи. “Главной задачей византийской дипломатии было заставить варваров служить Империи, вместо того, чтобы угрожать ей. Наиболее простым способом был найм их в качестве военной силы... Ежегодно Византия выплачивала приграничным племенам большие суммы. За это они должны были защищать границы империи... Варварам давали земли, где они селились на положении вассальных союзников (федератов)... Так одни варвары были оплотом Империи против других.”^{529[51]} Более интересна другая сторона “внешней-внутренней” политики Византии — ту, которую можно было бы назвать монашеской политикой. Тема монашеской традиции в политике была поставлена в нашей литературе Г.М. Прохоровым, который дал ей не наш взгляд не вполне удачное название “политического исихазма”. В частности, Прохоров показал, что результатом такой монашеской политики была Куликовская битва: идея решительно боя татаро-монголам вызрела в кругах византийского монашества.^{530[52]} Тщательно изучавший данный вопрос о. И. Мейендорф полагает, что ее результатом было планомерное “взрачивание” Московской Руси, как оплота Православия на Севере, а возможно и преемницы Византии.^{531[53]} Этнические различия между монахами редко выходили на первый план, между исихастами разных стран существовали прочные личные связи. В монашеской среде преданной идее универсальной империи и вызревает постепенно принцип “Translatio Imperii”.

Первоначально эта концепция относилась к генезису Византийской империи и лишь в XIV веке стала относиться к России. “Идея простой Римско-Константинопольской преемственности к VI веку мало-по-малу уступила место понятию более сложному, а именно, что Византия — это Рим

^{524[46]} Helene Ahrweiler. L'Empire Byzantin. In: Maurice Duverger (ed.) La Concept d'Empire. Paris: Presses Univ. des France, 1980, p. 135 - 136.

^{525[47]} Г.Г. Литаврин. Византийское общество и государство в X - XI вв. М., Наука, 1977, с. 178.

^{526[48]} Прот. И. Мейендорф. Византия и Московская Русь, с. 314.

^{527[49]} Цит. по: Г.Г. Литаврин. Политическая теория в Византии, с. 77.

^{528[50]} Г.Г. Литаврин. Политическая теория в Византии, с. 78.

^{529[51]} История дипломатия. Т. I. Москва: ОГИЗ, 1941, с. 98.

^{530[52]} Прохоров Г.М. Повесть о Митяе. Л., 1978.

^{531[53]} Прот. И. Мейендорф. Византия и Московская Русь.

новый и обновленный, призванный обновить Рим древний и падший. Эта концепция *Renovatio Imperii*, которая достигла своего апогея между IX и XII веками и которая предполагала фигуру умолчания по отношению к германским императорам, была связана с идеей, что местопребывание империи было перенесено Константином из Рима в Константинополь. Здесь без труда просматривается понятие, выработанное в ходе дальнейшей эволюции — *Translatio Imperii*, которая на своем последнем этапе расположилась в сердце России XVI века, идеологи которой утверждали, что после падения Константинополя, Москва стала третьим и последним Римом.^{532[54]}

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

Прежде всего обратимся к принципу универсализма-изоляционизма. Вплоть до Флорентийской унии с католиками (1438-1439) Россия чувствовала себя частью Византийского мира. “Если идея главенства константинопольского императора над всем христианским миром и была неотъемлемой частью русского мировоззрения и провозглашалась в церковных песнопениях и переводных греческих юридических сочинениях... Для русских константинопольский император был символом мирового христианского единства, хотя реальной власти над ними он не имел.”^{533[55]}

Россия не механически переняла традицию универсализма и изоляционизма, а пережила ее как собственный драматический опыт. И если традиция универсализма-изоляционизма для Рима была почти естественна (отношения с современными ему империями Востока у Рима были малоинтенсивны, от них легко было абстрагироваться), более-менее естественна даже для Византии, которая могла позволить себе временами абстрагироваться от Запада, а временами считать его варварским, равно как и Восток, и строить свою внешнюю политику прежде всего как приграничную политику, формирование буферной зоны, то Россия изначально была государством среди других государств и вела активную и отнюдь не только приграничную политику как на Востоке, так и на Западе.

К активной приграничной политике Россия прибегала в отношениях с татарами, когда “стратегия московских князей включала минимум обычных (военных) и максимум необычных (экстремистских) средств и методов. Действия Даниила, Ивана Калиты и их потомков выстраиваются в полтора-двухвековую шахматную комбинацию, а то и более сложные игры — как правило, столь же разнообразными, сколь и своеобразными”^{534[56]} — и позднее в своей восточной политике, когда в ходе соперничества с Англией Россия прибегает к созданию буферного пояса, но происходит это совсем при иных обстоятельствах и функция этого буферного пояса в то время оказывается совсем иной — не отгородиться от мира еретиков и варваров, а, избегая крупных военных столкновений, расширять пределы своего влияния, используя буферные образования как препятствие для расширения влияния конкурента — то есть речь шла уже о использовании буферов как орудия в межгосударственных отношениях. Русский изоляционизм был чисто психологическим, но от этого он не переживался менее остро. Психологическая самоизоляция России не могла не вести и к тому, что актуальной составляющей российского комплекса стал универсализм — мир неправославный воспринимался, конечно, не как варварский, но как погрязший в грехах и заблуждениях, и по сути не было бы большим

^{532[54]} Dimitri Obolensky. Tradition et innovation dans les institutions et programmes politiques de l'Empire Byzantin. In: Dimitri Obolensky. The Byzantine Inheritance of Eastern Europe. L., Variorum Reprints, 1982, p. XVI, 3.

^{533[55]} Прот. И. Мейендорф. Византия и Московская Русь, с. 22.

^{534[56]} О.В. Зотов. Московская Русь: геополитика в “сердце земли”. (О ранней микромодели империи). В сб.: Панарин С.А. (ред.) Россия и Восток: проблемы взаимодействия. Ч. I., М.: Институт востоковедения РАН, 1993.

преувеличением сказать, что границы России очерчивали в ее представлении почти весь цивилизованный мир, то есть мир сохранивший благочестие и неподдающийся власти дьявола. Чем собственно была в этом смысле империя? Это инструмент ограждения православного и потенциально-православного пространства и механизм поддержания внутри него определенной дисциплины, как бы в очень ослабленном виде — порядка внутри монастыря. И это собственно не столько инструмент экспансии, сколько своего рода оборонительный инструмент, призванный закреплять то, что было достигнуто иным путем, защищать от внешних посягательств и внутренних нестроений. Однако задачей государство было также и расширение зоны потенциального Православия, хотя вплоть до XVIII в. Россия не знала миссии как целенаправленной государственной деятельности (как не знала ее и Византия). Задачей государства было устанавливать границы Православного царства, а обращать туземное население в Православие — это дело Промысла Божьего.

Россия сложилась как государство в эпоху, когда мир уже был поделен между так называемыми “мировыми религиями” и собственно активная миссия могла быть направлена только на те народы, которые оставались еще языческими. Можно было бы ожидать, что только эти территории и представляют для России реальный интерес. Однако специфический универсализм Российской империи выразился в том, что ее границы пересекали мусульманский, буддийский, католический и протестантский миры — регионы, где были приняты перечисленные вероисповедания на общих основаниях входили в состав империи. Последняя, как бы стянула в себя все разнообразие и все религиозные противоречия мира, стремясь “отыграть” их и победить внутри самой себя. И если гражданство Византии в значительной степени зависело от православной веры, то в России, где Православие занимало не менее значительное место в государственной идеологии, гражданство и все связанные с ним права давались по факту проживания внутри границ империи как бы в преддверии обращения подданных в Православие. Соответственно, от подданных прежде всего требовалось приобретение всех гражданских добродетелей в надежде на то, что обращение произойдет со временем, хотя бы лет через сто^{535[57]}. Дело предоставлялось скорее Божьему Промыслу, чем человеческим усилиям. Так, цель государственной политики в Туркестане была сформулирована его первым генерал-губернатором К.П. Кауфманом следующим образом: “Сделать как православных, так и мусульман одинаково полезными гражданами России”.^{536[58]} Интересно отметить, что главным недостатком этой политики было именно то, что “русские” мусульмане рассматривались именно в контексте внутренних отношений Российской империи, почему и предполагалось, что они привыкнут к новым условиям, сойдутся с русским православным населением и в конце концов пожелают слиться с ним, и вовсе игнорировалось, что мусульмане остаются частью исламского мира, с которым при любых обстоятельствах они будут чувствовать свое единство и стремиться поддерживать отношения — для русских психологически государственная граница как бы отсекала завоеванные регионы от остального мира, ставила непроницаемый барьер. Если Советский Союз ставил между собой и внешним миром “железный занавес”, то Российская империя его не ставила, поскольку психологически имелось впечатление, что он возникал как бы сам собой, по факту картографических изменений.

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

^{535[57]} Костенко Л. Средняя Азия и водворение в ней русской гражданственности. СПб., 1870, с. 353.

^{536[58]} Цит по: Граменицкий С.М. Очерк развития образования в Туркестанском крае. Ташкент, 1896, с. 3.

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

Самым главным из способ приспособления к той или иной идеологии, если последняя имеет существенное значение для жизни народа, является реинтерпретация ее различными внутриэтническими группами — распределение ее среди носителей данной культуры, так, чтобы она не препятствовала, а, напротив, способствовала реализации адаптационно-деятельностных моделей этноса.

Если смотреть на проблему с точки зрения этнопсихологической конституции народа, то и внешнюю природное окружение, и воспринимаемую народом религиозную, ценностную, идеологическую систему можно рассматривать как явления внешнего порядка — природную и социокультурную среду. И то, и другое требует приспособления. И то, и другое, воспринималась народом, определенным образом рационализируется. Элементы и того, и другого могут становиться объектами трансфера этнических констант. Эти трансферы могут быть общими для всего этноса, а могут быть присущ только одной или нескольким из внутриэтнических групп. Характер данного трансфера также может различным для различных внутриэтнических групп. Все это не должно проходить мимо внимания историка-этнолога.

В любом случае функциональный внутриэтнический конфликт, строится на различных реинтерпретациях определенной культурной темы. Он допускает самые различные варианты комбинаций различных реинтерпретаций, но потеря самой культурной темы как таковой может привести к серьезному кризису. (Об этом мы будем говорить в главе 16.)

В этом контексте идеология, воспринятая от Византии, коль скоро она легла в основание функционального внутриэтнического конфликта русского этноса, задав направленность действия этноса, стала его центральной культурной темой. Она послужила основанием для формирования того тезиса, который, в качестве комплекса различных своих интерпретаций лег в основание функционального внутриэтнического конфликта. Устранения такой культурной темы ведет либо к глобальной реорганизации этноса, замене всей системы трансферов — в случае, если этносу удастся обрести новые ценностные доминанты, цели деятельности, либо — привести к дисфункции этнической системы. Об этом мы будем говорить в главах 16 и 17.

В следующей главе мы подробно разберем применение этнологического метода на основании изложенных в предшествующих главах теоретических положений к конкретной исследовательской проблеме.

Вопросы для размышления

1. Как этнос адаптируется к культурной теме?
2. Как на основе этого распределения происходит взаимодействие внутриэтнических групп?
3. Как соотносятся культурная тема этноса и этнические константы?
4. Как соотносятся культурная тема этноса и ценностная ориентация?
5. Как соотносятся модели русской крестьянской колонизации с системой взаимодействия общины и государства?
6. Каким образом адаптационно-деятельностные модели (в частности, модели освоения территории) получают культурное и ценностное обоснование?
7. Как Вам показалось, русские интериоризируют или экстериоризируют конфликтность?

8. Какие трансформации претерпела на русской почве идеология Византийской империи и чем эта трансформация была вызвана?
9. Как Вы полагаете, на основании изучения этой трансформации можно ли прийти к каким-либо выводам относительно этнических констант русских?
10. Что, по Вашему мнению, произойдет, если культурная тема этноса потеряет свою актуальность, а другая культурная тема не займет ее места?
11. В чем отличие между функциональной конфликтностью внутри этноса и дисфункциональной конфликтностью?

Методологические проблемы изучения этнических процессов

В предыдущей главе мы рассмотрели модели российского имперского строительства. В этой главе мы рассмотрим модели британского имперского строительства. Это даст нам возможность более отчетливо выделить то явление, которое, с нашей точки, и следует называть **этническим процессом**. Эти модели, а также характер “проигрывания” на их основе существенной для данного народа культурной темы, не детерминированы никакими экономическими, социальными, политическими и т.п. факторами. Они зависят от этнических констант, характерных для того или иного народа, от адаптивно-деятельностных моделей, сложившихся на основе этнических констант, от механизмов самоструктурирования этноса и особенностей присущего ему функционального внутриэтнического конфликта — об этом речь пойдет в следующих главах. **Этническим процессом является то “драматизированное” действие, с помощью которого осуществляется вызванная теми или иными причинами (адаптационными, ценностными и т.п.) трансформация этноса.**

Однако цель данной главы в первую очередь **методологическая** — мы будем изучать не столько теорию исторической этнологии, сколько приемы исследования этнических процессов. Поэтому и структура данной главы будет иной: теоретико-методологические рассуждения мы представим не в перед сюжетом, а в ходе изложения сюжета, по мере необходимости.

Опыт историко-этнологического анализа

Сюжет 12. Британская империя

Начнем с того, что выделим черты, присущие английской колонизации. Поскольку наш сюжет, как и все остальные, имеет прежде всего методологическое значения, в качестве примера, обучающего применению историко-этнологического подхода, то мы представим его в упрощенном виде и не будем отвлекаться на источниковедческие проблемы. Воспользуемся теми вторичными источниками, которые представляются достоверными. Это разумеется не означает, что в ходе реально исследования предлагается избегать анализа первичных источников. Но мы, в наших сюжетах излагаем весь материал по несколько упрощенной схеме. Так поступим и на этот раз.

Можно выделить несколько основных черт, присущих английской колонизации. Во-первых, до последней трети XVIII века она была в основном мирной. Англичане занимали такие части света, которые "по своей малозаселенности давали полный простор для всякого, кто желал там

поселиться".^{537[1]} Во-вторых, связи англичан с местным населением их колоний были минимальны, и "отличительной чертой английских колоний являлось совпадение густоты населения с почти исключительно европейским его происхождением".^{538[2]} Смешанные браки были исключительным явлением, дух миссионерства вплоть до XIX века вовсе не был присущ англичанам: они как бы игнорировали туземцев. В-третьих, вплоть до XIX века "английское правительство, в противоположность испанскому и португальскому, на деле не принимало никакого участия в основании колоний; вмешательство метрополии в их внутреннюю организацию по праву всегда было ограничено, а на деле равнялось нулю".^{539[3]} Английский историк Е. Баркер писал: "Когда мы начали колонизацию, мы уже имели идею — социально-политическую идею — что помимо английского государства, имеется также английское общество, а точнее — английские добровольные общества (и в форме религиозных конгрегаций, и в форме торговых компаний), которые были готовы и способны действовать независимо от государства и на свои собственные средства... Именно английские добровольные общества, а не государство, учредили поселения в наших ранних колониях и таким образом начали создавать то, что сегодня мы называем империей".^{540[4]} И наконец, английские колонисты были основным земледельцами и ремесленниками, они прочно осели на земле и "не мучились лихорадочной жаждой возвращения"^{541[5]} в Англию.

Более того, английские переселенцы словно бы желали "не переносить с собой Англию, а создать нечто новое, что не должно было сделаться второй Англией".^{542[6]} Они "с естественной готовностью селились в своей новой стране, отождествляли свои интересы с нею"^{543[7]} и трудились на ее благо, а потому английские колонии оказались устойчивее, прочнее, многолюднее колоний всех других европейских народов. "Английская нация с основания своих первых поселений в Америке обнаружила признаки специальных способностей к колонизации".^{544[8]} Однако английские колонии вплоть до последней трети XIX века не воспринимались англичанами как особо значимая ценность — и это пятая отличительная черта английской колонизации. "Есть нечто крайне характерное в том индифферентизме, с которым англичане относятся к могучему явлению развития их расы и расширения их государства. Они покорили и заселили полсвета, как бы сами отдавая себе в том отчета".^{545[9]}

Какими причинами легче всего объяснить такое поведение британских колонистов? Прежде всего на ум приходят две причины, очевидно сосуществовавшие в истории.

Английская эмиграция первоначально имела религиозные причины, англичане-колонисты рвали все связи со Старым светом и разрыв этот оставлял в их душах глубочайший след. "Пуританин и колонист... остается прежде всего эмигрантом, который воспринимает человека и общество, исходя из разрыва, подобного не пропасти между двумя участками твердой земли, землей, которую он оставил, и землей, которая его приняла, — но подобного зиянию между двумя пустотами: пустотой отвергнутой и пустотой надежды".^{546[10]}

Другой тип английских колоний — это торговые фактории. Англия "учредила торговые станции во всех уголках земного шара... [С этой точки зрения] увеличение территории было для Англии не только не необходимо, но даже нежелательно. Ей нужно было только держать в своих руках

^{537[1]} Сили Дж. Расширение Англии. СПб., 1903, с. 38.

^{538[2]} Леруа-Болье П. Колонизация у новейших народов. СПб., 1877, с. 100.

^{539[3]} Мэхэн А.Т. Влияние морской силы на историю. СПб., 1895, с. 65.

^{540[4]} Berker E. The Ideas and Ideals of British Empire. Cambridge, 1941, p. 55.

^{541[5]} Мэхэн А.Т. Влияние морской, с. 65.

^{542[6]} Сили Дж. Расширение Англии, с. 93.

^{543[7]} Мэхэн А.Т. Влияние морской, с. 65.

^{544[8]} Леруа-Болье П. Колонизация у новейших народов, с. 80.

^{545[9]} Сили Дж. Расширение Англии, с. 7.

^{546[10]} Morot-Sir E. L'Amerique et le Besoin Philosophique // Revue International de Philosophie Americaine. 1972, N 99-100, p. 5.

пункты, господствующие над главными путями. В XVIII веке английские торговцы больше дорожили двумя Вест-Индийскими островками, чем всей Канадой. Во времена парусных судов эти островки господствовали над морскими путями, соединявшими Европу со всеми американскими портами. Там же, где Англия приобрела действительно крупные владения, то есть в Индии и Канаде, это было сделано главным образом потому, что здесь приходилось бороться за каждый опорный пункт с постоянной соперницей — Францией, так что для укрепления позиций был необходим обширный тыл... На протяжении XIX века из этих торговых станций и портов выросла Британская империя. Между 1800 и 1850 годами площадь империи утроилась. К 1919 году она утроилась еще раз".^{547[11]}

Можно ли выделить какие-то черты, характерные для британских колоний, которые кажутся странными? К числу таких черт прежде всего причислить выделить психологический барьер, всегда стоявший между британцами и коренным населением колоний.

Сколь прочны и многолюдны были британские колонии, основанные когда-то на слабозаселенных землях, столь же труден был для англичан процесс интериоризации земель, имеющих сколь-нибудь значительную плотность туземного населения. Так, английское население в Индии не состоящее ни на военной, ни на государственной службе к концу XIX века составляло по одним данным 50 тысяч человек^{548[12]}, по другим приближалось к 100 тысячам.^{549[13]} И это при том, что начиная с 1859 года, после подавления мятежа, британское правительство проводило политику, направленную на привлечение британцев в Индию, а на индийском субконтиненте имелись нагорья, по климату, растительности и относительной редкости местного населения вполне пригодные для колонизации, во всяком случае, в большей степени подходящие для земледельческой колонизации, чем "хлопковые земли" Средней Азии, активно заселявшиеся русскими крестьянами.

Здесь, видимо, стоит говорить о психологической невозможности для англичан установить нормальные отношения с туземным населением. Так, еще во времена колонизации Америки "угроза, исходящая от индейца приняла для пуританина природно-тотальный характер и в образе врага слитыми воедино оказались индеец-дикарь и породившая его дикая стихия природы... Пуританский образ индейца-врага наложил свой отпечаток на восприятие переселенцами пространства: оно для них активно, это пространство—"западня", полное подвижных и неожиданных препятствий".^{550[14]}

Представляется, что и английский национализм, и ощущение себя в качестве высшей расы (об идеологических корнях этого явления мы будем говорить ниже) в какой-то степени было производным, чем-то вроде гиперкомпенсации, а в основе этого комплекса лежит ощущение "что все цветные должны неизбежно ненавидеть англичан", а потому "англичане естественным образом объединялись против небелых рас".^{551[15]} Отсюда — отказ от партнерства "с теми представителями высшего класса индийского общества, которые искренно восхищались англичанами и хотели с ними сотрудничать".^{552[16]} Ведь в глазах британцев "приобщиться к жизни индийцев опасно, почти непристойно, в лучшем случае — смешно".^{553[17]}

В таком случае, чем психологически были колонии для британцев?

Британцы создавали себе в своих владениях узкий мирок, в который не допускались никакие туземцы и который должен был бы воспроизводить английское общество в миниатюре. Однако психологическую неадекватность этого ощущения обнаруживает тот факт, что, прожив

^{547[11]} Хоррабин. Очерк историко-экономической географии мира. М.-Л., 1931, с. 45.

^{548[12]} Fuller B. The Empire of India. L., 1913, p. 27.

^{549[13]} Renfordt R.K. The Non-Official British in India to 1920. Delhi etc., 1987.

^{550[14]} Петровская Е.В. Образ индейца-врага в истории американской культуры. // Политическая мысль и политическое действие. М., 1978, с. 77.

^{551[15]} Hutchins F. The Illusion of Permanency British Imperialism in India. Princeton, New Jersey, 1967, p. 144.

^{552[16]} Kiernan V.G. The Lords of Human Kind. Harmondsworth, 1979, p. 43.

^{553[17]} Ферро М. Как рассказывают историю детям в разных странах. М., 1992, 121.

несколько лет в таких колониях, англичане, от колониальных чиновников до последних бродяг, чувствовали, попадая назад в Англию, еще больший дискомфорт.^{554[18]} Те, кто волей судьбы оказывался перед необходимостью более или менее близко соприкасаться с не-европейцами (чего англичане избегали) приобретали себе комплекс "аристократов" и тем по существу обращались в маргиналов в английском обществе. Ничего подобного не знает история никакого другого европейского народа. Таким образом, получается, что английская колонизация всегда так или иначе сопровождалась чувством разрыва с родиной и при этом стремлением отгородиться от мира психологическим барьером, либо же отгородить мир барьером от себя.

Такой поведенческий стереотип дает возможность делать определенные выводы о восприятии англичанами пространства своей экспансии.

Любая новая территория, где селится англичанин, в его восприятии — "чистая доска", на которой он творит свой собственный мир по своему вкусу. Это в равной степени относится и к колонизации Америки, и к созданию Индо-Британской империи. Так "пуритане, несмотря на свои миссионерские претензии рассматривали Америку как свою собственную страну, а ее коренных жителей, как препятствие на пути своего предопределения как американцев".^{555[19]} "Будучи пионерами, осваивавшими богатую неразвитую страну, первые американцы верили в свою способность построить общество, отвечающее их желаниям".^{556[20]} Аналогичным образом и "индийская *tabula rasa* представлялась во всех отношениях в высшей степени подходящей, чтобы устроить там общество на свой собственный манер".^{557[21]}

Сопоставим это восприятие с уже изученным нами русским восприятием колонизируемого пространства.

В чем-то это восприятие было близко "дикому полю" русских, но имеет одно очень существенное различие. Русские осваивают "дикое поле", вбирают его в себя, не стремясь ни ограничить его, ни устранить встречающиеся на нем препятствия. Русские как бы игнорируют конфликтогенные факторы, связанные с новой территорией, и не прилагают никаких усилий, чтобы устранить их возможное деструктивное действие. Эти конфликтогенные факторы изначально рассматриваются не как внешние трудности, а как внутренние, от которых не уйдешь, но которые не подлежат планомерному устранению, а могут быть сняты только в более широком контексте деятельности этноса. Англичане же, если они не могут избежать самого столкновения с тем, что порождает конфликтность — а сам факт существования туземного населения уже является для англичан конфликтогенным, поскольку туземное население так или иначе препятствует реализации собственно английских представлений — то они стремятся поставить между собой и местным населением барьер. Психологическая необходимость этого барьера и обуславливает характер освоения англичанами новой территории.

К чему в английской колониальной практике приводило наличие психологического барьера между англичанами и коренным населением колоний?

Эдвард Спейсер описывает как из "политики изоляции" постепенно развивалась концепция резерваций, воплотившаяся в отношениях с индейцами Северной Америки. Изначально эта концепция выразилась в том, что с рядом индейских племен были подписаны договоры как бы о территориальном разграничении. Но существенным в этих договорах для англичан было не определение территориальных границ (напротив, они изначально игнорировали эти границы), а то, что в результате самого акта подписания договора индейское племя превращалось для англичан в некоего юридического субъекта, через что отношения с ним вводились в строго

^{554[18]} Hutchins F. The Illusion of Permanency, p. 114.

^{555[19]} Петровская Е.В. Образ индейца-врага в истории американской культуры, с. 141.

^{556[20]} Morris J. Pax Britannica. The Climax of an Empire. L., 1968, p. 15.

^{557[21]} Hutchins F. The Illusion of Permanency, p. IX.

определенные и ограниченные рамки. Очевидная бессмысленность наделения индейцев статусом юридического лица при том, что никакие права де-факто за ними не признавались, параллельно навязчивым желанием англо-американцев придерживаться даже в случаях откровенного насилия определенных ритуалов свойственных международным отношениям, указывают на то, что внешний статус индейцев имел в глазах колонистов самостоятельную ценность.^{558[22]} Он давал возможность экстериоризировать туземный фактор, отделить его от себя и тем самым получить возможность абстрагироваться от него.

Однако, несмотря на, казалось бы, столь серьезные психологические комплексы, английская колонизация развивалась более успешно, чем колонизация у других народов.

Англичане создали империю значительно более прочную, чем, например, испанцы, хотя последние прикладывали к созданию империи большие сознательные усилия и до такой степени стремились к культурной экспансии, что способны были уничтожить целые народы, если те не желали подчиниться "центральному принципу" Испанской империи. Как, может быть справедливо, замечает И. Солоневич, "Испания является почти такой же приморской страной, как и Англия, и свою империю она потеряла не из-за географии, а из-за психологии: там где англичане торговали и организовывали, — испанцы резали и жгли".^{559[23]}

Класс обычно объясняют причины успешности английской колонизации

"Империю — это торговля," говорил Чемберлен. И действительно, значительная доля справедливости есть в той точке зрения, что Британская империя является "коммерческой комбинацией, деловым синдикатом".^{560[24]}

Но как психологически могли сочетаться эта гипертрофированная самозамкнутость англичан гигантский размах их торговых операций, заставлявший проникать их в самые удаленные части земли и чувствовать там себя полными хозяевами? Для ответа на этот вопрос требуются более серьезные основания, чем просто апелляция к коммерческим способностям англичан. Мы должны обратить внимание на некоторые другие "странности" английской колонизации. Для этого мы должны обратиться к концепции распределения культуры и поставить перед собой вопрос: нет ли каких либо парадоксов в восприятии колонизации "оседлыми англичанами", англичанами Британских островов?

Томас Маколей сетовал на то, что англичане вовсе не интересуются Индией и "предмет этот для большинства читателей кажется не только скучным, но и положительно неприятным".^{561[25]}

Пик английской завоевательной политики на Востоке по времени (первая половина XIX века) совпал с пиком антиимперских настроений в Англии, так что кажется, словно жизнь на Британских островах текла сама по себе, а на Востоке, где основным принципом британской политики уже стала "оборона Индии" — сама по себе. Англичане уже словно бы свыклись с мыслью о неизбежности потери колоний и даже желательности их отпадения, как то проповедовали экономисты Манчестерской школы. Узнав о коварстве и жестокостях полководца V Хастингса, английское общественное мнение поначалу возмутилось, однако гнев прошел быстро, и Хастингс был оправдан парламентским судом, ибо осуждение его по справедливости требовало и отказа "от преимуществ, добытых столь сомнительным путем. Но на это не решился бы ни один англичанин".^{562[26]}

Между тем, Дж. Гобсон, обвиняя английских империалистов во всех смертных грехах, оправдывает их в одном: "Психические переживания, которые бросают нас на защиту миссии империализма, конечно, не лицемерны, конечно, не лживы и не симулированы. Отчасти здесь самообман — результат не продуманных до конца идей, отчасти явление психической аберрации... Это свойство примирить в душе непримиримое, одновременно хранить в уме как за непроницаемой переборкой, антагонистические явления и чувства, быть может, явление

^{558[22]} Spicer Ed. Cycle of Conquest. Tucson, 1970.

^{559[23]} Солоневич И. Народная монархия. М., 1991, с. 155.

^{560[24]} Устинов В. Об английском империализме. Харьков, 1901, с. 16.

^{561[25]} Сили Дж. Расширение Англии, с. 138.

^{562[26]} Обст Э. Англия, Европа и мир. М. - Л., 1931, с. 54.

исключительно английское. Я повторяю, это не лицемерие: если бы противоположность идей чувств осознавалась бы — игра была бы проиграна; залог успеха — бессознательность.^{563[27]}

По сути, то, о чем говорит Гобсон — это типичная структура функционального внутриэтнического конфликта, когда различные акты "драмы" как бы изолированы друг от друга, когда разные группы внутри этноса ведут себя прямо противоположным образом и левая рука не знает, что делает правая, но результат оказывается конструктивным для этноса в целом. В этом смысле высказывания Дж. Фраунда о том, что Британская империя будет существовать даже несмотря на "глупость ее правителей безразличие ее детей".^{564[28]} Здесь мы имеем дело с выражением противоречивости внутренних установок англичан: желание использовать мир его разнообразные ресурсы и желание избежать с ним контакта лицом к лицу, не ввязываться в сложные отношения с его жителями и остаться отгороженными от них невидимым барьером. Англичане осваивали весь земной шар, но при этом стремились абстрагироваться от всего, что в нем было неанглийского. Поскольку такой образ действия практически невыполним, колонизация волей-неволей связана с установлением определенных отношений и связей с внешним (неанглийским неевропейским) миром, то выход состоял в том, чтобы не замечать само наличие этих связей. Для англичан Британских островов это означало не замечать наличие собственной империи. Действовать в ней, жить в ней, но не видеть ее. Так продолжалось до середины XIX века, когда не видеть империю далее было уже невозможно. Тогда потребовалось дать ей определение, которое вписало бы ее в английскую картину мира. Но об этом мы будем говорить ниже.

Сейчас же коротко и весьма приблизительно, но опишем модель британской колонизации:

Выселение английских общин на новые территории с целью (эксплицитно или имплицитно выражаемой) организовать там некое представляющее им идеальным обществом (безразлично, идет ли речь о социально-религиозной утопии или меркантильном центре) — психологический разрыв колонистов с Англией — обустройство английской колонии, по возможности наименее связанной с туземным населением (в колониях, где такое психологическое абстрагирование было невозможно ввиду их густонаселенности, английская народная иммиграция отсутствовала) и при психологическом дистанцировании от метрополии. И только как результат длительной колонизаторской деятельности в разных частях света происходило осознание самого факта наличия империи и "английского мира" — Pax Britannica.

Ниже мы уточним эту модель и скорректируем ее. Нам поможет сделать это анализ трансферов, характерных для английской картины мира. Ведь пока их того, о чем мы говорили, еще не ясен ни "образ мы", ни "условия действия" англичан. Тем не менее, констатация определенного сценария английской колонизации представляет уже не малую важность. Ведь на его основе разыгрывается функциональный внутриэтнический конфликт и формируются реинтерпретации британской имперской идеологии.

Модели народной колонизации (адаптационно-деятельностные модели) в принципе внеидеологичны. Они могут обретать соответствующее ценностное обоснование постфактум, а могут и вообще без него обходиться. Взятые в чистом виде, модели народной колонизации не имеют непосредственной связи с ценностными доминантами, а соотносятся с этническими константами, с бессознательными парадигмами, определяющими способ активности членов того или иного этноса в мире и характер отреагирования этносом конфликтности с миром, или другими словами — меру комфортности определенного образа действия для членов этноса.

Сложная и многоэтапная "драма", связанная с освоением новой территории, является реализацией внутриэтнического конфликта и обеспечивает для этноса максимально возможную психологическую комфортность в процессе достижения определенной цели. "Драма", разыгрываемая таким образом, может показаться слишком усложненной, но она значительно более комфортна, чем прямолинейное действие, когда членам этноса приходилось бы удерживать в своем сознании взаимоисключающие установки и эмоции (способность к чему и предположил за

^{563[27]} Гобсон Дж. Империализм, с. 168 - 169.

^{564[28]} Froude J. Oceany or England and her Colonies. L., 1886, p. 257.

англичанами Гобсон, абсолютно напрасно). Нет, ценностные доминанты для различных внутриэтнических групп различны, но их распределение таково, что допускает возможность согласованного, точнее — "драматизированного" действия. Следовательно, и объекты трансфера для различных внутриэтнических групп оказываются различными, хотя, как мы говорили выше, они обладают определенными общими характеристиками, как с формальной точки зрения, так и каком-то плане, с содержательной, будучи вариациями некой общей культурной темы.

Что касается идеальных оснований Британской империи, то первый парадокс, который мы здесь встречаем, состоит в том, что все исследователи, за очень редким исключением, отказывали ей в каком-либо идеологическом основании.

Принято также считать, что мысль о всеобщей христианской империи никогда не пускала корней на британских островах^{565[29]}, как об этом писал один из наиболее известных германских геополитиков Э.Обст.

Однако процесс создания такой мощной социальнополитической институции не мог не быть связан с "обгрыбанием" какой либо культурной темы — без этого невозможен никакой внутриэтнический процесс, а создание империи, имперское строительство, требовали огромного напряжения от всего народа. Поэтому, на наш взгляд, следует считать, что

мнение о внеидеологическом, внерелигиозном характере британской империи связано с тем, что вплоть до XIX века миссионерское движение не было значимым фактором британской имперской экспансии. Выше мы показали, что это явление отчасти было обусловлено этнопсихологическими особенностями англичан.

Тем не менее справедливы слова английского историка Л. Райта, что "если мы будем объяснять что такое *Ост-Индийская компания* в понятиях наших дней, то есть как корпорацию жадных империалистов, использующих религию как средство эксплуатации и своих собственных рабочих, и других народов, мы проявим абсолютное непонимание того периода".^{566[30]} Очень многие смотрели на Британскую империю как на "торговый синдикат", но в ее истории не было ни одного периода, по отношению к которому это определение было бы справедливо. Можно лишь сказать, что Британская империя, кроме всего прочего была и "торговым синдикатом". Другой историк выразился еще более категорично: "Прирожденный альянс между религией и торговлей в конце XVI — начале XVII веков оказал глубокое влияние на то, что в один прекрасный день было названо Британской империей".^{567[31]} И хотя "в отличие от испанских и португальских католических проповедников, новые протестантские миссионеры были убеждены, что они не нуждаются в государстве и его помощи"^{568[32]}, однако "влияние духовенства и его проповеди было могущественным фактором в создании общественного настроения в отношении к морской экспансии".^{569[33]} Между религией и торговлей существовала тесная связь. "Сплошь и рядом духовенство яковитской Англии было настроено в духе меркантилизма. Духовенство выступало за ту же политику, что и люди коммерции".^{570[34]} В свою очередь, торговцы и моряки верили, что они являются орудием Проведения. "Искренняя вера в Божественное предопределение не может быть поставлена под сомнение никем из тех, кто изучал религиозные основания Елизаветинской Англии. Из этого не следует, что все судовладельцы и капитаны сами по себе были благочестивыми людьми, которые регулярно молились и пели псалмы; но мало кто, даже из наиболее нечестивых среди них, решился бы выразить сомнение в Божественном вмешательстве, большинство имело положительную веру в то, что Бог все своим всевидящим оком... Благочестивые замечания, встречающиеся в вахтенных журналах, удивляют

^{565[29]} Обст Э. Англия, Европа и мир. М-Л., 1931, с. 27.

^{566[30]} Wright L.B. Religion and Empire. The Alliance between Piety and Commerce in English Expansion. 1558 - 1925. New York, 1968, p. 82.

^{567[31]} Porter A. Religion and Empire. // The Journal of Imperial of Imperial and Commonwealth History. Vol. XX, N 3, p. V.

^{568[32]} Wright L.B. Religion and Empire, p. 151.

^{569[33]} Wright L.B., p. V.

^{570[34]} Wright L.B., p. 151.

современного читателя как нечто, совершенно не относящееся к делу... Но в начале XVII века эти комментарии были выражением настроения эпохи”.^{571[35]}

Так например, при основании в 1600 году Ост-Индийской компании отбором капелланов для нее занимался сам ее глава Томас Смит, известный как человек примерного благочестия. Он “обращался в Оксфорд и Кембридж для того, чтобы получить рекомендации... Кандидаты должны были прочитать испытательную проповедь на заданные слова из Евангелия служащим компании. Эти деловые люди были знатоками проповедей, они обсуждали их со знанием дела не хуже, чем профессиональные доктора богословия”.^{572[36]} При отборе капелланов имела ввиду и цель миссии. “Необходимость обращения язычников в протестантизм была постоянной темой английских дискуссий о колонизации”.^{573[37]}

Однако, как было сказано выше, несмотря на значительный интерес общества к вопросам проповеди, в реальности английская миссия была крайне слабой. Попытаемся понять причину этого, обратившись к истории формирования концепции Британской империи.

Важно отметить то, что для того, чтобы понять ценностное основание той или иной империи, мы должны обращаться к ее зарождению, к той ценностной доминанте, которая дала ей импульс. На это можно было бы возразить, что этот первоначальный импульс мог восприниматься рядом последующих государственных деятелей как анахронизм, в то время как империя заняла уже свое собственное место в традиции народа и существовать как “вещь в себе”. Заимствование некоторых государственных форм и методов управления, идеологических доминант, популярных в то или иное время, зачастую грозили фатальным образом разрушить логику имперского строительства. И эта логика сохранялась порой уже не в силу личных ценностных ориентаций конкретных государственных деятелей, а благодаря их “шестому чувству” — ощущению целостности и последовательности имперского строительства.

Что же касается английского понимания слова “империя”, как оно сложилось в начале XVI века, то здесь нас ждут большие неожиданности.

“В период между 1500 и 1650 годами некоторые принципиально важные концепции изменили свой смысл и вошли в общественное употребление. Это концепции “страны” (country), “сообщества” (commonwealth), “империи” и “нации”. Изменение значений слов происходило главным образом в XVI веке. Эти четыре слова стали пониматься как синонимы, приобретя смысл, который, с небольшими изменениями, они сохранили и в последствии и который совершенно отличался от принятого в предшествующую пору. Они стали означать “суверенный народ Англии”. Соответственно изменилось и значение слова “народ””.^{574[38]}

Слово “country”, первоначальным значением которого было “county” — административная единица, стало синонимом слова “nation” и уже в первой трети XVI века приобрело связь с понятием “patrie”. В словаре Томаса Элиота (1538 год) слово “patrie” было переведено как “a countyaue”. Слово “commonwealth” в значении “сообщество” стало использоваться в качестве взаимозаменяемого с терминами “country” и “nation”.

С понятием нация начинает тесно связываться и понятия “империя”. “В средневековой политической мысли “империя” (imperium) была тесно связана с королевским достоинством. Понятие “империя” лежал в основе понятия “император”. Император обладал суверенной властью внутри его королевства во всех светских делах... Это значение было радикальным образом изменено в Акте 1533 года, в котором понятие “империя” было распространено и на духовные вопросы и использовано в значении “политическое единство”, “самоуправляющееся государство, свободное от каких бы то ни было чужеземных властителей”, “суверенное национальное государство””.^{575[39]}

Следует отметить, что бытие Англии в качестве “нации” было непосредственным образом связано с понятием “представительского управления”. Представительство английского народа, являющегося “нацией” символическим образом возвышало его положение в качестве элиты,

^{571[35]} Wright L.B., p. 4 - 5.

^{572[36]} Wright L.B., p. 68.

^{573[37]} Wright L.B., p. 5 -6.

^{574[38]} Greenfeld L. Nationalism. Five Roads to Modernity. Cambridge, Mass., London, 1992, p. 31.

^{575[39]} Greenfeld L. Nationalism, p. 33.

которая имела право и была призвана стать новой аристократией. “Таким образом, национальность делала каждого англичанина дворянином и голубая кровь не была больше связана с достижением высокого статуса в обществе”.^{576[40]}

Здесь для нас чрезвычайно важно сделать следующие замечания. “Представительское управление” при его определенной интерпретации можно рассматривать как “способ действия”, то есть трансфер соответствующей парадигмы этнических констант. При этом, поскольку понятия “нация”, “сообщество”, “империя” являются в этот период фактически синонимичными, но “представительское управление” как “способ действия” следует рассматривать как присущий им всем. Это позднее нашло свое отражение в имперской практике и дало возможность для интересного замещения понятий, о чем мы будем говорить дальше. Мы не будем сейчас останавливаться на том, какое единое содержание стояло за тремя этими понятиями: это вопрос об “образе мы”, присущем английской картине мира. К этой проблеме мы пока еще не подошли. Добавим только, что к трем данным синонимам следовало бы добавить еще один — “англиканская церковь”. Ей так же присущ атрибут “представительское управление” — что выразилось в специфике миссионерской практики англичан. Причем данный способ действия с сознанием англичан приводит к возвышению над всем окружающим миром и логически перерастает в атрибут “образа мы”. На раннем этапе он трактовался как религиозное превосходство, затем как превосходство одновременно имперское (“лучшая в мире система управления народами”) и превосходства национального. Затем он стал пониматься как превосходство социальное. Но каждый из этих случаев более сложен, чем это кажется на первый взгляд. Так и знаменитый британский национализм, поражавший всю Европу, в действительности далеко отстоял от того, что обычно понимают под этим понятием, которое было очень сложным психологическим комплексом. Об этом мы будем говорить ниже, а пока вернемся в XVI век.

Англиканская церковь также превратилась в синоним слова “нация”. В “Законах церковной политики” Ричарда Хюкера читаем: “Каждый, кто является членом общества (commonwealth), является членом англиканской церкви”.^{577[41]} Тесно закрепляется связь протестантской веры с Англией, и как с суверенным политическим союзом, и как с империей.

Все более глубокие корни пускает мысль о богоизбранности английского народа. В 1559 году будущий епископ Лондонский Джин Эймер провозгласил, что Бог — англичанин и призвал своих соотечественников семь раз в день благодарить Его, что они родились англичанами, а не итальянцами, французами или немцами. Джон Фокс писал в “Книге мучеников”, что быть англичанином означает быть истинным христианином: английский народ избранный, выделенный среди других народов, предпочитаемый Богом. Сила и слава Англии необходима для Царствия Божия. Триумф Протестантизма был национальным триумфом. Идентификация Реформации с “английскостью” вела к провозглашению Рима национальным врагом и исключением католиков из английской нации. Епископ Латимер первым заговорил о “Боге Англии”, а архиепископ Краймер связал вопросы вероучения с проблемой национальной независимости Англии и ее национальных интересов.^{578[42]}

Следует заметить, что “национализм того времени не определялся в этнических категориях. Он определялся в терминах религиозно-политических. Он был связан с идеями самоуправления и протестантизма. Эти два последних понятия также были непосредственным образом связаны с понятием “империя”, то есть самоуправления в религиозных вопросах.

“Протестантизм был возможен в Англии, только если она была империей. А она была империей, только если она была нацией”.^{579[43]} “Когда английское духовенство думало о Новом Свете, оно мечтало об обширной Протестантской империи.”^{580[44]}

^{576[40]} Greenfeld L. Nationalism, p. 47.

^{577[41]} Цит. по: Greenfeld L. Nationalism, p. 62.

^{578[42]} Greenfeld L. Nationalism, pp. 57, 60, 61.

^{579[43]} Greenfeld L. Nationalism, p. 68.

^{580[44]} Wright L.B. Religion and Empire. The Alliance between Piety and Commerce in English Expansion, p.

Таким образом мы видим, что британская империя имела религиозную подоплеку, сравнимую по своей интенсивности с Российской империей. Действительно, тот центральный принцип, который лежит в основании любой империи всегда имеет религиозное происхождение, и, каким бы образом он ни проявлялся внешне, он может быть выражен словами пророка Исая: “С нами Бог, разумеете, народы, и покоряйтесь, потому что с нами Бог” (Исайя, 7, 18-19). Другое дело, что иногда с течением времени это основание забывается, а те следствия, которые из него вытекают воспринимаются как самостоятельные феномены. Перед историком-этнологом и встает новая задача. Необходимо понять, в какие комплексы могут вылиться изначальные религиозно-ценностные основания, распознать их в исторической действительности иного времени и понять, какое влияние данные комплексы оказывают на действие народа в последующие эпохи, как интерпретируются теми или иными внутриэтническими группами, каким образом влияют на внутриэтническое взаимодействие? Поставив перед собой эти вопросы начнем с того, что выясним, в чем состояла суть английской религиозной миссии.

Проповедь протестантизма в его английском варианте была затруднена, поскольку английский протестантизм был тесно переплетен с понятием “нация”, “национальная церковь”. Британская империя несла с собой идею самоуправляющейся нации. Именно поэтому, очевидно, английские купцы, националисты и меркантилисты, проявляли значительную осведомленность в вопросах теологии. Однако только в XIX веке появились идеи, позволяющие распространять понятие национальной церкви на другие народы. Был провозглашен отказ от “эклесиоцентризма”, то есть “от установления по всему миру институциональных церквей западного типа”.^{581[45]} Г. Вени и Р. Андерсон разработали концепцию самоуправляющейся церкви. Идея состояла в необходимости отдельной автономной структуры для каждой туземной церковной организации.^{582[46]} “Одна из основных целей миссионерской активности должна быть определена в терминах “выращиваемой церкви””.^{583[47]} Однако эта стратегия подразумевала по сути “выращивание” скорее нации, чем церкви, что создавало, в свою очередь, новые проблемы.

Последнее обстоятельство должно было вызвать определенный перенос понятий и акцентов.

Действительно, именно в это время в сознании англичан все более отчетливо проявляется представление, что “они всюду несут с собой идею свободного управления и представительских органов”^{584[48]}, что в целом коррелировало с концепцией самоуправляющейся церкви. Однако в это время наблюдается рост расистских установок, которая раньше ярко выражена не была. Так слово “ниггер” стало употребляться в отношении индийцев только с 40-х годов XIX века.^{585[49]} Английский историк, утверждая, что англичане в Индии не “индизировались”, уточняет, “ в отличие от первых завоевателей ”.^{586[50]}

Среди многих викторианцев возникало ощущение, что “вестернизация — это опасное занятие. Возможно, не-европейцы вовсе не были потенциальными английскими джентльменами, которые лишь подзадержались в своем развитии, а расой чуждой по самому своему существу”.^{587[51]}

“Представительское самоуправление” было осознано как цель имперского действия... Целью действия (ценностной доминантой) было провозглашено то, что было условием действия. (В предшествующий период “представительское самоуправление” в Англии воспринималось именно как атрибут человека, без чего человек просто не был полноценным человеком, а не как ценность-цель.) Перенесение данной парадигмы в разряд целей привело бы к ее размыванию и угрожает самой парадигме империи в сознании англичан — а последняя была связана с другими значимыми

^{581[45]} Boel J. Christian Mission in India. A Sociological Analysis. Amsterdam, 1987, p. 137.

^{582[46]} Willians C.P. The Ideal of Self-Governing Church. A Study in Victorian Missionary Strategy. Leaden etc., 1990, p. 92 - 95.

^{583[47]} Boel J. Christian Mission in India, p. 137.

^{584[48]} Berker E. The Ideas and Ideals of British Empire. Cambridge, 1941, p. 7.

^{585[49]} Hutchins F. The Illusion of Permanency British Imperialism in India. Princeton, New Jersey, 1967, p. 109.

^{586[50]} Hutchins F. The Illusion of Permanency, p. 118.

^{587[51]} Robinson R., Gallagher J. Africa and Victorians. Imperialism and World Politics. New York, 1961, p. 10.

категориями и признание новых целей не могло произойти безболезненно, оно требовало нового трансфера этнических констант, изменения "образа мы". Поэтому, данная цель одновременно и декларировалась, и отвергалась в качестве цели практической.

Джон Морли, *статс-секретарь по делам Индии*, заявил в 1908 году: "Если бы мое существование в качестве официального лица и даже телесно было продолжено судьбою в 20 раз более того, что в действительности возможно, то и в конце столь долгого поприща я стал бы утверждать, что парламентская система Индии совсем не та цель, которую я имею в виду".^{588[52]}

Выходом из психологического тупика оказывается формирование идеологии Нового Империализма, основанием которой стала идея нации. В ней атрибут "представительского самоуправления" относится только к англичанам, которые и признаются людьми по преимуществу.

"Мысль о введении имперской доктрины в британскую политику вопреки негодующим протестам гладстонианцев принадлежала блестящему уму Бенджамина Дизраэли, не желавшего считаться с респектабельной гуманитарной моралью Гладстона. Он изобразил создание Великой Британской империи в Азии как романтический подвиг мужества, а не как банальное деловое предприятие. Он взывал к народным представлениям. Идея Британской империи была блестящей основой для консолидации".^{589[53]} В своем выступлении в Кристальном дворце 24 июня 1872 года Дизраэли сказал: "Англичане гордятся своей огромной страной и желают достигнуть еще большего ее увеличения; англичане принадлежат к имперской стране и желают, если только это возможно, создать империю".^{590[54]} Дизраэли сказал то, что было уже и до него, он просто констатировал факт. Рефлексией же середины XIX века по поводу этого, очевидно имевшего места факта, являются работы Ч. Дилька^{591[55]}, Дж. Фраунда^{592[56]}, Дж. Сили^{593[57]}, в которых излагается история Британской империи и описывается ее география таким образом, что оказывается — слово сказано. Создается нечто среднее между историей империи и легендой об империи. С этого момента империя была осознана как целостность и данность. "Из конца конец Англии во всех слоях английского общества почти поголовно увлечение политической теорией-мечтой об Англии, разросшейся на полмира, охватывающей весь британский мир в одно крепкое неразрывное целое, в огромную мощную, первую мире империю".^{594[58]}

Именно в это время на Британских островах "империализм становится окончательно философией истории"^{595[59]} и для кого-то превращается в настоящий культ, так что "гордому англичанину... в словах "имперское верховенство Британской империи" слышится нечто призывное к его сердцу, ласкающее его слух".^{596[60]}

Параллельно с этим процессом шел другой, который начался не на Британских островах, а с Британской Индии. Там возникла идеология "бремени белого человека", сыгравшая важнейшую роль в модификации английской этнической картины мира.

В Индии развивался своего рода культ "воинственной энергии, суровой и по отношению к себе, и по отношению к другим, ищущей красоту в храбрости справедливость лишь в силе".^{597[61]} Для

^{588[52]} Филиппов И.И. Государственное устройство Индии. Ташкент, 1911, с. IV.

^{589[53]} Moon P.T. Imperialism and World Politics. New York, 1927, p. 67.

^{590[54]} Blake R. Disraeli. N.Y., 1967, p. 523.

^{591[55]} Dilke Ch. W. Problems of Greater Britain. London, 1890.

^{592[56]} Froude J. Oceany or England and her Colonies. L., 1886.

^{593[57]} Сили Дж. Расширение Англии. СПб., 1903.

^{594[58]} Устинов В. Об английском империализме. Харьков, 1901, с. 7.

^{595[59]} Rerard Q. L'Angleterre et l'imperialisme. Paris, 1900, p. 67.

^{596[60]} Ратнопорт С.И. Народ-богатырь. Очерки общественной и политической жизни Англии. СПб., 1900, с. 40 - 41.

^{597[61]} Казалиан Л. Современная Англия. СПб., 1912, с. 189.

создателей Британской Индии "империя была средством нравственного самовоспитания".^{598[62]} Этот тип человека воспевался и романтизировался в имперской литературе.^{599[63]} В духе этой романтизации и героизации викторианской империи мать Р. Киплинга писала: "Что знают об Англии те, кто знают только Англию?".^{600[64]} Индия виделась "раем для мужественных людей".^{601[65]} Стоически переносящих все трудности и опасности. Уже потом, в последней трети XIX века "драма нового империализма была разыграна в тропических лесах, на берегах величественных рек, среди песчаных пустынь и на ужасных горных перевалах Африки. Это был его ("нового империализма") триумф и его героическая трагедия".^{602[66]}

С идеологией "бремени белого человека" была связана, с одной стороны, доктрина о цивилизаторской миссии англичан их призвании насаждать по всему миру искусство свободного управления (и в этом своем срезе данная идеология приближается к имперскому принципу), а с другой — верой в генетическое превосходство британской расы, что вело к примитивному национализму. Причем эти две составляющие были порой так тесно переплетены, что между ними не было как бы никакой грани, они плавно переливались одна в другую. Их противоположность скорее была понятна в теории, чем видна на практике.

Воплощением слитых воедино противоречий явилась фигура Сесилия Родса, деятеля уже Африканской империи и, между прочим, друга Р. Киплинга. Для него смысл Британской империи состоял в том благодеянии, которое она оказывает человечеству, обращая народы к цивилизации, однако непоколебимо было и его убеждение, что англичане должны извлечь из этого обстоятельства всю возможную пользу для себя. Родсу принадлежит знаменитая фраза: "Чистая филантропия — очень хороша, но филантропия плюс пять процентов годовых еще лучше". Философские взгляды С. Родса так описываются в одной из его биографий: если существует Бог, то в истории должны быть Божественные цели. Ими являются, вероятнее всего, эволюция человека в сторону создания более совершенного типа. Поскольку, Родс считал, что порода людей, имеющая наилучшие шансы в эволюции, — это англо-саксонская раса, то делал заключение, что для служения Божественной цели следует стремиться к утверждению господства англо-саксонской расы.^{603[67]} В таком случае не кажутся лицемерием слова лорда Розберри о том, что Британская империя является "величайшим мировым агентством добра, которое когда-либо видел свет".^{604[68]}

Идеология "бремени белого человека" фактически примеряла различные составляющие английского имперского комплекса: национальное превосходство, самоотверженное служение религиозной идее, насаждение по всему миру искусства свободного самоуправления и романтика покорения мира. Это новая интерпретация имперской идеологии, где вновь религиозная, национальная, имперская и социальная составляющая выступают в единстве. Парадигма же "представительского самоуправления" вновь занимает место не ценности — "цели действия" (целью действия теперь является втягивание мира в английскую орбиту), а "способом действия", а именно, способом покорения мира. Эта идеологема находит свое выражение в мандатной системе (примененной на практике после Первой Мировой войны). Ко второй половине XIX века в Британской империи наблюдался переход от непрямого (сохраняющего значительные элементы самоуправления управления колониями к прямому (централизованному управлению). Но уже к началу XX века доминирующим принципом Британской имперской практики становится протекторатное правление. Это было серьезной модификацией английской картины мира.

^{598[62]} Morris Ch. The Pragmatic Movement in American Philosophy. New York, 1970, p. 123.

^{599[63]} Thornton G. The Imperial Idea and Its Enemies. L., N.Y., 1959, p. 57 - 58.

^{600[64]} Hutchins F. The Illusion of Permanency, p. 123.

^{601[65]} Hutchins F. The Illusion of Permanency, p. 103.

^{602[66]} Creighton D. The Victorian and the Empire. In: Schuyler R.L., Ausnber H. (eds.) The Making of English History. New York, 1952, p. 561.

^{603[67]} Willians B. Cecil Rhodes. London, 1921.

^{604[68]} Цит. по: Гобсон Дж. Империализм, с. 135.

Однако английская колонизация и британская имперская идеологии кажутся мало связанными друг с другом. Кажется, что жизнь колоний течет сама по себе, а идеология является не более чем головным измышлением. Однако, если присмотреться внимательнее, то корреляция окажется достаточно прочной. Попробуем дать описание “образа мы” в картине мира англичан, которое вписывалось бы и в модель английской народной колонизации, и согласовывалось бы с различными интерпретациями Британской империи, являвшейся существенным фрагментом английской картины мира в целом.

Итак, основным субъектом действия в английской модели колонизации является некое “общество”, “сообщество” (все равно, религиозное или торговое). Каждое из них так или иначе воспринимало религиозно-ценностные основания Британской империи (и к торговым сообществам, как мы видели, это относится в полной мере). Но поскольку в британской идеологии империи понятия “сообщество” и “империя” синонимичны, то — в данном контексте — сами эти сообщества превращались в мини-империи. Не случайно Ост-Индийскую компанию называли “государством в государстве”, не случайно лорд Керзон называл Индию империей в империи.^{605[69]} Каждое “сообщество”, которое в конечном счете исторически складывалось не в силу каких-либо исторических причин, а потому, что такой способ действия для англичан наиболее комфортен (таков “образ коллектива” в картине мира англичан), и каждое из них все более замыкалось в себе, абстрагируясь как от туземного населения, так и от метрополии. И каждое из них тем или иным образом проигрывало внутри себя альтернативу “сообщество — империя”. Оно отталкивалось от идеологии “сообщество”, “привилегированное (аристократическое) сообщество”, “сообщество белых людей” и переходило к понятию “империи аристократов”.

Создавалась структура взаимосвязанных мини-империй. Единство этой структуры вплоть до конца XIX века практически выпадало из сознания англичан, оно не было принципиально важным. Субъектом действия были “мини-империи” (будь то сельскохозяйственные поселения, торговые фактории или, позднее, миссионерские центры), и их подспудное идеологическое обоснование обеспечивало их мобильность, а, следовательно, силу английской экспансии.

Между этими “мини-империями” и “центром”, именовавшим себя Британской империей, существовало постоянное непреодолимое противоречие: “центр” стремился привести свои колонии (“мини-империи”) к “единому знаменателю”, а колонии, самодостаточные по своему внутреннему ощущению олицетворяли унификацию, восставали против центра, отделялись от метрополии юридически. Впрочем, хотя отделение Соединенных Штатов вызвало в Британии значительный шок и появление антиимперской идеологии “малой Англии”, но это ни на миг не снизило темпов реального имперского строительства, в результате чего сложилась так называемая “вторая империя”. Сама по себе колониальная система, структура “мини-империй” имела по-существу только пропагандистское значение. В известном смысле прав русский геополитик И. Вернадский, который писал о Британской империи, что, “по своему внутреннему устройству и по характеру своего народа эта страна может легко обойтись без той или другой колонии, из которых ни одна не сплочена с нею в одно целое, и каждая живет своей особенной жизнью. Состав британских владений есть скорее агрегат многих политических тел, нежели одна неразрывная целостность. Оторвите каждое из них и метрополия будет существовать едва ли не с прежней силой. С течением времени она даже приобретет новые владения и старая потеря почти не будет для нее заметна. Так, у некоторых животных вы можете отнять часть тела, и оно будет жить по-прежнему и вскоре получит, взамен оставшейся под вашим ножом, другую часть”.^{606[70]}

Процесс британского имперского строительства во многом отличен от российского. В России невозможно представить себе даже саму мысль о восстании русского населения какой-либо окраины против центра. Русская колонизация ведет к расширению российской государственной территории: русская колония, образуясь вне пределов российской территории, стимулировала подвижки границы. У англичан колония, изначально находясь под британской юрисдикцией, стремилась выйти из нее. Но этот путь вел к созданию своеобразной “мета-империи”, объединенной не столько юридически, сколько посредством языкового и ценностного единства. К

^{605[69]} Керзон. Положение занимаемое Индией в Британской империи. Ташкент, 1911, с. 5.

^{606[70]} Вернадский И.В. Политическое равновесие и Англия. СПб., 1877, с. 114 - 115.

Британской колонизации вполне подходят слова французского исследователя колониальных проблем П. Леруа-Болье о том, что: "колонизация — это экстенсивная сила народа, это его способность воспроизводиться, способность шириться и расходиться по земле, это подчинение мира или его обширной части своему языку, своим нравам, своим идеалам и своим законам".^{607[71]} Это в конечном счете попытка приведения мира в соответствие с тем идеалом, который присущ тому или иному народу.

Итак, мы рассмотрели некоторые стадии изучения этнических процессов в истории, показав при этом, что историк должен исходить из следующих посылок:

- ▪ Этнос состоит из нескольких внутриэтнических групп.
- ▪ Модели действия внутриэтнических групп могут иметь неадекватное идеологическое обоснование либо не иметь никакого.
- ▪ Анализ реинтерпретаций определенной идеологической системы различными внутриэтническими группами и в различные периоды жизни народа помогаю выделить этнические константы данного народа.
- ▪ Анализ поведенческих (адаптационно-деятельностных) моделей народа также способствует описанию его этнических констант.
- ▪ Адаптационно-деятельностные модели и идеологии создающихся и функционирующих социальных институций должны стыковаться между собой.

На данном этапе изучения теории исторической этнологии мы еще не можем объяснить механизм взаимодействия внутриэтнических групп — механизм функционального внутриэтнического конфликта и спонтанного самоструктурирования этноса. Распределение этнической культуры между различными внутриэтническими группами — является, как мы убедились, необходимой частью любого этнического процесса. Но столь же необходимой компонентой является специфическое распределение этнической культуры между индивидами. Этот вопрос мы и должны теперь рассмотреть в первую очередь, ибо без него мы не сможем говорить об этнических процессах более детально и углубленно.

Вопросы для размышления

1. 1. Попытайтесь изложить содержание сюжетов о русской колонизации (сюжет 5) и российской государственности (сюжет 10) по примерно той же схеме, что и сюжет о Британской империи, выделяя все замеченные Вами "странности" и "нелогичности" в действиях народа.
2. 2. Постарайтесь предшествующие сюжеты разложить на смысловые фрагменты, подбирая к каждому из них вопрос.
3. 3. Как на протяжении английской истории развивалась этническая культурная тема?
4. 4. Могла ли идеология Британской империи быть заимствована Российской и к чему бы это привело?
5. 5. Может ли и как заимствование идеологии империи повлиять на модель народной колонизации?

^{607[71]} Леруа-Болье П. Колонизация у новейших народов. СПб., 1877, с. 517.

Традиционный социум и личностное сознание

Этническую культуру невозможно представить себе как однажды запущенный механизм, поскольку тогда нельзя понять, каким образом этническим константам удается на протяжении столетий передаваться из поколения в поколение, не затухая и не искажаясь. Очевидно, само **внутриэтническое распределение культуры должно быть таким, чтобы обеспечить ее воспроизводство.** "Энергетические" источники этнической культуры должны находиться не вне, а внутри нее самой. Внутри этноса, внутри той или иной внутриэтнической группы, должны быть люди, модус отношений которых к традиции является иным, чем у основной массы членов этноса. Те, кто основные доминанты культурной традиции выбрал для себя сам.

Когда мы говорим о выборе культурных доминант, то имеем ввиду выбор ценностной ориентации. Ведь из того, что мы говорили раньше ясно, что этнические константы выбрать нельзя. Человек не может выбрать себе те или иные бессознательные комплексы. Однако выбор ценностной ориентации определяет направленность трансфера. Каким образом выбор направленности трансфера влияет на актуализацию этнических констант мы будем говорить ниже. Начнем же мы с того, что рассмотрим некоторые психологические проблемы.

Ведь процесс выбора этносом ценностной ориентации (что, в свою очередь, определяет направленность трансфера этнических констант) отнюдь не является безличным. Выбор совершается конкретными людьми, конкретными членами этноса. Однако они должны иметь возможность личного выбора, а это означает, что их сознание менее социально детерминировано по сравнению с большинством членов этнической культуры. Причина этого лежит в жизненном опыте индивида. Мы назовем этот тип сознания личностным — в отличие от традиционного, которое всегда в значительной мере социально-детерминировано. Однако противопоставлять эти типы сознания нельзя, поскольку четкого водораздела между ними нет. Традиционный социум включает в себя различных индивидов с теми или иными чертами характера, с тем или иным пережитым опытом и понятно, что процесс формирования их сознания шел не одинаково и привел к разным результатам. В частности, и в том, что касается возможности совершать свой собственный выбор ценностей и идеалов или подчиниться принятым в данном обществе. Это особый модус отношения к реальности, который мог бы быть назван внесоциальным — если бы общество могло существовать без носителей такого типа сознания, или внутратрадиционным — если бы оно не являлось необходимой компонентой традиции.

Личностное сознание не связано со способностью к рефлексии и абстрактному мышлению. Оно может быть слаборефлексируемым. Человек с личностным сознанием может жить в полном соответствии с традиционной этнической культурой, но в критической ситуации для него будет характерна реакция на личностном уровне. Он вовсе не обязательно становится маргиналом или аутсайдером в традиционном обществе. Это зависит не от факта наличия или отсутствия личностного сознания, а от доминант последнего. Носитель личностного сознания может сознательно выйти из своего традиционного общества, может в нем сознательно оставаться: или для того, чтобы его изменить, или для того, чтобы его сохранить. Увеличение в обществе носителей личностного сознания связано с кризисным состоянием социума. Ибо без носителей личностного сознания процессы позитивных общественных трансформаций и смены объектов трансфера на более адекватные — невозможно.

Личностным сознанием может обладать каждый человек, но в действительности им обладают всего лишь незначительное число людей, поскольку личностное сознание предполагает не просто внесение в психику нового качества, а изменение всей психики, а это — процесс болезненный и требующий от человека особого напряжения и активности, можно сказать, агрессивности его "я". Формирование личностного сознания представляет собой трансформацию деятельности психологических защитных механизмов человека.

Происходит оно через серию малых пограничных ситуаций, которые образно можно представить себе как кратковременную приостановку деятельности защитных механизмов.

Опираясь на традицию психоанализа (Анна Фрейд и ее последователи), мы можем утверждать, что защитная деятельность человеческой психики — это деятельность "я" и деятельность бессознательная. Защитные механизмы не дают человеку возможности сопоставить его

сознательный и бессознательный опыт. Они скрывают от человека содержание его подсознания и надсознания (в нашем случае содержание трансферов его этнических констант и обусловленность восприятия человеком действительности проекцией на нее этнических констант, то есть подоплеку его традиционного этнического сознания).

Однако барьеры, установленные защитными механизмами, не могут быть абсолютно непроницаемы, поскольку человек, именно потому, что он человек, образ и подобие Божие, а не общественное животное, может искать опыт, который ему, в той мере, в какой он принадлежит к бытию социальному, иметь не обязательно, неудобно, порой даже опасно, искать опыт, который грозит лично ему деструкцией.

Если смотреть с этой точки зрения, то невозможно представить себе “я” просто как кораблик, пытающийся удержаться на плаву в море страстей и принимающий на себя удары и “оно”, и “сверх-я”: “я” — внешне слабый и пинаемый со всех сторон агент — хочет и может стать властелином и укрощать стихии. Для этого ему, однако, приходится порою допускать неудобства для себя, заглядывая в собственное “подполье”, обратить свои очи в мир, который “во зле лежит”, отрекаясь от его облагороженного с помощью сублимаций и символов ликом.

Вспомним при этом, что, как об этом писала еще А. Фрейд, защитная деятельность — это деятельность “я” и деятельность бессознательная. Такая постановка вопроса очень важна, поскольку объяснить формирование личностного сознания мы можем только учитывая, что наше “я” не ограничивается тем, что мы сами осознаем как наше “я”.

Защитные механизмы не дают человеку сопоставить сознательный опыт и содержание подсознания. Кроме того, защитные механизмы скрывают от нас в значительной мере и само содержание “сверх-я”. Многие запреты, которым мы, того не осознавая, покорно следуем, показались бы нам абсурдными, а возможно, и унижительными, и с негодованием отвергли бы само предположение, что мы не можем отступить от этих требований.

Вспомним как мы начали наши рассуждения в девятой главе, где мы сравнивали мир, в котором живет человек, с огромным незнакомым лесом, и добавим к сказанному следующее: иногда человек все-таки делает шаг в этот лес, шаг в неизвестность, без страховки, с риском пропасть.

Малые пограничные ситуации происходят тогда, когда “я” допускает опыт, противоречащий содержанию “сверх-я” человека. Защитные щлозы иногда приподнимаются, что является результатом активного, напряженного и психологически небезопасного поиска человеком смысла своего существования в мире.

Этот опыт проникает в сознание человека постепенно и фрагментарно в ситуации, когда человек испытывает необычные для себя впечатления, связанные с неким “перебоем” в работе защитных механизмов. Такого рода ситуации мы будем называть **малыми пограничными ситуациями**.

Периоды, предшествующие малым пограничным ситуациям — это периоды накопления нового опыта. Причем этот опыт иногда может даже сознаваться, допускаться сознанием, но еще как бы не всерьез, не входя в открытое противоречие с содержанием “сверх-я”. “Сверх-я” может допускать некий тип поведения, его директивам не отвечающий, пока он еще проявляется из подражания, не имеет личностной окраски. В случае малой пограничной ситуации человек как бы накладывает свою печать на некий опыт, некий тип поведения: “вот это — мое”. Происходит внешне может быть незначительный толчок — встреча, впечатление, случайно высказанная мысль — и человек приходит к новому уровню понимания реальности.

Термин “малая пограничная ситуация” по сути своей парадоксален. Понятие “пограничная ситуация” обычно связывается с потрясением, отчаянием, переживанием смерти. Однако в данном случае это не является обязательным. Малая пограничная ситуация вовсе не всегда связана с бурным душевным переживанием, накалом страстей. При малой пограничной ситуации вовсе не обязательно весь мир рушиться, рушиться какая-то малость, но эта малость касается души человеческой.

Является ли малая пограничная ситуация переоценкой ценностей? Далеко не всегда. Переоценка не такое уж редкое явление. О событиях, мнение о которых было положительным, мы узнаем некоторые подробности и они предстают перед нами в ином свете. Это случается часто и никакая это не пограничная ситуация. Даже если нам неприятно менять свое мнение, то мы можем как-то объяснить это себе. Ситуация, пограничная для одного человека, для другого может остаться вовсе незамеченной. С другой стороны, сказать, что при любой малой пограничной ситуации происходит переоценка ценностей, было бы упрощением. (Это мы увидим на том примере, который приведем в качестве иллюстрации, на примере судьбы странника).

Нельзя так же сказать, что малая пограничная ситуация — это всегда фрустрация. Порой такой ситуацией может быть не трагическое, а радостное событие. С другой стороны очевидно, что фрустрация только в редких случаях оказывается малой пограничной ситуацией — это ясно уже из того, что личностное сознание встречается относительно редко.

Малая пограничная ситуация далеко не всегда связана с ситуацией выбора, во всяком случае она относительно редко осознается как выбор. В свою очередь ясно, что выбор, даже мучительный и сложный, далеко не всегда является малой пограничной ситуацией.

Другое дело, можно было бы сказать, что каждый человек выбирает, принять ли ему данную пограничную ситуацию, принять ли опыт, который она несет. Но сознание человека редко принимает участие в таком выборе.

Таким образом, малую пограничную ситуацию нельзя описать с помощью внешних характеристик. Это ситуация, суть которой состоит в том, что с ее помощью в сознание человека допускается некоторый бессознательный опыт, в результате чего мышление и поведения человека оказываются менее детерминированы социокультурно, сохраняя при этом внутренний смысл.

Через серию малых пограничных ситуаций "я" все более и более берет содержание "сверх-я" под свой контроль (а этническая картина мира относится к сфере "сферх-я") и постепенно начинает формировать свою систему доминант. Такое утверждение не означает, что содержание "сверх-я" осознается, поскольку подобное невозможно и в подобном нет нужды. Контроль над "сверх-я" со стороны "я" происходит на уровне бессознательного. Но человек с личностным сознанием — вовсе не человек с разрушенным "сверх-я". Контроль не есть разрушение. В результате серии малых пограничных ситуаций человек отнюдь не всегда отказывается от содержания своего "сверх-я" (в нашем случае, трансферов своих этических констант). Оно только подвергается сомнению, рассматривается как могущее быть спорным. Возможно, опыт малых пограничных ситуаций даже подтвердит его.

Для того, чтобы этническая культурная традиция нормально функционировала, внутри общества, носителя данной традиции, должно находиться некоторое, может быть, очень небольшое, количество носителей личностного сознания. Доминанты их личностного сознания не совпадают с парадигмами данной культурной традиции, но с ними соотносятся. Точнее сказать, их доминанты и парадигмы традиционного сознания этноса имеют одну и ту же направленность: первые как лучи, а вторые как отрезки. Носители личностного сознания (чаще — слаборефлексируемого) живут одной жизнью с традиционным обществом, являясь гарантией его доброкачественности. Они поддерживают стабильность общества.

Внешне традиционное сознание самодостаточно и таковым себя считает. Но без поддержки носителей личностного сознания, сопряженного с традиционным, внутри традиционного общества начинаются медленные, сначала едва заметные изменения, последствия которых могут оказаться глобальными, привести к разрушению этнического сознания.

Носители личностного сознания, находящиеся внутри традиционного общества, влияют на его ценностную ориентацию и тем самым предопределяют объекты трансфера. Причем та смысловая значимость объектов трансфера в традиционном сознании этноса, которая делает их структурообразующими элементами этнической картины мира, в данном случае имеет личностную значимость, как нечто особо важное для конкретных людей, как плод их собственного опыта. Прочие же члены традиционного общества следуют за ними и воспринимают их ценностную ориентацию, причем всегда в "цепке" с этническими константами (последние не являются опытом, они **форма** восприятия опыта), то есть в качестве целостной и внутренне согласованной картины мира. Но это процесс двусторонний. Поскольку носитель личностного сознания остается внутри традиционного социума, он принимает присущую данной этнической культуре систему координат, то есть этнические константы, "центральную зону" этнической культуры, в противном случае, он становится для членов данной этнической культуры аутсайдером (что также встречается нередко, особенно в кризисные эпохи). Он стыкует через свою личность этнические константы (как способ действия) и ценностную ориентацию (как цель действия), поддерживая чистоту и интенсивность и того и другого.

Таким образом, на протяжении всей жизни этноса какое-то количество людей внутри него поддерживает "центральную зону" культуры в ее целостности, поскольку для них это способ связи со своим народом, способ изменять или сохранять ценностную ориентацию народа. Можно сказать, что они принимают этнический способ видения мира, чтобы народ принял те этические нормы и ценности, к которым они пришли, сообразуясь со своим внутренним опытом, но тем

самым они активизируют этнические константы. Здесь надо уточнить, что описанный сейчас нами процесс чаще всего не рефлексруется и не осмысливается носителями личностного сознания, а происходит как бы сам собой. Более того, в каждом традиционном обществе эти люди имеют свою "экологическую нишу" и свою особую функцию, которая, как бы она не выражалась внешне, в конечном счете, есть функция **советчиков**.

Еще раз уточним, никакой связи между привычкой к рациональному мышлению, а тем более между процессами модернизации и личностным сознанием нет. В нашу эпоху его носители встречаются не чаще, чем в любую другую.

Опыт историко-этнологического анализа

Как происходит формирования личностного сознания в традиционном обществе? Чтобы ответить на этот вопрос, приведем фрагмент из жемчужины духовной литературы "Откровенных рассказов странника духовному своему отцу", историю своего духовного опыта анонимного автора, крестьянина по происхождению. Коротенькая третья глава "Рассказов" содержит автобиографию, которая вся практически состоит из описания серии малых пограничных ситуаций. Сведения о биографии странника дополняют несколько начальных абзацев первой главы. (Мы приведем эту историю в хронологической последовательности, то есть, сначала сведения из третьей главы, а потом из первой.)

Сюжет 13. Судьба странника

"Родился я в деревне Орловской губернии. После отца и матери осталось нас двое, я, да старший брат мой. Ему было десять лет, а мне два года — третий. Вот и взял нас дедушка к себе на прокормление: а был старик зажиточный и честный, держал постоялый двор на большой дороге, и по доброте его много ставало у него приезжих. Стали мы у него жить. Брат мой был резв, и все бегал по деревне, а я больше вертелся около дедушки. По праздникам ходили мы с ним в церковь, а дома он часто читывал Библию, вот эту самую, которая у меня. Брат мой вырос и испортился, — научился пить. Мне было уже семь лет; однажды я лежал с братом на печи, и он толкнул меня оттуда, и повредил левую руку. С тех пор и по сие время ею не владею, — вся высохла.

Дедушка, видя, что я к сельским работам буду неспособен, начал учить меня грамоте, и как азбуки у нас не было, то он учил меня по сей же Библии, как-то: указывая азы, заставляя складывать слова, да примечать буквы. Так и сам не понимаю, каким образом, твердя за ним, я в продолжении времени научился читать. И наконец, когда дедушка стал худо видеть, то часто меня уже заставлял читать Библию, а сам слушал, да поправлял. У нас нередко ставал земский писарь, который писал прекрасно, я смотрел, и мне нравилось, как он пишет. Вот я и сам по его примеру начал выводить слова, он мне указывал, давал бумаги и чернил и чинил мне перья. Так я и писать научился. Дедушка был сему рад, и наставлял меня так: вот теперь тебе Бог открыл грамоту, будешь человеком, а потому благодари за сие Господа, и чаще молись. Итак, мы ко всем службам ходили в церковь и дома очень часто молились; меня заставляли читать: Помилуй нас Боже, а дедушка с бабушкой клали поклоны или стояли на коленях. Наконец, мне уже стало семнадцать лет, и бабушка умерла. Дедушка стал говорить мне: вот у нас нет хозяйки в дому, а как без бабы? Старший брат твой заматался, хочу тебя женить. Я отказывался, представляя свое увечье, а дедушка стоял на своем, и меня женили, выбрали девушку степенную и добрую, двадцати лет. Прошел год, и дедушка мой сделался при смерти болен. Призвав меня, начал он прощаться и говорит: вот тебе дом и все наследство, живи по совести, никого не обманывай, да молись больше всего Богу, все от Него. Ни на что не надейся, кроме Бога, ходи в церковь, читай Библию, да нас со старухой поминай. Вот тебе и денег тысяча рублей, береги, попусту не трать, но и скуп не будь, нищим и церквам Божиим подавай.

Так он умер, и я похоронил его. Брату стало завидно, что двор и имение отданы одному мне; он начал на меня злиться, и до того враг в сем помогал ему, что даже намеривался убить меня. Наконец, вот что он сделал ночью, когда мы спали и постояльцев никого не было: подломал чулан, где хранились деньги, вытащил их из сундука, да и зажег чулан. Мы услышали уже тогда, когда вся изба и двор занялись огнем, и едва выскочили из окошка, в том только, в чем спали.

Библия лежала у нас под головами, и мы ее выхватили с собой. Смотревши, как горел дом наш, мы между собой говорили: слава Богу! Хоть Библия-то уцелела, хоть есть чем утешиться нам в горе. Итак все имущество наше сгорело, и брат от нас ушел без вести. Уже позже узнали, когда он начал пьянствовать и хвалиться, что он деньги унес и двор зажег.

Остались мы наги и босы, совершенно нищие, кое-как в долг поставили маленькую хижину, да и стали жить бобылями. Жена моя была рукодельная мастерица: ткать, прясть, шить, брала у людей работу, да день и ночь трудилась, и меня кормила. Я же по безрукости моей даже и лаптей плести не мог. Она бывало тклет или прядет, а я сижу около нее, да читаю Библию, а она слушает, да иногда и заплачет. Когда я спрошу: о чем ты плачешь, ведь слава Богу, живем? То она и ответит: то мне умиительно, что в Библии-то очень хорошо написано. Также помнили и дедушкино приказание, — постились часто, каждое утро читали акафист Божьей Матери, и на ночь клали по тысяче поклонов, чтобы не искушаться. Итак жили мы спокойно два года. Но вот что удивительно, что хотя о внутренней молитве, творимой в сердце, и понятия мы не имели и никогда не слышали, а молились только языком, да без толку клали поклоны, как болваны кувыркались, а охота к молитве была, и долгая наружная и без понятия молитва не казалась трудною, но отправлялась с удовольствием. Видно правду мне сказал один учитель, что бывает тайная молитва внутри человека, о которой он и сам не знает, как она сама собою производится неведомо в душе, и возбуждает к молению, кто какое знает и как умеет.

По прошествии двух лет таковой нашей жизни, вдруг жена моя занемогла сильною горячкою и, причастившись, на девятый день скончалась. Остался один одинехонек, делать ничего не мог: пришлось ходить по миру, а было совестно просить милостыню: к тому же такая напала на меня грусть по жене, что не знал, куда деваться. Как бывало войду в свою хижину, да увижу ее одежду, или какой-нибудь платок, так и взвою, да и упаду без памяти. Итак, не мог я далее переносить тоски моей, живши дома, а потому продал свою хижину за 20 рублей, а какая была одежда моя или женина, все раздал нищим. Мне дали по количеству моему вечный увольнительный паспорт, и я немедленно взял свою любезную Библию, да и пошел куда глаза глядят. Вышедши, думал я, куда же теперь идти? Пойду прежде всего в Киев, поклонюсь угодникам Божиим и попрошу у них помощи в скорби моей. Как скоро решился на сие, стало мне легче, и дошел я до Киева с отрадою...

... На двадцать четвертую неделю после Троицына дня пришел я в церковь к обедне помолиться; читали апостол из послания к Солунянам, зачало 273, в котором сказано: непрестанно молитесь. Сие изречение особенно вперилось в ум мой, и начал я думать, как же можно беспрестанно молиться, когда необходимо нужно каждому человеку и в других делах упражняться для поддержания своей жизни? Справился в Библии, и там увидел собственными глазами то же, что и слышал — и именно, что надо непрестанно молиться, молиться на всякое время духом, воздевать молитвенные руки на всяком месте. Думал, думал, не знал, как репить.

Что мне делать, — подумал я, — где сыскать, кто бы растолковал мне? Пойду ходить по церквам, где славятся хорошие проповедники, авось там услышу себе вразумление. (“Откровенные рассказы странника духовному своему отцу”. Paris: YMCA-PRESS, 1989.)

Какое отношение биография странника имеет к исторической этнологии? Самое прямое. Такие странники оказывали огромное влияние и на характер протекания этнических процессов, и на ход русской истории в целом. Об этом мы будем говорить в последующих главах — именно такие люди, поддерживающие в обществе определенную ценностную ориентацию, поддерживали и стабильность этнических систем. Уменьшение же их численности вело к тому, что общество не могло выйти из состояния смуты. Они влияли и на направленность народного действия, которое порой выражалось даже в государственной политике.

Посмотрим, например, как формировалась русская политика в Восточном вопросе?

Сюжет 14. Восточный вопрос

Когда русские войска стояли в 1878 году в Сан-Стефано, у стен Константинополя, в высших правительственных кругах царило замешательство. Взвешивались все аргументы за и против

штурма, политики при дворе искали самое разумное и рациональное решение. На одной чаше весов лежала возможность столкновения с Англией, флот которой вошел в Мраморное море, на другой — фактическая обреченность на успех операции — Стамбул не мог оказать серьезного сопротивления. После бурных споров, сомнений, советов и размышлений Александр II совершает самый иррациональный поступок, какой только можно себе представить. Он отправляет в ставку главнокомандующего сразу две депеши: одну с приказом штурмовать турецкую столицу, другую с приказом не штурмовать. Вскоре следует поспешный отвод войск от Константинополя — подальше от соблазна.

Нет ни одного другого направления в русской политике XIX века, где столь явно проявлялись бы подобные колебания, алогичности, противоречия, как вдоль геополитического вектора, идущего от Москвы на юг через Балканы, Константинополь, Палестину, Эфиопию. Примером тому — крупная ссора с Болгарией, после кровопролитной войны за нее, ссора, которую легко можно было предвидеть и, может быть, избежать, но которую просто не хотели предвидеть. Или Крымская война, где спор о покровительстве над Святыми Местами вовсе не был лишь эфемеризмом, призванным скрыть какие-то другие, более низменные причины. Или попытка установить абсолютно бескорыстную дружбу с Эфиопией, страной которая всеми другими державами рассматривалась исключительно как объект для колонизации. Никаких подобных “сантиментов” на иных направлениях русская политика не знала.

То, что данный геостратегический вектор имел для русской политики особое идеальное наполнение — очевидно. Страны, лежащие вдоль Константинопольского вектора были странами восточно-христианскими, странами византийской ойкумены. Для великой православной империи, наследницы империи Византийской, они были продолжением ее собственного мира, как бы вынесенным вовне, насильственно отторгнутым от нее. И здесь возникало множество совершенно особых проблем.

Балкано-константинопольская линия существовала в XIX веке как рядоположенная с другими линиями русско-английского соперничества на Востоке, такими как памирская, персидская и армянская, и являлась одной из зон наивысшей внешнеполитической активности этих держав. Одновременно она являлась сферой внутривосточной, как бы вообще внутренней политики. Кроме того, идеальные мотивы и мотивы прагматические были переплетены здесь в тесный клубок, и в каждый конкретный момент мотивация могла быть то той, то другой.

Чем был южный вектор экспансии для Российской империи с точки зрения ее религиозного основания?

Идеологи Императорского Православного Палестинского Общества сводили суть Восточного вопроса к следующему категоричному утверждению: “Единый под солнцем православный государь самодержавный повелитель Руси принял от Бога свою власть прежде всего и более всего для охраны Его Церкви и для сокрушения тех преисподних сил, которым за грехи христианства дано было поругаться над его величайшими святынями и повергнуть в тяжчайшую и позорную неволю все единоверные нам племена. Эту задачу, это поручение Божие вся православная Россия считает своими и до ныне, не отрекаясь от соединенных с ними жертв и подвигов, ибо отречение от них было бы отречением ею от самих себя, от священнейших заветов

своей истории, от верховного смысла собственного бытия”.^{608[1]} Т.И. Филиппов называет это “нашим народным и государственным исповеданием”.^{609[2]} В.Н. Хитрово на этом основании заявляет: “Не в Гиндукуше и Гималаях произойдет борьба за преобладание в Азии, а на долинах Евфрата и ущельях Ливанских гор”.^{610[3]}

Русская активность в направлении южного вектора предполагала проповедь, но проповедь особого рода — тем, кому когда-то Православие уже было проповедано, но кто по тем или иным причинам отпал от него. Кроме того эта деятельность предполагала достижение если не политического, то духовного единства, объединения народов, сохранявших Православие, но в силу внешних причин оказавшихся в изоляции друг от друга. То есть предполагало как бы реинтеграцию Византийского мира. В принципе, если бы эта реинтеграция удалась, то она должна была бы получить впоследствии определенные охранительные институциональные формы — уже в силу самой логики как российского, так и византийского имперского действия. Однако в XIX веке мы наблюдаем не период институционализации, а период собственно экспансии — то есть тот период, когда активность получает только слабо выраженные организационные формы и практически вся целиком держится на энтузиазме отдельных личностей, действовавших под влиянием личной веры. И эти люди несли с собой то религиозно-эсхатологическое представление о Третьем Риме, о котором мы говорили в сюжете 10. Другое дело, что в силу самой византийской традиции религиозные представления могли получать политическую проекцию. И здесь для нас важен вопрос о том, как в геополитике находят свое выражение религиозные установки носителей имперского создания и как через их посредство формируется государственная политика.

Связь России со Святой Землей долгое время была практически нематериализованной, тем не менее, она была очень крепкой. “Со времени освобождения земли русской до настоящего времени, со времени еще туземного иерусалимского патриарха Досифея до Иерофея, ныне восседающего на престоле святейшего Пакова, не прерываются непосредственные сношения русского правительства и русской духовной иерархии с Иерусалимским патриархом... Но еще более этих, так сказать, официальных сношений поддерживали связь России с Иерусалимом и Святой Землей — русские поклонники... Со времени зарождения Руси непрерывным рядом тянутся русские люди на Святую Землю... Царьград, Афон, Иерусалим и Синай — вот те заветные цели, куда целое тысячелетие стремится и идет православный русский народ”.^{611[4]}

Число русских паломников к святым местам Палестины особенно начало увеличиваться с конца XVIII века, в семидесятых годах XIX столетия их насчитывается до 400 — 500 человек в год. В восьмидесятые годы число паломников доходит уже до 4 — 5 тысяч человек.^{612[5]} По выражению В.Н. Хитрово, “благодаря этим серым мужичкам и бабам, ходящим по ней [по Святой Земле] словно по любой русской губернии, поддерживается в Святой Земле то влияние на местное население, которое достигают иноверные общины своими учеными экспедициями”.^{613[6]}

В освоении русскими Святой Земли было чрезвычайно много личной инициативы конкретных людей. “Мысль об образовании частного общества с целью поддержания Православия на

^{608[1]} Филиппов Т.И. Речь, произнесенная на заседании Православного Палестинского Общества 2 декабря 1882 года. Спб., 1882, с. 6.

^{609[2]} Там же, с. 6.

^{610[3]} Хитрово В.Н. Неделя в Палестине. Спб., 1876, с. 68.

^{611[4]} Леонтьев К. Восток, Россия и славянство. Т. 1, Спб., 1881, с.73-74.

^{612[5]} Архангелов С.А. Наша заграничная миссия. Спб., 1899, с.76.

^{613[6]} Хитрово В.Н. Православие на Святой земле. // Православный Палестинский сборник. Т.1, Спб., 1881, с.96.

Ближнем Востоке давно предносилась сознанию людей просвещенных в нашем отечестве и имевших случай близко и на опыте познакомиться с положением православных церквей на Востоке. Думали об этом наши знаменитые путешественники по Востоку А.Н. Муравьев, А.С. Норов, преосвященный Порфирий Успенский и другие... Но свое реальное осуществление эта мысль получила лишь после того, как Святую Землю посетил энтузиаст всею душою и сердцем полюбивший ее, незабвенный секретарь Императорского Православного Палестинского Общества В.Н. Хитрово... Мощным толчком к созданию Православного Палестинского Общества было убийство императора Александра II и “паломничество Великих князей Сергея и Павла Александровичей, после тяжелых нравственных потрясений 1 марта пожелавших найти себе утешение в молитве за дорогих виновников их бытия, благочестивых родителей Государя Александра Николаевича и Государыни Марии Александровны, живо интересовавшихся Палестиною и много помогавших ей от своих царских щедрот”.^{614[7]} Великий князь Сергей Александрович стал первым председателем Императорского Православного Палестинского Общества. После его убийства террористами в 1905 году на посту председателя его сменила его вдова Елизавета Федоровна, недавно канонизированная Церковью как Преподобномученица.

Очень личностной была и связь, которая устанавливалась между Россией и Эфиопией через русского резидента Александра Ксаверьевича Булатовича — духовного сына святого праведного Иоанна Кронштадского. Совершив три путешествия в Эфиопию, выполняя поручения российского правительства, в 1903 Булатович выходит в отставку, в 1906 году принимает постриг с именем Антоний, до 1911 года безвыездно живет на Афоне, а затем вновь направляется в Эфиопию с целью создания там русской духовной миссии. (Обстоятельства, правда, сложились так, что цель эта осталось невыполненной.)

Горячее участие в Балканских делах и защита Константинопольского патриаршего престола Константином Леонтьевым (впоследствии — монахом Климентом) также была связана с глубоким личным опытом.

Возрождению русского монашества на Афоне в сильной степени способствовал ставший иноком князь Ширинский-Шихматов, родной брат министра народного просвещения, через которого установилась постоянная связь между Афоном и Россией и на Афон потекли значительные денежные пожертвования.

Итак, проводниками православной политики на Востоке были паломники, в большинстве своем “серые мужички и бабы”, очень немногие публицисты-идеологи (их можно пересчитать по пальцам), члены царской семьи и... в общем и целом русская дипломатия. Как писал Леонтьев, “дипломатия наша была гораздо в этом деле сдержаннее, осторожнее, через что и православнее нашей публицистики... Некоторые наши дипломаты, с иностранной фамилией и даже протестантского исповедания, щадя и оберегая хоть сколько-нибудь греческое духовенство и его вековые принципы, были право гораздо православнее их [русских публицистов] на деле!.. Мне ли

^{614[7]} Дмитриевский А.А. Императорское Православное Палестинское Общество и его деятельность (1882 — 1907). СПб., 1907, с.176.

этого не зная, когда я во всех этих делах сам принимал, как чиновник, участие”.^{615[8]} Как это оказывалось возможным? Почему дипломаты, по своим личным убеждениям не связанные с “византийской” традицией, оказывались ее проводниками?

Прежде всего, это следствие самой логики имперского строительства. Мы уже говорили в сюжете II, что для того, чтобы понять ценностное основание той или иной империи, мы должны обращаться к ее зарождению, к той ценностной доминанте, которая дала ей первоначальный импульс.

Поскольку именно византийская направленность соответствовала внутренней логике Российского имперского строительства, то российская дипломатия не могла не поддерживать ее, хотя, конечно, среди дипломатов были и чистые прагматики-государственники, и приверженцы панславизма — идеологии для человека XIX века гораздо более понятной, связанной с получившей широкое распространение именно в это время национальной идеей. Однако панславизм, популярный в широких слоях образованного общества того времени, в отличие от “византизма”, логике российского имперского действия как раз и противоречил — и потому не мог воплощаться бессознательно, как бы по инерции, исходя из предзаданной направленности российского имперского строительства. “Византийские” мероприятия легче проходили как бы цензуру российского внешнеполитического ведомства, тогда как уступки панславизму воспринимались там почти исключительно как неизбежное зло. Происходило это благодаря принципиальной неидеологичности чиновничества высшего и среднего звена, “избегания смешения идеологической романтики с прагматической политикой”^{616[9]}, точнее было бы сказать — осторожности по отношению к панславизму, который на какое-то время стал не просто общественной идеологией, постоянно стремившейся направлять государственную политику, но и некоей эрзац-религией.

Другое дело, что византийская инерция не могла продолжаться до бесконечности. Империя существует пока есть люди, для которых ее ценностные доминанты соотносятся с предметом их личной веры, которые являются живыми носителями религиозных оснований империи. На южном направлении российской экспансии в какой-то мере произошел резонанс. Там активизировали свою деятельность те, кто так или иначе исповедовал “византизм” — в политике и в своей собственной жизни.

Кто же формировал византизм как политику? Происходило это, конечно, вне стен министерства иностранных дел. Одним из ее авторов, о чем, кажется, еще нигде не упоминалось, являлся ныне канонизированный митрополит Московский и Коломенский Филарет Дроздов.

Степень его участия в вопросах, касающихся нашей Восточной политики, можно понять обширного тома собраний его мнений и отзывав по делам Православной Церкви на Востоке.^{617[10]}

Святитель Филарет был человеком авторитетным высших правительственных кругах, имел значительный вес при дворе и мог задавать дасть толчок “византийской” линии в политике. Его мнение в очень значительной степени определяло позицию Святейшего Синода как в вопросах греко-болгарской распри, так и миссии в Палестине, а таким образом и в целом политику России в этих вопросах, направленную на поиск компромисс между греческой и болгарской православными общинами, но исключавшую поддержку раскольничьей линии болгар. В этом отношении показательна переписка между святителем Филаретом и обер-прокурором Синода графом А.П. Толстым. Касаясь церковной распри на Востоке обер-прокурор задает преосв. Филарету вопросы: Какие при сих обстоятельствах принять руководящие мысли и правила? “Какие столкновения можно предвидеть? Как применить к ним признанные руководствующие мысли? Как поступать в этих важных делах, согласно с волей Божиею?”^{618[11]}

Однако политика византизма активно продолжались и после смерти владыки Филарета (1867 год), но уже не была связана с именем кого-либо из иерархов русской церкви. Принимавший в свое время активное участие в организации русской православной миссии в Палестине и ставший

^{615[8]} Леонтьев К. Восток, Россия и славянство. Т. 1, Спб., 1881, с.122.

^{616[9]} Куропаткин А.К. Россия для русских. Цит. по: Россия, Царьград и проливы. Пг., 1915, с. VI.

^{617[10]} Филарет, митрополит Московский и Коломенский. Сборник мнений и отзывов по делам Православной Церкви на Востоке. Спб., 1899.

^{618[11]} Там же. с.170.

впоследствии епископом Порфирием Успенским уделял много внимания популяризации знаний о Востоке, но от политических проблем практически отошел. Так что создается впечатление, что “византийская” струя в российской внешней политике развивалась как бы сама собой, благодаря конкретным инициативам конкретных людей. Определенную роль здесь играла “монашеская политика”, которая осуществлялась через монастырские связи, как бы поверх государственных структур. В XIX в период возрождения исихазма — православной аскетической и мистической традиции — в какой-то мере возрождалась и связанная с ним политическая традиция.

Именно на византийские корни опирался и странник (сюжет 13), прославившийся своими получившими широчайшую популярность “Рассказами”. Причем творение это явилось непосредственным продолжением византийской аскетической традиции и суть его состоит в описании странником своих опытов воплощения в жизнь учения византийских святых отцов. Далеко не все такие странники обладали столь явным литературным талантом, как автор “Рассказов”. Но можно утверждать, что в русской крестьянской среде, особенно в среде паломников, византийская аскетическая традиция была более или менее известна, и “серые мужички и бабы” были носителями весьма определенных культурных доминант. Половничество на Афон, в Константинополь к Айя-Софии, на Святую Землю было весьма опутимым политическим фактором, который поддерживал в сумбурный XIX век ценностные доминанты, лежавшие в основании Российской империи. Ведь эти же доминанты, в конечном счете, поддерживали и существование русской крестьянской общины — об этом мы будем говорить в следующих сюжетах.

В приведенном примере из истории русской внешней политики мы можем отчетливо наблюдать соотношение внутри культуры традиционного и личностного сознания. Последнее как бы корректирует первое, удерживает стабильность ценностной ориентации и последовательность ее осуществления в практической политике. Последнее необходимо для сохранения целостности картины мира. Ведь как мы говорили выше, модели народной колонизации нейтральны по отношению к той или иной ценностной ориентации. Для того чтобы сложилась некая мировоззренческая целостность, такая, например, как русское имперское сознание, необходимо, чтобы произошло наложение моделей экспансии, основанных на этнических константах, и идеологии империи. При этом последняя, как было показано выше (в сюжете 10), расщепляется, выступает в качестве определенной совокупности интерпретаций, которая, с одной стороны, через посредство функционального внутрикультурного конфликта способствует реализации некоего действия (в данном случае, экспансии и освоения занятой территории), а с другой, провоцирует постепенное выхолащивание первоначальных ценностных доминант посредством их популяризации и адаптации к культурным константам народа. Поддержание же неизменности традиционной культуры зависит от активности конкретных индивидов, личностей, для которых ценностные доминанты народа являются их собственными ценностными доминантами.

Удерживая традиционную культуру от прогрессирующего опрощения, эти люди создают возможность реализации сложившейся модели межэтнического взаимодействия (функционального внутриэтнического конфликта). Последний же, будучи основанным на адаптационно-деятельностных моделях, постоянно актуализирует этнические константы. Таким образом, все переворачивается с головы на ноги: сохранение целостности традиционного сознания не является делом коллектива — напротив, в жизни коллектива важны внеценностные этнические константы. Поддержание же целостности традиции, этнической картины мира является задачей отдельных индивидов.

Мы покажем как это происходит в следующей главе, где будем говорить о смуте как о функциональном проявлении традиционного общества.

Вопросы для размышления

1. Выделите малые пограничные ситуации в биографии странника.
2. Объясните роль носителей личностного сознания в социуме.
3. Как Вы полагаете, что произойдет с традиционным обществом, если в нем не будет носителей личностного сознания?
4. Как носители личностного сознания может определять направленность социальной действительности?
5. Объясните корреляцию религиозной, социальной и политической доминант?
6. Приведите исторические примеры, на основании которых можно было бы проиллюстрировать роль носителей личностного сознания из низших слоев общества в определении направления исторического действия.
7. Попытайтесь объяснить роль византийских культурный доминант для поддержания стабильности крестьянской общины.

Смута как функциональное проявление традиционного сознания этноса

Каким образом этническая система в течение длительного времени поддерживает относительную стабильность своего состояния и как происходят изменения этнической традиции? Какова роль в этом процессе носителей личностного сознания? Вот вопросы, которые стоят перед нами в данной главе. Для этого прежде всего мы должны обратиться к проблеме народной смуты, которую рассмотрим в качестве инструмента функционального отреагирования напряжения, возникающего внутри этнической системы.

Мы должны обратить внимание читателей на то, что, описывая фрагменты из истории того или иного народа, мы волей-неволей уделяем много внимания переживаемым им эпохам смуты. Исключение у нас составляют финны. Но ведь у нас и не шла речь о процессе трансформации этнической картины мира финнов, мы только сравнивали две статические реконструкции. Во всех же остальных очерках, коль скоро речь заходила о связи этнических констант с ценностной ориентацией, а следовательно, о внутриэтнических группах, имеющих разные ценностные ориентации и как-либо взаимодействующих друг с другом, или же о смене ценностной ориентации, как о процессе, переживаемом этносом, мы тем или иным образом выходили на тему смуты, что и дало нам возможность предположить, что **состояние смуты для этнического сознания — явление вполне заурядное**. Даже, более того, для любого этноса практически нет периодов, когда бы так или иначе не проявлялись, хотя бы в отдельных слоях общества, определенные черты смутного состояния. Любой трансфер не может вполне удовлетворить адаптивные потребности этноса и избавить этнос от всех дисфункций традиционного сознания. *Так, турецкий народ минимум два столетия находился в состоянии некоей привычной смуты, вызванной тем что "образ себя" в сознании турок как привилегированной массы не имел*

достаточного подкрепления во внешней реальности. Населению некогда могущественной страны, на которую мир стал смотреть как на безнадежного больного и вслух обсуждать проблемы дележа ее наследства, только и оставалось твердить себе: "харкаешь кровью, говори, что пил вишневый шербет" (турецкая поговорка). Прекращение завоеваний вызвало распад системы власти и отчасти структур народной жизни. Вплоть до первой мировой войны состояние смуты прогрессировало, и младотурецкий переворот был одним из его апофеозов. Народ на какой-то момент уже соглашался принять чуждые ему названия (трансферы) вплоть до доктрины османизма. Начавшийся процесс нового переструктурирования этноса не снял полностью состояния смуты, но как бы локализовал его, тем защитив традиционное сознание народа от дальнейших деструктивных влияний и дав ему возможность время от времени отреагировать накапливающееся напряжение.

В русской истории состояние смуты было периодически повторяющимся явлением, функциональным кризисом, вызванным, в частности, несовпадением народных и официальных государственных установок. Это были временные нарушения трансфера. Последний крупный срыв (русская революция) привел к затяжному, дрящемуся и по сей день смутному периоду. (Этому будет посвящен сюжет 15 и 18.)

Армяне в начале XX века пережили период очень острой смуты, когда возникла угроза самодеструкции армянского этноса, по крайней мере, его значительной части. Геноцид и, главное, равнодушие к армянским жертвам всего мира трудно было рационализировать и вписать в какую бы то ни было картину мира. Зло в восприятии армян разрасталось как раковая опухоль и почти начинало казаться тотальным. Это состояние смуты отчасти продолжается и поныне, но его пределы ограничены, его проявления постепенно все более отходят на периферию этнического сознания. Произошло это за счет того, что армяне, поскольку им не удавалось рационализировать в своем сознании мир как он есть, изменили свой статус в мире, так что новый трансфер сделался возможным. Был восстановлен баланс этнических констант, то есть заданное "центральной зоной" этнической культуры армян соотношение добра и зла в мире. (Этой теме будет посвящен сюжет 16.)

Итак, традиционное сознание этноса не является устойчивым образованием и время от времени может происходить его дисфункция. Очевидно, что такая дисфункция могла бы повлечь за собой нарушение в "центральной зоне" этнической культуры, не будь в традиционной этнической культуре особых механизмов "отреагирования" накопившегося напряжения, которые и проявляет себя через повторяющиеся периоды смут.

Известно, что смуты имеют свой ритуал, атрибутику, сценарии и разыгрываются наподобие пьесы. Система выходит из своих рамок, происходит сброс энергии, но затем в свои же рамки возвращается, входит в свою колею. Но возвращение в свою колею происходит не автоматически. Состояние смуты может быть определено как кризис самоидентификации: люди не могут правильно определить "образ себя", адекватно маркировать опасность и вписать ее в ту структуру бытия, которая присутствует в их традиционном сознании. Происходит нарушение трансфера. Смута (замутнение) нарушает правильность проекции "центральной зоны" этнической культуры на реальный мир, и связь между этническими константами и объектами трансфера на время исчезает, структурообразующие элементы этнической картины мира теряют свой смысл, и вся система оказывается на грани распада. Это период случайных трансферов, быстрой их смены, не обоснованной ни структурно, ни адаптационно, ни ценностно и, как результат — психологическая усталость традиционного общества и апатия.

В этот момент носители личностного сознания и напоминают первоначальные связи, те, которые были затемнены в период смуты, и дают системе возможность вернуться в первоначальное состояние. Восстанавливается нормальный процесс трансфера.

Проиллюстрируем это на материале следующего сюжета.

Опыт историко-этнологического анализа

Сюжет 15. Русский бунт

Крестьянский мир в эпоху крепостничества. Вплоть до XVI века крестьяне, и те, что жили на государственных землях, и те, что жили на частновладельческих, были подчинены наместникам или другим начальникам, служащим правительству, и непосредственно от землевладельца не зависели. Крестьяне могли переселяться от частных землевладельцев на государственные земли и наоборот. Впоследствии законодательно были установлены сроки переселений — Юрьев день. Однако закон продолжал признавать за общиной права самоуправления, собственного суда, раскладки податей и надзора за порядком и нравственностью своих членов. Крестьяне были равноправными членами русского общества и наравне с боярами и купцами находились под покровительством закона.

Итак, государство до поры до времени не покушалось нарушать основы крестьянского самоуправления, однако оно стремилось ограничить мобильность крестьянского населения. В то время крестьянские переселения были широко распространенным явлением, зачастую крестьяне оставались на каждом новом месте не более, чем на несколько лет. Этим обеспечивалась колонизация новых регионов, но это же вносило существенную дезорганизацию во внутреннюю жизнь государства, находившегося почти все время в состоянии войны. Все внутреннее устройство Московского государства "покоилось на принудительном разверстывании обязательных повинностей и служб между отдельными группами населения с безвыходным прикреплением каждой группы к ее специальной службе и ее специальному тягу: все население — от последнего холопа до первого боярина — оказывалось, таким образом, закрепощенным без возможности сколько-нибудь свободно распоряжаться своим существованием... Зависимость крестьянина от служилого землевладельца была лишь своеобразной формой службы крестьянина тому же государству".^{619[1]} Крестьяне, таким образом, становились неотъемлемой принадлежностью земли, на которой жили. Они лишались права покидать ее, а землевладельцы — права сгонять крестьян с земли. Причем новый порядок не устраивал ни крестьян, ни землевладельцев, а нравился только казне. "Весь XVII век и даже начало XVIII правительство должно было поддерживать этот порядок силой".^{620[2]}

В личную зависимость от землевладельца крестьяне попали только с введением Петровских ревизий, когда любая связь между крестьянином и государством могла уже идти только через посредство помещика. В течение всего XVIII века положение крестьянина все более сближалось с положением раба. Так, "в период с 1765 по 1785 годы помещики получили право отдавать своих крепостных людей в каторжные работы за дерзости, право отдавать крестьян и дворовых людей в какое угодно время в зачет в рекруты, и, наконец, в силу указа от 7 октября 1792 года крестьяне и вообще крепостные люди прямо были причислены к недвижимым имениям своих помещиков, наравне с другими хозяйственными принадлежностями, и как полная и безгласная собственность помещиков лишены были почти всякой обороны от злоупотребления помещичьей властью, и в отношении своей личности, и в отношении к имуществу".^{621[3]} Был издан указ "о продаже людей без земли в удовлетворение казенных и партикулярных долгов с публичных торгов, но без употребления молотка".^{622[4]}

Община лишалась малейшей правовой защиты. Кроме того, если действия властей на первых порах, с известной долей натяжки, могли быть объяснены стремлением к унификации государственной жизни, гипертрофированным этатизмом, то при Екатерине II и это слабое оправдание существующего режима отпадало. Если раньше крестьянами могли владеть только служилые дворяне, поскольку они сами являлись винтиками в государственной машине, то

^{619[1]} Кизеветтер. Крестьянство в России // Крестьянская Россия. Т. II - III. Прага: изд-во "Крестьянская Россия", 1923, с. 8.

^{620[2]} Беляев И. Д. Крестьяне в России. М.: тип-фия изд-ва "Общественная польза", 1903, с. 17.

^{621[3]} Кизеветтер. Крестьянство в России, с. 55.

^{622[4]} Цит. по: Кизеветтер. Крестьянство в России, с. 55.

дарованием вольностей дворянству "крепостная зависимость крестьянина перестает обуславливаться обязательной службой его владельца и тем самым утрачивает свое публично-правовое основание... В сознании самой крестьянской массы вызревает убеждение в том, что крепостное право утратило прежнее государственное назначение, и потому подлежит немедленному упразднению. Освобождение дворянства от обязательной царской службы рассматривалось крепостными крестьянами как явная предпосылка и к уничтожению крепостного права на крестьян. И вот каждая новая мера, направленная на расширение дворянских привилегий в течение всего XVIII века сопровождается взрывом волнений крепостных крестьян".^{623[5]}

С этого момента бунты на Руси не затихают. Крестьяне ни на один миг не смиряются со своим крепостным состоянием. В этом контексте даже идея о народной "вере в царя" оказывается почти только фантомом. В документах о крестьянских волнениях можно встретить достаточно много доказательств недоверия крестьян к личности правящего императора. Однако, при всем том, крестьяне абсолютно убеждены, что государство на их стороне.

"Скажем, когда крестьянам, отказавшимся подчиниться помещику, удавалось лично вручить царю прошение с изложением их просьб и объяснением мотивов своих действий, а царь принимал это прошение из рук крестьян"^{624[6]}, они никогда не сомневались в положительном решении их вопроса и отказывались верить доводимому до их сведения отрицательному решению, считая его подложным.

Таким образом, крестьяне внутри себя хранили некий аутентичный образ государства или как бы сами себя считали государством. Во всяком случае, царь выступал при этом в качестве экстернизации собственного образа. Как писал Лев Тихомиров, "монархия уцелела только благодаря народу, продолжавшему считать законным не то, что приказывал Петр, а то, что было в умах и совести монархического сознания народа".^{625[7]} И в этот период, как заметил некий жандармский офицер из Пензенской губернии, "весьма замечательное значение приобретает у крестьян слово "мир". Они ссылаются на него как на законную опору даже в противозаконных своих действиях".^{626[8]} В народе живо непоколебимое убеждение, что "как скажут крестьяне на сходах, так царь и решит".^{627[9]} Это ощущение было постоянно актуализировано в эпоху крепостного права. Поэтому в этот период общинное сознание обострено, община оказывается, по существу, для крестьянина единственной властью — их собственная крестьянская община и Россия-община, существующая в их сознании. Любой крестьянский бунт — это бунт общины и бунт за общину. Можно сказать, что это и бунт за Россию-общину, за государство. Русский бунт нельзя назвать бессмысленным.

Алгоритм крестьянского бунта. Как мотивы, так и характер протекания русских крестьянских бунтов не отличались многообразием. В эпоху Пугачевщины "народ поднялся по царскому кличу прежде всего для того, чтобы помочь взойти на царство государю, радующему о черни и потому истинному... Царь и народ — вот политическая проблема Пугачевщины".^{628[10]} Каждый мало-мальски знакомый с русской историей может сказать, что "царь и народ" — центральная проблема любого крестьянского восстания. Так, в революцию 1905 года губернатор Могилевской губернии Клишберг докладывал министру внутренних дел, что, по мнению народа, "если живет крестьянам плохо, то потому, что между царем и народом стоят правящие классы и

^{623[5]} Кизеветтер. Крестьянство в России, с. 9.

^{624[6]} Рахматуллин М. А. Крестьянское движение в Великокорских губерниях в 1826-1857 гг. М.: Наука, 1990. с. 16.

^{625[7]} Тихомиров Л. Монархическое государство. Мюнхен: издание технического центра, 1923, с. 112.

^{626[8]} Цит. по: Крестьянское движение в революции 1905 года. В документах. Под ред. Н. Карпова. Л.: Государственное изд-во, 1926, с. 115.

^{627[9]} Цит. по: Крестьянское движение в революции 1905 года, с. 11.

^{628[10]} Фирсов Н. Пугачевщина. Опыт социально-психологической характеристики. СПб.: издание тов-ва Н. О. Вольфа, 1912, с. 15.

интеллигенция".^{629[11]} А губернатор Полтавской губернии князь Урусов, подчеркивая верность народа царю, указывал, что сама "эта вера и это убеждение могут явиться причиной весьма нежелательных явлений, подать повод к беспорядкам".^{630[12]} Значительно позднее проблему царя и народа сформулировал Л. Троцкий: "Если бы белогвардейцы догадались выбросить лозунг "кулацкого [то есть крестьянского — С.Л.] Царя, — мы не удержались бы и двух недель".^{631[13]} С другой стороны, центральная проблема крестьянского бунта может быть представлена как противопоставление "мира" и государственной власти. Царь и народ, царь и "мир" — общее "мы". Так, "Московское восстание 1648 года было описано по живым следам свидетелем, который отождествлял в своем рассказе московскую мятежную толпу с миром-народом, со всей землей. По его представлению, государю били челом на Плещеева, от которого миру великий налог и напрасные наговоры, и Государь выдал Плещеева "всей земле". "Мир" же возмутился на заступников и единомышленников Плещеева. Царь прикладывался к Спасову образу на своих уступках земле, и миром и всею землею положили на его Государеву волю".^{632[14]} Возмущение народа обращено на "сильных людей", среди которых находятся и агенты государства, или же непосредственно против государственных агентов. "Когда "земским людям" кажется, что они одержали победу над "сильными", эта победа рисуется им в виде единения милостивого царя с землею, в виде договора царя с землею о том, чтобы вывести из царства "сильных людей". Словом, государственный строй (в его идеальном виде) воплощается для населения в личности царя".^{633[15]}

Таким образом, русский бунт всегда был выражением конфликтности между двумя внутренними альтернативами русского народа: "мирской" и "государственной". Его функциональное значение состояло в том, что с его помощью отчасти сбрасывалось накапливающееся между ними напряжение.

Бунт всегда представлял собой "мирское" действие. Бунтовал "мир" в полном составе, и главным объяснительным мотивом действия крестьян было: куда "мир", туда и я, мне от "мира" нельзя. Любые индивидуальные увещевания участников волнений со стороны властей были абсолютно неэффективны.

Что обычно служило поводом для бунта? Практически всегда одно и то же — докатывающийся до крестьян слух о нарушении "сильными людьми" — помещиками — воли царя. Воля же эта всегда была одна — раздать крестьянам землю, то есть совершить "черный передел" — всероссийское поравнение. Слух этот мог являться в самой разнообразной форме. На протяжении веков мы встречаемся с проявлениями легенды о скрывающемся царе: или, что тот или иной царь не умер, а ждет своего часа возглавить народ в защиту законной монархии, или, что тот или иной законный претендент был смещен помещиками и также ждет своего часа. Причем образы эти были порой довольно фантастичны. Так, в период революции 1905 года "крестьяне Волковского у. Харьковской губ. говорили, что идет великий князь Михаил, раздаст земли и разрешает грабежи. Князь облачается крестьянским воображением в особенную одежду. Он сияет. Ему приписываются сверхъестественные силы".^{634[16]}

Любое слово, исходящее от властей, могло истолковываться как указание на всероссийское поравнение. "Еще чаще слухи об отобрании помещичьих земель не имели острого характера, а являлись спокойным и твердым убеждением большей части местного крестьянства".^{635[17]}

Причем крестьяне считали своим долгом перед царем добиться осуществления его воли, и тогда причиной волнения могло стать любое событие местного масштаба, как-то: сомнения в законности наследования каких-либо земельных угодий или действий каких-либо чиновников.

^{629[11]} Крестьянское движение в революции 1905 года, с. 105.

^{630[12]} Крестьянское движение в революции 1905 года, с. 128.

^{631[13]} Цит. по: Солоневич И. Л. Народная монархия. М.: Феникс, 1991, с. 33.

^{632[14]} Островская М. Древнерусский северный мир. Архангельск: губернская тип-фия, 1912, с. 86 - 93.

^{633[15]} Островская М. Древнерусский северный мир, с. 17.

^{634[16]} Кретов Ф. Крестьянство в революции 1905 года. М.- Л.: Московский рабочий, 1925, с. 58.

^{635[17]} Рахматуллин М. А. Крестьянское движение в Великоросских губерниях, с. 130.

При этом все крестьянские бунты происходили почти по одному сценарию. На первой стадии они имели подчеркнутый характер легитимности. "Крестьяне являлись в имение во главе со своим старостой, который с бляхой на груди следил за правильностью распределения хлеба. На первых порах крестьяне брали в имениях только зерновые, пищевые и кормовые продукты, а, кроме того, не разрешали друг другу брать ничего, говоря: "Не по закону, нельзя"^{636[18]} Корреспондент газеты "Русские ведомости" описывал действия крестьян так: "Сначала они тщательно высчитывали, что нужно для трудового существования и хозяйствования самому помещику, выделяли ему соответствующее количество хлеба, сена и скота, и только после этого все остальное забирали и увозили домой. Но, когда помещики начали оказывать сопротивление, крестьяне стали собираться огромными толпами с большим количеством подвод и начинали, как они выражались, "бастовать", то есть грабить одно имение за другим. В деревнях, охваченных движением, не оставалось ни одного взрослого человека, который не принимал бы участие в погромах"^{637[19]}.

По мере разгорания восстания крестьяне переходили к прямому насилию, а затем, если дело заходило еще дальше, следовали жестокости и зверства. Так, в Курской губернии была подожжена усадьба князей Бебутовых, крестьяне окружили горевший дом "и не позволили никому из них спастись, все сгорели заживо"^{638[20]} По мере разгорания бунта таких случаев становилось все больше и больше. Возникло ощущение, что "пришло время черни, что теперь она все себе может позволить... Само ощущение такой свободы действий вызывало в народных массах чувство радости жизни и желание взять все от нее, что она может дать в настоящий миг воли. Так, когда толпа зажигала на площади кучу конторских бумаг и, кидая в огонь расчетные книги, хохоча, кричала: "горите наши долги", — она несомненно наслаждалась тем же ощущением, как наслаждается колодник, разбивший свои кандалы и ушедший от погони. В таком состоянии духа толпа обыкновенно хочется развернуться, загулять и, таким образом, согласно со своими вкусами, отпраздновать свою свободу... Пьяная толпа звереет окончательно, теряет всякую сдержку и совершает страшные жестокости, всячески истребляя "злодеев", насилюя их жен и дочерей, не щадя и детей, разгромля и сжигая усадьбы, заводы и целые города"^{639[21]} Это картина народного бунта в его последней стадии. Затем следует спад, апатия и усталость. Мы можем видеть, что в начале бунта крестьяне действуют в рамках определенных парадигм своего традиционного сознания. При этом равновесие между различными альтернативами этнического сознания, которое позволяет функционировать обществу как целому, нарушается, и одна из них как бы вырывается из общего контекста и существует автономно. Некоторые ее характерные черты выступают особенно резко и тоже вырываются из общего контекста. Так, бросается в глаза утрированное стремление к "законности" в явно противозаконных действиях: желание при грабежах соблюсти принцип уравнительности, выделяя долю и прежнему владельцу имущества. Очевидная невозможность соблюдения этих принципов порождает дальнейшие смысловые разрывы в сознании участников бунта. Их действия становятся все более хаотичными.

Характерной особенностью русского бунта является именно противоборство внутриэтнических альтернатив. Одна из них впитывает определенные признаки другой, как бы пародирует их. Так, в период Пугачевского бунта вокруг самозванного императора теснились назначенные им генералы и чиновники — государственная иерархия. Так, и в период первой русской революции в крестьянской среде встречалось множество студентов-провокаторов, должных занять место "упраздненного начальства"^{640[22]} Причем некоторые молодые крестьяне "называли сами себя студентами"^{641[23]}, то есть крестьянская масса в пародийной форме выдвигала из своей среды

^{636[18]} Шаховской М. Волнения крестьян. Историческая справка. СПб.: тип-фия СПб. градоначальства, 1907, с. 56.

^{637[19]} Цит. по: Шаховской М. Волнения крестьян, с. 74 - 76.

^{638[20]} Шаховской М. Волнения крестьян, с. 12.

^{639[21]} Фирсов Н. Пугачевщина, с. 147.

^{640[22]} Кретов Ф. Крестьянство в революции 1905 года, с. 59.

^{641[23]} Кретов Ф. Крестьянство в революции 1905 года, с. 59.

новую бюрократию. В тот же период крестьяне предъявляли помещикам революционные прокламации в качестве подтверждения того, что "они действуют на законных основаниях. Прокламации имели для крестьян особое значение. Они рассматривали их как распоряжения, исходящие из вышестоящих органов власти".^{642[24]}

В действиях восставшего народа отчетливо заметны черты провокационности. Народ сознательно провоцирует власти на ответные действия, на проявление силы и жестокости. На своей верхней точке эти действия выливаются в самопровоцирование, ярчайшим примером чего могут служить события Кровавого Воскресенья 9 января. Народ по сути решил опытным путем проверить, есть ли у него царь и есть ли у него Бог. Причем, как показывают свидетельства очевидцев, народ был внутренне готов к отрицательному ответу. Во время рабочих собраний Гапон "забрасывал слова о возможности нападения, о предстоящей опасности, о том, что их, может быть, не допустят к царю, и царь может отказать выслушать свой народ. Эти речи он кончал словами: "... и тогда нет у нас царя!". "И тогда нет у нас царя", — единодушно подхватывало собрание и в восторженном экстазе готово было идти за Гапоном до конца".^{643[25]} Складывается впечатление, что народ где-то бессознательно желал именно отрицательного ответа — ответа, который развязывал бы ему руки. И после расстрела толпы: ""Нет больше Бога! Нет больше царя! — прохрипел Гапон, срывая с себя шубу и рясу. — Нет Бога! Нет царя! — подтвердили окружающие грозным эхом".^{644[26]}

Этой же народной провокационностью можно объяснить то, что народ несколько раз за свою историю собирался идти и шел брать Москву. Это понятно, если вспомнить замечание немецкого путешественника А. фон Гакстгаузена, что "Москва имеет для русского народа значение, которое ни один город ни в одной стране мира не имеет для своего народа. Она средоточие национальных и религиозных чувств русского народа... Наполеон не знал и не предчувствовал этого. Если бы он направил свои армии в Петербург или в Южную Россию, он не возбудил бы до такой степени народного чувства Русского, и как знать: результат мог бы быть иным".^{645[27]}

Так, по точному замечанию исследователя психологии русского крестьянства Н. Фирсова, "под термином Разинщина можно разуметь не только определенную политическую и социальную борьбу, но и определенный комплекс чувств, стремлений".^{646[28]} Разинщина оставила в народе "яркое и любимое воспоминание"^{647[29]}, или, как писал поэт и критик А. Григорьев, "Стеньку Разина из мира эпических сказаний народа не выкинешь".^{648[30]}

Более того, в своей песенной поэзии народ поставил "батюшку Степана Тимофеевича высоко, выше даже любимого своего древнего богатыря Ильи Муромца, сам матерый старый казак оказался у Степанушки только в есаулах, хотя при этом Разина и при жизни народ считал колдуном и чародеем, и эта репутация так и осталась за ним в народных песнях и преданиях. Народ знал, что Разин был великий грешник, и думал, что за грехи его земля не приняла, и что он придет снова, когда на Руси грехи умножатся".^{649[31]} Здесь чувствуется что-то вроде упоения на краю мрачной бездны. И это ощущение в качестве навязчивой идеи проходит через всю русскую историю и имеет огромное множество воплощений. Если у народа есть что-то светлое, святое,

^{642[24]} Кретов Ф. Крестьянство в революции 1905 года, с. 56.

^{643[25]} Гуревич А. Л. Былое. 1906. - № 1. С. 903. Цит. по: Шилов А. А. (ред). Девятое января. Л.- М.: Государственное изд-во, 1925, с. 90.

^{644[26]} Гуревич А. Л. Былое, с. 101.

^{645[27]} Гакстгаузен А. Исследования внутренних отношений народной жизни и в особенности сельских учреждений. М.: тип-фия А. И. Мамонтова, 1876, с. 21.

^{646[28]} Фирсов Н. Н. Разинщина как социальное и психологическое явление народной жизни. М.: Государственное изд-во, 1920, с. 52.

^{647[29]} Фирсов Н. Н. Разинщина, с. 52.

^{648[30]} Григорьев А. // Время. — 1992. — № 9, с. 10.

^{649[31]} Фирсов Н. Н. Разинщина, с. 53.

то появляется желание проверить его на прочность, тряхнуть им. Здесь можно отметить и еще один очень существенный момент: народ чувствовал, что "черный передел" придет, когда грехи на Руси умножатся.

Однако ничего сверхнеобычного для русской истории в день Кровавого воскресенья не было. В царствование Алексея Михайловича народ также направился в царскую резиденцию в Коломенское, дабы указать царю на виновников своих бед и изменников и просить управы. Тогда "перебили да забрали 700 человек, да потонули при бегстве в реке более 100 человек; 150 человек было повешено около села Коломенское в тот же день".^{650[32]}

Русский крестьянский мир и церковный приход. Слова "мир" и "приход" по отношению к XV — XVII векам, на Севере до века, синонимичны. Так, согласно утверждению исследователя древних рукописей П. П. Соколова, в Устюжских актах XVII века "мы видим прежде всего тесную связь между приходом и волостью, как единицею мирского самоуправления. Трудно подчас решить, где кончается приход и где начинается волость, и не суть ли это два разных названия одной и той же административной единицы".^{651[33]}

Если строилась новая церковь, то приход делился, автоматически делилась и волость. "Мирской" сход, по сути, являлся и органом религиозной общины. Дела поземельной общины и прихода никак не разграничивались.

"Община выбирала причт, то есть священно- и церковно-служителей".^{652[34]} Церковная казна являлась кредитным учреждением, которое выделяло ссуды членам прихода. Около церкви отводились места, на которых селились нищие, питавшиеся "от церкви Божьей на средства благотворительности... Само место, где жили церковные нищие, называлось "монастырем", дома, в которых они жили, нищенскими кельями".^{653[35]}

Если миряне-прихожане имели огромное влияние в церковно-общественных делах, то и "приходской клир, в свою очередь, участвовал в мирских выборах земельных старост, старшин или судей, и священники, с ведома и разрешения высших властей, участвовали в самом суде, в качестве членов, при разборе разных судебных дел своих прихожан, дьячок носил обязанности сельского секретаря и нотариуса".^{654[36]}

По словам историка северного русского "мира" С. В. Юшкова, такой "приходской строй мирской церкви, с его автономией, был для мирских людей — идеален. И мало-помалу стал развиваться взгляд, что приходская автономия есть часть земского самоуправления... Этот взгляд был логичен и вытекал из инстинктивного представления о мире, как публичном правовом союзе, направленном на удовлетворение всех потребностей, в том числе и религиозных, и отступление от этого принципа было невозможным для северных мирских людей по своей инициативе: отделение религиозной общины от мира могло произойти только под воздействием церковной и государственной власти".^{655[37]}

Безусловно, идеализация древнего русского прихода, характерная для литературы XIX века, преувеличена. "Братчины" — пиры, устраиваемые по церковным праздникам, — порой превращались в крупные попойки с мордобоем, духовенство находилось во всецелой зависимости от прихожан и в подавляющем большинстве своем было не образованно, а только грамотно. Но при всем том, "в древнерусском приходе — "мире" — нельзя не видеть своеобразное, подчас наивное выражение набожности народа. Как в избе есть большой угол, так есть он и в деревне в виде часовни или церкви, к которой приурочена вся жизнь окрестного населения".^{656[38]} И в конечном счете, при всем своем несовершенстве приход был "обществом, где люди собирались у

^{650[32]} Фирсов Н. Н. Разинщина, с. 12,

^{651[33]} Юшков С. В. Очерки по истории приходской жизни на Севере России. XV - XVII вв. СПб.: тип-фия М. А. Александрова, 1913, с. 2 - 3.

^{652[34]} Юшков С. В. Очерки по истории приходской жизни на Севере России, с. 3.

^{653[35]} Соколов П. П. О значении приходов до XVIII в. Ярославль: губ. тип-фия, 1895, с. 25.

^{654[36]} Папков А.А. Вера и Церковь. М.: типолитография В. Чичерина, 1990, с. 410.

^{655[37]} Юшков С. В. Очерки по истории приходской жизни на Севере России, с. 110.

^{656[38]} Соколов П. П. О значении приходов, с. 26.

одной церкви, чтобы слушать Слово Божье, вместе учиться, спасаться, чтобы не погибла душа брата".^{657[39]}

Кроме того, приходы состояли в прочном и постоянном взаимодействии с монастырями.

Монастыри же были центрами просветительной и благотворительной деятельности.

В это время авторитет церковных людей на деревне очень высок, они, в случае смуты, способны оказать на крестьянскую общину умиротворяющее воздействие, способствовать ее возвращению в свои исходные рамки, покаянию в творимых бесчинствах.

Вплоть до второй половины XIX века, когда ситуация в русском обществе начинает в корне меняться (об этом мы будем говорить в сюжете 18 в главе 17), "мир" существовал в двух своих ипостасях — как поземельная община, то есть, в качестве особой социальной институции, и как церковный приход, то есть, в качестве духовного сообщества. В периоды смут социальные связи нарушались. Нарушалось также и единство духовного сообщества. В первом случае (то есть, внутри общины как поземельного союза) нарушения носили сложный характер: крестьяне не выпадали из общины — их действия и в период смуты продолжали носить "мирской" характер; однако сама община извращалась, нарушалась ее внутренняя структура, менялась иерархия авторитетов, нормы отношений, значимые понятия, символы. Во втором случае (то есть, внутри общины как прихода) никаких сложных нарушений не происходило. Часть крестьян (иногда — подавляющее большинство) просто переставало быть членами прихода, поскольку их поведение в период смуты ставило их вне Церкви. Меньшинство продолжало составлять собой приход, внутренняя структура которого, будучи в принципе предельно простой, оставалась неизменной.

Этот "остаток" сохранял те ценностные доминанты, которые и были присущи общине как приходу. Даже незначительное число людей, сохранивших эти доминанты, делали возможным для остальных возврат к прежним формам. Раскаяние в совершенном во время смуты возвращало человека в приход и делало его вновь носителем прежних ценностных доминант. Резкое противоречие между этими доминантами (а они ведь в огромном большинстве случаев и не были отброшены сознательно, а только замутились, отошли на периферию сознания), и теми действиями, которые совершались в период смуты (а они также не были результатом сознательного выбора, а скорее инерцией, следованием порочному кругу событий) подталкивало человека к возвращению в обычную систему ценностей. Ему не требовалось переосмыслить свой собственный опыт, искать приемлемые доминанты взамен "замутненных". В обществе оставались те, кто мог ему напомнить его собственные ценностные доминанты.

Поскольку "опамятование" смутного времени проходило, постольку люди возвращались в приход.

Приход же, будучи достаточно тесно слитым с общиной, своим социальным носителем, сохранял память и о нормальной иерархии общинных отношений. Через приход восстанавливался "мир". Такие люди как странник (сюжет 13), не будучи специально хранителями общинных традиций, имея прежде всего аскетически-мистические, а не социальные интересы, в реальной жизни оказывались столпами своего социального строя.

Дело здесь было не в том, что те или социальные институции интересовали людей того типа, к которому принадлежал странник. То, что община была приходом не превращало ее саму в сакральную сущность. Но это была форма стабильного существования, достаточно адаптированная к внешней социокультурной среде и достаточно внутренне упорядоченная, чтобы удерживать людей в рамках определенных религиозных и ценностных доминант. Община была, таким образом, охранительной институцией и в качестве таковой поддерживалась церковными людьми.

^{657[39]} Иеромонах Михаил. Маленькая церковь. Священник и его прихожане. М.: тип-фия Н. Д. Состина, 1904, с. 33.

И эта поддержка долгое время обеспечивала регенерацию структуры общинных отношений и авторитетов после периодов смут.

Это было тем более важно, что, как мы видели, русский "мир" существовал в дискомфортных для себя обстоятельствах. Это служило причиной накопления в системе напряжения, а поводов для срывов было достаточно. Начиная с XVIII века даже в те периоды, которые не отмечены крупными крестьянскими волнениями, не было ни одного года, который бы обошелся без локальной смуты. И если бы не происходило этих локальных сбросов напряжения, начался бы глобальный распад структур традиционного общества, который в силу своего обвального характера мог бы захватить и глубинные слои менталитета. Под угрозу ставилась бы уже не только конкретная картина мира. Разрушение картины мира русских крестьян влекло за собой и разрушение устоявшейся за столетия структуры взаимоотношения внутриэтнических групп русского народа, на которой зиждилось функционирование российского государства. Но в каждом случае система возвращалась к равновесию, поскольку оставалась приходом. И кризисное состояние крестьянского "мира" долгие десятилетия не вело к глобальной катастрофе.

Необходимо, чтобы не возникло недопонимания, сделать оговорку. Личностное сознание никак не может быть связано с принадлежностью к тому или иному сословию и нельзя утверждать, что носителями личностного сознания в крестьянской среде были представители духовенства. Костяк прихода составляли именно сами крестьяне. Другое дело, что мы рассматриваем русскую крестьянскую общину как институцию существующую в рамках единой религиозно-государственной культурной темы, которая проявлялась в самых различных областях жизни народа. И те носители личностного сознания, чьи доминанты были сопряжены с данным традиционным сознанием (в нашем случае, с сознанием русское крестьянской общины), были носителями именно этих доминант. Деревенские церкви обеспечивали традицию и передачи новым поколениям. Разрушение прихода вело к нарушению воспроизводства этих доминант, а следовательно, традиционный социум оказывался без носителей личностного сознания. Последнее не означает, что личностное сознание как таковое переставало формироваться у выходцев их крестьянской среды, но оно по своим доминантам было чуждым для своего традиционного социума и не могло вести к его поддержанию.

В сюжете 18 (глава 17) мы еще вернемся к данной теме и покажем как ослабление значения "мира" в качестве прихода вылилось в гибель общины в качестве социальной институции.

Вернемся к вопросу о смуте как о функциональном явлении в жизни традиционного социума. Смута, кроме того, что она служит инструментом сброса накопившегося напряжения в этнокультурной системе, является и функционально необходимым элементом механизма трансформации этнической картины мира.

Изменение этнической картины мира (и сопряженного с нею традиционного сознания этноса) происходит или если имеющаяся картина мира утрачивает свои адаптивные свойства, или если общество меняет свои ценностные доминанты. (Последний случай мы также можем рассматривать как адаптивный процесс, поскольку с точки зрения системы этнических констант как основного механизма адаптации этнической системы к окружающему миру, ценностные доминанты представляются внешним объектом, к которым система должна адаптироваться — или адаптировать их к себе — так же, как объекты природного и социополитического окружения.) При изменении этнической картины мира происходит новый трансфер этнических констант на реальные объекты и кристаллизация нового традиционного сознания этноса вокруг новых значимых объектов. Однако неизменными остаются общие характеристики этнических констант, модус их взаимосвязи и баланс между "источниками добра" и "источниками зла", а также основные парадигмы "образы себя", включающие представления о коллективе, способном совершать действия, и о принципе действия людей в мире.

Механизм такой трансформации может быть различным. Однако в каждом случае он связан с прохождением периода смуты. Кроме того, он всегда связан с деятельностью носителей личностного сознания. Выше мы говорили об их "консервативной" деятельности в обществе, ниже будем говорить о "креативной".

Итак, дадим характеристику различным моделям изменения традиционного сознания, сопровождающейся как сменой этнической картины мира, так и формированием новых социальных институций.

1. Эволюционное изменение традиционного сознания. В результате постепенной смены ценностной ориентации или изменения внешних и внутренних культурно-политических и

социальных условий существования этноса объект трансфера корректируется. Проекция "центральной зоны" этнической культуры как бы скользит по реальности. Замещение содержания объектов трансфера может не осознаваться традиционным социумом. Внешнему же наблюдателю процесс замещения представляется как акцентуация тех или иных фрагментов старой традиции (смыслов или связей), принятие культурной или идеологической инновации, отмирание ряда черт, ранее присущих традиционному сознанию.

Процесс замещения является почти в чистом виде результатом деятельности носителей личностного сознания, находящихся внутри традиционного социума. Выступая в обществе в роли советчиков, они способствуют постепенной переориентации всех его членов. Однако непрерывность такой перестройки традиции только кажущаяся. Несмотря на то, что изменения в традиции накапливаются постепенно, закрепление новых трансферов (а следовательно, и кристаллизация новой этнической традиции) происходит в результате более или менее явной общественной смуты, в течение которой "отреагируется" напряжение, вызванное несовершенством старой культурноадаптационной модели, разрыв старых связей трансфера. Тогда носители личностного сознания сообщают обществу новую, видоизмененную модель. Таким образом, новые "названия" даются системе в моменты кризиса самоидентификации.

2. Смена внутренних альтернатив в традиционном сознании. Поскольку в рамках единой этнической культуры может формироваться несколько типов традиционного сознания на базе различных ценностных ориентаций, то в самом этносе неизбежно будет происходить борьба между его различными внутренними альтернативами. Она ведется обычно на уровне носителей личностного сознания, и лишь время от времени к ней могут подключаться широкие слои народа, а победа той или иной из внутренних альтернатив вызывает массовый переход людских ресурсов с одной альтернативы на другую. Такая победа может определяться как культурно-политическими обстоятельствами (создающими для представителей одной из альтернатив условия более выгодные, чем для другой, число приверженцев которой при этом резко сокращается), так и усилением среди членов этноса тяги к определенной ценностной ориентации.

Переход от одной альтернативы к другой также как и при эволюционном пути связан с определенным состоянием общества, временной потерей адекватной самоидентификации. Но механизм изменения традиции в каждом из двух этих случаев различен.

При изменении культурноисторических условий жизни этноса происходит как бы подкрепление одной из альтернативных традиций и блокирование других, так что последние теряют свои адаптивные свойства (например, в них размывается "образ защитника").

В случае усиления тяги этноса к новым ценностным доминантам, внутриэтническая группа — носитель угасающей альтернативы — существует в почти неизменном виде до очередного периода смуты, после которого она не может вернуться в исходное состояние по причине того, что количество носителей личностного сознания внутри данной альтернативы оказывается ниже критической точки. Выход из смуты возможен в рамках другой альтернативы, в которой, напротив, происходит концентрация носителей личностного сознания (в чем и состоит выбор этносом той или иной альтернативы).

3. Изменение традиционного сознания, вызванное катастрофами. Изменение традиционного сознания этноса происходит в результате катастрофы, когда прежняя этническая картина мира начинает резко противоречить реальности, а альтернативных традиций, обладающих большими адаптивными свойствами, у этноса нет. В условиях временного дефицита этнос должен создать абсолютно новую культурную традицию, поскольку состояние смуты, хотя и может продолжаться и годами, и десятилетиями, тем не менее грозит распадом этнической культуры. Тогда и происходит спонтанное реструктурирование этноса, которое можно назвать одним из самых удивительных явлений в жизни этноса, и оно тем более удивительно, что встречается довольно часто. Этнос, неспособный к спонтанному реструктурированию, погибает в результате исторических катаклизмов. Наоборот, мобильность механизма реструктурирования обеспечивает "живучесть" этноса.

К вопросу о том, как происходит смена этнической традиции и, в частности, спонтанное самоструктурирование этноса, мы обратимся в следующей главе.

Вопросы для размышления

1. Постарайтесь, если возможно, вспомнить иные исторические сюжеты хотя бы отчасти аналогичные приведенному выше, то есть касающиеся протеканию и окончанию народных смут.
2. Как, по Вашему мнению, поведет себя этническая система, если в ней не будет критического числа носителей личностного сознания, доминанты которого сопряжены с традиционным?
3. Подумайте над тем, каким путем может пойти распад функционального внутриэтнического конфликта.
4. Приведите примеры того, как после периода смут менялась ценностная ориентация участвующих в нем социальных групп.
5. Приведите примеры первых двух из перечисленных путей трансформации традиционного сознания.
6. Как Вы представляете себе механизм самоструктурирования этноса?
7. Можно ли назвать самоструктурированием этноса функционирование российской государственности (сюжет 11)?

Понятие спонтанного самоструктурирования этноса

Наиболее простой и часто встречающейся в обычных, неэкстремальных условиях жизни этноса способ его спонтанной самоорганизации представляет собой бессознательное воспроизведение членами этноса в момент внешней угрозы того комплекса действий, реакций, чувств, которые дали им в прошлом возможность пережить похожую ситуацию с наименьшими потерями. Частные проявления этого комплекса мы определили выше как специфический защитный механизм этноса, направленный на преодоление конкретной угрозы извне. В экстремальной ситуации этнос также прежде всего воспроизводит обычную для себя реакцию на опасность и пытается воспринимать происходящее в рамках принятой им картины мира.

Но если давление или угроза со стороны внешнего мира становятся столь велики, что реальность уже не укладывается в принятую этносом картину мира, то традиционное сознание этноса, во всех его наличествующих на данный момент модификациях, лишается необходимых адаптивных свойств и начинает распадаться. Точнее было бы сказать, начинает распадаться совокупность картин мира внутриэтнических групп, но основе которых происходит функциональное взаимодействие между этими группами. Этнос сохраняет лишь заложенные в его бессознательном этнические константы, однако их новый трансфер затруднен. Конфликтность этноса по отношению к внешнему миру резко возрастает, а в сознании его членов появляются элементы трагичности и обреченности. Последнее закономерно, поскольку в рамках данной этнической

культуры в этот период отсутствует рационализированный, адаптированный образ мира. В нем источник опасности должен быть сконцентрирован, локализован, определено средство защиты от опасности. При отсутствии такого образа враждебность, опасность кажется "разлитой" в мире и потому непреодолимой. Однако необходимые для формирования устойчивой картины мира трансферы затруднены, поскольку степень конфликтности этноса с окружающим миром такова, что на реальность, кажется, невозможно наложить проекцию "центральной зоны" культуры этноса (систему этнических констант) и тем самым адаптировать и сбалансировать ее, установить привычную диспозицию и соотношение сил между "источником добра" и "источником зла". Для того чтобы сохранить свою идентичность, этнос должен найти приемлемый вариант трансфера, а для этого он должен кристаллизовать вокруг своих этнических констант совершенно новую картину мира, не имеющую аналогов в его прошлом и связанную с прошлым не посредством нитей обычной традиционной преемственности, а только лишь вследствие неизменности самой "центральной зоны" его этнической культуры. Это означает существенную переорганизацию всей жизни этноса. Будучи не в силах изменить мир так, чтобы иметь возможность спроецировать на него свою "центральную зону", этнос меняет себя (свою внутреннюю организацию), принципы своей организации, через что и устанавливает необходимый баланс. Здесь возможны два способа (практически они действуют одновременно, но в каждой конкретной ситуации преобладает тот или иной из них и каждый этнос более склонен к одному или другому пути). Первый путь, назовем его **консервативным**, представляет собой модификацию схемы распределения этнической культуры, создание такой внутриэтнической организации, которая ставила бы между этносом и миром дополнительные заслоны, позволяющие большей части его членов вообще почти игнорировать изменения условий своего исторического существования, словно в мире все осталось по-старому. Эта организация формируется на основе особой структуры пластов внутриэтнической традиции. Слой общества, на котором лежит вся тяжесть внешних контактов, создает собственный вариант модификации этнической традиции. Из-за своей ценностной системы он неприемлем для большинства народа, зато обеспечивает внешнюю коммуникацию. Ценностный обмен между слоями, представляющими различные внутриэтнические традиции, практически минимален, но общество, словно нервными нитями, пронизано общественными институтами, особо значимыми (являющимися объектами трансфера) и в той, и в другой модификациях традиции (хотя толкование их в контексте различных вариаций этнической картины мира может быть разным).

На примере современной Турции в сюжете 9 (глава 10) мы показали формирование после распада Османской империи именно такой структуры общества. Для большинства народа "образ мы" не изменился. Поскольку современное состояние турецкого этноса не дает объекта для его адекватного трансфера, то объектом трансфера оказывается турецкое общество прошлого. Однако при такой искаженной самоидентификации существование невозможно. Конфликт снимает формирование внутри культуры своеобразного "буферного" пояса — более-менее тонкой прослойки вестернизированных интеллигенции, чиновничества и офицерства, которые осуществляют в культуре функцию коммуникации с внешним миром. Они имеют иную картину мира, кристаллизованную на основе ценностных доминант кемализма. Ядро этноса избавлено от необходимости внешних контактов и, таким образом, его картина мира относительно защищена. Коммуникация между двумя внутриэтническими группами минимальна. Хотя некоторые аспекты этой коммуникации имеют принципиальное значение. К числу таковых относится взаимодействие народа и армии в периоды военных переворотов, что мы рассмотрим выше, в сюжете 17 (глава 16). В целом армия оказывается той структурообразующей институцией, которая пронизывает все турецкое общество, обеспечивая его целостность. Эта модель распределения культуры сформировалась после длительного периода смуты, переживаемого турецким обществом в XIX — начале XX века и последовавшим затем крушением империи.

Второй путь, назовем его **креативным**, связан с изменением "образа мы" (афтотрансфера) и, как следствие, с нахождением новых объектов трансфера, требующих полной перемены способа жизни этноса и создания особых, может быть, очень крупных общественных институций, в результате чего трансфер постепенно становится адекватным. При этом общие характеристики "образа мы", общие представления о принципах коллективности, присущие этносу, остаются

неизменными, но содержание этого "мы" меняется. Составляющий "образ мы" бессознательный комплекс фокусируется на иных, нежели прежде, подструктурах субъекта действия. Коль скоро содержательно изменился (интенсифицировался) "образ мы" (и возможно, в дополнение к этому интенсифицировался "образ покровителя"), то "источник зла" рассматривается уже как бы в ином масштабе. Психологически его интенсивность снижается. Трансфер "источника опасности" корректируется, принимает локализованные (что и требуется процессом психологической адаптации) формы. Соответствующие корректировки трансферов происходят и для прочих этнических констант. Происходит общая балансировка картины мира.

Но для того, чтобы быть устойчивой, она должна быть достаточно адекватной ситуации. Последнее возможно только если бессознательный "образ мы" не будет фундаментально противоречить реальности. Поэтому происходит спонтанное (непланируемое и неосознаваемое) переструктурирование этнической системы в соответствии с бессознательным образом, которое выливается на практике в стихийное формирование новых для данной культуры общественных институций.

Нельзя сказать, что вначале складывается картина мира, а затем реальность перестраивается так, чтобы ей соответствовать. Эти процессы параллельны. Им предшествует трансфер, но он как таковой не осознается и длительное время может не приводить к кристаллизации новой этнической картины мира. Мощные народные движения, направленные на создание новых институций, могут не иметь законченной идеологии и объясняться лишь сиюминутными потребностями. Мир не пересоздается в соответствии с новой этнической картиной мира, а уже будучи перестроенным на основе новых трансферов, узнается как адекватный этнической традиции. Только после этого этническая картина мира принимает законченную форму. (О примере такого этнического процесса мы будем говорить в сюжете 16.)

Самоструктурирование этноса происходит как взаимодействие его групп, имеющих различные ценностные ориентации. Новый вариант трансфера долгое время не осознается ни одной из этих групп, хотя их действия объективно направлены на перестройку внутренней организации этноса и создание новых общественных институций, соответствующих произошедшему трансферу. Осознаваемые мотивы действий внутриэтнических групп связаны с прежней ценностной ориентацией, что часто приводит их к открытому конфликту. Однако произошедший уже трансфер через бессознательные структуры направляет все их действия и обеспечивает ритмичность и согласованность этих действий, тем более, что сам "способ действия" и "условия действия" для всех внутриэтнических групп общие, заданные этническими константами, что дает внутриэтническим группам возможность понимать смысл поступков друг друга, неясный для посторонних. В итоге, находясь даже в отношениях открытой вражды, каждая из внутриэтнических групп вносит свой вклад в создание новых институций в соответствии со своими возможностями и своей ценностной ориентацией. Что касается ценностной ориентации, которая будет присуща вновь сформировавшемуся традиционному сознанию этноса, то она не создается самими формирующимися институциями, а определяется победой той или иной внутренней альтернативы этноса, то есть опирается на систему ценностей, присущую одной из участвующих в процессе самоорганизации внутриэтнических групп. Объяснение смысла и истории образования новых институций происходит постфактум, на основе принятой ценностной ориентации и включается в качестве компоненты (мифологемы истории) в этническую картину мира.

Поскольку процесс самоструктурирования требует от этноса огромного напряжения, то условием его является наличие внутри этнической общности большего, чем в обычное стабильное время, носителей личностного сознания. Впрочем, кризисные и трагические эпохи благоприятствуют увеличению числа таких людей. Однако здесь существует один чрезвычайно важный момент: для нормального хода спонтанного самоструктурирования этноса необходимо, чтобы носители личностного сознания не стали в своем традиционном обществе аутсайдерами (что в кризисные эпохи явление нередкое), чтобы они по своей воле согласились пережить трагическую и смутную эпоху со своим народом. Выброс носителей личностного сознания из традиционного общества приводит к деструкции общества, а вслед за тем, возможно, и к размыванию "центральной зоны" этнической культуры.

Опыт историко-этнологического анализа

Рассмотрим процесс спонтанного самоstructuring этноса на примере формирования Еревана. В предыдущих главах мы говорили уже о традиционном сознании армян XIX века, об особенностях традиционной культуры современного Еревана и о необычности факта формирования индустриального урбанистического моноэтнического центра на базе полиэтнического поселения. Фактически, мы выше уже почти сформулировали проблему, которую нам теперь предстоит разрешить: Ереван — город, которого согласно закономерностям, определяемым современной социологией, просто не может существовать. Его существование обусловлено закономерностями иного порядка — закономерностями этнических процессов, из которых главный — это процесс спонтанного самоstructuring. Механизм реализации этого процесса мы и покажем сейчас.

Методологический комментарий к сюжету

В сюжете 4 (глава 2) мы показали всю необычайность современного Еревана. В сюжете 7 (глава 7) мы рассмотрели изменения, которые произошли в сознании армян в течение двадцатого века. Теперь эти явления надо объяснить. Мы уже говорили о том, что с точки зрения социологии процессы, происходившие в Ереване, являются нетипичными и объяснить их закономерности невозможно. Поэтому мы смотрим на проблему сквозь призму исторической этнологии. А если так, то мы должны исходить из трех основных посылок. Первая — отправной точкой настоящего этнического процесса является состояние смуты, предшествующей формированию новой этнической картины мира. Поэтому свое исследование мы должны начинать именно с этого периода и прежде всего определить, какие трансферы в этот период были нарушены и почему. Вторая посылка — наличие внутри этноса различных групп, взаимодействие между которыми и является стержнем процесса спонтанного самоstructuring. Третья — отсутствие сознательного адекватного целеполагания и эксплицитной идеологии, сопровождающей процесс не следует рассматривать в качестве аргумента против того, что все внутриэтнические группы “работали” на осуществление единой цели. Этот подход дает нам возможность сформулировать отправные точки исследования, а именно, рассматривать этнический процесс как динамику внутриэтнического взаимодействия. Истоки его мы относим к периоду армяно-турецкого противостояния с девяностых годов XIX века по 1915 год. Это противостояние привело, с одной стороны к катастрофическому крушению старой картины мира армян, сильнейшему повышению чувства конфликтности с миром, ощущению враждебности к себе всего мира, а с другой, к формированию нового “образа мы”, который и стал объектом автотрансфера в период формирования Еревана. Формирование Еревана фактически было ответом на пережитый геноцид. Однако процесс формирования Еревана не только не имел идеологической базы, но даже и не рефлексировался, более того — и не воспринимался как из ряда вон выходящее событие. Вопрос же о том, какие внутриэтнические группы взаимодействовали в процессе формирования Еревана, как происходило их взаимодействие, каковы были их ценностные ориентации и как последние повлияли на менталитет Еревана, как формировался новый “образ мы” в армянской картине мира, как случилось так, что для “материального” подкрепления этого образа потребовалось формирование армянской столицы в качестве центра собирания этноса — это те вопросы, которые мы и поставим перед собой.

Еще раз подчеркнем: этнический процесс рассматривается всегда как процесс взаимодействия внутриэтнических групп. Определить, что это были за группы, каков характер их взаимодействия — центральная задача, которая стоит перед историком-этнологом.

Сюжет 16. Ереван: воплощение героического мифа

В конце XIX — начале XX веков в истории армянского народа происходит ряд глобальных событий: во-первых, начиная с девяностых годов в армянской среде (в том числе и прежде всего — в крестьянской) действует ряд политических партий, имеющих национальную программу, и появляется движение федаи (гайдуков); во-вторых, с конца XIX века следует ряд беспрецедентных армянских погромов, которые завершаются в 1915 году почти тотальным

истреблением западных армян: в-третьих, появляется надежда на объединение Восточной и Западной Армении под сравнительно более мягким русским протекторатом, — возможно, даже при определенной степени автономии. Русская армия, в рядах которой сражается 7 армянских полков, захватывает восточные вилайеты Турции. Затем события следуют с головокружительной быстротой: революция в России — отход русской армии из Закавказья — созыв Закавказского сейма — его распад — неожиданно-негаданно свалившаяся на голову независимость — провозглашение Армянской республики — боевые действия между республиками Закавказья — Севрский мирный договор, по которому граница Армении, уже независимой Армении, очерчивается так, что действительность, кажется, начинает превосходить самые смелые мечты армян, — надежда на помощь держав — разочарование в ней — война с Турцией — оккупация Турцией не только Западной, но и части Восточной Армении — отказ Лиги Наций в помощи Армении — унижительный Александропольский мир — нападение Красной Армии — передача дашнакцаканами власти большевикам — провозглашение Советской власти — договор между Россией и Турцией, предполагающей признание суверенитета последней над рядом районов, входивших до этого в Российскую империю и населенных армянами — Лозанская мирная конференция, где мировое сообщество признает законность российско-турецкого договора и где словосочетание "армянский вопрос" уже ни разу не произносится... И все. Следующие семьдесят лет армянская история, кажется, стоит на месте, вроде бы больше уже не происходит ничего... Когда-то в двадцатые годы архитектор Александр Таманян нарисовал план города, а дальше как будто бы все пошло само по себе... Сами собой съезжались в Ереван армяне и отстаивали свою моноэтническую целостность, сами собой создавались традиции, система отношений, среда — очень плотная среда Еревана.

Эти факты говорят о том, что произошло глубокие метаморфозы в сознании армян. Что же произошло? Как оказалось, что то, что было мечтой, стало руководством к действию?

Формирование героического мифа ...Нет, наверно, ни одного народа в мире, который не имел бы своего героического эпоса. В какие-то отдельные моменты он может вдохновлять каких-то отдельных личностей на подвиги — но и это случается нечасто. Главным образом, эпос хранится в сознании народа как красивые легенды, которые приятно вспоминать и перечитывать... Такой героический эпос есть, безусловно, и у армян: в частности, сказания о Давиде Сасунском. Тот эпос, который зовет к действиям, совсем инородно современнику, ему лично указующий на пропасть, лежащую между славными делами предков и его, современника, жалким прозябанием. Первоначальная заслуга в создании современного армянского эпоса принадлежала деятелям национальных групп и партий, и, главным образом, писателям и публицистам конца XIX века, таким как Григор Арутюни, Раффи, Лео, Мкртич Хримян, которые активно занимались пропагандой армянской истории, делая акцент на героической ее стороне. Века подневольного существования, привычка терпеливо сносить все превратности судьбы, казалось, напрочь вытравили из сознания армян культ героя. Собственно, армян, действительно знавших свою историю, было довольно мало. Все знали, что история была, было некое славное прошлое. Лео, автор многотомной истории армянского народа, и Раффи, писавший героические романы, остросюжетные, с обилием захватывающих приключений, битв и подвигов во имя родины, дали истории как символу конкретное наполнение, впрочем, достаточно мифологическое, поскольку, если судить по творениям этих писателей, история армян предстает как сплошная героика, нечто похожее на цикл рыцарских легенд, очень красивых. Эти книги моментально стали любимейшим чтением крестьян и появились, без преувеличения, в каждой деревне. Деятели армянских национальных партий ("Гнчак", Дашнакцутюн) занимались фактически "хождением в народ", позаимствовав форму от русских народников, с которыми они были в значительной мере связаны генетически. Они продолжали проповедь в духе Раффи и Лео, и сами в своем лице "дали нации много героев и борцов".^{658[1]} Собственно, они и положили начало широкому движению федаи — бойцов самообороны, гайдуков. С тех пор армянские погромы уже не проходили для турок безнаказанно. Федаи оказали, в свою очередь, огромное моральное влияние на

^{658[1]} Атамян С. Армянская община. Историческое развитие социального и идеологического конфликта.

весь народ. Существует масса легенд об Арно, Серобе Ахтюре, Геворге Чауше, Мураде, Андранике... В этих легендах именно федаи оказываются выразителями моральных ценностей народа. "Дашнакцутюн обеспечила одну из главнейших предпосылок рождения и развития национального самосознания и солидарности — культ национального героя".^{659[2]} Постепенно в сознании армян стала входить идея армянской государственности. Армянские национальные партии (Дашнакцутюн, "Гнчак"), провозгласившие в качестве своей цели (правда, дальней) создание "Независимой Армении", много сделали для того, чтобы эта идея вошла в сознание народа и уже не просто как воспоминание о золотом веке, а как политический лозунг. Об этом периоде нельзя еще сказать, что идея государственности стала для армян руководством к действию, но она уже лишается эсхатологических, вневременных черт и все более сливается с героическим мифом. Этот героический миф об армянской государственности окажется структурообразующим мифом. Независимая Армения 1918 — 921 годов, возглавляемая дашнакцаканами, была попыткой реализации этого героического мифа, но попыткой трагической.

Надо отметить, что параллельно в эти же годы формировалось и другое, сузубо прагматическое политическое направление, представленное партией крупных промышленников и банкиров Рамкавар-Азатакан, провозгласившей в своей программе полный отказ от любой вооруженной борьбы, которая приносит армянам лишь новые несчастья, полную покорность любой политической власти и концентрацию всех сил на культурно-просветительской работе. До поры до времени эта традиция была не слишком популярна.

Таким образом в армянском народе складываются как бы две противоположные альтернативы, которые можно было бы упрощенно назвать героической и прагматической.

Однако в двадцатые годы и дашнакцаканы, и ремкавары уходят с непосредственной политической арены в изгнание и продолжают свою деятельность лишь в диаспоре, имея мало возможностей на прямую влиять на ход событий в Советской Армении. Тем не менее в армянском народе продолжали существовать обе эти альтернативы — и героическая, и прагматическая. Ниже мы попытаемся описать ход их реализации, а сейчас заметим только, что реализовывались они совершенно неожиданным образом: неожиданным, во-первых потому, что на практике они оказались слитыми воедино, во-вторых, потому, что главная тяжесть их воплощения легла на... коммунистов, в-третьих, потому, что в конечном итоге оказалось результатом их реализации, в-четвертых, потому, сколь необычным путем эта реализация произошла, и в пятых, потому, что она не сопровождалась никаким эксплицитным идеологизированием.

Воплощение мифа. Геноцид армян 1915 года и ряд событий, следовавших за ним (череда послевоенных мирных конференций, где рассматривался или потом уже — не рассматривался — армянский вопрос), был для армянского народа громадным потрясением. Притом еще неизвестно, что было большим потрясением: злодеяния турок, количество жертв, превысившее миллион человек, массовое беженство или вопиющая несправедливость следовавших за мировой войной мирных конференций, где зло не было осуждено, где армянам было отказано не только в их праве на собственную историческую территорию, не только в праве хотя бы на "национальный очаг" в пределах Турции, не только в материальной компенсации за утраченное имущество, но даже в моральной поддержке. От армян просто отмахнулись. К тому времени мир успел забыть о геноциде армян, а для них это было едва ли не тяжелее, чем сам геноцид. Они жили, разбросанные по разным странам, часто стараясь даже скрывать свое происхождение, хотя их больше нигде не преследовали, убежденные в тотальной несправедливости мира. Ряд террористических актов против турецких дипломатов дал весьма слабое утешение. Степень конфликтности армянского сознания продолжала расти. Возможно было ожидать, как в случае кавказских событий начала века, что в армянской среде возникнет некая внутренняя структура, которая поможет армянам пережить сложившуюся ситуацию. Но она как будто не возникала. Более того, армянский историк предполагает, что "во всем мире найдется немного национальных общин, раздираемых столь острыми внутренними противоречиями или также полностью расколотых, как армянская

^{659[2]} Атамян С. Армянская община, с. 67.

община".^{660[3]} Это было результатом острой душевной травмы, и казалось, что наступает самая трагическая страница истории армян, когда они "сами своими руками сделают то, чего не смогли сделать с ними самый страшный гнет и преследования, — они обрекут себя на культурное и национальное самоуничтожение".^{661[4]}

Единственной страной, которая в те годы не воспринималась как враждебная, оставалась Россия, и притом уже Советская Россия. Она как будто проявляла некоторую заботу об армянах. "Ненависть к туркам, рожденная погромом 1915 года, и возмущение предательством Европы, отрешившейся от армян после Лозаны, фактически вынуждает их кинуться в объятия спасительницы России. Она принимает армян, обиженных дурным обращением и отвергнутых Западом. Употребляя терминологию психоаналитиков, Советская Россия обретает образ всемогущей матери, у которой можно найти помощь и защиту от враждебного мира".^{662[5]} Но это приводит к еще большему расколу в армянской диаспоре: главный конфликт разгорается вокруг идеи коммунизма, а точнее, допустимости или недопустимости помощи большевистской Армении. В итоге, уже в 20-е годы мы имеем Армянскую культуру, расколотую на три части:

1. Население Советской Армении, огражденное от своих соотечественников за рубежом железным занавесом, не смеющее идеологизировать под страхом Колымы, ничего не имеющее, кроме родной земли, рук и головы для того, чтобы воплощать идею.
2. Рамкавары — прагматики, ворчащие значительной частью мирового капитала и считающие, что Армения даже в качестве советской республики все-таки больше, чем ничего, что она зачаток армянской государственности и ей нужно помогать, закрыв глаза на ее большевизм, и группировавшееся вокруг Рамкаваров большинство армянской диаспоры, симпатизирующее Советской Армении, совершенно не представляющее, что в ней происходит, и вольное выдумывать себе любые утешительные сказки.
3. Дашнакцутюн, в качестве носительницы героического мифа, ненавидящая коммунистов больше, чем турок, и не желающая, казалось, более никаких сделок. Один из современных лидеров Дашнакцутюн Анаит Тер-Минасян писала: "Самое удивительное, что партии удалось создать миф, в хорошем смысле этого слова, позволившей ей окружить себя скорее верящими, чем приверженцами".^{663[6]}

Вот эти три элемента и послужили основой создания новой армянской структуры. Причем, если считать, что действие (геноцид, равнодушие всего мира) равно противодействию, то можно предположить, каков по мощности будет внутренний энергетический потенциал этой структуры. Такой потенциал и был нужен, чтобы создать в условиях тоталитарного режима, всеобщей интернационализации крупный национальный центр, собирающий армян всего мира. В таких условиях, в качестве реакции на опасность извне, начался процесс самоорганизации армянского этноса на территории, которая была его исторической родиной, в рамках государства, которое армяне не воспринимали как враждебное себе. Вера в дружественность России была здесь важна, потому что не давала отчаяться до конца, разувериться во всех и стать уже неспособными к любым позитивным действиям. В конце концов она давала надежду (или иллюзию) быть когда-нибудь понятыми. Армяне имели финансовую поддержку Рамкаваров, среди которых было много крупных банкиров (поддержка эта относится главным образом к 20-м годам, потом оказывать ее стало затруднительно), и, что самое главное, не высказываемый, нигде никогда не обсуждавшийся, но прочно укоренившийся в сознании героический миф об армянской государственности. Точнее, может быть, он был даже и не о государственности. Более правильно было бы сказать, что в какие-то исторические моменты этот миф имел такое выражение. Так, например, его мыслило себе большинство дашнакцуканов в диаспоре. По сути, это был миф о героическом действии вообще. Форма, в которую он мог вылиться, не была внешним образом как либо predetermined. Никакого специального акцента на создании города не было. То, что стало воплощением этого мифа — Ереван, почти никем никогда не воспринимался

^{660[3]} Атамян С. Армянская община, с. 4.

^{661[4]} Атамян С. Армянская община, с. 5.

^{662[5]} Атамян С. Армянская община, с. 72.

^{663[6]} Тер-Минасян А. Безальтернативной демократии не бывает. // Зеркало мировой прессы. - Ереван. - 1991. - N 9.

как шаг к государственности. На существовании Еревана под российским покровительством смотрели как на нечто совершенно естественное. Другое дело, что он был свой и только свой, армянский. Но и этого армяне долго почти не осознавали. Они просто строили город, чтобы в нем жить. И только когда в 60-е годы возникло народное движение за создание в Ереване на холме Цицернакаберд памятника жертвам геноцида, стало медленно появляться сознание, что Ереван, весь, — это город-памятник.

В армянской литературе не так уж много произведений о городах, но есть одно, относящееся именно к 60-м годам и имеющее, нам кажется, косвенное отношение к Еревану. Это пьеса Перча Зейтунцяна "Легенда о разрушенном городе", рассказывающая о том, как древний царь Аршах строил город-легенду. (Об этом мы уже говорили в сюжете 7.)

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

Итак, миф воплощался иначе, чем этого могли ожидать те или иные группы внутри армянского этноса. И этот миф, неузнаваемый в различных своих интерпретациях сам служил дополнительным источником конфронтации и составлял подоплеку функционального внутриэтнического конфликта. Внутриэтнический конфликт с этой точки зрения может быть представлен как обыгрывание основной этнической культурной темы, а это последнее, в свою очередь фактически предопределяет действия различных внутриэтнических групп.

Так прагматичная Рамкавар-Азатакан с самого начала, видимо не имея ввиду ничего большего, чем улучшить отношение советской власти к армянам, поддержала идею армянской репатриации, в какой-то момент, в видах политической конъюнктуры послевоенного мира, зародившейся в советских спецслужбах. Значительно интереснее то, что эту идею в конце 40-х вдруг подхватила и Дашнакцутюн, находившаяся в острой конфронтации и к советскому режиму, и к Рамкавар-Азатакан. И сделала она это как-то неожиданно для самой себя. "В виду той непреклонной антисоветской позиции, которую несомненно занимала Дашнакцутюн, ее политика в этом вопросе казалась совершенно невероятной. Она поощряла деятельность Москвы и так же призывала рассеянных по всему миру армян вернуться на родину... Не логика и реализм, а сочувствие к армянам, разбросанным по всему свету в конце концов побудили 52-ой съезд дашнаков проголосовать за репатриацию".^{664[7]} Логика в этом шаге было действительно мало, но и "сочувствие армянам" — это лишь позднейшее толкование событий, поскольку тогда, на рубеже 40 — 50-ых годов никто не мог поручиться, что зарубежные армяне действительно попадут в Ереван, а не транзитом через Ереван в Сибирь. А если бы армяне исходили из чувства реализма, нашлось ли бы много желающих из Парижа и Лос-Анжелеса или из цветущего еще тогда Ливана испытать свою судьбу в советской социалистической стране? Это был массовый спонтанный порыв, не имевший под собой никакой эксплицитной идеологической базы.

Такой идеологической базы не было и в Советской Армении. Однако, с высоты прошедших десятилетий можно сказать, что тогдашние руководители Армении, добивавшиеся того, чтобы руководство Союза закрыло глаза на становление Еревана, абсолютно не вписывавшегося из-за своей моноэтничности в общий ряд советских городов-гигантов, каким-то парадоксальным образом впитали в себя и синтезировали в своих действиях и прагматическую альтернативу, и героическую, заставлявшую их во имя этого города рисковать свободой и карьерой, в том числе и высшей партийной.

Однако почему мечте армян позволили воплотиться? Сталин всюду искал заговоры. Здесь не было заговора. Здесь никто ни с кем ни о чем не договаривался. Сталин всюду искал подпольные организации. Здесь их не было. Он искал крамолу. Но армяне не писали, не говорили ничего неудобного вождю — они понимали друг друга без слов. Это была все та же акция "гражданского неповиновения", во многом аналогичная действиям 1903 года (о чем мы говорили в сюжете 7), и даже неповиновения не Советской власти собственно, а всему миру. Наполовину истребленный, морально уничтоженный народ не просто выжил, а создавал совершенно новую форму своего существования — свою Ереванскую цивилизацию.

К 70-м годам это был уже вполне сложившийся город, с миллионным населением и при этом очень плотной социальной средой, устойчивой системой отношений и казавшимися незыблемыми традициями. Социальные и демографические процессы, происходящие в Ереване в те годы, ясно

^{664[7]} Атамян С. Армянская община, с. 137.

указывали, что перед нами не случайное поселение разрозненных и разномастных мигрантов, а целостная, сплоченная и жизнеспособная общность.

Нельзя сказать, чтобы нормы и традиции, определившие жизнь Еревана, сложились вдруг и сразу. Это был болезненный и растянутый на годы процесс и первоначально коммуникативный диссонанс между различными группами был столь высок, что должен был сложиться определенный "политес" взаимных отношений, как бы специфический коммуникативный "код", иначе этот диссонанс грозил перерасти в серьезный внутренний конфликт. Следы "политеса" тех лет так и осели в культурной традиции Еревана. Но если изначально это был механизм, облегчающий адаптацию мигрантов, то к 70-м годам, когда процесс формирования городской общности закончился и структура как бы закрылась (с этого периода новые мигранты уже с трудом могли адаптироваться в Ереване), "код" на котором ранее шло взаимодействие различных внутриэтнических групп стал представлять собою особый ереванский стиль общения, который теперь уже, напротив, усложнял дела новоселов (и армян в том числе) вхождение в ереванскую социокультурную систему и, делал ереванскую среду еще более плотной. Армяне, за многие века привыкшие жить по чужим столицам, создавали свою собственную. В сознании ереванцев Ереван и нынешняя Армения тождественны. Как будто есть Ереван и прилегающая к нему сельская местность. Не Ереван как столица принадлежит стране, а страна прилагается к Еревану. Это не вполне так. В Армении есть еще несколько заметных городов и есть антипод Еревана — Гюмри (Ленинакан) — функционально армянский Новгород. Он гордится своей древностью и имеет даже некоторые столичные черты, сохранившиеся даже сейчас, после землетрясения, — скверики, решетки, площади, напоминающие старую Москву, плюс целый район старинной застройки, почти не пострадавший во время бедствия. Гюмри не признал главенство Еревана, как Новгород долго не признавал главенства Москвы. Ереван для гюмринцев — самозванец. Они склонны смотреть на него как на собственный пригород. Однако самоощущение Еревана не так уж в корне неверно. Территория нынешней Армянской республики не воспринимается как вся Армения. Это ее небольшая часть, и Ереван ее средоточие. Но вся Армения как в зеркале отразилась в Ереване. В ереванских названиях господствует слово "нор" — новый: Нор-Себастья, Нор-Зайтун, Нор-Бутания, Норагюх и так далее. Районы Еревана носят названия земель, когда-то населенных армянами. Создан город, ставший воплощением мифа, и теперь он живет уже самостоятельной жизнью, он диктует свои порядки армянскому народу (чему все вынуждены подчиняться, хотя не всем это нравится).

Формирование Еревана можно рассматривать в качестве примера осуществления **функционального внутриэтнического конфликта**, который является внутренним механизмом, определяющим характер взаимодействия внутриэтнических групп и особенности протекания спонтанного самоструктурирования этноса. Когда в методологическом комментарии к сюжету 16 мы говорили о необходимости определить, какие внутриэтнические группы так или иначе участвовали в формировании Еревана и как эти группы взаимодействовали между собой, то хотели сказать, что данную историческую проблему мы будем рассматривать отталкиваясь от концепции функционального внутриэтнического конфликта. Именно его мы рассматриваем в качестве основной компоненты всех процессов, которые следует рассматривать как этнические и которые являются предметом исторической этнологии. В следующих главах мы покажем это, рассмотрев проблемы этнических групп и межкультурного взаимодействия. Однако прежде мы должны более подробно остановиться на рассмотрении теоретических аспектов проблемы — теории функционального внутриэтнического конфликта. Функциональный внутриэтнический конфликт является основой для реализации процесса спонтанного самоструктурирования этноса. В ходе него "образ мы" был перенесен на Ереван в качестве крупного армянского центра, что изменило всю картину мира армян и их объективное положение в мире. При этом в итоге внешняя конфликтность была как бы вынесена за пределы армянского общества — эта характерная форма "отреагирования" армянами конфликтности, о чем также речь пойдет в следующей главе.

Вопросы для размышления

1. Приведите примеры воспроизведения каким либо этносом реакций и действий, которые в прошлом давали ему возможность пережить подобные ситуации с минимальными потерями.
2. Попробуйте привести другие примеры спонтанного самоструктурирования этноса.
3. Объясните известные примеры спонтанного самоструктурирования этноса с помощью понятия функционального внутриэтнического конфликта.
4. Дайте интерпретацию формированию Еревана как функциональному внутриэтническому конфликту.
5. Как Вам показалось, армяне интериоризируют или экстериоризируют конфликтность?
6. Как Вы определите роль диаспоры во внутриэтническом конфликте?
7. Возможно ли прогнозировать формы самоструктурирования этноса?

Функциональный внутриэтнический конфликт

В этой главе мы сделаем некоторые обобщения на основании материала, изложенного в предыдущих главах и прежде всего в сюжетах их жизни различных народов, которые мы приводили в качестве иллюстраций теоретическим положениям исторической этнологии.

Начнем с вопроса об этнических константах.

Мы пришли к заключению, что для финна "образ себя" — это образ одиночки, его действие в мире основано на приписывании себе сверхъестественных черт, сверхчеловеческого могущества; источником зла является дикая природа. В главе 9 этнические константы финнов были описаны в систематизированном виде.

Аналогичным образом попытаемся описать этнические константы турок: "образ себя" — это образ привилегированной массы, быть членом которой означает быть воином. "Образ покровителя" отсутствует вследствие того, что особые силы, определяющие человеческое могущество, приписываются непосредственно этой массе. Способ ее действия по отношению к миру — священная война и вовлечение всего отвоеванного у злого начала пространства внутрь себя, за счет чего привилегированная масса должна постоянно расширяться. Локализация "источника зла" — ситуативная. Зло связывается с тем во внешнем мире, что оказывает наибольшее сопротивление привилегированной массе, мешает ее расширению.

Вопрос вычленения этнических констант русских и армян представляется для нас более трудной задачей, поскольку мы не можем обойти проблему генезиса общины, в современной науке еще недостаточно изученную. Мы можем лишь констатировать факт, что динамика развития русской и армянской общин была сходной и значительно отличалась от динамики развития общин большинства других народов. По нашему мнению, общину можно рассматривать как один из распространенных типов социального коллектива, который был присущ различным, непохожим друг на друга народам (и в этом смысле аналогичен городу). Интерес же для этнопсихолога представляет в таком случае даже не происхождение общинных форм у того или иного народа, а особенности проявления у него этих форм и тенденция развития общины, через что проявляет себя содержание "центральной зоны" этнической культуры.

Выделим некоторые характерные черты картины мира русских и армян. Начнем с того, что в картине мира и у тех, и у других отчетливо присутствует "образ покровителя", но эти образы очень различны по своему содержанию.

Для русского народа "образ покровителя" выражался, в частности, в образе "крестьянского царя", и его характерной чертой было то, что он являлся проекцией себя, эстериоризацией и внешней

персонализацией собственного образа. Апелляция к нему возможна в любой момент, и народу в любой момент известна "царская воля". Царь — "свой в стане чужих", тех, кто препятствует исполнению "царской воли". Между образом "мы" и "образом покровителя" устанавливается потаенная от чужих глаз связь.

"Образ покровителя" в армянском сознании имеет черты "божества из машины" из древнегреческих трагедий — божества, спускающегося на землю в критический момент, разрывающего узел неразрешимых проблем и удаляющегося обратно на небеса. Перенос "образа покровителя" на русских (неких "идеальных русских") был довольно прочным, так же как и закрепление "образа врага" за турками. В последнем случае мы сталкиваемся скорее с "рационализацией", извещающей армянский народ, переживший целый ряд исторических трагедий, от ощущения тотальной враждебности ко всему миру. "Образу врага" приписывается отсутствие культуры в ее армянском понимании, то есть способности к одухотворению мира. (Если обратиться к "образу себя" в армянском сознании, то армяне это те, кто открывает источник духа даже в неживой природе, камне, творя из него хачкар — крест-камень).

Интересно восприятие армянами "поля действия". "Идея "сакральной территории становится одной из значительных в системе мировосприятия [армян]. Подобная философия мировосприятия не мыслит поддержания жизнедеятельности вне некоего "сакрального поля" со временем уже не обязательно ассоциирующегося с конкретной территорией, а скорее с конкретными условиями, обеспечивающими осуществление деятельности. При этом такие условия должны обладать главным свойством — быть покровительствуемы некой силой. Армянская этническая философия не обладает иным пониманием условий деятельности, кроме союза с той или иной внешней силой. Такой союз ставит обязательным условием покровительство над полем своей деятельности. И самое главное, подобный союз воспринимается не как нечто вынужденное, а как наиболее ценный компонент всей системы жизнедеятельности... Любой внутренний конфликт вызывается, в основном, различным пониманием той или иной субэтнической группой идей и характера внешнего союза. (Этим, кстати, объясняется столь острое восприятие и в наши дни проблемы ориентации). Одновременно союз с внешним фактором воспринимается как равное право на участие в судьбе и другой части союза, имея и там покровительство себе."^{665[1]}

Таким образом, мы видим, что парадигма "поля действия" тесным образом связана с парадигмой "покровителя", которая в данном контексте может рассматриваться как "условие действия". Здесь мы затрагиваем проблему соотношения этнических констант, их диспозиции друг по отношению к другу. Последняя служит основанием для формирования адаптационно-деятельностных моделей этноса и доминирующих моделей функционального внутриэтнического конфликта, через посредство которого этнические системы отреагируют избыточное напряжение, достигают синхронизированного взаимодействия внутриэтнических групп, функционирования общезтнических институций и формирования в случае необходимости новых институций. Способ отреагирования накопившегося также напряжения определяется обусловленным этническими константами образом действия этноса. Если говорить грубо, то имеются два основных пути: этнос либо интериоризирует внешнюю конфликтность и нейтрализует ее в ходе внутриэтнического взаимодействия, либо экстериоризирует ее, способом индивидуальным для каждого этноса.

Так, финн, страдая от непредсказуемых проявлений дикой природы, разыгрывает определенную "драму" (то есть совершает действия в определенном, обладающем для него особым смыслом, порядке), что, как предполагается, прежде всего устраняет неопределенность из мира его бытия. Финн как бы все элементы мироздания расставляет на свои, соответствующие каждому из них, места, — безразлично, делает ли он это с помощью ритуальных магических действий или покоряет дикую природу посредством ее упорядочивания своим беспрестанным и ритмичным трудом. В любом случае человек на время снимает конфликт между собой и внешним миром и устанавливает хотя бы шаткую и краткосрочную гармонию.

Этнические константы финнов задают такую адаптационную схему, которая строится на более или менее четкой локализации злого начала вне пределов себя, своего этноса. "Образ себя" наделяется атрибутами, дающими возможность вести борьбу с внешними силами. В этом случае конфликтность может быть очень интенсивной, но она имеет одну и ту же направленность, которая не изменяется в результате принятия той или иной ценностной ориентации. Та борьба

^{665[1]} М. Саркисян. Армения перед миром современных глобальных проблем. Ереван, 1996. (Рукопись)

между различными альтернативами этноса (различными внутриэтническими группами, имеющими разные ценностные ориентации и несхожие идеологии), которая возникала и возникает в различные периоды жизни финского народа, носит ситуативный характер (то есть, определяется текущими культурно-политическими обстоятельствами, реакцией на них) и может быть связана с поиском наиболее адекватного способа адаптации к внешнему миру. Внутренняя конфликтность этноса оказывается экстернизированной.

У турок также мы видим экстернизацию внутреннего конфликта. Возрастающее давление со стороны внешнего мира потребовало такого переструктурирования этноса, которое предполагает перманентный внутренний конфликт, провоцируемый сосуществованием внутриэтнических групп с противоположной ценностной ориентацией. Функциональное значение этого конфликта именно в том и состоит, что он является механизмом отреагирования внутреннего напряжения, которое неизбежно возникает при взаимодействии таких групп. Однако различие в ценностной ориентации внутриэтнических групп у турок можно назвать ситуативным, поскольку оно относится только к данному периоду существования турецкого этноса. Данный конфликт является функциональным для современной этнической организации турок, он произведен от конкретных условий адаптации этноса, а не является для него структурообразующим, воспроизводимым в каждой новой этнической картине мира турок.

Конфликтность русского этноса по преимуществу внутренняя. Русские интериоризируют внешнюю конфликтность и стремятся нейтрализовать ее уже внутри самих себя. Для русских характерна устойчивость внутренних альтернатив, которая служит механизмом для отреагирования интериоризированных конфликтов. Эти конфликты как бы проигрываются внутри самих себя. Устойчивость внутренних альтернатив задает этому процессу определенный алгоритм, направляет его в определенное русло и делает возможным функциональное отреагирование конфликтности. Таким образом, внутриэтнический конфликт с заданным алгоритмом протекания заложен в саму структуру "центральной зоны" культуры русских, задан этническими константами русских и является структурообразующим для каждого случая их этнической самоорганизации. Для армян конфликтность в основном экстернизирована. Но если в случае финнов экстернизация конфликта выглядит как изначально заложенная в их адаптационной схеме, то есть противостояние человека и внешней среды предзадано, то для армян сама адаптационная схема, ими принятая, строится на процессе экстернизации конфликта, экстернизации, которая требует от каждого нового поколения собственных усилий. Несмотря на тяжелый исторический опыт армян, они сталкиваются со злом каждый раз как в первый, экстернизируют и рационализируют его и, отталкиваясь от него, создают новые формы своего существования. Таким образом, их основной функциональный внутриэтнический конфликт обусловлен постоянной потребностью в экстернизации зла. Внутриэтнические группы не являются устойчивыми, поскольку этнос не имеет единой застывшей схемы своей адаптации. Эти группы в высокой степени мобильны, людские ресурсы могут постоянно перебрасываться с одной альтернативы на другую, может происходить постоянный идеологический взаимообмен. Различия между внутриэтническими группами, вероятно, связаны с потребностью этноса в актуальном многообразии типов ценностных систем, что и обеспечивает адаптационную мобильность армян. Конфликтующие альтернативы проявляют себя в конкретных кризисных ситуациях, распределяясь внутри этноса довольно прихотливым образом; они во многом реактивны, то есть заданы поиском адекватного поведения народа по отношению к внешнему миру, но не могут быть сведены к постоянной борьбе внутри народа противоположных начал (что мы можем наблюдать у русских). Поэтому у армян нет опыта затяжной внутриэтнической войны — проходящей через поколения. Принадлежность к той или иной из внутренних альтернатив не фиксирована самой внутриэтнической структурой. Она либо ситуативна и определена тактикой адаптации, либо является свободным выбором человека. Принадлежность к той или иной ценностной ориентации в армянском этносе принципиально ненаказуема (нерепрессируема обществом), наказуемы действия, нарушающие баланс экстернизированной конфликтности, то есть сопротивление принятому народом действию по отношению к внешнему миру.

Это иллюстрирует эпизод из романа Хачика Даштеца "Зов пахаря". Уполномоченный из города, большевик, говорит с бывшим гайдуком, ныне крестьянином, как с враждебным элементом. Тот отвечает в свое оправдание:

" — Ну-ка, скажи, посмотрим, что я такое сделал против армян или урусов [русских — прим. С.Л.]...

— Против армян или урусов ничего не сделал, но против коммунизма действовал".^{666[2]}
Бывший гайдук по сути говорит: "Я не делал ничего, вредящего моему народу или покровителям моего народа — русским". Можно представить себе, что русский крестьянин никогда не сказал бы: "Я ничем не вредил русским", — поскольку единого понятия "русских" в его сознании нет. Русские издревле расколоты на противостоящие друг другу различные внутриэтнические группы с разной ценностной ориентацией. С другой стороны, если бы вдруг русский крестьянин такое сказал, то русский уполномоченный, будучи носителем явно выраженной иной внутренней альтернативы, с этим бы не согласился. Для него придерживаться иной ценностной ориентации — это и означает вредить русским вообще. Вне его ценностной системы все враги. Армянский же уполномоченный соглашается, что гайдук не вредит армянам как таковым, но отвечает ему: "Ты мешаешь принятой нами сейчас адаптивной схеме. Мы принимаем в данный момент идеологию коммунизма, иначе не выживем. Если ты будешь этому мешать, ты погибнешь".

И гайдук по-своему принимает этот аргумент, он не сопротивляется активно. "... Истро стрелял в воздух. Он не хотел никого убивать. Здесь все были армяне".^{667[3]}

Мы наблюдаем в данном случае не победу одной из внутренних альтернатив (что в эти годы происходило у русских), а принятие адаптивного способа действия. Собственные ценности при это опускаются на дно.

Итак, в каждом из рассмотренных нами случаев тем или иным способом опасность и давление, исходящие из внешнего мира, нейтрализуются посредством функционального внутриэтнического конфликта: ситуативного (характерного для данного этапа существования этноса) или структурообразующего, проявляющегося в каждом случае самоорганизации данного этноса. Способ действия народа в мире сопряжен со сложной схемой взаимодействия внутриэтнических групп, которые могут иметь разную ценностную ориентацию и, следовательно, различные этнические картины мира. Основой этого взаимодействия служит функциональный внутриэтнический конфликт, когда разные группы этноса, даже находящиеся в состоянии вражды друг с другом, совершают некоторые синхронные действия, ведущее к процветанию общего целого.

Нам легче всего показать это на примере функционирования Российского государства. Ведь несмотря на то, что русские создали одно из сильнейших государств в мире, вся история России — это история конфронтации народа и государства. Русские, присоединяя к своей империи очередной кусок территории, словно бы каждый раз заново разыгрывали на нем свою "драму" (бегство народа от государства — возвращение беглых под государственную юрисдикцию — государственная колонизация новоприсоединенных земель). Таким образом, новоприсоединенные территории как бы втягиваются русскими в себя и становятся ареной их внутренней драмы, причем объекты трансфера проецируются непосредственно на арену действия. Например, локализация "полоса добра" ("Святой Руси") могла в зависимости от театра действий происходить и в Заволжье, и на островах Японского моря, и на горе Арарат. Вокруг этих объектов и начинают разворачиваться действия внутренней драмы со своей маркировкой действующих лиц (причем местное население края в число действующих лиц, как правило, не попадало). Таким образом, объекты трансфера, кроме своей ценностной направленности обуславливаются и своей ролью во внутриэтническом конфликте. Так, "царь", имеющий в этнической картине мира русского народа (социальных низов) ясно определенную функцию "покровителя", выполнял также необходимые коммуникативные функции в общэтническом процессе. Хотя в народной государственности и государственности официальной этот образ имел отчасти разное содержание, он тем не менее давал определенные возможности прямой связи между официальным государством и народом.

^{666[2]} Даиштенц Х. Зов пахаря. Ереван: Советакан грох, 1986, с. 359.

^{667[3]} Даиштенц Х. Зов пахаря, с. 351.

Итак, процесс функционирования русского государства можно рассматривать как процесс самоструктурирования этноса, когда различные внутриэтнические группы, имеющие разные ценностные системы, совместно работали на создание единого государственного целого. Синхронность их действий может быть объяснена только имплицитными внутриэтническими связями, проходящими через "центральную зону" культуры и динамическим образом регулируемые "сюжетом" внутриэтнического конфликта.

В современной Турции роль внутреннего коммуникатора выполняет армия, функционально пронизывающая, связывающая все общество, состоящее из внутриэтнических групп, идеологически друг для друга неприемлемых, и через свои проявления (в частности, военные перевороты) определяющая ритмичность протекания внутриэтнического конфликта. Эта "спивающая" роль внутреннего интегратора особенно необходима при консервативном типе самоорганизации, принятом турецким этносом, когда вся структура конфликта держится на специфическом расположении внутриэтнических слоев, и нарушение в этом расположении может привести к дисфункциональному конфликту между ними.

Сохранение же баланса между объектами трансфера необходимо при любом типе самоорганизации этноса. Так, после долгого периода смуты, пережитого армянами, их спонтанное и быстрое самоструктурирование, причем по креативному типу, через создание нетрадиционных для армян институций и структур, стало возможно, именно поскольку армянам удалось восстановить заданное их "центральной зоной" культуры соотношение добра и зла в мире. В-первых, был усилен (через культ героического действия) "образ себя", то есть активизированы в нем качества, определяющие способность к активности в мире, а также усилен "образ покровителя" (трансфер "образа покровителя" на Россию в эти годы закрепляется). Усиление "полюса добра" в сознании армян позволило уравновесить и локализовать "полюс зла". Новые институциональные структуры (город — моноэтнический центр) закрепили в этническом сознании армян новое наполнение "образа себя", и этнос постепенно стал выходить из состояния смуты. Здесь интересно отметить следующий момент. Ереван формировался независимо от желания России, но как бы под ее защитой. Россия, русские, играли чрезвычайно важную роль в чужом внутриэтническом процессе, даже не понимая этого. Точно также, в другие периоды, армяне в Закавказье незаметно для себя включались во внутрирусский процесс. Так, в конфликте 1903 года армян с Российским государством, покусившимся на те прерогативы, которые, по мнению армянских крестьян, входили в компетенцию "мира", имеет отчетливые черты, сближающие его с аналогичными конфликтами с Российским государством русских крестьян. (Подробно об этом мы будем говорить в сюжете 18.)

Итак, мы акцентировали тот факт, что любой вариант трансфера, возникающий в процессе структурирования этноса, всегда таков, что может быть включен как компонент во внутриэтнический конфликт, то есть, если можно так выразиться, отвечает ряду формальных характеристик.

Как происходит взаимодействие внутриэтнических групп?

Рассмотрим сюжет специально посвященный примеру такого взаимодействия и прокомментируем его.

Сюжет 17. Военные перевороты в Турции

Военные перевороты в Турции стали традицией, заложенной еще младотурками или даже янычарами. Интересно отношение к ним масс народа. Вспомним, что младотурецкая "революция" в Турции началась как заговор, а продолжалась как народный праздник... Во всем народе пробудилось чувство свободы, проявившее себя главным образом желанием манифестаций и шума, изобилием слов и жестов. Казалось, что каждый торопился воспользоваться новой свободой, стараясь доказать себе, что он наконец владеет ею".^{668[4]} Очень похожа реакция турецкого народа на военный переворот шестидесятого года: "Население было в праздничном настроении. Сплошным потоком двигались группы людей, неся в руках бесхитростные транспаранты. У подножия памятника Ататюрку они возлагали цветы и венки... Демонстранты кричат: "Хюррет!" (Свобода). Они поют песни о национальном освобождении... Среди

^{668[4]} Алиев Г. З. Турция в период правления младотурок. М.: Наука, 1972, с. 109.

демонстрантов можно было заметить женщин. Некоторые из них были в чадре. Они провозглашали лозунги: "Да здравствует армия!"^{669[5]}

То, что военные перевороты в Турции воспринимаются как праздник, тем более показательно, если учесть, что праздников в Турции вообще немного. При этом народ менее всего размышляет, есть ли у него действительно причина радоваться, что принесет ему военный переворот?

Женщины в чадре в шестидесятые годы, когда ношение ее в городе было достаточной смелостью, приветствуют армию, верную хранительницу лаицистских идей Кемаля, к числу которых относится и запрет на ношение чадры. Но смысл всякого народного праздника не рефлексивируется. Праздником является само действие армии, демонстрация ее присутствия в жизни. Турку достаточно видеть свою армию, чтобы быть счастливым. Эта радость бессознательна, она неподвластна доводам рассудка. И именно поэтому армия — это единственная сила, которая может себе позволить поддерживать лаицизм и противодействовать исламскому влиянию, не боясь потерять популярность в глазах народа. Армии, любимице турок, позволено все.

Известно, что армия в Турции является оплотом кемализма. "Турецкий курсант, будущий офицер, еще с первых дней обучения в военном училище воспитывается в духе непоколебимой преданности "революции Ататюрка". Для офицера Ататюрк становится всем — знаменем, ориентиром в военном искусстве, на жизненном пути, в решении всех вопросов".^{670[6]} Армия является хранительницей не просто идеологии кемализма, в центре которой стоит идеологема Турции, но часто и кемализма, понятого, как пантюркизм. Не случайно одним из главных организаторов военного переворота 1960 года был полковник Алпаслан Тюркеш — идеолог современного пантюранизма, основатель Партии Национального действия (ПНД), которую часто называют фашистской. Пантюранистские идеи Тюркеша находят немало сторонников в военных кругах и в наше время. При этом к исламским партиям в армии отношение почти однозначно отрицательное. Их усиление на политической арене и вызывают с известной периодичностью военные перевороты.

Между тем лаицистские ценностные доминанты для турецких народных масс представляются неприемлемыми в отличие от ценностей, провозглашаемых исламистскими партиями. Борьба армии против этих ценностей по всей логике не может приветствоваться турецким народом. Однако народ действует вопреки логике.

Таким образом, роль армии в Турции оказывается двойственной. С одной стороны, она сама является источником конфликта как носительница идеологии, противостоящей традиционному народному сознанию с его исламскими доминантами, а, с другой стороны, она же снимает конфликт. Понятие силы, мощи, война, армии — вот ключевые моменты, где народное сознание и идеология кемализма пересекаются и примиряются. Эти пересечения содержания дают возможность и более широкой реинтерпретации народным сознанием официальной идеологии. Например, захват северной части Кипра был для турецких идеологов успехом Турции как национального государства, а для турецкого народа это была победа мусульман над бывшими райя. Обе эти трактовки могли ужиться друг с другом, и вторая из них соответствовала истине не меньше, чем первая, поскольку воевали на Кипре солдаты — выходцы из народных масс, а они понимали свою миссию именно таким образом.

Действие армии снимает противоречие между различными модификациями турецкого сознания. Эти различия как бы оказываются вынесенными за скобки, и на поверхность выходит самая глубинная суть сознания турка — война, героя, завоевателя и господина. "Нет у нас больше Румынии, Венгрии, Сирии, Ирака, Палестины, Египта, Триполи, Туниса, Алжира, Крыма и Кавказа. Остался у нас лишь кусочек нашей родины... Действуй как серый волк, образумься. Пусть возродятся былые времена. Пусть вновь развивается знамя победы и славы. Пусть над всем возвышается Турция, выходя за пределы начертанных национальным обетом границ и распространяясь вплоть до Турана"^{671[7]} — писал Тюркеш. Военные перевороты, слово, сказанное

^{669[5]} Геллерт П. Операция "Ататюрк". // Новое время. - 1960. - N2, с. 23.

^{670[6]} Данилов В. И. Турция восьмидесятых: от военного режима до "ограниченной демократии". М.: Наука, 1991, с. 39.

^{671[7]} Цит. по: Гасанова Э. Ю. Идеология буржуазного национализма в Турции в период младотурок (1908 - 1914). Баку: изд-во АН Аз. ССР, 1966, с. 148.

армией, оказывает более действенное влияние на сознание турецкого народа, чем любая культурно-просветительская деятельность, чем проповедь интеллигентов-подвижников. Армия — это то, что примиряет народное сознание, пропитанное духом ислама, с лаицистским государством, снимает временами конфликт традиционного сознания с господствующей идеологией.

Сегодня этническое сознание турок пребывает в перманентном конфликте со средой, конфликте, который имеет постоянную тенденцию к возрастанию (что мы видим в периоды между военными переворотами) и который периодически снимается действием самой этой среды (военные перевороты). Следует психологическая разрядка, сопровождающаяся сильными положительными эмоциями.

Этот конфликт бессознателен. Член этноса воспринимает его лишь как идеологическую конфронтацию, имеющую рациональное объяснение. Процесс же канализации накапливающегося напряжения в отношениях между этносом и внешним миром и его целиком остаются за рамками сознания члена этноса.

Между тем очевидно, что подобная канализация и концентрация может происходить только в том случае, если вся информация, воспринятая членами этноса, тут же проходит "цензуру" и разбивается на блоки, связанные с его этническими константами и имеющими свою нишу в этнической картине мира.

Эти информационные блоки можно представить себе как сцепление нескольких парадигм, наподобие грамматического предложения. Части речи в предложении требуют между собой согласования по строго определенным правилам, и человек, владеющий языком, следует этим правилам бессознательно. Язык в какой-то мере детерминирует структуру его мышления. Так и этнические константы, если их рассматривать с точки зрения восприятия человеком информации, детерминируют связь между собой различных факторов реальности. И если та связь, которая задается этническими константами, противоречит формальной логике, то последняя может игнорироваться.

Это мы наблюдаем, в частности, в Турции во время военных переворотов, которые воспринимаются народом как праздник. Те репрессии, которые могут последовать за переворотом, народом в этот момент не осознаются, остаются за кадром его сознания. Зато оживляется парадигма "воина", которая детерминирует для него образ действия по отношению к миру. Это сказуемое, если приводить аналогии из грамматики. Оно требует подлежащего — "образа себя", — для турка это "масса". Если прибавить определение, то "привилегированная масса". (Оговоримся в скобках, что мы записываем этнические константы в виде предложения только для удобства иллюстрации, вовсе не имея в виду, что суть этнической культуры можно выразить какой-то метафорической фразой.)

Таким образом, действие военных в политике — переворот — посредством сцепления понятий наподобие слов в предложении вызывает у турка представление о себе как о члене "привилегированной массы" и восстанавливает на какой-то момент ясную самоидентификацию, замутненную в обыденной жизни. Конкретные атрибуты этой "массы" для него в этот момент безразличны: разные внутриэтнические группы с различной ценностной ориентацией могут приписывать ей различные характеристики, но все в равной мере ощущают свою причастность к ней.

Это явление уже невозможно сопоставить с грамматическими правилами, а скорее с законами композиции текста, где фразы, повествующие о различных событиях и явлениях, так комбинируются друг с другом, что создается некоторое общее впечатление, которое ни из одной из этих фраз по отдельности, ни из их суммы вовсе не следует. Оно возникает через особую стыковку этих фраз. Профессиональный литератор не только интуитивно, но часто и вполне сознательно так строит текст, чтобы достигнуть желательного звучания. Законы построения текста можно сопоставить с закономерностями действия этнических констант, закономерностями функционального внутриэтнического конфликта. Действия различных внутриэтнических групп имеют свой собственный смысл: военные выходят на улицу, чтобы пресечь распространение в

стране исламского фундаментализма; турки-мусульмане (когда позволяет комендантский час) высypаюT на улицы из любопытства — узнать новости. Но в совокупности эти два действия порождают совершенно новый смысл: возникновение общего ощущения себя "привилегированной массой". В конечном счете именно те закономерности, которые дают возможность этносу пережить внутри себя "сюжет", построенный по определенным композиционным парадигмам, и определяют восприятие этносом реальности (в частности, и то, какое событие с каким связывается, с чем ассоциируется), мотивацию действий различных внутриэтнических групп и, наконец, согласованность их действий. То, что люди осознают, может иметь весьма относительную связь с тем, что они делают. Содержание "центральной зоны" этнической культуры дробится и предстает в качестве мотивов, связанных с конкретными частными случаями и событиями.

Мы должны ответить еще на один вопрос: какую роль во внутриэтническом конфликте играет ценностная ориентация, точнее, чем ценностная ориентация является во внутриэтническом конфликте? Та роль, о которой мы говорили до сих пор, является чисто служебной. Так, внутриэтнический конфликт русских строится, как мы видели, на взаимодействии групп с различной ценностной ориентацией, точнее, с различной интерпретацией русской государственности. Что же касается категории "государство", то о ней можно в принципе говорить как о ценностной доминанте, но в нашем контексте, когда речь идет о русском этатизме, мы говорим скорее о способе существования народа, форме его организации. Таким образом, парадигму государственности можно было бы выделить как этническую константу (способ действия в мире), а наполнение ее у разных внутриэтнических групп разное, но такое, что предполагает возможность их стыковки в некоем имплицитном общеэтническом процессе. И так, тему ценностной ориентации мы фактически вновь подменяем темой функционального внутриэтнического конфликта, где ценностные доминанты оказываются лишь материалом для него.

От этой же трактовки нам некуда деться и в других наших примерах. Современное турецкое общество существует практически без идеологии (идеологию имеют только отдельные внутриэтнические группы). Образно говоря, идеологию заменяет музыка яньчарского марша. Ценностная же ориентация турецкой вестернизированной элиты имеет явно выраженную адаптивную обусловленность. Причем в сюжете 9 мы описали сам поиск новой идеологии. Возникавшие идеологические системы, хотя они и могли быть соотнесены с этническими константами турок, народом отторгались как чужеродные образования. Такая же судьба должна была постигнуть пантуранизм — судьба верхушечной идеологии, имеющей лишь опосредованное влияние на жизнь народа, если бы в процессе спонтанного самоструктурирования этноса она не заняла бы функционально определенного места во внутриэтническом конфликте, что привело к кристаллизации на ее основе картины мира, принятой одной из групп турецкого этноса. Точно так же (обратимся к армянскому примеру) в процессе формирования Еревана принимали участие группы с различной ценностной ориентацией, и все они не вполне рефлексировали свои действия. И в этом случае идеология кажется вовсе не обязательным элементом самоструктурирования этноса. Никакой идеологемы создания Еревана не существовало (если бы она была хотя бы подпольно, о ней сейчас было бы уже известно). Во всяком случае наша версия создания Еревана явилась первым "мифом" о Ереване, и будучи опубликованной в качестве газетного эссе, была довольно легко воспринята армянами как объяснение их действий. Размышляя над нашим очерком о Ереване, мы не можем не обратить внимания на то, что те ценностные системы, носителями которых были разные внутриэтнические группы у армян,

таковы, что складывалась именно та культурнополитическая конфигурация, которая и была необходима, чтобы процесс самоструктурирования этноса протекал успешно. Кажется бесспорным, что все эти ценностные системы сложились случайно, в силу тех или иных исторических обстоятельств, но именно такая их комбинация оказалась наиболее удобной для созидания общего целого. Это явление объясняется в нашей концепции через распределительную модель культуры, являющейся необходимой для успешного функционирования внутриэтнического конфликта. Вновь мы приходим к выводу о функциональном значении системы ценностных доминант в жизни этноса.

Обратимся к нашим сюжетам о финнах. Изучая этническое сознание финнов, мы почти не останавливались на процессе самоорганизации финского этноса, кроме одного факта, связанного с национальным движением, основоположником которого был Снельман. Это было почти заурядное национальное движение пангерманского образца, за исключением той его характерной черты, что Снельман предлагал не воссоздать финский народ (у финнов не было того славного прошлого, ни реального, ни мифического, которое могло бы стать эталоном и базой для национального строительства), а создать его почти с нуля путем планомерных и продуманных усилий. Подход Снельмана служил отражением определенного внутриэтнического процесса, но не его начала, а его завершения, кристаллизации той картины мира финского этноса, где акцент делается на упорядочении мира (в том числе и себя в мире). Идеология самосозидания не предшествовала действию, а была рефлексией по его поводу, причем рефлексией, происходящей в рамках ценностной ориентации, заданной национальной идеологией пангерманского типа.

Однако, когда мы имеем дело с живым этнографическим и историческим материалом, мы видим и чувствуем, что нарушение функционального конфликта часто вызывается тем, что та или иная форма существования этноса, тот или иной способ его функционирования, может быть, с точки зрения адаптации к окружающей природной и социальной среде почти безукоризненный, оказывается лишенным своего смысла, своей идеальной подоплеки. А значит важна не только адаптационная функция внутриэтнического конфликта, но и тот факт, что через посредство этого конфликта обьгрывается некоторое существенное для этноса содержание. Дисфункциональный конфликт наступает именно тогда, когда люди лишаются возможности выбора, а в обществе катастрофически уменьшается численности носителей личностного сознания, доминанты которого сопряжены с традиционным. В этом смысле мы можем утверждать, что внутриэтнический конфликт, поскольку он функционален, есть опробование людьми разных целей и смыслов, и само это опробование, "игра" с этими смыслами, "ценностями", также является компонентой внутриэтнического процесса.

А это, в свою очередь, означает, что дисфункциональную смуту вызывает появление внутри этноса какой-либо ценностной ориентации, которая не может стать компонентой внутриэтнического процесса. Мы не имеем при этом в виду, что ту или иную ценностную систему этнос не может заимствовать извне, а обязан выработать самостоятельно. Вся культурная история человечества — это история таких заимствований. Взятая извне ценностная система всегда адаптируется этнической средой. Ведь и тот социализм, который стал отравой для России, был очень сильно русифицирован. Мы видели, в какой безукоризненно "русской" оболочке несли его в русскую деревню эсеры. И многие из этих самых эсеров, были русскими до кончиков ногтей и действительно в большинстве своем любили Россию и не могли желать ей гибели. Значит, та или иная ценностная ориентация может быть деструктивной — не для одного какого-то этноса, а для любого. Та система ценностей, которую русская верхушка заимствовала в Европе, была деструктивна как для России, так и для самой Европы. Другое дело, что в Европе шел вялотекущий процесс разрастания раковой опухоли, а в России произошло острое воспаление. Принятие подобной ценностной ориентации приводит к тому, что внутриэтническое взаимодействие постепенно лишается всякого смысла. Остаются голые формы, получающие лишь прагматическое наполнение (государство ради государства; трудовой крестьянский коллектив — община — только ради производства сельскохозяйственных продуктов). Некоторое время внутриэтнический конфликт еще функционирует как бы по инерции, а затем рассасывается, не имея для себя пищи, как бы умирает от голода. Человек не может жить без смысла, окончательно лишившись его, он умирает (как об этом со всей убедительностью рассказал Б. Беттельхейм в своей, на основе собственного пережитого опыта написанной, книге о фашистском концлагере). Народ не может жить без сюжета (равно — без собственного смысла). Но сюжет должен быть о

чем-то, что действительно в мире существует, его не может заменить призрак. Только тогда он может стать предметом — темой — функционирования внутриэтнического конфликта. Таким образом мы можем заключить, что в процессе внутриэтнического конфликта всегда обыгрывается основная (и может быть, довольно сложная) этническая культурная тема. Ее выхолощивание приводит к тому, что внутриэтнический конфликт становится дисфункциональным. О конфликте такого типа мы будем говорить в следующей главе.

Вопросы для размышления

1. 1. Имеет ли функциональный внутриэтнический конфликт структуру, неизменную в течение времени?
2. 2. Как происходит коммуникация между внутриэтническими группами?
3. 3. Какое значение для этой коммуникации имеет культурная тема этноса?
4. 4. Вспомните материал предшествующих глав и объясните, каким образом складывается внутриэтническая комбинация ценностных систем, имеющая функциональное значение?
5. 5. Объясните приведенные в предыдущих главах сюжеты как примеры интериоризации и экстериоризации конфликтности.

Центральная культурная тема этноса и деструкция этнической картины мира

Мы уже говорили о том, что в случае, если та или иная общественная институция, принятая этносом, перестает отвечать потребностям его адаптации в экологическом, культурном, политическом, хозяйственно-экономическом планах, то эта институция претерпевает изменения или вовсе отбрасывается. Если она является объектом трансфера (а значит, структурообразующей для картины мира этноса), то ее модификация происходит в процессе функционального внутриэтнического конфликта (возможные варианты такой модификации мы перечисляли в главе 15) и спонтанного самоструктурирования этноса.

Само по себе адаптационное несоответствие не может вызвать дисфункционального кризиса. Последний возникает по другой причине: функциональный внутриэтнический конфликт, который строится на “обыгрывании” центральной для этноса культурной темы, в процессе которого этническая культурная тема выступает в своих различных интерпретациях, будучи представляема различными внутриэтническими группами, имеющими различные ценностные доминанты, лишается смысла. Это происходит потому, что сама эта тема по какой-либо причине резко теряет для этноса свою актуальность.

Вспомним, как мы описывали схему русской колонизации, в основании которой лежал функциональный внутриэтнический конфликт. В ходе него обыгрывается культурная тема Москва — Третий Рим — Святая Русь. Эта идеологема, с одной стороны, послужила основой государственной идеологии, предполагающей территориальную экспансию; с другой — сделала для народа психологически легким процесс переселения в регионы, где еще не была установлена или упрочена (как на завоеванных территориях) российская государственная юрисдикция. Она же обеспечивала силу религиозной экспансии и создавала предпосылки для культурной гомогенизации всей государственной территории. Если бы эта тема вдруг потеряла свою

актуальность, то ход функционального внутриэтнического конфликта нарушился бы. Она, в этом отношении, может быть истолкована в качестве парадигмы “условия действия”.

Для того, чтобы ход функционального внутриэтнического конфликта восстановился, в этом случае, должна была бы быть найдена другая идеологема, которая могла бы стать объектом трансфера парадигмы “условия действия”. В качестве центральной культурной темы, она должна быть достаточно наполненной смыслом, для того, чтобы стать основой для внутрикультурных интерпретаций и функционального распределения культуры. При этом она вовсе не обязательно должна иметь эксплицитное выражение. Вполне достаточно наличие некоторого содержательного комплекса, который может подвергаться различным пониманиям и толкованиям. Выше (в главе 15) мы описали этот путь формирования этнической картины мира как катастрофический. Коль скоро этносу удастся найти новую культурную тему (найти — не означает осознать), возникает возможность формирования новой этнической картины мира и новых общественных институций, адекватных произошедшим трансферам. В противном случае — состояние смуты может затягиваться на годы. Первый случай мы описали в 14 главе в сюжете 17 (“Ереван — воплощение героического мифа”). “Героический миф”, не имеющий четкого имплицитного выражения и дающий возможность для различных интерпретаций, послужил основанием для реализации функционального внутриэтнического конфликта и формирования новой этнической картины мира, после того как старая была разрушена тем потрясением, которое вызвал геноцид армян в 1915 году. В этой главе на примере гибели русской крестьянской общины мы рассмотрим протекание дисфункциональной смуты, когда этнос теряет свою центральную культурную тему, приобретая вместо нее идеологию, лишенную внутренней глубины. При этом мы должны оговориться, что не имеем оснований утверждать, что даже затяжная, длящаяся несколько десятилетий смута имеет своим следствием невозможность этнической системы найти новые варианты трансфера, основанные на новых ценностях, или вернуться к прежним ценностям, так организовав свои общественные институции, таким образом осуществив трансферы этнических констант, чтобы оказаться вновь способен к эффективному функционированию. Однако в данном случае, мы ставим своей задачей рассмотреть случай потери этносом своей центральной культурной темы.

Если эта потеря происходит, то это всегда связано с тем, что по тем или иным причинам в традиционном социуме сократилось количество носителей личностного сознания, чьи ценностные доминанты лежат в рамках данной культурной темы или по меньшей мере эти лица оказались стоящими особняком от народа, т.е. произошло нарушение внутриэтнической коммуникации. Это, в свою очередь, ведет к деструкции традиционного социума, прочность которого связана именно с носителями личностного сознания, и к резкому росту в обществе числа аутсайдеров.

В кризисные эпохи жизни этноса число аутсайдеров может быть очень значительно. Эти люди с нарушенным трансфером этнических констант, находящиеся как бы в состоянии перманентной смуты. Их особенно много в периоды, когда на традиционное сознание, недостаточно прочное, конфликтное (то есть имеющее уже нарушение в адаптивной функции) оказывается сильное давление извне (например, носителями иных традиций) и тип этого давления является неожиданным для носителей данного традиционного сознания, против него не выработаны специфические защитные механизмы. Тогда начинается распад традиционного сознания. Разрушается его внутренняя конфигурация, и элементы последней оказываются сцепленными между собой случайным образом, случайным оказывается и само их содержание, и потому оно может быть произвольно отвергнуто. Этот процесс протекает как цепная реакция и охватывает целые общества. Если количество носителей личностного сознания внутри общества оказывается ниже критической точки, состояние смуты затягивается. Система не может вернуться в обычные рамки и принять новую картину мира, произвести новый адекватный трансфер, поскольку внутри общества нет достаточного количества “советчиков”, тех, кто способен изнутри указать обществу приемлемый для него путь.

Действие носителей личностного сознания, ставших для традиционного общества аутсайдерами (не для этноса в целом, а именно для конкретного традиционного общества, сложившихся социальных институций, внутри этноса так, что доминанты их личностного сознания и установки традиционного общества оказываются разнонаправленными) могут усугублять деструктивные процессы. Активность этих аутсайдеров опасна тем, что в момент смуты, когда люди сами не в состоянии дать название явлениям вокруг себя, не могут маркировать угрозу и вписать ее в картину мира, как она представлена в их сознании, они, не терпя неопределенности, становятся

восприимчивыми к тем названиям, которые даются извне системы, то есть способны на случайные трансферы, что, в свою очередь, еще более усиливает кризис этнической системы. Традиционное сознание заменяется набором правил, а картина мира — эксплицитной идеологией. Постепенно состояние "острой" смуты сменяется ее хроническим течением, выражающимся в сознании особого типа — псевдотрадиционном, которое представляет собой набор интериоризированных правил и запретов, отчасти взаимосвязанных, отчасти случайных. Носители такого сознания очень влияемы, поскольку границы их социума размыты, а нормы, господствующие в социуме, изменчивы. Им присуща особая тяга к социальности, как бы ностальгия по устойчивому, внутренне сплоченному, могущему стать защитой социуму. Но носители псевдотрадиционного сознания лишены такого социума и находят только его суррогат, в котором разграничение между "мы" и "они" совершается неестественным, уродливым образом; отношение к "они" внутренне нелогично, вытекает либо из абстрактных схем (эксплицитных идеологий), либо определяется текущим моментом, вырванным из контекста. Устойчивого трансфера не происходит, новое традиционное сознание не кристаллизуется. Однако, поскольку в бессознательном членов псевдотрадиционного общества продолжают присутствовать этнические константы, сохраняется возможность, при благоприятных обстоятельствах, нового самоструктурирования этноса.

Опыт историко-этнологического анализа

Сюжет 18. Распад русской крестьянской общины

Начнем с экскурса в историю, который поможет нам понять причины той страшной смуты, которую пережил русский народ в начале XX века.

Крестьяне и революционеры. *Необходимо отметить сразу: в действиях крестьян в период революции 1905 года не было ничего для них необычного. Это был не первый и далеко не самый страшный из русских бунтов. Происходил он по традиционной схеме и совсем не обязательно должен был заметно повлиять на дальнейшую жизнь русских крестьян. Да, крестьяне в революцию действовали под чужим влиянием, послушавшись провокаторов-революционеров, но ведь и Пугачевский, и Разинский бунты нельзя рассматривать как исключительно внутренне-русские явления. Со стороны казаков (которые сами не причисляли себя к русским) это была борьба за самостоятельность и политическую автономию и даже завоевательное нашествие. Яцкие казаки были "убежденные сепаратисты, их пылкая фантазия рисовала им замечательную картину владычества над всей Русью из своего, милого их сердцу края".^{672[1]}*

Русские крестьяне, очевидно, подхватывали чужую песню, но почему-то ведь они ее подхватывали!

Точно так же подхватили и песню эсеров — революционной партии, пользовавшейся наибольшим успехом в крестьянских массах. Из множества источников мы знаем, что крестьяне народническую пропаганду отвергли. Они не только не слушали, что им говорили агитаторы, а, казалось, не понимали самих слов, словно между крестьянином и агитатором стоял невидимый барьер. Это один из защитных механизмов традиционного социума: информация, противоречащая содержанию традиционного сознания, просто не воспринимается. В 80-е годы хождения в народ прекращаются вовсе, и вплоть до самого конца XIX века ни одна революционная партия не пытается их возобновить. Первую робкую попытку совершают эсеры в начале XX века, когда по некоторым южным и юго-восточным губерниям уже прокатилась волна крестьянских беспорядков. Результат превосходит все ожидания. По воспоминаниям члена партии эсеров Е. Брешко-Брешковской, брошюры революционного содержания распространялись сотнями, тысячами "сначала только в Саратовской губернии, потом в Вятской и Пермской и одновременно в Харьковской и Полтавской. Но, поскольку все, что производилось в Саратове, а затем в Пензе и других городах не удовлетворяло и сотой доли народившегося спроса, то

^{672[1]} Фирсов Н. Пугачевщина. Опыт социально-психологической характеристики, с. 120.

огорченные мужики сами являлись в город и требовали, чтобы их обучили гектографическому искусству".^{673[2]}

С чем же обращались эсеры к народу, что, несмотря на свой антимонархический заряд, не только не получали от ворот поворот, но и воспринимались порой как свои, как, по словам той же Брешко-Брешковской, "люди, заслуживающие доверия".^{674[3]}

Программа эсеров представляла собой формулировку парадигм традиционного сознания русских крестьян, достаточно точную и явно основанную не только на глубоком знании, но и верном ощущении деревенской жизни. При этом эсеры ставили своей целью "использовать в интересах социализма и борьбы против буржуазно-собственнических начал как общинные, так и вообще трудовые воззрения, традиции и формы жизни русских крестьян, и в особенности взгляд на землю, как на общее достояние всех трудящихся".^{675[4]}

Согласно эсеровской программе, "верховным собственником земли будет государство, народ; государство должно нарезать земли местным обществам, мирам, последние должны из своей среды выбирать на сходах своих доверенных и уполномоченных, в выборе их будут принимать участие все члены общины или мира... Земля будет предоставляться всякому желающему, то есть право на землю имеет каждый член общины. Право на землю будет определяться трудом".^{676[5]} Идет очевидная апелляция к общинному сознанию. Но она не ограничивается земельным вопросом. В эсеровской программе концентрируются элементы "мирской", "земской" альтернативы русского сознания. Провозглашается идея государства как федерации автономных самоуправляющихся земель, то есть России как большой общины, федерации автономных "миров". Но при этом эсеры вполне выступают как государственники-империалисты (самоуправление территорий есть одна из форм имперской практики), и эсер Н. Кабанов имел достаточно оснований утверждать, что "только при широком развитии местного самоуправления будет прочным большое государство: не будет смут и восстаний... Только при таких условиях государство будет прочным, могучим, богатым и счастливым".^{677[6]} Таким образом, в программе эсеров мы встречаем тот же этатистский выверт, что и в русском государственном сознании вообще: акцентуация "мирских" установок, почти что анархизм, "агитация против всего, что носило характер государственных установлений"^{678[7]}, в итоге оборачивались апофеозом государственного могущества.

Средства борьбы эсеров за осуществление своей аграрной программы также в основном черпались из деревенской жизни. Так, в эсерской среде разрабатывалась теория аграрного террора, под которым понимались методы протеста, обычные для крестьян: "потравы, порубки, насильственный захват земель, поджоги и даже убийства самых ненавистных помещиков. Этими же способами должна воспользоваться и партия, но только партия должна эту борьбу осмыслить и организовать".^{679[8]} Опасность эсеровской пропаганды состояла в том, что она не звала крестьян к восстанию за чуждые для них цели (в этом случае она осталась бы за пределами народного восприятия), а провоцировала обычный крестьянский бунт — надавливала на те стереотипы, апелляция к которым вызывала у крестьян желание бунтовать. Корреляция народного сознания с эсеровской программой давала страшный эффект. Могилевский архиепископ Митрофан говорил, что община была когда-то очень удобна для учителей народа, но "теперь это преимущество используется людьми, которые вытеснили природных учителей,

^{673[2]} Цит. по Спиридович А. И. Партия социалистов-революционеров. Пг.: военная тип-фия, 1918, 90.

^{674[3]} Цит. по Спиридович А. И. Партия социалистов-революционеров, с. 173.

^{675[4]} Авелеани С. Земской вопрос в программе партии социалистов-революционеров. Пг.: б.и., 1917, с. 10.

^{676[5]} Авелеани С. Земской вопрос в программе партии социалистов-революционеров, с. 20.

^{677[6]} Кабанов Н. Областное самоуправление. Киев: б.и., 1917, с. 8.

^{678[7]} Спиридович А. И. Партия социалистов-революционеров и ее предшественники, с. 38.

^{679[8]} Цит. по: Спиридович А. И. Партия социалистов-революционеров и ее предшественники, с. 17.

стараясь сеять смуту, прививают крестьянам чувство ненависти, зависти и мщенья".^{680[9]} Пропганда входила в сознание крестьян, коррелировала с их этническими константами, но разбивала при этом связь этнических констант с центральными ценностными доминантами крестьян. Община переставала быть приходом, религиозным единством. Разрыв же этой связи неизбежно вызывал состояние смуты, хотя смута эта назревала медленно, и до поры до времени, казалось, не затрагивала основ общинной жизни. Ее результат скажется позднее, в конце двадцатых. А пока бунт действовал на общинные структуры будто бы даже благотворно, укреплял их. Так, община после революции 1905 года представляла собой довольно прочную целостность, умевшую противостоять непосредственному нажиму на нее со стороны правительства во время Столыпинской реформы, которая была (до коллективизации) самой сильной атакой на общинный строй. Хуторское движение, несмотря на все старания правительства, практически не привилось в центральных и особенно северных областях России, где "мирские традиции были особенно сильными".^{681[10]}

К оживлению общины привела и революция 1917 года. "В жизни сельского населения того времени [послереволуционных годов — С.Л.] исключительно важную роль играла община... Община со своими "мирскими" органами самоуправления отлично объединяла местных крестьян для борьбы против помещиков, а ее передельные механизмы оказались вполне пригодными для распределения помещичьей земли среди крестьян. В ходе уравнительных переделов земли крестьянская община вновь ожила и окрепла, поглотив основную массу земель".^{682[11]} "Земельное общество" в русской деревне представляло собой типичную "мирскую организацию" крестьян-единоличников... Частые, почти ежегодные переделы земли, начавшиеся в период аграрной реформы, не прекратились и с переходом к НЭПу".^{683[12]} Это и неудивительно. Ведь Россия получила свой возделанный "черный передел" — всероссийское поравнение. Большевистский декрет о земле был составлен на основе эсеровской аграрной программы.

Община, казалось, победила, она добилась осуществления своей вековой мечты, но она же подавилась этой мечтой. Она оказалась больше не способной ни к какому сопротивлению и через несколько лет скончалась вяло и апатично, даже не попытавшись сопротивляться своим убийцам.

Что же изменилось в русской традиционной культуре, что смута перестала быть функциональным механизмом отреагирования напряжения?

Если во времена разничины и пугачевщины в деревне было достаточно людей, которых можно назвать носителями личностного сознания и которые были неразрывно связаны со своим традиционным социумом, а именно людей сознательно православных (как странник, рассказ о котором мы привели в главе II, или как его дед и бабка, проводившие часы в молитве, церковной и домашней, и чтении Библии), то к концу девятнадцатого века количество таких людей уменьшается, и их место занимают новые "советчики" — социалисты-революционеры. Как и почему это происходит? По всей вероятности, причину надо искать в том, что крестьянская община постепенно теряет свое значение в качестве церковного прихода.

Распад деревенских приходов. Происходит это постепенно, с начала XVIII века. Причин можно назвать несколько: существование крепостного права, систематическое государственное давление на приход, развитие раскола и, может быть, главное, гонение на монастыри в царствования от Петра I до Екатерины II.

Крепостное право полностью лишило приход всякой автономии. Выборы священника приходом, формально еще практиковавшиеся в первой половине XVIII века, в действительности уже "зависели от одной воли владельца, так что согласие крестьян можно было и не

^{680[9]} Цит. по: Данилов В. П., Ким М. П., Троякин М. В. Советское крестьянство. Краткий очерк истории (1917-1990). М.: Изд-во политич. лит-ры, 1975, с. 162.

^{681[10]} Ланицков А., Слуцкий А. Крестьянство вчера и сегодня. М.: Современник, 1990, с. 147.

^{682[11]} Данилов В. П., Ким М. П., Троякин М. В. Советское крестьянство, с. 141.

^{683[12]} Данилов В. П., Ким М. П., Троякин М. В. Советское крестьянство, с. 142 - 143.

спрашивать".^{684[13]} При этом помещик смотрел на своего приходского священника как на собственного холопа. "Произвол помещиков был тогда так велик, что они могли священно- и церковнослужителя лишить хлеба, дома, места".^{685[14]} Помещики обращались "в большинстве случаев с причтом своего села так же, как со своими мужиками, а члены причта, коих содержание зависело только от добротства прихожан, а более всего от милости местного помещика, принуждены были усвоить в сношениях с ним то рабское и искательное обхождение, при котором терялось уже всякое человеческое достоинство. Конечно, при таком общественном строе духовные связи пастыря с пасомыми должны были ослабевать, наступало взаимное равнодушие".^{686[15]}

Кроме того, правительство возложило на приходское духовенство непосредственные полицейские обязанности. В целях борьбы с расколом и политической смутой священники обязаны были "отмечать в книгах погодно об исполнении прихожанами долга исповеди, штрафовать неисповедовавшихся и доносить на них, производить розыск раскольничьих попов"^{687[16]}, а также, раскрывая тайну исповеди, доносить правительству о назревающих бунтах.

Безусловно, все эти меры затрагивали и массу православных крестьян — подозрению в неблагонадежности подвергался каждый. В довершение всего на приходского священника была возложена "весьма щекотливая и тягостная обязанность: следить за неуклонением крестьян от переписи. Вся тяжесть розыска "приписанных душ" пала именно на приходских священников, и за утайку сих душ следовало им наказание: лишение сана и каторжные работы".^{688[17]} Таким образом, подразумевалось, что священник должен стать в своем приходе, в своем "мире" соглядатаем, то есть внутренним врагом-предателем. Ведь неудовольствие крестьян существующим политическим строем было повсеместным, их собственное рабское положение было лишено в глазах крестьян малейшей легитимности. Точно также легитимности оно было лишено и в глазах приходского священника, тесно связанного по своему происхождению с крестьянской средой, но обязанного под страхом наказания проповедовать с церковного амвона о необходимости крепостного права, его законности и освященности Богом, что, конечно, "роняло в глазах народа говорившего такую проповедь священника, тем более, что произвол властей достиг в это время грандиозных размеров".^{689[18]} Мало того, в 1767 году был принят указ, подтвержденный в 1781 году, содержащий строжайший запрет всем церковно- и священнослужителям "писать и подписывать крестьянам их жалобы на владельцев".^{690[19]} Всеми этими мерами в совокупности правительство добивалось того, что священники могли превратиться в кого угодно, но только не в учителей народа. С одной стороны, они, в силу своего униженного и бедственного состояния, сближались с крестьянской массой, с другой стороны, теми обязанностями, которые возлагались на них правительством, лишались морального авторитета в среде крестьян. Во время крестьянских бунтов они оказывались не в состоянии занять ту позицию, которая могла бы предотвратить срывы и бесчинства бунтующего народа. Они либо становились на сторону противозаконных, с точки зрения крестьян, властей, причем очевидным образом не по убеждению, а из страха перед своими притеснителями, в безраздельной власти которых они находились, и таким образом, лишались всякого влияния на крестьян, либо примыкали к крестьянским бунтам, становились их участниками и, вольно или невольно, давали моральную санкцию производимым крестьянами бесчинствам. "Помещики поступали со своими священниками как с крепостными, ставили тех и других на одну доску. Духовенство, со своей

^{684[13]} Знаменский П. Приходское духовенство в России во время реформ Петра. Казань: университетская тип-фия, 1873, с. 19.

^{685[14]} Иванов М. И. Сельское духовенство в Тверской губернии XVIII и начала XIX столетия в отношении к крепостному праву. Тверь: типолитография М. В. Блинова, 1905, с. 19.

^{686[15]} Знаменский П. Приходское духовенство в России, с. 15 - 16.

^{687[16]} Знаменский П. Приходское духовенство в России, с. 14.

^{688[17]} Знаменский П. Приходское духовенство в России, с. 14.

^{689[18]} Знаменский П. Приходское духовенство в России, с. 55.

^{690[19]} Знаменский П. Приходское духовенство в России, с. 486.

стороны, побраталось с крепостными людьми в ненависти к своим боярам, в ропоте и в волнениях против общего крепостного гнета, что не замедлило обнаружиться своим участием в крестьянских волнениях, особенно частых и сильных в это царствование [Екатерины II — С.Л.].^{691[20]} Таким образом, священник в период смуты находился не над системой, а внутри нее и мало что мог сделать для того, чтобы система возвращалась в прежние рамки: традиционное сознание крестьян все больше расшатывалось.

Кроме того что разрушался сельский приход, разрушалась и связь крестьянства с монастырем. «В изданном в 1774 г. пространном «Объявлении о звании монашеском», написанном Феофаном Прокоповичем содержится резкое осуждение монашества. В духе этого объявления написаны Феофаном постановления о монашестве, содержащиеся во второй части прибавления к «Духовному Регламенту» и сводящиеся к значительным стеснениям монашества.

Приведем некоторые из них: — «Не принимать в монахи ниже тридцатого года возраста.

Женщин моложе пятидесяти не постригать. Скитов пустынных строить не попускать.

Монахам никаких писем как и выписок из книг не писать, чернил и бумаги не держать.» По поводу этого последнего Гиляров-Платонов говорит: «Когда Петр I издал указ, запрещающий монаху держать у себя в келье перо и чернила, духовенство должно было почувствовать, что отселе государственная власть становится между ним и народом и старается разрушить то взаимное доверие, которое было между пастырями и паствой».

В дополнение к постановлению о монашестве, был издан в 1723 г. следующий указ: «Во всех монастырях учинить ведомость, колико в них монахов и монахинь обретаются, и впредь отнюдь никого не постригать, а на убылые места определять отставных солдат».

Двумя указами управление монастырскими вотчинами было передано особому Приказу, а монахам было повелено выдавать жалование. «Указы Петра I (П.С.З. т. VII 4455, 4456, 4572) Анны Иоанновны (П.С.З. т. IX 6585) и Екатерины II (П.С.З. т. XVI 12060) ограничивали число поступающих в монашество. Монастыри обезлюдили с отнятием земель и вотчин. Богатые обитатели обеднели до крайности, а средние закрылись. Во многих монастырях церкви обычно стояли без глав и крестов, крыши их порастали мхом, кельи, подкосившись в сторону, стояли на подпорах, ограды были полуразрушены. Отсутствовали иеромонахи и приходилось приглашать белого священника, в монастырях доживали престарелые и больные, а иногда все «разбродились розно» и монастырь закрывался.

Теперь монастырь переставал являться идеалом общества, как было в древней Руси, когда оно привлекало к себе одухотворенные элементы. Высшие слои общества увлеклись идеями, принесенными с Запада, среди простонародья распространились всевозможные секты. Монашество же, обескровленное и обездоленное в большинстве являло собой картину распада.^{692[21]}

В 1764 году был издан указ о штатах монастырей, и из России было вынужденно удалиться большое число монахов, принадлежавших к исихатской, истинно православной традиции. Так, в какой-то мере было приостановлено воспроизводство личностного сознания в среде крестьян — духовных детей этих монахов. Между тем гарантией существования традиционного общества является наличие внутри него достаточного количества носителей личностного сознания, доминанты которого сопряжены с установками данного традиционного. Они и поддерживают доброкачественность и целостность структуры традиционного сознания, поддерживают традиционное сознание изнутри.

В течении всего XIX века религиозность в крестьянской среде падает быстрыми темпами.

Проанализировав исповедальные ведомости, историк Б. Г. Литвак, замечает, что «процент не бывших у исповеди «по нерадению» в 1842 году составил 8,2 % среди мужчин и около 7,0 % среди женщин. Через пять лет, в 1852 году, 9,1 % и 8,05 %».^{693[22]} Но массовый отказ от исповеди наблюдается немного позднее. В 1869 году в своем очередном отчете священник села Дмитровское Звенигородского уезда Московской губернии Иоанн Цветков сообщал: «Из числа

^{691[20]} Знаменский П. Приходское духовенство в России, с. 478.

^{692[21]} И.М. Концевич. Оптина пустынь и ее время. Holy Trinity Monastery, Jordanville, N.Y.: типография преп. Иова Почаевского, 1970, с. 44 - 45.

^{693[22]} Литвак Б. Г. Крестьянское движение в России в 1773-1904 годах. М.: Наука, 1989, с. 206.

1085 человек мужского и женского пола прихожан находится только по исповедальной записи исповедовавшихся и святых Христовых Таин приобщившихся 214 человек, не бывших у исповеди остается 871 человек^{694[23]}, причем записных раскольников он числил только 45 мужчин и 72 женщины.

По свидетельству этнографов, нравственное состояние русских крестьян в начале XIX века было много выше их нравственного состояния в конце XIX века. Весь XIX век гораздо более языческий, чем век XVII и XVIII. Тех, кто в действительности мог выполнять в обществе функцию советчиков, становилось все меньше и меньше. Исчезает "народная интеллигенция", по выражению Глеба Успенского.

Эти события подготовили внутренние предпосылки для распада русской крестьянской общины. Именно они и сыграли роковую роль в период коллективизации. К этому времени крестьянская община уже не имела ресурсов для внутреннего сопротивления.

Коллективизация. Процесс коллективизации русских крестьян — явление очень странное. Все сходится на том, что коллективизация была насильственной. Это верно в том смысле, что крестьяне не сами на свою голову решили объединиться в колхозы, и делали они это без особой радости. Идея была чуждая и осуществлялась она чужими руками. Но каков объективно был потенциал этого насилия и какова была мера сопротивления ему?

Потенциал был невелик. Часто говорят о том, что к концу 20-х годов деревня была расколота на различные имущественные слои, которые ненавидели друг друга, а большевистская власть поддерживала беднейшее крестьянство и притесняла зажиточное — на этой конфронтации оно и смогло сыграть в годы коллективизации. Разумеется, различные слои деревни всегда находятся в определенном несогласии друг с другом. Но в конце 20-х годов конфронтация не была сколько-нибудь замечательной. Во всяком случае, "к разочарованию партии, более бедные крестьяне отнюдь не всегда относились с подобающей классовой ненавистью к более богатым.

Крестьянские делегаты Пятого съезда говорили, что провал государственных кредитных обществ подорвал коммунистические возможности отношения к массам, тогда как кулак и подкулачник, помогая односельчанам кредитом, затрагивает у тех самые чувствительные струны в душах".^{695[24]}

Что касается опоры большевиков на бедноту, то даже в "партийной литературе отмечалось, что активисты из бедных крестьян, которые иногда вступали в партию, не оставались надолго лояльными по отношению к режиму и с легкостью переходили на враждебные позиции".^{696[25]}

Кроме того, опора на бедняка осуществлялась только в самый первый послереволюционный период и затем только в самом конце 20-х годов. В интервале между этими временными точками поощрялось среднее крестьянство и даже "вышесреднее", то есть те, кто впоследствии безоговорочно пошел под раскулачивание: "старательные" [термин той эпохи — С.Л.] крестьяне ставятся другим в пример. В литературе той поры указывалось, что "при выборе в селькоме нужно чрезвычайно осторожно относиться к понятию "кулак" и отнюдь не подводить под это понятие хозяйственного, крепкого, работающего крестьянина, сплошь и рядом и живущего-то состоятельнее других только благодаря своему трудолюбию и внимательному ведению своего хозяйства. Одной революционности и преданности советской власти, которой безусловно у деревенской бедноты более, чем у зажиточных крестьян, для членов сельсоветов недостаточно — главное тут практическое знание дела, для которого человек избран"^{697[26]}.

Власть большевиков в деревне была далеко не всеохватывающей. Число коммунистов было невелико. Так, в Волоколамском уезде на март 1925 года "имелось 14 сельячеек — в каждой волости по одной... Имелось 291 членов и кандидатов; в среднем на одну ячейку 21 член, и на одно селение — полтора коммуниста; из этого числа более половины приходилось на волостной центр, остальные коммунисты разбросаны большей частью поодиночке (реже по 2-3 человек) по

^{694[23]} Цит. по: Литвак Б. Г. Крестьянское движение в России, с. 206.

^{695[24]} Конквест Р. Жатва скорби. London: Overseas Publication Interchange Ltd, 1988, с. 160.

^{696[25]} Конквест Р. Жатва скорби, с. 162.

^{697[26]} Митрофанов А. Самодеятельность советского крестьянства в великой компании. Екатеринбург:

отдельным селениям. Достаточно сказать, что в 75 % селений вовсе нет членов партии".^{698[27]} И это вблизи Москвы. Даже "в середине 1929 года в сельской местности насчитывалось 23458 партиячек, объединявших 339179 членов и кандидатов партии".^{699[28]} И это на весь Советский Союз. На три сельсовета числилась одна ячейка, но часто и те были фиктивными, поскольку многие "партийные работники на селе являлись мелкими хозяйчиками-собственниками".^{700[29]} Они не годились в организаторы поголовной коллективизации. "В некоторых случаях были распущены целые райкомы".^{701[30]}

Комсомольские ячейки также не представляли собой прочной опоры власти. Так, в одну из сельских ячеек было принято 38 человек, из которых "часть ушла в Красную Армию, часть учится, часть выбыла из-за браков в церкви, неподчинения союзной дисциплине. Часть была убита бандитами, один-два сами ушли в бандиты, двое торгуют табаком".^{702[31]} Для огромного количества бывших красноармейцев, приходивших из армии убежденными атеистами, комсомольская юность заканчивалась тем, что невесту не просватывали за них без церковного оформления брака, да вскоре "атеист" и сам обвыкался в своей привычной среде и не пытался выделиться.^{703[32]}

Эффективность засылки городских эмиссаров в деревню также представляется проблематичной. Двадцатипятидесятые (да если их было и много больше) — что они могли сделать в необъятной России? В пунктах, касающихся шептства города над деревней, мы встречаем массу приписок. Так, в одном официальном отчете сообщалось, что в Ельне (РСФСР) крайком принял в августе решение о мобилизации 50 коммунистов на работу в село. Мобилизовано было всего 20, и лишь четверо отправились в деревню... В октябре было отдано распоряжение о мобилизации 15 комсомольцев. Направились в деревню всего четверо, причем двое были выгнаны за пьянку и некомпетентность".^{704[33]}

Некоторые авторы, анализируя эти факты, приходят к выводу, что коллективизация была проведена местными уголовниками и полуголовными элементами. Удивительный вывод! И что самое поразительное, правдоподобный. Но, что еще удивительнее, этих подонков заранее-то никто не готовил, иначе были бы о том хотя бы какие-то упоминания в предколлективизационной литературе. Нет же, описывая моральные качества активистов на селе, их оценивали с общепринятой точки зрения, никакой сволочизм им в заслугу не ставился. За умение вникнуть в крестьянские проблемы (дров для школы нарубить, мост починить) их обычно хвалили. Получается, что Россия добровольно покорилась всякой сволочи, и даже особенно ее и не завозили ни от куда. Покорилась местной сволочи, которая зачастую до того и в коммунистах-то не ходила.

Почему? Аргумент, что крестьянское восстание непременно было бы потоплено в крови, не представляется абсолютно убедительным. Ведь известны случаи, когда армейские командиры, направленные на подавление восстания, вместо того, чтобы открыть огонь по восставшим, вступали с ними в переговоры.^{705[34]}

Если бы восстание охватило хотя бы несколько областей России, то большой вопрос, смогло бы правительство справиться с ним, при том что в армии в этом случае очень вероятны были бы факты массового неповиновения. Возможно, вспыхнула бы гражданская война. А она у всех была

^{698[27]} Стопанин А.М. Очерки новой деревни и партработы в ней. По материалам Волокамского уезда. М.: Московский рабочий, 1926, с. 49.

^{699[28]} Силин В. К. Ведущая роль рабочего класса в коллективизации сельского хозяйства. Ярославль: Верхневолжское книжное изд-во, 1973, с. 60.

^{700[29]} Силин В. К. Ведущая роль рабочего класса, с. 60.

^{701[30]} Конквест Р. Жатва скорби, с. 163.

^{702[31]} Яковлев Н. Наша деревня в новом и старом. М. - Л.: Государственное изд-во, 1925, с. 125.

^{703[32]} Яковлев Н. Наша деревня в новом и старом, с. 63.

^{704[33]} Зараев М. По следам Смоленского архива. М.: Советский писатель, 1990, с. 254.

^{705[34]} Конквест Р. Жатва скорби, с. 235.

еще на памяти. Однако власти скорее всего просто отступились бы от своих планов, как то произошло в 1921 году именно в результате крестьянских массовых восстаний. И продармия (то есть фактически незамаскированное военное насилие над деревней) правительству тогда не помогла.

Объяснить отсутствие сопротивления кажется столь невероятно трудным, что легче убедить себя, что оно было. Оно действительно было, и в широких масштабах — на Украине, на Северном Кавказе (казаки), в Закавказье, в Сибири (где к тому времени еще не стихли залпы гражданской войны). Но Великороссия вся молчала. Было сопротивление отдельных людей, но статистически оно незначимо. Массовые формы подавления применялись на Украине (жуткий голод 1932-1933 годов — так карали непокорных, ломали всякое моральное сопротивление). Россию же, главным образом, уговаривали, то строго, то с лаской в голосе.

Что происходило в это время в русской деревне? Она вся кажется, находилась в состоянии помешательства. "Вопросы устава, организация колхозов и т. д. обсуждались и каждый раз ставились по-иному. Во многих селениях, где все село в целом приняло устав артели, происходит дальнейшее обсуждение этого устава. Причем устав принимается несколько раз. Сначала принимается с оговорками (или безоговорочно), а на другой день колхозники приходят к выводу, что эти пункты неприемлемы... Один и тот же крестьянин выступает и за, и против по одному и тому же вопросу".^{706[35]} В деревне происходит какое-то беспорядочное роение. "Деревня заседает, деревня дискутирует, деревня обсуждает. Политические вопросы обсуждают всюду: на мельнице, на базаре, в сельсовете, в школе и на бесконечных собраниях и сходах".^{707[36]} "Народ ошалел, ничего не делает, слоняется по улице".^{708[37]}

Свидетельства о жизни деревни того времени очень-очень противоречивы. И, кажется, за правду можно принять любые факты. Был и террор: "официальные данные всего за 9 месяцев 1929 года дают огромную цифру: 1002 террористических акта, из которых 384 убийств, и это только по центральным губерниям".^{709[38]} Был массовый забой скота. Так, было потеряно 42,6 % всего имеющегося в стране поголовья скота.^{710[39]} Однако достоверными кажутся и свидетельства такого рода: "Надо сказать, и меня это поразило, что в деревне сплошь и рядом говорят: "Мы построили социализм" и "мы плохие строители социализма" и т. д.". ^{711[40]}

Причем, как это ни кажется парадоксальным, и то, и другое могло существовать одновременно. Чаще всего крестьяне всем "миром" покорно записывались в колхоз — без радости и ликования, с чувством опустошенности. Можно даже заметить такую тенденцию, что сопротивление возникало как ответная мера на прямое насилие со стороны властей. Если же такого прямого насилия (с рукоприкладством) со стороны властей не было, если крестьян уговаривали "по-хорошему", они "по-хорошему" и сдавались.

Новый колхозный порядок сплошь и рядом сравнивали со вторым крепостным правом.

"Коллективизация воспринимается на селе болезненно. Многие крестьяне думают, что получится как бы новое крепостное право".^{712[41]} Слово "крепостной" вошло в обиход. "Аббревиатуру ВКП (Всесоюзная коммунистическая партия) крестьянство расшифровало на свой лад: "второе крепостное право".^{713[42]} Свои настроения крестьяне высказывали довольно открыто. По деревням пели частушки типа: "Дорогой товарищ Сталин, / без штанов ты нас оставил" или

^{706[35]} Уласевич Л. Прения по докладу // Основные вопросы коллективизации. Дискуссия в Комакадемии.

М.: издание Комакадемии, 1930, с. 21.

^{707[36]} Уласевич Л. Прения по докладу, с. 18.

^{708[37]} Из дневника Ф. Д. Покровского // Документы свидетельствуют. Под ред. В. П. Данилова и Н. П.

Нивницкого. М.: изд-во политической литературы, 1989, с. 308.

^{709[38]} Конквест Р. Жатва скорби, с. 160.

^{710[39]} Конквест Р. Жатва скорби, с. 240.

^{711[40]} Уласевич Л. Прения по докладу, с. 20.

^{712[41]} Бахтин В. "Ни одного анекдота. Ну и правительство!" // Смена. - 1992. - 4 октября, с. 307.

^{713[42]} Конквест Р. Жатва скорби, с. 131.

"Сталин едет на корове, / у коровы один рог, / ты куда, товарищ Сталин, / раскулачивать народ".

Собиратель фольклора Вл. Бахтин утверждает, что эти частушки были широко распространены и крестьяне пели их во весь голос. "Крестьян, конечно, тоже и сажали, и раскулачивали. Но все же не в каждой деревне находился секретный сотрудник. Такие частушки распевали: "Самолет летит, / под ним проталина, / губили Кирова, / убьют и Сталина".^{714[43]}

Все это показывает, что мощная система контроля над крестьянством, которую хотело создать правительство через политотделы МТС, через кружки безбожников, через отправку на село коммунистических работников, была не слишком эффективна. Деревня сдавалась сама, и сдавалась почти без сопротивления, сама признала свое поражение. Сдалась, не видя в будущем никаких перспектив, сдалась тем, в ком видела своих врагов. "Местных партийных работников величали помещиками".^{715[44]}

Далее наступила полная апатия. Из отчета ОГПУ за 1932 год: "В колхозе "Сталин"

Марковеловского сельсовета Красноярского района, в который вошло 40 крестьянских дворов, царит полный развал. Часть членов правления систематически устраивают пьяные кутежи. Председатель, в прошлом середняк, почти постоянно пьян и совсем не ведет колхозное дело... Около 20 гектаров овса скошено, но не убрано, и урожаем почти полностью сгнил на корню. Озимую пшеницу сжали вовремя, но оставили на полях, и она сгнила. Почти весь лен тоже лежит на полях и гниет, а льняное семя почти все испортилось.^{716[45]} То, что произошло и апатией назвать трудно. До коллективизации атеистами в деревнях были мужчины среднего возраста, участники гражданской войны, осуществлявшие Декрет о земле... Но массовый отход от религии женщин-крестьянок начался позднее — уже при колхозном строе".^{717[46]}

Это был уже очевидный психологический слом.

Многочисленные описания коллективизации, авторы которых ставят своей целью найти причину произошедшего, обычно предлагают версии, противоречащие фактам. Они исходят из представления о том, как любые нормальные люди должны были вести себя в таких условиях (даже без учета того, что русский крестьянин вообще был горазд бунтовать). Точно так же различные версии политических процессов с добровольными покаяниями все казались неубедительными, кроме той, которую дал Артур Кестлер, почувствовав правду своим художественным чутьем: за событиями стояла особая психологическая подоплека, которая и определяла поведения людей. Коллективизацию также можно понять, только если исследователь даст себе труд разобраться в ее психологической подоплеке. То, что происходило в период коллективизации, определялось чем-то другим, произошедшим гораздо раньше, и если мы ответим на вопрос о том, чем были для крестьян годы коллективизации, мы, может быть, увидим и причину покорной сдачи себя в плен врагам. Срыв наверняка произошел раньше, но только с опозданием дал о себе знать.

...Мы уже говорили, что сами по себе дореволюционные события (и Кровавое воскресенье, и революция 1905 года, и столытинское наступление на общину) могли бы остаться для русской истории не более, чем эпизодами. Даже моменты, касающиеся явного флирта крестьян с революционерами, могли бы отойти в глубь времен и забыться. Большинство крестьянской массы они не затронули вовсе. Эсеры играли на "мирской" альтернативе русского крестьянства. Но на этой же альтернативе играли и до эсеров, в конце концов участие в сумасшедших разинском и пугачевском бунтах были событиями из той же серии. Тогда и уровень провокационности в поведении народа был не ниже. И на лошадах в церкви заезжали, и по иконам стреляли. Но сумасшествие как-то спадало, система вновь возвращалась на круги своя. Бунт давал возможность сбросить напряжение, за ним следовала определенная социальная апатия, усталость. Новое же поколение продолжало жить как и прежде, жизнь входила в свое русло. Может быть, времена государственной опеки были для общин в каком-то отношении худшими временами. В период отсутствия противостояния общинные связи как-то размякали, община начинала мало-помалу деградировать.

^{714[43]} Бахтин В. "Ни одного анекдота. Ну и правительство!", с. 3.

^{715[44]} Конквест Р. Жатва скорби, с. 231.

^{716[45]} Цит. по: Конквест Р. Жатва скорби, с. 259.

^{717[46]} Анохина А. А. Шмелева П. Н. Колхозы и быт колхозников. М.: Наука, 1975, с. 261.

В конце XIX века деревня переживала период нестабильности. Это и неудивительно. События накатывались как лавина: голод, социальные потрясения, японская война, непонятная народу, все увеличивающийся поток революционной пропаганды, быстрый рост капитализма и связанных с ним отношений, наконец. И не мудрено, что люди отчасти теряли ориентацию в мире. Это можно назвать смутой, можно — кризисом самоидентификации. Такие кризисы опасны тем, что в момент, когда люди сами не в состоянии определить, дать название явлениям, происходящим вокруг них, когда они не могут маркировать опасность и вписать ее в структуру бытия, как она присутствует в их традиционном сознании, они, не теряя неопределенности, становятся восприимчивыми к тем названиям, которые даются извне. Обычно носители личностного сознания, сопряженного с традиционным, в периоды смуты эти "названия" напоминают. Но напоминать уже было некому. Божьих угодников в народе было уже немного. Чужие названия усваивались, разрушая структуры традиционного сознания. Появилась возможность подмены традиционных установок иными, внешне схожими с ними. Все более и более акцентируются "мирские" парадигмы в сознании крестьян, "мирская" альтернатива со всем комплексом связанных с ней понятий... за исключением одного нюанса. Община перестала быть приходом. Христианские ценности отступили на задний план.

Возрождалось все: трудовое право крестьянской общины, ее самоуправление, ее внутренняя структура связей, но при этом община теряла свой смысл. Что бы ни случилось раньше в русской истории, народ всегда продолжал чувствовать себя хранителем истинного благочестия, и все, что он совершал (ошибался он или нет, но субъективно всегда было так), он совершал не только и не столько ради своего биологического выживания, а для сохранения Православия. Теперь же "мирская" альтернатива превратилась в самоцель.

Община стала лишаться своего смысла.

А внешне, казалось, наступил ее расцвет. Сбылась вековая мечта: "черный передел", всероссийское поравнение. Революционеры вроде бы выполнили то, что обещали: дали землю тем, кто ее обрабатывал. В той программе, что шла от социалистов-революционеров было все от "мирской" альтернативы, и все было ухвачено довольно точно, — только Православию в ней не было места.

Точнее, церкви продолжали существовать. От начала НЭПа и до коллективизации случаи насильственного закрытия церквей исчислялись единицами. Идеолог безбожия Ем. Ярославский писал, что "совершенно напрасно некоторые представляют себе, что вопросы религии — есть самые главные вопросы, — они являются второстепенными и даже третьестепенными во всей нашей борьбе".^{718[47]} И действительно, антирелигиозная пропаганда в деревне велась довольно вяло: так "в Волоколамском уезде в марте 1928 года имелись отделения общества "Безбожник" при 5 сельских ячейках. Занятия сколько-нибудь регулярно ведутся только в двух кружках (34 слушателя). Ввиду отсутствия руководителей работа развивается слабо: литературы очень мало, мало распространяется и журнал "Безбожник". Диспуты единичны".^{719[48]} Свидетельства о религиозном состоянии деревни того времени почти все абсолютно единогласны. "Сохраняется форма, быт, привычка. По привычке ходят, когда есть во что одеться, в церкви, а если нет, то и не ходят... Вместо ходивших до революции 600 — 700, ходят 150 — 200. И все же от наплевательского отношения к попу и нахождения в церковь до неверия в Бога — дистанция подлинно огромного размера... Настоящие безбожники — безбожники убежденные — редки. Их наперечет знают крестьяне: один в Тикине, двое в Знаменке".^{720[49]} Но наблюдатель-коммунист заблуждается. Дистанция не огромного размера, она минимальна. Православие вне Церкви невозможно, и постепенное разрушение местного сельского церковного прихода неизбежно вело к безбожии в крестьянской среде.

Если проанализировать все многочисленные методички по "безбожной" работе в деревне, их рекомендации сводятся к одному очень простому совету: "Прежде всего антирелигиозная работа в деревне это агропропаганда, борьба за улучшение крестьянского хозяйства... Антирелигиозник пропагандирует сельскохозяйственные знания, оказывает соответствующую поддержку участковому агроному, рассказывая о новых приемах в земледелии, о значении

^{718[47]} Цит. по: Федоров Е. Антирелигиозная пропаганда в деревне. М.: Знание, 1925, с. 8.

^{719[48]} Стопанин А.М. Очерки новой деревни и партработы в ней, с. 63.

^{720[49]} Голубых Н. Очерки глухой деревни. М. - Л.: Государственное изд-во, 1926, с. 117.

мелиорации в наших условиях и т. д. Затем идет объяснение тех явлений природы, от которых зависит хозяйство крестьянина — откуда происходит гром, гроза, град".^{721[50]} Это кажется невероятным, но такая пропаганда действовала.

Русские крестьяне получили землю от безбожного правительства и были довольны. Отношение к советской власти на глазах улучшалось. В 1925 году наблюдатели в деревне отмечали: "Какие крестьяне в прошлом, еще в 1924, году мне в глаза ругали и проклинали Советскую власть, к моему удивлению, нынешний год благодарят... Товарищ Н. из Петроградского района пишет: "Надо отметить большое изменение в среде крестьян и перемену мнения о деятельности и положении страны и власти по сравнению с 1922 годом, когда мне лично приходилось работать в деревне"".^{722[51]}

Интерес к государственной жизни в этот период у народа очень велик (впрочем, он традиционен для русского крестьянства). "Крестьянин редко видит газету. Но зато, как только он получает газету, так от первого до последнего слова прочитывает ее. Если не усваивает всего прочитанного, то еще раз прочтет и прочитанную газету знает как "Отче наш". Содержание газеты, самые мельчайшие факты, отмеченные ею, — по вечерам и в праздничные дни передаются одним другому. Содержание газеты узнают десятки, сотни крестьян от устной передачи. Крестьян более всего интересует наше между-народное положение. Этот отдел их занимает больше остальных. На втором месте нужно поставить декреты и различные распоряжения".^{723[52]} Крестьяне "проявляют огромный интерес к общественно-политической жизни... Очень живо обсуждается вопрос об англо-советских отношениях".^{724[53]}

Противостояние же государству (то есть "этактистской" альтернативе) не исчезает вполне (как не исчезало никогда), а выражается, в частности, в противостоянии "мирского" схода и сельсовета, как формы, навязанной государством. С точки зрения властей, "община в ряде существенных отношений прямо противостояла задачам социальных преобразований".^{725[54]} Поэтому существование общин как бы игнорировалось государством — но это было так и на протяжении целых столетий. В свою очередь, крестьяне, насколько могли, игнорировали сельсовет. Сплошь и рядом "сельсовет как таковой не работал... Зато земельное общество (читай: вся деревня) почти каждое воскресенье обсуждает свои дела. Это, в своем роде, вече, разбирает не только свои земельные дела, но и вообще все дела своего общества, и решение вече является обязательным для всех граждан деревни... При выборах же работников сельсовета не считаются с тем, может ли данное лицо хорошо и честно выполнять свою работу... Выбирают как раз того, на кого больше сердятся, кто причинил какое-либо зло избирателю. При выборах таких органов мстят".^{726[55]}

Со стороны общины противодействие правительству до эпохи коллективизации этим ограничивалось. Крестьянство до поры до времени не ощущало, что власть ведет против него систематическую войну. По мнению же советской власти, "крестьяне представляют собой людей, которые... хозяйничают на себя и своими излишками хлеба могут обратить в рабство рабочих, в силу разрухи промышленности не имеющих возможности дать им эквивалент за хлеб. Поэтому наше отношение к этим мелкобуржуазным собственникам, число которых миллионы, есть отношение войны. Это мы заявляем прямо, и это лежит в основе диктатуры пролетариата", — эти слова принадлежат главе советской власти Ленину. Многочисленное

^{721[50]} Федоров Е. Антирелигиозная пропаганда в деревне, с. 4.

^{722[51]} Ленинградские рабочие в деревне // Итоги летних рабочих отпусков в 1929. Под ред. Н. Маторих. Л.: Прибой, 1925, с. 11 - 12.

^{723[52]} Колесников Б. Деревня. Куда она идет? Харьков: Пролетарий, 1925, с. 44.

^{724[53]} Кретов Ф. Деревня после революции. М.: Московский рабочий, 1925, с. 26.

^{725[54]} Силин В. К. Ведущая роль рабочего класса в коллективизации сельского хозяйства, с. 143 - 144.

^{726[55]} Голубых Н. Очерки глухой деревни, с. 12.

крестьянство, главная основа хозяйственной жизни страны, было объявлено на положении внутреннего врага, очутилось "вне закона"^{727[56]}. Война шла поэтапно. Тогдашний идеолог партии Ю. Ларин делит ее на ряд периодов, исходя из стратегических задач. На первом этапе до весны 1918 года власть вынуждена еще считаться с интересами крестьянства. Крестьянское давление приводит к изданию декретов о социализации земли, и, таким образом, земля переходит в общественную собственность. Это и есть период "черного передела". В конце весны — начале лета 1918 года большевики переходят в наступление. Их главная цель состоит в том, чтобы "политически расслоить выступавшую до тех пор плотной стеной крестьянскую массу"^{728[57]}. Создаются комбеды. "Пролетариат городов опирается на полупролетарскую бедноту деревни для насильственного разрушения хозяйственной мощи деревенских верхов и для принудительного отчуждения хлебных "излишков"^{729[58]}. Народ отвечает мощным восстанием, которое бушует в течение лета — осени 1918 года, особенно в Поволжье.

Власть отступает, упраздняются комбеды и объявляется курс на примирение с середняком, начинается НЭП. Власти опираются уже не только на середняка, но и на "вышесреднего" крестьянина. В 1924 году партия вновь решает идти в атаку. Однако практически наступление начинается лишь с конца 20-х, но тогда коммунисты вступают уже в свой "последний и решительный бой". А крестьянство (великорусское) почти и не сопротивляется (украинское и казацкое восстает). Великорусское крестьянство смотрит на государство в каком-то недоумении и словно бы шалает. Такой поворот дела для него, очевидно, явился полной неожиданностью.

Итак, в России произошел "черный передел", и инициатива его, как будто бы, исходила от государства. Во всяком случае, крестьянам представляется это именно так. Это большевики знают, что передача земли крестьянам была для них вынужденной мерой, уступкой против воли, и что их установки по отношению к крестьянству изначально были враждебны. Крестьяне же те действия, которые власти совершали под их же крестьянским давлением, принимают за собственное произволение властей. Крестьянское действие оказывается экстериоризированным. Таким образом, не просто происходит всероссийское поравнение, воплощается, кажется, сам крестьянский идеальный образ России. Инициатива передела исходит от государственной власти, следовательно, Россия принимает черты большой общины, большого "мира".

Перед этим фактом все распри первых лет революции меркнут. Да и с кого спрос, кто что делал в те годы? Это было безумное время — "воля". Все перемешалось, нет ни первых, ни виноватых. Это период смуты. "Деревня, огнем и мечом встречавшая большевиков, когда они приходили грабить ее, часто отправлялась вместе с ними грабить другую деревню"^{730[59]}. Но смутное время кончается. Кажется, система должна войти в свои рамки. И государственная власть, вроде бы, этому способствует. Политика в деревне в эти годы достаточно переменчива, но в целом мужика почти не обижают. Вроде бы, возвращается в свои рамки и община. Насколько могла вернуться в них, насколько помнила их. А помнит она о земле, о труде, о самоуправлении. И потому в двадцатые годы работает "истово, страстно, от зари до зари, так, как не работала никогда"^{731[60]}. Работает до надрыва.

Но вот смысла своего община уже не помнила. Она перестает быть приходом. Православие в русской деревне падает почти без нажима. Как пишет свидетель в 1925 году, "очень интересовало меня, что молодежь в церковь не ходит, против церкви устраивают танцы; некоторые старухи ругаются, а молодежь, деревень двенадцать, производят танцы. Год тому

^{727[56]} Шилков А. Крестьянство и Советская власть // Крестьянская Россия. Сб. статей. Т. I, Прага: изд-во "Крестьянская Россия", 1922

^{728[57]} Ларин Ю. Советская деревня. М.: Экономическая жизнь, 1925, с. 5.

^{729[58]} Ларин Ю. Советская деревня, с. 5 - 6.

^{730[59]} Иванович С. Деревня в социальной революции // Крестьянская Россия. Т. II - III. Прага: изд-во "Крестьянская Россия", 1923, с. 41.

^{731[60]} Зарав М. По следам Смоленского архива. М.: Советский писатель, 1990, с. 15.

назад этого не было".^{732[61]} Да и сами старики порой "участвуют в таких инсценировках, которые продергивают попов и богов".^{733[62]} Долгое время большевики боятся оказывать прямой нажим на церковь, опасаясь этим возродить религиозность. Напрасные страхи! Крестьянство, приняв за чистую монету всероссийское поравнение, инициатива которого якобы исходила от государства, может быть, впервые за целые века не смотрит уже на государственную власть как на нечто себе враждебное. Два века противостоящие в русском народе альтернативы словно бы начали сливаться. Раз государство принимало форму общины (осуществляло передел земли), то и община начинает понемножку доверять государственной власти как таковой. Безбожие начинает укореняться в деревне именно как государственная религия. Крестьянство пробует принять то, что предлагает государство.

Таким образом, нарушается функциональный внутриэтнический конфликт, что, с одной стороны, только усиливает в народе состояние смуты, а с другой — мешает увидеть действия врага до того самого момента, когда становится уже слишком поздно. Крестьяне не замечают враждебности властей по отношению к себе, сознательной враждебности, которой раньше, сколько бы ни была сильна конфронтация между "миром" и государством, еще никогда не было. Таким образом, состояние смуты в 20-е годы вместо того чтобы ослабевать после гражданской войны, продолжает усиливаться, хотя это до поры до времени не бросалось в глаза. Общинное сознание, лишившись сакральной санкции, становится каким-то фрагментарным сознанием. Оно сохраняет какие-то старые парадигмы "мирской" альтернативы, но не целостную ее структуру. Все в большей степени принимаются чужие названия. Советчиками крестьян порой становятся откровенные безбожники. Ведь они "все советские законы знают". И власти делают сознательную ставку на то, чтобы обеспечить крестьян такими советчиками. "Одним из видов массовой работы [избы-читальни] является справочная работа, — пишется в брошюре-методичке. — Она должна стать на первом месте. Крестьянин, получая всяческие советы из избы-читальни, приучается видеть в ней нужную, близкую ему организацию: нужно получить крестьянину справку, где купить сельскохозяйственную машину, сколько она стоит, нужно получить кредит — он идет в избы-читальню. Дежурный при справочном столе должен писать крестьянину письма в различные советские учреждения и письма к родне, если это понадобится... При этом во всей работе надо исходить из повседневных интересов крестьян. Надо читать то, что близко интересам крестьянства, например, начинать с вопросов сельского хозяйства, налогового и т. д., а затем постепенно от более близкого переходить к вопросам политики".^{734[63]} Таким образом, крестьянам, находившимся в состоянии смуты, давалось "новое" объяснение, "новое" название связям между явлениями.

Может быть, в наибольшей степени ожесточенность борьбы "этатистской" альтернативы с "мирской" показывает тот факт, что первая не получала от этой борьбы, вопреки общераспространенному мнению, никаких существенных материальных выгод. "Часто полагали, что коллективизация как изъятие хлеба и других продуктов у крестьянства была источником, необходимым для проведения индустриализации... Однако недавние исследования... показывают, что против всякого ожидания, в 1928-1929 годах имело место определенное, хотя, возможно, и небольшое, вливание средств из индустриального сектора в аграрный, а не наоборот. Даже беспощадное вытягивание всех соков из колхозников оказалось недостаточным для уравновешивания ущерба и неэффективности, принесенных самой коллективизацией".^{735[64]} Но во внутриэтнических процессах экономическая (да и всякая другая не идеальная выгода) отступает всегда на задний план. Для гипертрофированной "государственной" альтернативы главное состояло в том, чтобы "личные интересы колхозников все более и более

^{732[61]} Ленинградские рабочие в деревне, с. 13.

^{733[62]} Ленинградские рабочие в деревне, с. 14.

^{734[63]} Виленская Н. Изба-читальня - опорный пункт полиг-просветительной работы // О чем нужно рассказывать в деревне. Самара: Сеятель правды, 1925, с. 107.

^{735[64]} Конквест Р. Жатва скорби, с. 156 - 157.

приспосабливались к общегосударственным интересам".^{736[65]} Таким образом, функциональный внутриэтнический конфликт, который служил механизмом развития этноса, размывался, что не могло не действовать разрушающе и на саму государственность.

Итак распад традиционной институции был связан с потерей центральной культурной темы этноса — и непосредственно, поскольку крестьянская община лишалась своего идеального смысла, и опосредовано, поскольку потеря культурной темы вела к нарушению внутриэтнического конфликта, к превращению его из функционального в дисфункциональный. Последнее для нас, с точки зрения теории, особенно важно: мы можем утверждать, что культурная тема этноса (являющаяся неотъемлемой частью его картины мира и объектом трансфера) на протяжении истории может меняться, но она непременно должна быть. Более того, она должна содержательно быть столь глубокой, что допускать значительное количество вариаций своих интерпретаций, из которых может сложиться их комбинация, на базе которой и будет реализовываться внутриэтнический конфликт. Естественно, что в данную функционально значимую комбинацию попадает только незначительное число таких интерпретаций, и в разные периоды эта комбинация различна. Причем эти интерпретации могут осуществляться в различных ценностных системах. В противном случае они не могли бы быть актуальны для всего множества внутриэтнических групп. С другой стороны любая социальная институция, принятая этносом, имеет в рамках центральной культурной темы свое место, свое значение. Потеря этого значения влечет за собой отмирание данной институции, что может иметь значительные последствия для этнической системы в целом. Необходимо сделать акцент на осмысленности (обладании собственным внутренним смыслом) каждого элемента этнической системы. Этот смысл в наших теоретических рамках мы рассматриваем как объект трансфера той или иной из этнических констант (в различных случаях это могут быть разные парадигмы — условие действия, приписываемая себе характеристика и т.п.). Из этого понятно, что потеря соответствующей парадигмы, например, условия действия, приведет к потере способности к действию. Адаптационный и идеальный план в этнической культуре стыкуются. А поскольку модели действия (адаптивно-адаптационные модели) затрагивают несколько внутриэтнических групп, то не может быть такого, чтобы одна из них собственную имела культурную тему, не связанную с культурной темой других внутриэтнических групп. Этническая система — это всегда целостная смысловая система.

Вопросы для размышления

1. Что такое культурная тема этноса?
2. Что происходит при ее исчезновении?
3. Как влияют на жизнь социума носители псевдотрадиционного сознания?
4. Что влечет более серьезные последствия для этноса: нарушение адаптационной схемы при нарушении культурной темы или потеря культурной темы при сохранении адаптационной схемы?
5. Каков механизм разрушения функционального внутриэтнического конфликта?
6. Объясните роль культурной темы во внутриэтническом конфликте.

^{736[65]} Крепить могущество колхозного строя. Сборник материалов в помощь сельскому агитатору. Казань: Татгосиздат, 1946, с. 22.

Взаимодействие этноса и его диаспоры

Как мы сказали выше, в ситуациях, требующих от этноса адаптационной мобильности, борьба между его внутренними альтернативами становится основой, на которой реализуется функциональный внутриэтнический конфликт, обеспечивающий динамизм этнических структур и служащий механизмом спонтанного самоструктурирования этноса в новых условиях. Этот процесс может долгое время не осознаваться ни одной из участвующих в нем групп. Мотивы своих действий люди могут объяснять любым удобным для них образом. Однако функциональный внутриэтнический конфликт создает как бы определенный “ритм” их деятельности, ее синхронность.

В процессе функционального внутриэтнического конфликта складывается особая конфигурация внутриэтнических групп, особое распределение этнической культуры, ценностно-идеологических доминант, способствующая успешному функционированию этноса в меняющихся культурно-политических обстоятельствах. Не достаточно было бы сказать, что эта конфигурация состоит в функциональном распределении ролей между внутриэтническими группами, поскольку принятие роли подразумевает хотя бы мало-мальскую осознанность процесса и, таким образом, меняет восприятие ситуации, создает ощущение игры, требующей рассудочной рассчитанности действий, а так же сознательного целеполагания. Однако в реальности это не так. Вспомним, что бегущие от государственной власти русские крестьяне не брали на себя ни какой роли в общегосударственной структуре и не имели никакой другой цели, кроме как унести ноги подальше от помещиков и чиновников, а то, что их бегство объективно вело к расширению российских государственных пределов, ими никак не осознавалось (см. главу 6 и 9). Или вспомним другой наш пример. Армянская диаспора, хотя и предавалась мечтам о возрождении Армении, не имела путей сознательно и целенаправленно этому способствовать и ввиду ее собственной разобщенности и подавленного психологического состояния, и ввиду почти полного отсутствия информации о том, что представляет собой Советская Армения (см. сюжет 16). Представляй они себе это, поднялась ли бы волна репатриации?

Итак, внутриэтнический конфликт создает не систему распределения ролей как таковых, а **систему коммуникации**, которая накладывается как бы поверх существующей (или отсутствующей) на обычном вербальном уровне. Что касается последней, то она зачастую напоминает испорченный телефон уже в силу внутренней конфронтации членов различных внутриэтнических групп, не желающих слышать и понимать друг друга. Коммуникация же, о которой мы сейчас говорим, функционирует скорее за счет общей значимости для членов этноса определенных доминант, относящихся не к области идеологии, а к области представления об условиях и характере действия (этническим константам), некоей общеэтнической модели адаптации, строящейся на первичной рационализации мира, выделения в нем полюсов добра и зла, представлений о том, что такое “мы” и каким образом “мы” можем проявлять активность в мире.

Если вернуться к проблеме армянской диаспоры времен формирования Еревана, то мы видим здесь два разнонаправленных процесса: с одной стороны, идет этническая деструкция, вызванная пережитым шоком и ведущая к ассимиляции, растворению в более широкой социальной общности, сопровождающаяся усилением внутренней конфликтности внутри армянской общины. С другой, сама эта конфликтность разыгрывается на материале единой этнической культурной темы и тем обеспечивает изначально неуловимое для внешнего наблюдателя глубинное единство как различных групп внутри этноса, так и диаспоры со своей исторической родиной. Таким образом, этот процесс делает возможной целостность армянского этноса, несмотря на “железный занавес”, отделяющий армян диаспоры от армян в Армении, несмотря на внутренние разлады в диаспоре, несмотря на внешние признаки ассимиляции. В этом смысле даже забывание родного языка, обычаев и традиционных форм поведения, даже сознательная самоидентификация в качестве граждан Франции, США или Бразилии — все, что обычно рассматривается как показатель процесса полной ассимиляции, является относительно малозначимым факторами. Процесс оказывается обратимым даже через несколько поколений, если сохраняется функциональный внутриэтнический конфликт, который всегда может стать стержнем интегральных процессов в этносе. Когда сохраняется бессознательное представление о

характерном для данного этноса способе активности человека в мире, совершенно безразлично, на каком языке тот или иной член этноса говорит. Хочет он того или нет, он участвует во внутриэтническом процессе.

Итак, этнические группы, то есть группы диаспоры, в каждом случае имеют свою особую роль во внутриэтнической “драме”. Овладение этой “ролью”, посредством которой для каждого члена этнической группы осуществляется его связь с общезтнической традицией, и обеспечивает упругость этнического сознания. В моменты, когда “роль” ослабевает, в диаспоре начинается процесс распада и ассимиляции ее членов более широким окружением. Если же функциональная значимость “роли” возрастает вновь, процессы ассимиляции как бы оборачиваются вспять, этничность становится одним из решающих факторов в жизни людей.

Такая пульсирующая значимость роли определяется протеканием функционального внутриэтнического конфликта, являющегося основой функционирования этноса, и в свою очередь, обуславливает подвижность границ этнических групп (групп диаспора): процессы **ассимиляции** и **диссимиляции**. Функциональный внутриэтнический конфликт реализуется на базе определенной культурной темы, которая проецируется на различные внутриэтнические группы разными своими гранями, а эти грани, в свою очередь, связаны с определенными ценностными доминантами. В ходе процесса эти доминанты могут меняться, а потому тот круг людей, который в каждом конкретном случае подпадает под “этническую мобилизацию” — так, напомним, этнологи называют острое осознание человеком своей этнической идентичности — различен.

Диаспора не просто отражает в себе, как капля воды то, что происходит в “материнском” этносе. **Она имеет в общезтническом процессе свою особую роль**, которая связана с акцентуацией тех или иных ценностных доминант, определенным образом коррелирующих с этнической культурной темой. А потому эта роль может быть ценностно приемлема для одних членов диаспоры и не приемлема для других. Смена ценностных акцентуаций, коррелирующая со внутриэтническими процессами, переживаемых “материнским этносом” естественная в ходе функционального внутриэтнического конфликта, приводит к тому, что состав “мобилизованной” этнической группы на своей периферии постоянно меняется, конфигурация границ этнической группы никогда не стабильна.

Более того, можно наблюдать даже феномен “этнического подключения”, подключением к чужим этническим процессам отдельных лиц и групп из внешнего социокультурного окружения, которые в результате различных причин оказываются втянутыми в чужой внутриэтнический конфликт, и ведут себя так, словно являются членами данного этноса, то есть оказываются способными выполнять “роль” члена этноса во всей амплитуде его социальных контактов, как внутри, так и вне этнической группы.

Следует, конечно, упомянуть, что “этнические подключения” и “этническая мобилизация” обусловлены в значительной мере процессами, переживаемыми социокультурными общностями, внутри которых существует данная этническая группа, прежде всего — протеканием внутриэтнического конфликта в доминирующей в обществе группе. “Подключения” происходят в случае, когда чужие этнические процессы оказываются более интенсивными — либо объективно, либо в силу субъективных обстоятельств лица переживающего “подключение”.

Поскольку диаспора играет свою собственную роль во внутриэтническом процессе, существует, с одной стороны, вполне определенная корреляция событий, которые переживает диаспора и событий, которые переживает “материнский этнос”, а с другой стороны, одни и те же события из этих двух систем выглядят по-разному, даже и тогда, когда между различными частями этноса существует достаточно непосредственная коммуникация.

Опыт историко-этнологического анализа

Проблему взаимодействия диаспоры и “материнского этноса” мы рассмотрим на двух взаимосвязанных сюжетах. Первый из них представляет собой эмпирический очерк изменений, которые претерпевала армянская община Санкт-Петербурга в 1988 — 1993 годах, а второй — анализ функциональных ролей различных подсистем армянского этноса в Карабахском конфликте.

Сюжет 19. Армянская диаспора

Что представляла собой армянская диаспора Санкт-Петербурга, каков тот круг лиц, который в принципе мог подлежать “этнической мобилизации” в период Карабахского конфликта?

Статистика как таковая нас интересовать не будет. Укажем только на тот факт, существенный для нашей темы, что 98,9% петербургских армян свободно русским языком и только 35,9% свободно владело армянским. Около половины ленинградских армян имело установку на добровольную ассимиляцию с русскими.^{737[1]}

Однако, поскольку нас будет интересовать динамика армянской общины, которая на эмпирическом уровне коррелирует со сменой ценностных доминант (что было вызвано протекает внутриэтническим процессом), то прежде всего мы начнем с описания подсистем армянской диаспоры Петербурга, каждая из которых имели характерные для нее ценностные доминанты и в ходе бурных событий 1988 — 1992 годов в разные периоды то активно участвовала в жизни армянской общины, то отходила на периферию. Выделим пять таких подгрупп:

— **Гуманитарная, техническая и творческая интеллигенция, приехавшая в Россию из Армении, главным образом, по причине возможности более полной и разносторонней самореализации.** Эти люди обычно имели сознательную установку на вживание в новую среду, установление в ней широких контактов, но не на ассимиляцию, хотя под влиянием сильного ассимилирующего воздействия русской среды (и ее значительной комфортности для армян — до начала девяностых годов) ассимиляция все-таки постепенно происходила. Данной группе не были свойственны проявления “бытового” национализма. Это были по большей части выходцы их русскоязычной армянской среды, то есть того слоя населения Еревана, который получил образование в русских школах и говорит, главным образом, по-русски — последнее являлось не признаком ассимилированности, а о культурной ситуации в Армении: русскоязычная (она составляла большинство) и армяноязычная интеллигенция существовали в Ереване параллельно друг другу, до 1988 года — начала Карабахского движения — мало пересекаясь между собой, образуя разные “шрджапаты”, но не конфликтуя. К этой же группе следует отнести студентов и аспирантов, выходцев из ереванской интеллигенции, безразлично — русскоязычной или армяноязычной. Для всей данной группы был характерен как бы двойной круг общения: с соотечественниками отдельно, с русскими отдельно.

— **Осевшие на постоянное жительство выходцы из армянской деревни и из более низких в социальном отношении городских слоев** (сюда же следует включить и мелких торговцев, имевших в Петербурге небольшую недвижимость). Для них по большей части был характерен “бытовой” национализм, главным образом (иногда исключительно) армянский круг общения, сохранение родного языка как языка общения в быту, бытовых норм поведения. При этом лишь немногие из представителей данной группы были склонны к “идеологическому” национализму. Для них в целом не характерна тяга к объединению на национальной основе, за пределами своего привычного круга. Если и проявлялась земляческая солидарность, то она касалась выходцев их одной и той же местности, одной и тех же районов.

— **Армяне выходцы из других союзных республик.** Для них был характерен декларируемый космополитизм, а реально — имперских комплексов: “мы” включает “армяне и русские”, а не “советский” или “российский” народ.

— **Ассимилированные армяне или полуармяне** со слабо выраженным национальным самосознанием или даже отсутствием его.

Теперь обратимся к динамике армянской общины в интересующие нас годы и посмотрим, как каждый из этих слоев и при каких обстоятельствах подпадал под “этническую мобилизацию”. Первый этап Карабахского движения под влиянием Сумгаитских событий вызвал реакцию всех слоев армянской диаспоры и первые месяцы “этническая мобилизация” шла быстрыми темпами. Те армяне, которые к этому моменту были сильно связаны с иноэтническим окружением, даже те, кто вообще редко вспоминал о своем национальном происхождении, начали проявлять большую активность, посещать митинги, интересоваться событиями в Армении. Но тот комплекс переживаний, который у них при этом возникал, был весьма сложным. Геноцид в Сумгаите напоминал страшные страницы армянской истории и внушал мысль о невозможности

^{737[1]} Цифры приводятся по: Старовойтова Г.В. Этнические группы в современном советском городе. Л., 1981.

уйти от судьбы, — и тем активизировал национальное самосознание и желание сплотиться. Другой ряд переживаний был связан с тем, что совершена вопиющая несправедливость, которая должна быть понятна всем, и если все не реагирует на нее так же однозначно, как сами армяне, то исключительно потому, что не располагают достаточной информацией. Третий ряд переживаний касался русско-армянских отношений и был связан с тогда мало осознававшимся, но обостренным ожиданием того, что русские придут на помощь армянам, как только поймут, что тем грозит беда. Кроме того, присутствовала на первых порах так же почти не осознававшаяся армянами внутренняя борьба, связанная с противоречием между восточным стереотипом восприятия и действия, где единственный способ остановить кровопролитие — это ответить кровью на кровь, — и прочно усвоенной системой ценностей, требующей апелляции к правовым нормам. В результате внутренней борьбы эта последняя система ценностей акцентировалась. Второй и третий уровни восприятия первое время сливались: в Москве и Петербурге апелляция к русским и апелляция к общественному мнению вообще, апелляция к защите империи и апелляция к законности вообще — все это было практически тождественно.

В этот период наибольшее за все время кризиса число армян стремится к консолидации и образованию специфических армянских институций. Параллельно, армянская община становится открытой к контактам со своим социокультурным окружением как никогда до того и никогда после. Армянская диаспора уверяет себя, что ее ценностные доминанты и доминанты среды, ее окружающей, едины, чем снимается психологическая преграда для тесной связи с общиной ассимилированных армян. В армянскую среду вовлекаются и выражающие активной сочувствие армянам русские (на этом первом этапе число их было значительным).

Начиная с июля августа 1988 года начинается спад активности. Во-первых, действия армянской общины оказываются слишком политизированными, что у многих вызывает усталость. Во-вторых, ожидаемой активной поддержки со стороны социального окружения (что особенно важно, со стороны русских — апелляция именно к русским постепенно становится все более выраженной) армяне не получают и к осени — зиме 1988 года возникает все большее желание замкнуться в себе. Облако за этим не последовала этническая консолидация, как можно было бы ожидать. Выходцы из армянской деревни и более низких социальных слоев города замыкаются в своих привычных кружках и теряют связи с общиной. Армянская интеллигенция так же в значительной своей части отходит от общины, чему, в частности, способствует тот факт, что ценностные доминанты, которые были акцентированы в прошедшие месяцы, как бы разбиваются о глухую стену, а потому начинают трансформироваться. Последнее неизбежно должно было вести к нарушению связей членов общины со своим социокультурным окружением. Те из петербургских армян, для кого это было неприемлемо сводили свои собственные связи с общиной к минимуму.

Итак, для определенной части армянской общины на смену как будто бы начавшейся “этнической мобилизации” приходит нарастание ассимиляционных процессов. Другая часть армянской общины переносит акцент на культурную деятельность и пропаганду знаний об армянской культуре и истории. Но если первоначально казалось, что такого рода деятельность отвечает потребностям армянской общины, то зимой 1988 — 1989 года, принесшей Армении новые потрясения (включая землетрясение и ввод войск в Ереван) становится ясно, что такого рода пропаганда вызывает лишь поверхностный интерес. Для общины это период безвременья, когда казалось, что не осталось уже ничего, что могло бы ее сплотить. Попытки сплочения предпринимаются еще в виде отдельных культурных инициатив, но разбиваются об общую пассивность. Создаются разрозненные группы изучения армянского языка, но в Петербурге только две-три из них просуществовали более трех месяцев.

Между тем, те армяне, которые до начала кризиса в общине казались вполне ассимилированными, продолжают довольно апатично, но упорно свои связи с общиной. Так же ведут себя и русские, подавшие в первый бурный период в армянскую среду. Причем они не составляют какой-либо отдельной группы сочувствующих, а поддерживают свои связи с общиной каждый по отдельности, общаясь с армянами гораздо больше, чем между собой. Этот период в целом характеризуется усталостью, нагромождением слухов, и кажется, что общину консолидирует только то, что общение с “внешними” представляется еще более тягостным. Однако, оценивая события постфактум, можно сказать, что это был самый значительный период по глубине диссимляции, а так же активизации того явления, которое мы выше назвали “этнического подключения”, поскольку большинство из тех, кто в этот период сохранял свои

связи с армянской общиной уже не терял их и в дальнейшем. Причем особенно это касается тех, кто тогда не прикладывал усилий к поиску новых внешних форм консолидации, а переживал более или менее глубокую депрессию. Это был период глубокой перестройки, которая еще не имела внешних проявлений.

Дальнейшие события вызвали менее заметный для внешнего наблюдателя, но более глубокий раскол в армянской общине. Он был связан с нарастающим ощущением войны. Каждый переживал это как личный опыт, далеко не всегда связанный именно с обостренным национальным самосознанием. Но этот опыт, столь контрастировавший с тем, чем жил в то время “внешний мир”, социокультурное окружение (остающееся еще в мирной, почти советской действительности и не привыкшее еще к крови), опыт оказывался мощным консолидирующим фактором.

Это отнюдь не ура-патриотизм. Именно тяжесть этого опыта в буквальном смысле сгоняла тех, кто этот опыт имел, в единый узкий кружок людей, которые нуждались друг в друге как в воздухе, потому что чувствовали себя абсолютно чужими в том социуме, в котором жили. Ощущение уже идущей войны было столь острым, что психологически затрудняло контакты вне своего круга. В этот период национальное самосознание как будто бы вообще отступает на задний план, и армянская община (точнее, ее ядро) похожа скорее не на этническую группу, а на людей, испытавших в жизни что-то такое, что неведомо тем, кто их окружает и о чем они не имеют сил и слов им поведать.

В этот момент армянская община как бы делится на две части: тех, кого объединил описанный выше комплекс чувств (его символическое выражение выработалось позднее) и тех, кто продолжал культурно-организационную деятельность. Конфликт не имел внешнего выражения, но вторая из указанных групп оказалась как бы на периферии жизни общины, превращалась в ее оболочку и воспринималась ядром общины почти так же как внешнее окружение (и то, что это тоже были армяне имело очень малое значение). Коммуникация между двумя группами нарушалась. Старые этнические символы оказывались неактуальными, они перестали отвечать сегодняшними переживаниям, новые символы еще не сложились.

В Армении в этот период ощущение диссонанса с внешним окружением ощущалось еще значительно меньше, чем в диаспоре, оно актуализировалось позднее, в мае-августе 1991 года. Кроме того, Армения была занята межпартийной борьбой, что для диаспоры в то время было почти не актуально. В целом ощущение войны было в диаспоре более обостренным, чем в Армении, и соответствующая новой стадии “этнической мобилизации” символика зарождалась на месте, а не привносилась из Армении.

Следующий период в жизни армянской общины можно назвать периодом романтизма. Он начинается приблизительно с весны 1990 года и продолжается до лета 1991 года. (В Армении этот период был менее выражен и более быстротечен.) В это время вырабатываются новые, уже ярко национальные символы, которые с этого момента выражаются открыто и даже демонстративно. Акцент переносится на героическую сторону армянской истории, особенный интерес вызывает движение федаи в турецкой Армении на рубеже XIX — XX веков. Имена всех более-менее известных федаи и основные факты их биографии (о которых раньше почти никому не было известно, ведь прежняя армянская этническая символика была в основном связана с историческими событиями далекого прошлого) выучиваются наизусть и являлись способом узнавания “своих”. В моду входят федаинские песни конца XIX века, где доминирующим мотивом является не жалоба на извечно несчастную армянскую судьбу, а готовность к борьбе. В целом воспроизводится тот “героический миф”, с которым, как мы показали выше, было связано основание Еревана, но теперь он выражается эксплицитно и получает символическую маркировку.

Наличие такого рода символики делает возможной этническую консолидацию, “вербовку” новых членов общины. Но ядро общины продолжают составлять те, кто прошел через период депрессии. К жизни общины привлекаются в значительной мере армяне, до этого времени слабо с ней связанные: недавние выходцы из Армении, в том числе из деревни. Этот период характерен так же тем, что на диаспору начинает проецироваться межпартийная в Армении. В это время община уже абсолютно расколота на носителей новых этнических символов и носителей старой культурно-исторической ориентации. На какое-то время кажется, что новая этническая символика побеждает.

*Но дальнейшее развитие событий приводит к тому, что это героически-романтическое направление, вокруг которого уже пошла было консолидация армянской общины, оказывается как бы подвешенной в воздухе. Армения в это время (1992 год) переживает внутренний и внешний (в том числе военный) кризис, все более ощущается настроение апатии и усталости. Поднявшаяся в диаспоре “романтическая” волна разбивается. Носители новых этнических символов, попадая в Армению, кажутся там со своими представлениями мечтателями, если не ненормальными. В результате армянская община делится на несколько почти не общающихся между собой групп. При этом в целом новая символика сохраняется. Хотя после 1992 года она перестает быть столь актуальной. Военные действия в Карабахе продолжаются до первых дней осени 1993, но боевые победы уже практически никак не влияют на жизнь диаспоры. С середины 1992 года начинается процесс перехода общины как бы в латентное состояние. Она, с одной стороны, вновь разбивается по сословно-земляческому принципу, с другой, бывшие активные ее члены переключаются на внутрироссийские политические проблемы. **Функциональная роль общины на этом этапе исчерпывает себя.***

Итак, анализируя изложенный выше материал, мы можем утверждать, что процессы ассимиляции и диссимиляции не имеют непосредственной зависимости от знания членами диаспоры языка, обычаев и т.п. “Этническая мобилизация” в значительной мере подпадали люди ранее почти полностью ассимилированные, а многие из тех, у кого всегда наблюдалось достаточно отчетливое национальное самосознание порой вообще теряли связи с этнической общиной. Причем процесс этот носил все время колебательный характер. Так армянская интеллигенция, приехавшая в недавнем прошлом из Армении, во многих случаях не понимала логику того, что происходило в общине и за исключением первого и последнего из описанных этапов, действовала в диссонанс общим интенциям общины. Выходцы из других социальных слоев Армении притягивались к общине в первый период, а так же (уже в меньшей степени) на “романтической” стадии. Столь же колебательный была “этническая мобилизация” и для других кругов армянской диаспоры. Ядро армянской общины вербовалось из разных ее слоев, но в каждом случае “членство” было индивидуальным. Но в самой этой индивидуальности была закономерные черты, и если определить их, то в какой-то мере станет понятна и логика постоянных подвижек границ этнической общины.

Что заставляло определенную группу лиц на всех стадиях этнического процесса сохранять верность общине? Мы уже показали выше, что эта верность не была следствием комфортности общения с соотечественниками (этой комфортности порой не было вовсе) или идеологических причин (временами “идеология” как бы вовсе испарялась). Эта верность скорее определялась значительным дискомфортом в общении с внешним социокультурным окружением. Дискомфорт этот субъективно осознавался как наличие опыта, которого у окружающих не было, и который не может быть им передан.

В ощущении дискомфорта, члены общины инстинктивно искали новые ценности, которые дали бы им определенность прежде всего в их собственной жизни. Выпав из одной социальной ниши, они искали другую. Но такая “ниша” могла быть стабильной и устранить дискомфорт только в случае, если она согласовывалась с той позицией, которую член этноса занимал во внутриэтническом процессе. (Естественно, что те, кого новая ценностная ориентация не устраивала в принципе, выходили из игры и рвали связи с общиной.) Однако сами эти новые доминанты обладали-таки достаточной гибкостью и вариативностью. Более жестким в данном случае оказывалось другое.

Поскольку внутриэтнический процесс требует от каждой внутриэтнической группы определенной “роли”, то существенным было не то, какие взгляды членом этнической группы декларировались, а его способность к максимально гибкому поведению внутри своей “роли”, то есть возможность вести себя в соответствии с ней в самых неожиданных ситуациях. Поэтому членами общины в узком смысле оказывались лишь те, за кем эта способность признавалась, те, кто в любых ситуациях инстинктивно вел себя так, что их поведение как бы встраивалось в общинную линию поведения этноса, являясь синхронным с внутриэтническим процессом в том его виде, в каком он преломляется в диаспоре. При этом прошлое человека, язык на котором он говорил, его бытовые привычки и пристрастия не имели значения. Только такое состояние этнической общины дает ей возможность в период бурных внутриэтнических процессов

получить внутри себя какой-то внутренне приемлемый уровень стабильности, что, в свою очередь, способствует кристаллизации новых этнических символов, которые облегчают коммуникацию и делают возможной “этническую мобилизацию” для тех, для кого эти символы оказываются внутренне приемлемыми.

Однако отсутствие актуальных связей с общиной, неподпадение под данную волну “этнической мобилизации” не означает ассимиляцию, по крайней мере до тех пор, пока человек сохраняет способность в какой-либо более приемлемой лично для него ситуации свою этническую “роль”. Поэтому мы можем уточнить, что под этнической общиной мы понимаем не какое-то формальное объединение типа культурного общества, а систему связей между членами этноса, имеющих так или иначе выражаемую этническую детерминированность, — но в той мере, в какой они составляют именно **систему**, исключая при этом, например, дружеские компании, построенные по земляческому принципу, почти не взаимодействующие с другими аналогичными компаниями. Таким образом, понятие “община” оказывается уже понятия “диаспора”, которое по определению включает всех представителей данного народа, проживающих на данной территории. Однако любая из разрозненных “компаний” в какой-то момент может становиться существенной частью общины, равно как и “демобилизация” не влечет за собой этнической ассимиляции.

Какова была роль армянской диаспоры в Карабахском конфликте?

Прежде всего стоит сказать, что в любых внутриэтнических процессах диаспора играет роль внешнего коммуникатора. Эту роль обеспечивала периферия армянской общины, члены которой сохраняли свои связи с социокультурным окружением. Ядро же общины активно подключилось в выработке нового “героического мифа”, который способствовал подключению значительной части некарабахских армян (и русских добровольцев) к Карабахской войне.

Попытаемся дать целостную картину распределения армянского этноса на внутриэтнические группы, конфликтующие и взаимодействующие между собой в конце восьмидесятых — начале девяностых годов. Используем для этого исследование Манвела Саркисяна (до лета 1995 года — постоянного представителя (исполнявшего функции посла) Нагорного Карабаха в Армении), выполненного в парадигме исторической этнологии.^{738[2]}

Сюжет 20. Карабахский конфликт

“Как показывает современная наука, культура способна осуществить себя в форме распределения в теле общества, придавая каждой внутриобщественной группе свою роль. Общественное сознание многопланово, и динамика его осуществляется в результате взаимодействия различного видения мира каждым компонентом общества. В армянском обществе подобное базовое состояние характеризуется не столько социальной дифференциацией общества на самостоятельные группы и прослойки, сколько фактом сильной территориальной и политической разобщенности различных частей армянской этнической общности. Одни и те же глубинные стереотипизированные структуры сознания в условиях такой разобщенности дают различный результат.” Как эти парадигмы воплощаются в идеологии и поведении армян Армении, армян Карабаха и армян спюрка (диаспоры)?

Для диаспоры характерно противоречие в ценностной ориентации. С одной стороны, ей присущи “западные” ценности, а с другой, романтизация и героизация прошлого и “исторические амбиции” — стремление к возвращению армянских земель, пусть даже военным путем. За вычетом этого, армяне диаспоры являются “обычными гражданами своей новой родины”.

Для армян Армении характерна “ориентация не на те или иные ценности, а на тот или иной союз с внешним фактором, формирующим условия для действия армянского общества. Единственным условием деятельности является условие внешнего политического покровительства над территорией Армении. Наибольшее влияние имеет картина мира, сформированная ориентацией на Россию и ее ценности. Идентифицируя Россию с образом покровителя, эта точка зрения объявляет ценностью все ее имперские установки. Образ врага идентифицируется с Турцией, а служение Российской империи приобретает характер главного действия. Россия выглядит как мессия-спаситель... Большинство воспринимают своих лидеров в положительном качестве, если они являются крепкими сторонниками России, и если российские власти признают этих лидеров.

^{738[2]} М.Саркисян. Армения перед лицом современных глобальных проблем. Ереван, 1996.

В этих условиях сузубо национальная тема, как и в сюрке [диаспоре] предстаёт в виде “исторических амбиций”.

“Значительное место сохраняют традиции восприятия себя в образе цивилизованной жертвы внешних сил, требующей справедливости в отношении себя. Сознание бывшего величия и образ жертвы составляют неотъемлемую часть мировосприятия. Иной альтернативы в строгом смысле не существует. Если и можно говорить о наличии общественной группы с иным мировосприятием, то только в смысле наличия в армянском обществе тенденции отрицания этого доминантного мировоззрения. Именно тенденции, а не прослойки с альтернативным восприятием. Сложность этого феномена отрицания в том, что это сознание, отрицая всю систему “традиционного” мировосприятия не имеет какой-либо собственной картины видения мира. Отрицание происходит в такой форме, в какой могли бы отрицать это представители чужих обществ...”

“Нагорный Карабах никогда не знал тех разветвленных форм социальной организации, в которые были вовлечены иные пласты армянского этноса. Соответственно, и потеря этих форм мало что могла означать для него. Важнейшие основы доминантной схемы мышления армянского этноса, а именно идея о “былом величии” и идея “сакральной территории” не находят столь болезненного отклика в сознании карабахцев. Скорее, другая идея формирует реликтовые черты мировоззрения этой группы. Такой доминантной идеей скорее всего является влечение к неизменности утвердившихся форм социальной организации и жизнедеятельности, в которых видится высшая ценность... Существующая реальность признается высшей ценностью. Стремление к вечной неизменности реалий, в этом случае, является специфической формой реликтовости, исторически утвердившейся в сознании этой этнической группы...”

Для армян Нагорного Карабаха не характерна ни идеология цивилизованной жертвы, ни стремление к возвращению потерянных территорий. “Доминантным мотивом в поведении армян Нагорного Карабаха всегда служило стремление защитить свою реальность от любых внешних посягательств, от любых внешних воздействий, будь то захватчики этой территории или же воздействие перемен, способных качественно трансформировать эту реальность. Одновременно, главным методом в этом стремлении так же служит механизм внешнего покровительства.” Перестройка “в Нагорном Карабахе сразу вылилась в действия по защите своей реальности, а в Армении — в лозунги о защите исторической справедливости. Так же характерно, что никаких антисоветских или антироссийских тенденций не наблюдалось... В таких условиях зародилась идея “действовать в унисон перестройке” как первая качественно новая адаптивная технология в армянской среде... То обстоятельство, что эти действия, под воздействием внешнего давления вынуждены были вылиться во внешненаправленную агрессивность и получить информационную и энергетическую поддержку, указывает на то, что в Нагорном Карабахе наблюдался акт генезиса новой общественной системы со всеми присущими такому генезису свойствами. Понятно, что такой акт должен был вывести всю систему [армянский этнос] из привычного состояния равновесия.

Выход из состояния равновесия есть нарушение традиционного состояния. Это может произойти в силу действия новой идеи. Такой идеей в обществе Армении и в общинах армянской диаспоры стала, по сути, идея защиты нового явления в Нагорном Карабахе, воспринимающаяся в виде воплощения традиционного “Айдата” [Айдат, буквально — “Армянский суд”. — С.Л.] Но защита новых традиционных процессов в одной части системы означала последующую качественную трансформацию всей системы. Действия новой общности в Нагорном Карабахе разрушают систему мировоззрения и социальной организации в Армении и диаспоре.”

Итак, мы видим, что ценностные доминанты армян в диаспоре, армян в Армении и армян в Нагорном Карабахе различны, более того, мотивы действительный друг друга интерпретируются не вполне адекватно. Однако различные мотивации подталкивают все группы этноса к единой цели. Причем на примере диаспоры мы видели, как ценностные системы корректировались, пока не сложилась группа лиц, ставшая носителем романтизированного героического мифа. Границы этнической группы смещались до тех пор, пока не стала очерчивать именно ту группу, которая выработала (кстати, пройдя через период смуты) ценностную систему, придававшую особый смысл Карабахской войне, то есть мотивацию своего в ней участия, если не непосредственного, то психологического.

Романтизация Карабахской войны играла свою существенную роль во взаимодействии армянских внутриэтнических групп. Дело в том, что эта война в самой Армении встречала определенное эмоциональное неприятие. Последнее можно понять. Весь предкарабахский период Ереван был центром армянского мира. С развитием карабахских событий центр объективно смещался. Армения сама оказывалась периферией Карабаха. Идеи "Айдата" и "исторические амбиции" позволяли рационализировать сложившуюся ситуацию и смириться с ней. Искаженное толкование смысла войны позволяло ее легитимизировать. Но этого не было достаточно для принятия Карабаха в качестве сложившегося целого, самостоятельного и сильного конкурента Еревана. Тем не менее диаспора, равноудаленная и от Армении, и от Карабаха (а процессы, происходившие с армянской диаспорой в Петербурге в том или ином виде происходили и по всему миру) перенесла на Карабах "миф", который в свое время послужил формированию Еревана. А последнее способствовало тому, что в целом армянами новый центр был воспринят, а Ереван поставлен перед фактом. Таким образом, сложилась некоторая биполярная структура этноса, которая сохраняет равновесие, может быть не слишком устойчивое, и в основании которой лежит единая идеология.

Идея о российском покровительстве, в несколько размытом виде, принимающем то отчаянные, то фантастические формы, продолжает сохраняться в сознании армян Армении. Но поскольку оно не может быть отнесено к определенной точке (Еревану), а по самой своему смыслу должна распространяться на всю "сакральную территорию", как территорию действия, то сама эта идеология оказывается в данном случае структурообразующей: она создает в сознании армян Армении определенное единство всей территории, включая Карабах.

Таким образом, армянский этнос за короткий период пережил еще один (вслед за формированием Еревана) бурный внутриэтнический процесс. И как двадцать — тридцать лет тому назад вся этническая система должна была признать диктат нового центра — Еревана, так в последние годы она должна была признать наличие еще одного центра активности — Карабаха и подстроиться к нему. Произошла еще одна спонтанная переструктуризация этноса, сложившегося в биполярную систему. Причем диаспора как бы заполнила идеологическую лакуну между двумя полюсами, создав идеологию, примиряющую Ереван и Карабах. При этом сама эта идеология может оставаться непринятой ни одним из новых этнических центров. От нее этого не требовалось. Она должна была цементировать вокруг новой структуры прочие группы этноса, разбросанные по всему миру.

Теперь вновь обратимся к общетеоретическим проблемам. В данной главе мы наконец коснулись тех феноменов, которые в советской и российской этнологии традиционно назывались "этническими процессами", которые, как считается, "выражаются в изменении любого из элементов этноса, прежде всего язык и культура. Например, возникновение двуязычия и языковой ассимиляции, заимствования иноэтнических и интернациональных элементов материальной и духовной культуры и т. п." 739[3]

Однако в трактовке исторической этнологии данные процессы не могут рассматриваться лишь в своих феноменологических проявлениях. Они являются производными от любых, зачастую скрытых от простой эмпирической фиксации процессов самоструктурирования этноса на базе функционального внутриэтнического конфликта. И если части этноса ассимилируются, то это означает, что они в силу особенностей состояния самого этноса не играют в данный период особой "роли" во внутриэтническом взаимодействии. Как только такая "роль" появляется, происходит процесс диссимилиации. Поэтому, когда мы говорим об этнических процессах, мы всегда имеем в виду те или иные аспекты феномена самоструктурирования этноса. Под этносом мы, таким образом, понимаем общность, в которой данный феномен возможен. Если коснуться упомянутого нами явления "этнического подключения", то следует полагать, что в случае его долговременности и устойчивости происходит процесс ассимиляции индивидов или иноэтнических групп в данный этнос.

Вопросы для размышления

- В каких случаях происходит "этническая мобилизация"?

739[3] Краткий этнологический словарь. М.: Российская академия управления, Фонд "Социальный мониторинг", 1994.

- Как очерчиваются границы этнической группы?
- Каким образом этническая община входит в соответствие со своей ролью в функциональном внутриэтническом конфликте?
- На основании материала, приведенного в данной главе, попытайтесь ответить на вопрос, каким образом создается комбинация ценностных систем, имеющая для этноса функциональное значение.
- Каким образом функциональный конфликт создает внутриэтническую систему коммуникации?

Межкультурное взаимодействие

Еще один теоретический вопрос, на котором нам необходимо остановиться для того, чтобы наш курс охватывал все основные проблемы исторической этнологии, это вопрос о культурных заимствованиях и факторах, определяющих межэтнические (межкультурные) взаимоотношения. Наши представления о межэтнических взаимодействиях (а значит и об этнических процессах в целом), остаются слишком поверхностными до тех пор, пока не будет выяснено какие культурные черты поддаются заимствованию и при каких обстоятельствах, а какие — нет. Вспомним наш самый первый сюжет (глава 2). В нем говорилось о том, что представители различных этнических групп, даже находясь в постоянном соприкосновении, не заимствуют друг у друга форм землепользования. Теперь мы можем объяснить данный феномен.

Все новшества, которые этнос может почерпнуть в результате межкультурных контактов, проходят как бы через сито “цензуры”. Это не означает, что они отвергаются, культурная традиция — вещь очень гибкая и подвижная. Но она задает определенную логику заимствования. Здесь должен быть поставлен вопрос соотношения заимствуемых инокультурных черт и функционального внутриэтнического конфликта. Характер последнего стабилен на протяжении всей жизни этноса. Любая культурная черта может уступать место другой, заимствованной из другой культуры, только в том случае, если она не является существенной частью функционального внутриэтнического конфликта.

Характер землепользования наделу также может быть, а может и не быть сопряжен с функциональным внутриэтническим конфликтом. Это объясняет, почему многие народы, традиционно считавшиеся очень консервативными (арабы, курды) легко приняли переход к купле-продаже земли, а народы, у которых, казалось, частная собственность в крови (армяне, например) упорно не отказывались от общинно-уравнительного землепользования. В случае слишком близкого соприкосновения народов, имеющих различную структуру внутриэтнических конфликтов в сферах жизни, эту структуру затрагивающих, возникает противодействие, которое политологи тщетно пытаются объяснить внешними факторами.

При межкультурном взаимодействии могут восприниматься лишь те культурные черты, которые приемлемы с точки зрения функциональным внутриэтническим конфликтом народа-реципиента, хотя бы посредством определенной коррекции и переосмысления. Любые культурные черты, которые могли бы вызвать дисфункцию функционального внутриэтнического конфликта данной культурой отвергаются, если, конечно, речь не идет об общем кризисе культуры.

Опыт историко-этнологического анализа

Попытаемся понять это, обратившись к трем дополняющим друг друга сюжетам: динамике русско-армянской контактной ситуации в Закавказье и взаимодействию русских и британских имперских

доминант в Центральной Азии и о взаимоотношениях британцев с одной из народностей Индии — народностью гарваль.

Сюжет 21. Русско-армянская контактная ситуация в Закавказье

Отношения между русскими и армянами в первой половине XIX века казались почти идиллическими. Армянский писатель Х. Абовян писал тогда: "Русские восстановили Армению, грубым, зверским народам Азии сообщили человеколюбие и новый дух... Как армянам, пока дышат они, забыть деяния русских?"^[i] Так писал человек, находившийся в конфронтации к Российскому правительству и побывавший в Сибирской ссылке. Это не было данью официозу. В отношениях русских к армянам также проскальзывали идиллические нотки: "Совпадение интересов, стремлений было настолько полностью гармонично, что Россия не проводила разницу между русскими и армянами (например, для укрепления и защиты своих южных рубежей она заселяла их армянами)".^[ii] В это время армяне абсолютно равнодушно (в отличие от грузин в Закавказье) отнеслись к крушению своих идей на автономию в рамках империи.

Корни этой первоначальной идиллии русско-армянских отношений были в том, что армяне переняли у русских целый ряд важнейших политических идеалов и ценностей. В частности, они усвоили ценности Российской империи и активно проводили их в жизнь. В определенной мере последнее противоречило прежней традиции армян. Россия провозглашала себя наследницей Византии, а для армян отношения с Византией исторически были весьма осложнены, ввиду прежде всего острых религиозных различий. Последние даже послужили причиной нескольких серьезных военных столкновений. Однако к XIX веку острота этого противостояния забывается, а русские начинают восприниматься почти как единоверцы. Известны многочисленные, хотя и разрозненные случаи перехода армян в Православие.^[iii]

То, что армяне относительно легко восприняли российские государственные идеалы имело свою глубокую причину, которая зиждилась, в конечном счете, на очень значительном сходстве русской и армянской крестьянских общин, причем сходство, выделяющее и ту, и другую из ряда прочих восточных общин.

Кроме того, и в России, и в Армении мы встречаем, если так можно выразиться, народный этатизм (с нашей точки зрения, в обоих случаях провоцируемый специфической общинной практикой). Он имел ряд общих черт — таких, например, как определенная психологическая самоизоляция, а также имплицитное, но упрямое предостережение о некоей известной им (этим народам) государственной легитимности, которая при этом может сколь угодно расходиться с актуальной легитимностью государства, в котором эти народы проживают. Кроме того, и у русских, и у армян народный этатизм обнаруживал себя в любви к большим, сильным, мощным государствам. Армяне, еще в древности утратившие собственное государство, тосковали по государственности, как таковой, обычно хорошо приживались в чужих империях и, если была возможность, чувствовали себя в них чуть ли не хозяевами.

Однако к концу XIX века от былой идиллии русско-армянских отношений не осталось и следа, и порой русским авторам представлялось, что "армяне ненавидят Россию и все русское"^[iv]. В начале XX века дело доходит до вооруженных стычек между армянами и русскими войсками. Причем, в этот период ценностная ориентация ни того, ни иного народа не претерпевает сколько-нибудь существенных изменений. Прибывший вскоре на Кавказ новый наместник граф Воронцов-Дашков докладывал в Петербург, что "всякая попытка обвинить в сепаратизме армянский народ разбивается о реальные факты, доказывающие, напротив, преданность армян России".^[v]

Разобраться в том, что произошло, непросто. Этот конфликт имел несколько составляющих, часть из которых относилась к сложностям русского имперского строительства в Закавказье (фактической невозможностью удерживать баланс между религиозной и этатистской составляющей русского имперского комплекса), а часть — к сложности взаимодействия с армянами, возникающей именно ввиду схожести ценностных доминант русских и армян того времени.

Действительно, наибольшая противоречивость Российской империи должна была проявиться в ее восточной политике, когда в черту ее государственной границы включались народы, имеющие те же, что и она сама, права на византийское наследство. С одной стороны, в соответствии со своим собственным идеальным образом, Россия должна была эти права признать — отрицать их она не решалась. С другой, логика создания Третьего Рима вела к унификации всей территории

Российского государства, что неминуемо выражалось в значительном насилии по отношению к этим народам.

В русском имперском сознании столкнулись две установки: с одной стороны, эти народы должны были иметь в империи статус, равный статусу русских (этого требовала религиозная составляющая имперского комплекса), с другой, они должны были быть включены в гомогенное пространство империи (как того требовала государственная составляющая этого комплекса), что было невыполнимо без систематического насилия над такими древними и своеобразными народами, как грузины и армяне. С точки зрения религиозной составляющей это было особенно абсурдно по отношению к грузинам, сохранявшими чистоту Православия в самых тяжелых условиях и в некоторые моменты истории оказывавшиеся чуть ли не единственными хранителями исконной Православной традиции. И если насилие по отношению к мусульманам в рамках русского имперского комплекса могло найти свое внутреннее оправдание, то насилие над христианскими народами просто разрушало всю идеальную структуру империи и превращало ее в голый этатизм без иного внутреннего содержания, кроме прагматического. Лишенная сакральной санкции, империя должна была рассыпаться (что и происходит в наше время). С прагматической точки зрения она мало интересовала таких природожденных идеалистов, какими всегда были русские. Если же русские пытались последовательно воплощать идеальное начало своей империи, то не справлялись с управлением государством и приходили к психологическому срыву.

Нельзя сказать, чтобы государственным образованиям Закавказского края было отказано в праве на существование без малейшего колебания. Когда в свое время Екатерина II собиралась распространить на Грузию русскую юрисдикцию, то никакой речи об устранении от власти грузинских царей не было. Да и Александр I, прежде чем подписать манифест 1801 года, некоторое время сомневался, посылал в Грузию своего наблюдателя генерала Кнорринга, и лишь только после этого решился на упразднение династии Багратидов. Что касается Армении, то Николай I почти соглашался на армянскую автономию, и причиной окончательного отказа послужило случайное для армян обстоятельство — польское восстание, когда Царь решил, что не надо создавать в империи новых автономий. Не сразу были упразднены восточно-закавказские ханства. Однако во всех этих случаях в конечном итоге победил унитарный взгляд, и Закавказье было разбито на ряд губерний по общероссийскому образцу, социальная структура закавказского общества была также переформирована на манер существовавшей в России.

Таким образом, в социальном и административном плане однородность Закавказского края со всей прочей российской территорией была достигнута рядом реформ, правда, растянутых на несколько десятилетий.

Что же касается правовой и гражданской гомогенности на селения Закавказья в Российской империи, то здесь сложилась крайне любопытная ситуация. Все правители Кавказа вплоть до времен князя Голицына "держались того принципа, что туземцы, в особенности христианского вероисповедания, те, которые добровольно предались скипетру России, должны пользоваться полным равноправием".^{vi[vi]} Более того, они сами могли считаться завоевателями, так как принимали активное участие в покорении Закавказья русской армией, а потом и в замирении Кавказа, затем в русско-турецкой войне, когда значительная часть постов в Кавказской армии была занята армянами. "Кавказ был завоеван как оружием русских, то есть лиц, пришедших из России, так и оружием туземцев Кавказа. На протяжении шестидесятилетней войны на Кавказе мы видим, что в этой войне всюду и везде отличались тамошние туземцы... Они дали в русских войсках целую плеяду героев, достойных самых высоких чинов и знаков отличия".^{vii[vii]} А это уже давало не просто равноправие с русскими, а **статус** русского. "Армянин, пробивший себе дорогу и стяжавший себе имя в Кавказской армии, сделался русским, пока приобрел в рядах такой высоко и художественно-доблестной армии как Кавказская честное имя и славу храброго и способного генерала".^{viii[viii]} Именно на этом основании граф Витте утверждал, что мы "прочно спаяли этот край с Россией".^{ix[ix]}

Таким образом, кажется, что единство Закавказья с Россией достигнуто и проблем не остается. Размышления об этом приводят русского публициста в восторг: "Возьмите любую русскую окраину: Польшу, Финляндию, Остзейский край, и вы не найдете во взаимных их отношениях с Россией и русскими того драгоценного (пусть простят мне математическую терминологию) "знака равенства", который... дает право говорить, что край этот [Закавказье] завоеван более духом, чем мечем... Где корень этого беспримерного "знака равенства"? Лежит ли он в добродушной, справедливой и откровенной природе русского человека, нашедшего созвучие в

природе Кавказа? Или, наоборот, его нужно искать в духовном богатстве древней восточной культуры Кавказа?"^{x[x]} Однако практическое следствие этого "знака равенства" вызывало шок почти у каждого русского, которого по тем или иным причинам судьба заносила в Закавказье. Практически все отрасли промышленности и хозяйства, вся экономика и торговля края, почти все командные должности (гражданские и военные), юриспруденция, образование, печать были в руках у инородцев. Власть, казалось, уходила от русских, и заезжий публицист предлагает разобраться, что же мы в конце концов собираемся создать в Закавказье — Россию или Армению.^{xi[xi]} Но парадокс состоял в том, что армяне того времени этого вопроса перед собой не ставили. Они создавали империю. При этом считали себя представителями имперской российской администрации, поступающими, исходя из общих интересов империи.

Однако сложившееся положение вещей все более и более раздражало русских. Та форма правления, которая утвердилась в Закавказье, не могла быть названа даже протекторатной, так как протекторат предполагает значительно больший (хотя отчасти замаскированной) контроль над местным самоуправлением (по крайней мере, упорядоченность этого контроля, поскольку в Закавказском случае часто заранее нельзя было сказать, что поддавалось контролированию, а что нет) и отрицает "знак равенства". Между тем, именно "знак равенства" и создавал неподконтрольность местного управления. Любой русский генерал имел ровно те же права, что и генерал грузинского или армянского происхождения.

Для русских складывалась совершенно замкнутая ситуация: соблюдение в крае общих принципов русской туземной и колонизационной политики давало результат, обратный ожидаемому. При наличии всех внешних признаков гомогенности населения края населению метрополии (христианское вероисповедание, хорошее владение русским языком, охотное участие в государственных делах и военных операциях на благо России) реально оказывалось, что дистанция не уменьшалась. Русским оставалось либо закрыть на это глаза (коль скоро стратегические выгоды сохранялись), либо попытаться сломать сложившуюся систему. Последнее и постарался осуществить князь Голицын.

Попытка форсировать русификацию края приводит к страшной кавказской смуте, "сопровождавшейся действительно сказочными ужасами во всех трех проявлениях этой смуты: армяне-татарской распри, армянских волнениях и так называемой "грузинской революции"^{xii[xii]}. Русская администрация оказывается вынужденной отступить и взглянуть на вещи спокойнее. Новый наместник Кавказа граф Воронцов-Дашков закрывает на несколько лет Закавказье для русской колонизации, признав, что опыты "водворения русских переселенцев давали лишь печальные результаты"^{xiii[xiii]}. Отменив же меры по насильственной русификации края, новый наместник с удовлетворением обнаруживает, что в Закавказье "нет сепаратизма отдельных национальностей и нет сепаратизма общекавказского... Нельзя указать случаев противодействия преподаванию русского языка. Яркий пример — армянские церковные школы, где преподавание русского языка вовсе не обязательно, но где он преподается"^{xiv[xiv]}.

Таким образом, все возвращается на круги своя. Население Закавказья снова превращается в лояльных граждан империи, но все ключевые позиции в крае, особенно в экономической, торговой, образовательной сферах, остаются полностью в руках инородцев, водворения русских крестьян-колонистов не происходит.

Русские крестьяне-колонисты, демонстрировавшие свою феноменальную выносливость и приспособившиеся к климату самых разных частей империи, не могли свыкнуться с климатом Закавказья и осесть здесь (за исключением крестьян-сектантов, сосланных за Кавказский хребет правительством). Возможно, они инстинктивно ощущали двусмысленность и неопределенность государственной политики в Закавказье, не чувствовали за собой сильной руки русской власти, не могли сознать себя исполнителями царской государственной воли, будто бы водворение их сюда было всего лишь чьей-то прихотью. Край был вроде завоеван, Россией не становился. Ощущение не-России заставляло их покидать край. Переселенцы не столько не получали действительной помощи себе, сколько чувствовали моральный дискомфорт из-за "нерусскости" власти, из-за нарушения колонизаторских стереотипов, из-за того, что рушилась нормативная для них картина мира: то что по всем признакам должно было быть Россией, Россией не было. Но эта не-Россия была не враждебной, она не вписывалась в образ врага русских, против которого могла быть применена сила. Голицыновские реформы в большей части русского общества членов русского правительства вызвали лишь негативную реакцию.

Численность русских в Закавказье не превышала 5% от всего населения.^{xv[xv]}

В какой-то мере успех русской колонизации Закавказья был вызван сознательным сопротивлением местных чиновников из инородцев. Однако к этому фактору вряд ли стоит относиться как к существенно важному. По справедливому замечанию английского политика и путешественника Вайгхема, "в стране, где эмиграция направляется и контролируется государством, как это происходит в России, совершенно невозможно поверить, что значительная часть потока, направлявшегося в Сибирь, не могла быть повернута в Закавказье, если бы правительство этого хотело всерьез. На население Закавказья не оказывали давления, подобного тому, как это было в других частях империи, и русские не приходили в сколько-нибудь значимом количестве на прекрасные холмы Грузии и нагорья Армении".^{xvi[xvi]}

К тому же, большинство армянских чиновников верой и правдой готовы были служить интересам империи и искренне считали себя представителями имперской русской администрации, поступающими исходя из общих интересов империи. Выше мы рассматривали психологический комплекс русских, мешавший их колонизации Закавказья. В свою очередь армяне имели собственный психологический комплекс, который провоцировал, при изначально положительных установках, значительную конфронтационность между русскими и армянами. Дело было в том, что сама приверженность государственным интересам делала армянское население в империи довольно конфликтным, и не из стремления к сепаратизму, в чем их обычно подозревали, а вследствие того, что не считали себя в империи чуждым элементом, временными жителями и стремились устроиться поудобнее, не только приспособиться к чужим структурам, но и приспособить эти структуры к себе, включиться в общий имперский (общегосударственный) процесс, как они себе его представляли.

Однако общегосударственный процесс, очевидно, явление значительно более сложное, чем борьба за осуществление тех или иных государственных ценностей. Это прежде всего внутриэтнический процесс, который строился на специфическом и уникальном взаимодействии членов данного этноса, разных его внутриэтнических групп. Между тем, русские и армяне имели абсолютно разную внутриэтническую организацию, и не смысле наличия или отсутствия у них тех или иных общественных инструкций, а в смысле структуры функционального внутриэтнического конфликта.

Мы уже говорили о том, что русские интериоризируют внешнюю конфликтность и стремятся нейтрализовать ее уже внутри себя. Для армян, напротив, характерна экстериоризация конфликтности, экстериоризация, которая требует от каждого нового поколения собственных усилий. Их основной функциональный внутриэтнический конфликт и обусловлен постоянной потребностью в экстериоризации зла. Русские для своей "драмы" нуждаются в "диком поле", то есть в территории, психологически неограниченной ни внешними, ни внутренними преградами. Армяне же, напротив, влекомы стремлением убрать с осваиваемой территории все, могущее стать источником конфликта, и эти пределы оградить. При этом сложность состояла в том, что эта "огражденная", "сакральная" территория становилась "территорией действия" только находясь под покровительством, защитой, протекторатом.

На практике, в Закавказье, это выливалось, например, следующие эксцессы. Русские крестьяне поселялись в причерноморские районы, представлявшие собой тогда, в шестидесятых годах XIX века девственные леса и бездорожье, и вот-вот должен был начаться очередной акт "драмы", которая могла быть очень затяжной, болезненной, но оканчивалось обычно правильными рядами устроенных переселенческих поселков. "Сообщения не было ни на суше, ни по морю: местность была покрыта густыми лесами, климат нездоровый — сырость, лихорадка. Условия местности и сельскохозяйственная культура были совершенно новы для переселенцев, которые высаживались на берег и предоставлялись своей судьбе".^{xvii[xvii]} Но и при таких обстоятельствах "известный процент переселенцев умудрялся устраниваться и основывал ряд поселений, которые ныне пользуются сравнительным благосостоянием".^{xviii[xviii]} Более того, этот же период происходит основание Ново-Афонского монастыря.

Однако по временам в район заселения вдруг направлялись экспедиции (даже из Петербурга), состоящая, судя по спискам, в большинстве из армян, которые на несколько повышенных тонах начинали доказывать, что регион вообще не пригоден для заселения, тем более выходцами из других климатических зон, поскольку заражен малярией^{xix[xix]} (внутренний деструктивный фактор, в данном случае экологического происхождения, еще не устранен). Русским, между тем, становилось вовсе не до малярии, они видели только, что кто-то посторонний лезет в их жизнь со своими советами. Начинался очередной скандал с массой взаимных обвинений. Русские тут же подозревали в армянах сепаратистов, а армяне смотрели на русских как на недотеп, которым как

манна небесная досталась такая огромная и прекрасная страна, а они ею как мартышка очками. Отсюда "являлось предположение, что армяне нас, русских, господствующую нацию, не любят и не оказывают нам должного уважения"^{xxx[xx]}, более того — что "армяне враждебны всякой (!) государственности"^{xx[xx]}.

Причем то, что "русские" параллельно сохраняли в сознании армян "образ покровителя", ничего не меняло. Поскольку в сознании армян "образ покровителя" носит черты "deus ex machina" ("божества из машины", которое спускается на землю, чтобы разрубить узел неразрешимых проблем, а затем немедля убраться восвояси), то взгляд на русских оказывался раздвоенным: одно дело в экстремальных ситуациях, другое дело — в быту.

Конфликты, подобные описанному выше, были неизбежны.

Суть конфликта состояла не в борьбе ценностных доминант, а в способе, которым эти ценностные доминанты воплощались в жизнь. И порой сами эти общие ценности воздвигали между ними почти непроходимую стену. И даже если с точки зрения общегосударственных и военностратегических интересов России и тот, и другой способ действий был допустим и мог служить интересам общего целого, сами эти способы действия, во многом обусловленные функциональными внутриэтническими конфликтами того и другого этносов, были столь различны, что зачастую обе стороны переставали понимать логику и последовательность действий друг друга.

Сама повторяющаяся структура этих конфликтов (а их история Закавказья знает множество) свидетельствует не только о том, что существовала борьба за влияние в регионе (это бесспорно), но и то, что характер восприятия территории этими народами, и сама схема (и ее повторяемость) могут служить ключом к тому, чтобы понять бессознательные причины, заставляющие стороны снова и снова повторять одни и те же действия, каждый раз приводящие к конфликту. Эти конфликты были тем более острыми и глубокими, что армяне готовы были в значительной мере воспринять русскую систему ценностей, но схема действия заимствоваться не могла, поскольку она была непосредственно связана со структурой функционального внутриэтнического конфликта.

Рассматривая межэтнические отношения, исследователи обращают внимание на что угодно — кроме этих моментов столкновения поведенческих стереотипов разных народов, имеющих этнокультурные основания и касающиеся таких глубинных и почти неосознаваемых вещей, как восприятие пространства, времени, процесса действия. Именно они и служат скрытой первопричиной взаимного непонимания и раздражительности, и приводят к конфликтам. И какими только причинами эти конфликты потом не объясняют политологи.

Итак, мы видим, что в ходе русско-армянской контактной ситуации происходит заимствование определенных ценностных доминант. Однако последнее не оказывается достаточным, чтобы избежать конфликтных ситуаций. Их провоцируют алгоритмы освоения территории, которые у русских и армян несовместимы. А эти алгоритмы, будучи адаптационно-деятельностными культурными моделями и являясь выражением функционального внутриэтнического конфликта, заимствованию и усвоению не подлежат.

Заимствование определенных имперских ценностей армянами означало их определенное перетолкование. Христианская империя, будучи в сознании армян покровительницей, является для них "условием действия". А это значит, что она является не культурной доминантой, на базе которой реализуется функциональный внутриэтнический конфликт, а условием, при котором функциональный конфликт реализуется на базе иных культурных тем. Поэтому ценностные доминанты, даже будучи заимствованы, могут стать, а могут не стать основанием для совместного действия.

С другой стороны основанием для совместного действия является такое явление как подключение к чужому внутриэтническому конфликту. В этом аспекте можно рассматривать отношение армянских крестьянских общин Закавказья к Российскому государству.

Отличительной чертой армянской общины по сравнению с русской, являлось то, что армяне почти не знали надобщинной структуры — земства в своем институционализированном виде. Если русский "мир" вплоть до XV века, а на Севере до XVII века, естественным образом входил в федерацию подобных же "миров" и Россия в целом воспринималась народом как "мир" в расширительном смысле этого слова (вне зависимости от того, соответствовало это реальности или нет), то в Армении ничего похожего существовать не могло уже в силу исторических причин.

Однако то, что и в Армении "мир" обладал функциями, сходными с государственными, накладывало на сознание армян свой отпечаток.

В армянском народе, как и в русском, "мирской" дух выливался в народный этатизм. Этим объясняется тот факт, что армяне, еще в глубокой древности утратившие собственное государство, тосковали по государственности как таковой и обычно хорошо приживались в чужих империях (даже в Османской империи до середины XIX века они имели официальный титул "лояльного народа") и, если была возможность, чувствовали себя в них чуть ли не хозяевами. В этом же причина того, что армянское население в любой империи было довольно конфликтно, но не из стремления к сепаратизму (в чем их обычно подозревали), а по причине того, что армяне не ощущали себя в империи чуждым элементом, временными жителями, а стремились устроиться поудобнее, не только адаптироваться к чужим структурам, но и адаптировать эти структуры для себя и включиться в общий имперский процесс, как они его себе представляли. Поэтому конфликт армян с Российским государством был в чем-то аналогичен конфликту с Российским государством русского крестьянского "мира" и земства, борющихся за свои местные особенности. Как и у русских крестьян этот конфликт где-то в подсознании снимался внутренним этатизмом самих армян.

Армянская община, как и русская, относительно легко выносила социальный и экономический гнет, но отчаянно боролась с государством за свои местные особенности, за те прерогативы, которые, по мнению народа, входили в компетенцию "мира", как это и произошло в 1903 году. "По закону 12 июля царское правительство секуляризовало армянское церковное имущество, вследствие чего множество школ и культурных учреждений, содержавшихся за счет доходов от этого имущества, закрылось. Вслед за изданием закона во всех армянских населенных центрах стали проходить многочисленные собрания, на которых принимались решения ни в коем случае не соглашаться с законом и бороться с осуществлением его, даже если дело дойдет до вооруженных столкновений с правительством".^{xxii[xxii]} Так, в Аштараке, когда приемщики церковного имущества вызвали сельского старейшину, потребовав ключи и документы, тот вместо ответа снял с шеи свою цепь, передал ее уездному начальнику и отказался от должности... Крестьяне Ахалцихского уезда, числом около 10 тысяч, подписали петицию и отправились к католикусу, заявив: "Скорее умрем, чем допустим попрание наших прав". ... Долго и упорно боролись крестьяне села Мару Лорийской дистанции Борчалинского уезда. Организатор движения здесь был заранее арестован, после чего 16 сентября 1903 года комиссия начала осуществлять прием церковного имущества. На помощь крестьянам из других сел Борчалинского уезда прибыло около 100 человек".^{xxiii[xxiii]} Эту борьбу можно в принципе назвать национально-освободительной, но она имела много черт, сближающих ее с крестьянской войной, войной земства с государством. На это указывает и тот факт, что, как только наступление Российского правительства на армянский крестьянский "мир" прекратилось, крестьян оставили в покое, тут же прекратилась и вся конфронтация, а армянские революционеры остались не у дел.

Это подключение явилось результатом сходства в способе действия этих этносов в некоторых конкретных ситуациях. Причем здесь не идет речь об ассимиляции как таковой. Модус действия армян диктуется их собственными этническими константами. Однако можно предположить, что межэтнические контакты в некоторых случаях провоцируют такого рода взаимное подключение к внутриэтническим процессам другого. И тогда взаимодействие происходит в зачаточной форме по тому же принципу, что и в процессе протекания внутриэтнического конфликта, при этом различные народы сами как бы выполняют функцию внутриэтнических групп. Данный феномен является, по-видимому, следствием перекрестных трансферов, когда один народ или какие-то его институты становятся объектами трансфера этнических констант для другого.

Рассмотрим еще один пример культурного взаимодействия, где также происходит заимствование ценностных доминант при том, что модели освоения территории остаются неприкосновенными.

Сюжет 22. На стыке двух империй (Русские в Средней Азии и англичане в Индии)

В одной из предыдущих глав мы постарались показать, сколь различны между собой были Российская и Британская империи, не только по истории своей, но и по духу, по смыслу своему, по той реальности, которую они создавали в своих пределах.

Однако при всем этом сходстве между Британской Индией и Российской Средней Азии было гораздо больше, чем то представляется на поверхностный взгляд, в частности и в том, что кажется наименее вероятным — в формах имперского управления. Существует расхожий взгляд, что для Российской империи характерно прямое управление, а для Британской — протекторат. Тем не менее в Британской Индии наблюдалась явная тенденция к прямому и унитарному правлению. Еще в начале XIX века исследователь Британской империи шведский генерал майор граф Биорнштейн писал, что вероятнее всего "субсидиальные [протекторатные] государства будут включены в состав владений [Ост-Индийской] компании по мере того как царствующие ныне государи перестанут жить".^{xxiv[xxiv]} И действительно, к семидесятым годам XIX века три пятых англо-индийского мира составляли территории, находившиеся под прямым управлением, лишь две пятых являлись протекторатами.^{xxv[xxv]} И с течением времени "тенденция сводилась к более решительному и энергичному контролю метрополии над аннексированными территориями; протектораты, совместные управления и сферы влияния превращаются в типичные британские владения на манер коронных колоний".^{xxvi[xxvi]}

На протяжении всего XIX века наблюдается и явная тенденция к авторитаризму. Р. Киплинг был безусловным сторонником жесткого авторитарного управления Индией, которое он сравнивал с локомотивом, несущимся на полном ходу; никакая демократия при этом невозможна.^{xxvii[xxvii]}

Британская Индия представляла собой почти особое государство, где большинство дел не только внутренней, но внешней политики находилось в ведении генерал-губернатора Индии. Ост-Индийская компания была чем-то вроде государства в государстве, обладала правом объявлять войны и заключать мир. Но и после упразднения компании в 1858 году, в компетенцию индийского правительства входило множество внешнеполитических вопросов, таких как поддержание мира и безопасности в морях, омывающих индийские берега, наблюдение за движением морской торговли и тарифами своих соседей, течением событий на границах Афганистана, Сиам, Китая, России и Персии, защита владельцев островов и приморских областей в Персидском заливе и на аравийском полуострове и содержание укрепленных постов в Адане".^{xxviii[xxviii]}

Со своей стороны Туркестан представлял собой тоже достаточно автономное образование, находясь под почти неограниченным управлением туркестанского генерал — губернатора, которого "государь император почел за благо снабдить политическими полномочиями на ведение переговоров заключение трактатов со всеми ханами и независимыми владельцами Средней Азии"^{xxix[xxix]}, не говоря уже о решении внутренних проблем края. Местное население порой именовало первого генерал-губернатора Туркестанского края К.П. фон Кауфмана "арым-паша" — полу-царь, что наглядно отражало тот гигантский объем власти, который был сосредоточен в руках правителя края.

Так же, как и англичане, русские в Средней Азии "оставляли своим завоеванным народам многие существенные формы управления и жизни по шариату".^{xxx[xxx]} притом, что на других окраинах империи система местного самоуправления и социальная структура унифицировались по общероссийскому образцу, равно как и система административного давления. Но в Туркестане власти позаботились о том, чтобы "крупные родовые подразделения совпали с подразделениями на волости, родовые правители были выбраны в волостное управление".^{xxxi[xxxi]}

Что же касается экономической стороны колонизации, то аргументы и англичан, и русских схожи, а высказывание Дж. Сили на этот счет побивает все рекорды "простодушия": "Индия не является для Англии доходной статьей, и англичанам было бы стыдно, если бы, управляя ею, они каким-либо образом жертвовали ее интересами в пользу своих собственных".^{xxxii[xxxii]} В России не прекращаются сетования по поводу того, что все окраины, а особенно, Средняя Азия, находятся на дотации. Правда, однако, то, что Россия в конце XIX века делала в Средней Азии большие капиталовложения, не дававшие непосредственной отдачи, но обещающие солидные выгоды в будущем.

Известно, что русские совершенно сознательно ставили перед собой цель ассимиляции окраин: "Русское правительство, — писалось в то время применительно к Средней Азии, — должно всегда стремиться к ассимилированию туземного населения к русской народности".^{xxxiii[xxxiii]} то есть, "образовать и развить [мусульман] в видах правительства для них чуждого, с которым они неизбежно, силой исторических обстоятельств должны примириться и сжиться навсегда".^{xxxiv[xxxiv]} На совместное обучение русских и инородцев, т.е. на создание русско-туземных школ при первом генерал-губернаторе Туркестана К.П. фон Кауфмане делался особый упор, причем имелось в виду и соответствующее воспитание русских: "туземцы скорее сближаются через это с

русскими своими товарищами и осваиваются с разговорным русским языком: русские ученики школ так же сближаются с туземцами и привыкают смотреть на них без предрассудков; те и другие забывают племенную рознь и перестают не доверять друг другу... Узкий, исключительно племенной, горизонт тех и других расширяется¹¹. Туземные ученики, тем более если они действительно оказывались умницами, вызывали искреннее умиление. Тем более, "в высшей степени странно, но вместе с тем утешительно, видеть сарта [городского таджика], едущего на дрожках, пьющего в русской компании вино, посещающего балы и собрания. Все это утешительно в том отношении, что за материальной стороной следует интеллектуальная"¹².

Неутешительным было только то, что туземных учеников в русско-туземных школах считали единицами, ассимиляция почти не происходила, русские и туземцы общались между собой почти только по казенной надобности.

При этом русские жили в Средней Азии под мощной защитой правительства. Путешественник и публицист Е. Марков приводит слова русской женщины: "Нас ни сарты, ни киргизы не обижают, ни Божье мой! Боятся русских!.. Мы с мужем три года в Мурза-Рабате жили на станции совсем одни, уж на что кажется глухая степь... А ничего такого не было, грех сказать. Потому что строгость от начальства. А если бы не строго жить было бы нельзя!"¹³ То же рассказывают и мужики, волей судьбы оказавшиеся близ Ашхабада: "Здесь на это строго. Чуть что, сейчас весь аул в ответе. Переимут у них воду дня на три, не четыре, — хоть переколейте все, — ну и выдадут виновного. А с ним расправа коротка. Дюже бояться наших".¹⁴ Так что русские по существу оказывались, хотели они или не хотели, замкнутым привилегированным классом, к которому относились с опаской и контактов с которым избегали.

Точно так же и "англичане в Индии, высокого ли, низкого ли происхождения, были классом"¹⁵. Стиралась разница даже между чиновниками и нечиновниками, минимизировались сословные различия — все англичане в Индии чувствовали себя аристократами, "сахибами". Стремясь как можно более приблизить свою жизнь в Индии к жизни в Англии¹⁶, они как бы абстрагировались от местного населения. Общение с туземцами, даже по долгу службы, даже для тех, кто прекрасно владел местными языками, было обременительной обязанностью. И это "чувство превосходства базировалось не на религии, не на интеллектуальном превосходстве, не на образованности, не на классовом факторе... а исключительно на принадлежности к национальной группе"¹⁷. Английский чиновник, будь он даже образцом честности (коррупция в Британской империи вообще была невелика), был абсолютно непреклонен, если дело касалось требования какого-либо социального равенства между англичанами и туземцами.¹⁸

Периодами в Индии сильно было влияние англицистской партии, стремившейся утвердить в Индии систему европейских ценностей (при этом сами они, как и все прочие англичане, тесных контактов с индийцами избегали), но чаще баловали те, кого называли "ориенталистами", старавшиеся законсервировать индийские обычаи и традиции, уничтожив только самые "вредные".

"Консерватизм должен был быть философским объяснением существующего порядка вещей, описанного в терминах социального и политического опыта британцев и естественного закона"¹⁹. Но по сути то, что англичане консервировали, то, какими способами они стремились этого достичь, приводило к результатам обратным ожидаемым.

"Ориентализм" был выгоден англичанам политически (во всяком случае так им представлялось с точки зрения их видения сути своей империи и основ ее стабильности), и потому они "чрезвычайно, до мелочей уважали и оберегали проявления национальной культуры туземцев Индии, характерные особенности национальной культуры индусов и мусульман и следили за тем, чтобы эти народы не соединились на почве одинаковой культуры, заимствованной у европейцев... не содействовали тому, чтобы туземная молодежь получала европейское образование в ранние годы и тем отрывалась от родной культуры"²⁰. Но даже "будучи консерваторами, британцы, сами того не осознавая, вестернизировали индийцев"²¹, поскольку вели себя так, чтобы вызвать индийцев восхищение и признание себя в качестве существ высших и достойных подражания. В этом смысле показательно высказывание бригадного генерала Джона Джекоба: "Мы являемся расой высшей в нравственном смысле, руководимой мотивами возвышенного характера и обладающей более высокими качествами, чем азиаты. Чем более туземцы способны понять нас, чем более мы усовершенствуем их способность к такому пониманию, тем прочнее будет наша власть... Не мешайте нам установить наше управление посредством преподнесения туземцам высокого примера"²².

Таким образом, англичане предполагали, вольно или невольно, наличие непосредственной психологической связи между ними и жителями Индии, последствием которой неминуемо должна была стать ассимиляция. Хотя подобной задачи отнюдь не ставилось.

Поэтому неизбежным продуктом английской имперской системы были "англизированные" азиаты, специфическая элита "псевдоангличан", которых британцы, похоже, воспринимали как пародию на себя и которые вызывали их искреннее отвращение. Эта элита была собственным английским порождением, но вопрос как относиться к ней оставался нерешенным. Даже принять у себя дома образованного индуса, окончившего курс в европейском университете, было чуть ли не подвигом.

При всем том напрашивается вывод: русские хотели ассимилировать жителей Средней Азии, но удавалось это слабо. Англичане не хотели ассимилировать индийцев, но это до какой-то степени происходило само собой — и итоговый результат оказывался примерно одинаковым.

Вообще, парадокс этих двух империй (русской Среднеазиатской и Индийской империи англичан) состоял в том, что в них на удивление не удавалось то, к чему более всего стремились, и, напротив, как-то само собой получалось то, к чему особого интереса не ощущали. Англичане считали себя наделенными особым талантом управления. Но их неудачи в Индии часто объясняли именно негодной организацией управления, которое туземным населением переносится с трудом и в любой момент может послужить поводом к серьезному мятежу. "Туземцы англичан не любят. Причина заключается в английском способе управления страной".^{xlvii[xlvii]} Русские привычно жаловались на "наше неумение управлять инородцами".^{xlviii[xlviii]} Но, как замечал французский путешественник и востоковед Ги де Лякост, "среднеазиатские народности легко переносят русское владычество".^{xlix[xlix]} Причина здесь, возможно в том, что англичанам приходилось иметь дело с непривычной для себя сухопутной империей.

Англичане сплошь и рядом говорили о своей цивилизаторской миссии. "Мысль о том, что имперская миссия должна заключаться в насаждении искусства свободного управления стала общепризнанной".^{li[li]} В России, конечно, никаких подобных мыслей возникать не могло. Однако, что касается Англии, то по словам Дж. Гобсона (хотя последний в какой-то мере сгущает краски), "положение, будто незыблемое правило нашего правления всегда заключается в воспитании наших владений в духе и принципах этой теории (представительного самоуправления), есть величайшее искажение фактов нашими колониальными и имперскими политиками, которое только можно представить".^{lii[lii]} Красноречив уже тот факт, что (как об этом рассказывает русский агент поручик Лосев) мусульмане в Индии, узнав от него, что мусульмане в России имеют своих представителей Государственной Думе, были крайне поражены и "на другой же день в газете "Пайса-Ахбар" была помещена заметка о нашей Думе и присутствии в ней представителей мусульман".^{liii[liii]}

О техническом развитии различных регионов империи англичане говорили очень много. Техницизм был стержнем политической мысли Р. Киплинга. Для русских эта тема всегда была второстепенной. Однако успехи в данной области у русских и англичан были примерно одинаковы. С удивительной скоростью Россия строит железные дороги к своим южным рубежам. Англичанин Т. Мун с похвалой отзываясь об успехах русских: "Под русским владычеством туркмены перестали заниматься разбоем и кражей рабов и в большей или меньшей степени перешли к оседлому быту, занявшись земледелием и хлопководством. Другие расы прогрессировали еще больше. Русские железные дороги дали возможность сбывать скот, молочные продукты и миллионы каракулевых барашков из Бухары. Но самым важным нововведением было, конечно, развитие хлопководства".^{liiii[liiii]} Успехи самих англичан на подобном поприще, объективно говоря, вряд ли были более значительными.

С другой стороны, для России существенно было то, что она, мыслящая себя преемницей Византии, должна была стать великим Православным царством. Однако в Центральной Азии она практически совсем отказывается от проповеди. "У русских миссионеров нет: они к этому средству не прибегают. Они хотят приобрести доверие покоренных народов, не противоречить им ни в их верованиях, ни в их обычаях".^{liiv[liiv]} Более того, в конце XIX века русские не только "не допускали проповеди Слова мусульманам, но даже отвергали все просьбы туземцев о принятии их в Православие".^{liv[lv]} В русско-туземных школах насаждалась система Ильминского с ее русифицированным просветительством, занявшим место Православия. Почти общепринятой стала точка зрения, что с честным мусульманином дело иметь легче, чем с христианином. "Честный мусульманин, не переступающий ни одной йоты наших гражданских законов, на наш взгляд лучше плута христианина, хотя бы тот и соблюдал все точки и запятые религиозных

установлений^{[lvii][lvii]} И только не посвященному в тонкости этой новой туземной политики русскому путешественнику кажется особенно странно, что "в этих новых "забранных" местах совсем нет русского монаха русского священника. Когда вспомнишь плодотворное воспитательное значение древних православных обителей, проникавших в глухие дебри разных инородческих стран раньше пахаря и горожанина, впереди государственной силы, вспомнишь, что миллионы инородцев приводилось в единение с державой русской, крепко входили в состав русского народного тела гораздо больше вдохновенной проповедью самоотверженных отшельников, чем силой меча или искусством управления, то делается обидно и больно за апатию нынешнего многочисленного и зажиточного монашества"^{[lviii][lvii]}

В Туркестане религиозная составляющая русского имперского комплекса все меньше влияет на практическую политику. В этом свете закономерными представляются слова К.П. Кауфмана, что "мусульманство как догмат ничтожно и не представляет ничего опасного нашим целям"^{[lviii][lviii]}. Цель государственной политики Кауфман формулирует так: "Сделать как православных, так и мусульман одинаково полезными гражданами России"^{[lix][lix]}. Последователем Кауфмана генерал-губернатор Туркестана Розенбах издает в 1886 году циркуляр, в котором признавалось необходимым преподавание ислама в русских государственных школах параллельно с православным законом Божиим. Ожидалось, что такой подход приведет к очень быстрой ассимиляции. Сам генерал Розенбах "верил, что в туземцах уже сказалось сознание того, что русская государственная власть — родная для них власть"^{[lx][lx]}.

"Вера в русско-туземные школы росла, хотя рост самих школ продвигался медленно"^{[lxi][lxi]} На 1 января 1903 года на весь Туркестан их было менее сотни и учились в них менее трех тысяч учеников. (В мусульманских школах в этот же период училось почти восемьдесят тысяч человек)^{[lxii][lxii]} В оправдание ссылались на неподготовленность местного населения к обучению в русских государственных школах. Но "неподготовленность должна бы уменьшиться с годами"^{[lxiii][lxiii]} а на практике наблюдалась иная тенденция. Тогда возникает странная идея, что за знание русского языка надо платить туземцам деньги — установить соответствующую премию.^{[lxiv][lxiv]} Прежде крещены инородцы переходили обратно в ислам и, более того, "некоторые коренные русские люди принимают ислам, чему были примеры в Туркестанском крае"^{[lxv][lxv]}. Ряд восстаний, начавшихся в Туркестане с девяностых годов XIX века, показал, что все надежды на притяжение русской гражданственности местному населению не оправдались. "Мы живем здесь на кипящем вулкане"^{[lxvi][lxvi]} — писал жене С.М. Духовской, назначенный генерал-губернатором Туркестана 1897 году. И только развитие панисламизма среди населения, которое прежде считалось религиозно индифферентным, приводит к мысли о том, что проповедь была нужна изначально.

В Британской Индии также "первой реакцией имперских деятелей была оппозиция активности христианских миссионеров... Ост-Индийская компания, англо-индийские чиновники, британские министры в большинстве своем противодействовали проповеди христианских миссий"^{[lxvii][lxvii]}. Так, в 1793 году "миссионер Виллиам Керей и его спутники были высланы из Индии... Миссионерская работа была предметом нервозного внимания со стороны Калькуттского правительства и миссионеры без лицензии от директоров (совета директоров Ост-Индийской компании) депортировались из Индии"^{[lxviii][lxviii]}.

Только начиная с 1813 года миссионерам было разрешено проповедовать в Индии. В 1816 году в Калькутте появилась первая школа, открытая миссионерами. В течении XIX века английское правительство все шире начинает использовать миссионеров в качестве своих политических агентов. И в конце концов результаты миссии оказываются налицо. К началу XX века в Индии насчитывалось более 300 000 крещеных индийцев.^{[lxix][lxix]} Эта цифра, конечно, невелика, но в сравнении тем, что среди среднеазиатских подданных России христианами становились единицы, и она представляется значительной. К тому же, напомним, что англичане действовали в этом случае прямо вопреки своим принципам туземной политики, коль скоро прочность английской власти во многом зиждилась на религиозной вражде между мусульманами и индусами.

Таким образом, мы снова видим пример того, что империя делает вовсе не то, что хочет делать. По меткому замечанию Дж. Сили "в Индии имелось в виду одно, а совершалось совершенно другое"^{[lxx][lxx]} и постепенно Англия начинала ощущать, что ее ведет какой-то рок. "Невольно, — продолжает Сили, — напрашивается мнение, что тот день, когда смелый гений Клайва сделал из

торговой компании политическую силу и положил начало столетию беспрестанных завоеваний, был злосчастным для Англии днем.^{[lxxi][lxxi]} С середины XVIII века Англия ведет почти беспрестанные войны на Востоке и находится в постоянном страхе перед “русской угрозой”, фактически провоцируя нарастание этой угрозы. Англичане, стремясь преградить России путь в Индию, оккупируют Кветту, в ответ на что Россия занимает Мерв и оказывается вблизи Герата. Закручивается порочная цепочка событий. Вся английская политика на Востоке заикливается на обороне Индии.

Тема рока доминирует и в русской литературе о завоевании Средней Азии. “Вместе с умиротворением Каспия началось роковым образом безостановочное движение русских внутрь Туркестана, вверх по реке Сыру, а потом и Аму-Дарье, началась эпоха завоеваний в Центральной Азии, остановившихся пока на Мерве, Серахсе и Пяндже и переваливших уже на Памир — эту “крышу мира””.^{[lxxii][lxxii]} “Нас гонит вперед какой-то рок, мы самой природой вынуждены захватывать все дальше и дальше, чего даже и не думали захватывать”.^{[lxxiii][lxxiii]} Указывая на стихийность нашего движения в Азию, генерал Снесарев утверждает, что, хотя оно и имело организованный характер и закреплялось регулярной силой, “по существу оно оставалось прежним, разницы между Ермаком и Черняевым нет никакой... Инициатива дела, понимание обстановки и подготовка средств, словом все, что порождало какой-либо военный план приводило его в жизнь, — все это находилось в руках среднеазиатских атаманов, какими были Черняевы, Крыжановские, Романовские, Абрамовы, Скобелевы, Ионовы многие другие. Петербург всегда расписывался задним числом, смотрел глазами и слушал ушами тех же среднеазиатских атаманов”.^{[lxxiv][lxxiv]} Несомненно, генерал лукавит и лукавство его объясняется причинами политическими. Но с другой стороны, он очевидным образом не может объяснить себе внутреннего смысла русского напора на Среднюю Азию.

Действительно, все более отчетливо на первый план выступают экономические и военно-стратегические выгоды, все более сужалась и примитивизировалась идея культурной экспансии. От среднеазиатских подданных ожидалась политическая лояльность, а не принятие религиозного принципа империи.

Народная же колонизация Средней Азии шла своим чередом, по обычному для русских алгоритму. В своем отчете об управлении Туркестанским краем его первый генерал-губернатор К.П. фон Кауфман писал, что общий итог крестьянской эмиграции в Семиреченской области составляет за отчетный период времени [1867-1881 годы] 3324 семейств, то есть почти в два раза больше нормы, на которую рассчитан был план устройства крестьянских поселений в 1869 г., и более чем на треть выше нормы, определенной при расширении сего плана, составившемся в 1872 году... С занятием в первые годы лучших из местностей, назначенных для заселения, колонизационное движение в край русских переселенцев не только не уменьшилось в последние годы, но, напротив, даже возросло в своей силе, особенно в 1878 и 1879 годах”.^{[lxxv][lxxv]} В последующие годы, когда Семиречье временно входило в состав Степного генерал-губернаторства, переселение в регион было ограничено, а с 1892 по 1899 год запрещено. “Число селений за это время почти не увеличилось (в 1899 году их считалось 30), но значительно увеличилось число душ”.^{[lxxvi][lxxvi]} Если в 1882 году их было около 15 тысяч, то в 1899 году около 38 тысяч. “Значительное число самовольных переселенцев (1700 семей) пришлось на 1892 год. с 1899 года Семиречье снова было подчинено генерал-губернатору Туркестана... К 1911 году было уже 123 русских поселений”.^{[lxxvii][lxxvii]} “С 1896 по 1916 годы более чем миллион крестьян, пришедших из России, поселились в районе Асмолинска и Семипалатинска”.^{[lxxviii][lxxviii]}

Однако, несмотря на столь явные успехи колонизации, между русскими переселенцами и туземным населением вставал невидимый барьер: провозглашавшиеся принципы ассимиляции оставались пустым звуком. Вернее, произошла подмена принципа: место Православия занял гуманитаризм, учение, на основании которого строился национализм европейских народов. На его же основе медленно и постепенно зарождался и русский национализм, который выражался еще не прямо, не через сознание своего превосходства, а встраивался в рамки исконно русского этатизма, который, таким образом, лишался своего религиозного содержания. Собственно, русские уже и не доносили до покоренных народов того принципа, который те должны были по идее (идее империи) принять. Его уже почти забыли и сами русские государственные деятели. Система образования по

Ильминскому, широко практиковавшаяся в разных уголках империи, яркий тому пример. Показательно в этой системе образования и то, что она предполагала, как бы мы теперь назвали, "интернациональное воспитание" русских. Государство перестало полагаться на колонизаторский инстинкт русских, а считало нужным их чему-то специально учить. Это, в свою очередь, означало изменение обычной туземной практики, смену экспансионистских парадигм. Отступление от центрального принципа империи не может быть объяснено только лишь внешними причинами. Очевидно, что почти непосредственная близость Британской империи влияла на русскую туземную политику. Эти две империи самым пристальным образом наблюдали за действиями друг друга, анализируя самым дотошным образом каждое нововведение в политике соседей, и все, что казалось разумным, перенималось, иногда даже бессознательно. Так, Туркестанскую администрацию проникла идея подчеркнутого уважения чужих национальных и религиозных проявлений, понятая как залог стабильности империи, идея того, что русское присутствие в регионе не должно понапрасну мозолить глаза местному населению, но в случае недоразумений извлекать любые самые крутые карательные меры (аналог политики канонерок) — то есть, несмотря на привычные декларации, формальные права гражданства, население новоприобретенных мест не рассматривалось как вполне "свое", постепенно приближалось по своему статусу к населению колоний. С жителями Средней Азии не мог уже возникнуть сложный, по сути своей **внутренний** конфликт, как, например, конфликт русских с армянами в Закавказье — отношения с местным населением упрощались и становились более одномерными. Сюда же относится и идея жесткого государственного покровительства русским, поселившимся в новозавоеванном крае. (Эту же идею пытался осуществить кн. Голицын в Закавказье, но без успеха). До этого русским по существу предоставлялось самим справляться со своими проблемами — они справлялись, снейкой больших трудностей и потерь, но зато вступая в прямой непосредственный контакт с местным населением, самостоятельно учась находить с ним общий язык (что и было самым ценным), в результате постепенно ассимилируя его, обучая своей вере и исподволь навязывая "центральный" (принцип) принцип Российской империи. При этом, практически беззащитные, русские не имели никакой возможности ощутить себя высшей расой, проявлять какой-нибудь расизм. Рассчитывая почти только на себя, они были вынуждены смиряться, уживаться с туземцами мирно, как равными себе. И этот порой мучительный процесс освоения русскими колонистами новых территорий был с точки зрения внутренней стабильности Российской империи значительно более эффективен, сколько бы он ни требовал терпения и самоограничения себя в своих импульсивных проявлениях. Мощная государственная защита, действительно, казалась мерой разумной, но она значительно снижала глубину интеграции и интериоризации нового "забранного" края. В свою очередь, влияние Российской империи на Британскую (на ее Индийскую часть) выражалось в том, что англичане улавливали и непроизвольно заимствовали взгляд на свои владения (на Британскую Индию: к Африканским колониям это не относится), как на единую страну, причем страну континентальную — внутренне связанную и целостную. Происходила, с одной стороны, все большая централизация Индии, а с другой ее самоизоляция (более всего психологическая) от прочих частей Британской империи. Она превращалась в государство в государстве, построенное по своим собственным принципам. "Под влиянием благоприятно сложившихся обстоятельств первая зародившаяся колония Англии в Индии постепенно расширялась и образовывала могущественное государство, которое, как отдельная империя, является присоединенной к английскому королевству, но колония эта все-таки остается для своей метрополии посторонним телом".^[LXXIX] Интересно также, что, по утверждению лорда Керзона, "в строгом смысле слова Индия единственная часть английского государства, носящая название империи".^[LXXX] Этот процесс представляется нам в значительной мере следствием русского влияния, постепенного психологического вовлечения двух империй в жизнь друг друга, взаимодействия имперских доминант (тем более, что русские имперские доминанты в Средней Азии тем легче могли быть усвоены англичанами, чем меньше в них оставалось собственно русской характеристики, чем более испарялась религиозная составляющая русского имперского комплекса.) Поэтому неудивительно, что у русских и англичан с какого-то момента начинает возникать ощущение общих трудностей и общих задач. Последние сформулировал М.Н. Аненков в последствии к работе английского полковника Джона Эдея "Ситана. Горная экспедиция на границе Афганистана в 1863 г.": "Задача им и нам поставленная на Провидением и состоящая в том, чтобы цивилизовать Среднюю Азию, одинаково трудна: они и мы должны бороться с фанатизмом,

невежеством, косностью, почти дикостью, и потому между ними и нами нет возможности найти повода к ссоре и даже к соперничеству. Нам предстоит одинаково трудная и одинаково дорогая работа в одном и том же направлении”^{[xxxii][xxxiii]}. При этом, какие бы политические цели ни ставились русскими и англичанами сознательно, действовали они не вполне органичным для себя образом и на практике добивались прогресса в тех сферах, которые были для них субъективно второстепенными, и, наоборот, мало преуспевали в том, в чем сами видели свои основные задачи. Политика русских в Средней Азии и англичан в Индии все более сближалась и результат ее оказывался усредненным. Однако в чем взаимовлияния не происходило, в чем каждая из империй сохраняла свою особую специфику — так это в динамике народной колонизации. На это почти не повлияли ни особые формы управления территориями, ни геостратегические нужды.

Характер управления Туркестаном, характер отношения к местному населению, идеология завоевания могли быть заимствованы у англичан, поскольку не являлись непосредственными следствиями функционального внутриэтнического конфликта. А модели народной колонизации были производными от этого конфликта и воплотились даже вопреки внешне неблагоприятным условиям. Модели народной колонизации не могли становиться предметом заимствования у народов-соседей.

Особенно убедительно показывает это неудача британской колонизации Индии. Этой теме посвящен наш следующий сюжет.

Сюжет 23. Британский Гарваль

С первых лет основания Ост-Индийской компании и до подавления Мятежа в 1859 году иммиграция британцев на Индийский субконтинент искусственно сдерживалась. “Отношения к английской колонизации со стороны Ост-Индийской компании было почти полностью негативным. Все дискуссии о свободном переселении европейцев в Индию компания рассматривала исключительно как замаскированное посягательство на свои торговые привилегии и угрозу своему политическому и военному влиянию”^{[xxxiii][xxxiii]}. Вплоть до 1833 года европейцы, если они приезжали в Индию без разрешения Совета Директоров Ост-Индийской компании, подлежали высылке. Лицензии же на въезд давались крайне неохотно.

К 1814 году в Индии находилось только 1455 европейцев, не состоящих ни на королевской службе, ни на службе Ост-Индийской компании: 1100 в Бенгалии, 115 в Мадрасе и 240 в Бомбее. Это были главным образом миссионеры, школьные учителя, адвокаты и служащие адвокатских контор, кораблестроители, каретных дел мастера и т. п. С 1814 по 1832 годы лицензии получили только 1253 человека.^{[xxxiii][xxxiii]}

Нельзя сказать и того, что британцы сильно стремились в Индию. Жаркий климат и перенаселенность делали ее, казалось, непригодной для европейской колонизации. Однако, как мы о том писали выше, в середине XIX века в Индии были найдены места достаточно удобные для британских поселений, в том числе крестьянских.

Начиная с 1859 года, после подавления мятежа, британское правительство проводило политику, направленную на привлечение британцев в Индию. В качестве земель для колонизации рассматривались прежде всего нагорья Севера Индии, по климату, растительности и относительной редкости местного населения вполне пригодные для колонизации, во всяком случае, в большей степени подходящие для земледельческой колонизации, чем “хлопковые земли” Средней Азии, активно заселявшиеся русскими крестьянам. Английский чиновник Б. Ходгсон, прослуживший в Индии тридцать лет своей жизни, писал, что Индийские Гималаи могут стать “великолепной находкой для голодающих крестьян Ирландии и горных местностей Шотландии”^{[xxxiv][xxxiv]}. Еще более остро вопрос о британской колонизации горных районов, Гималаев в том числе, вставал в связи с возможной угрозой Индии со стороны России. “Колонизация горных районов Индии, — писал Х. Кларк, — дает нам преимущество, которое никогда не будет нами потеряно. Колонизация дает нам возможность создать милицию, которая будут поддерживать европейский контроль над Индией и защищать ее границы на севере и северо-востоке. Английское население в миллион человек сделает бунт или революцию в Индии невозможной и обезопасит мирное население, сделает наше господство незыблемым и положит конец всем планам России”^{[xxxv][xxxv]}.

Одним из таких районов был Уттаракханд, включающий в себя провинции Гарваль, Кьюмаон (близкую по этническому составу населения) и небольшое протекторатное княжество Тери-

Гарваль. Все эти земли попали под британское владычество в результате Непальской войны в 1815 году. Местность эта, расположенная на склонах Гималаев, представлялась британским путешественником райским уголком, напоминающим “роскошный сад, где все, что произвела земля Европы и Азии — или даже всего мира — было собрано вместе. Яблони, груши, гранаты, фиговые и шелковичные деревья росли в огромных количествах и в самых великолепных своих формах.

Ежевика и малина соблазнительно свешивались с уступов обрывистых скал, а наша тропа была усыпана ягодами земляники. И в какую сторону не посмотри — цветущий вереск, фиалки, жасмин, бесчисленные розовые кусты в полном цвету”^{[lxxxvi][lxxxvii]}

Однако поведение британцев-колонистов в Гималаях не вполне логичным с прагматической точки зрения и объяснимым только если рассматривать его в свете британской модели колонизации. Британцы избегали колонизировать территории со сколько-нибудь значительным местным населением, а если и прибегали к этому, то создавали целую громоздкую систему, препятствующую их непосредственным контактам с местным населением. Так, англичане давали самые идиллические характеристики жителям Гималаев. “Монахи и аскеты, нашедшие себе убежища в снежной суровости высоких гор, стали основными персонажами европейских описаний Гималаев. В отличие от обычной индийской чувственности, путешественники находили здесь величайшее самообуздание”^{[lxxxviii][lxxxviii]}, столь импонировавшие викторианцам. Гималаи в представлениях англичан было местом преимущественно романтическим. Весь XIX век на них смотрят как на место легенд, магии и тайных преданий. В многочисленных статьях о Гималаях, обзорах, дневниках предшественников “грань между фактом и фантазией, в принципе очень тонкая в подобного рода сочинениях, и вовсе расплывается в тумане романтики этих мест”^{[lxxxviii][lxxxviii]}. Жизнь крестьян описывалась так же преимущественно в идиллических тонах. Обращалось внимание на “необыкновенно чистые и прекрасно возделанные угодья”^{[lxxxix][lxxxix]}.

Однако британское население, состоявшее главным образом из чиновников лесного ведомства, жило в поселках, приближаться к которым местным жителям было строжайше запрещено, словно поставлен был невидимый барьер. И когда в Гарвале действительно возникают европейские поселения (наиболее значительные из них Дерадун, Шакрата, Алмора, кроме того — несколько армейских баз и баз отдыха) британцы поступают с этими романтическими горами точно так же, как в это же время с романтическими горами своей родины — горами Шотландии: стремятся вырубить естественные лесные массивы и засадить горные склоны корабельными соснами. Действия британцев могли бы казаться чисто прагматическими, если не учитывать, что тем самым они лишили себя одного из немногочисленных плацдармов для британской колонизации Индии, вступив в затяжной конфликт с местным населением. В результате, британские поселения Гарваля так никогда и не превысили общую численность в тысячу человек.^[xc]

Создавалась парадоксальная ситуация. Англичане, отгораживаясь от реальных жителей Гималаев, вырубая реальные экзотические леса, воспевали выдуманные ими самими Гималаи с их райской природой и романтическим населением. Не менее этого любопытно, что англичане рассматривали население Гималаев как полностью лояльное себе,^[xci] хотя с конца XIX века там не стихали бунты. Естественно, что “население, чья религия, фольклор, традиции требовали консервации издревле существовавших форм социальных и хозяйственных отношений, очень нервозно относилось к новой ситуации”^[xcii].

Однако возмущение его обрушивалось не на голову британцев, а на голову правителя Тери-Гарваля, их единственного в глазах гималайских крестьян, законного владыки. Наличие в крае британцев игнорировалось почти так же, как и британцами игнорировалось наличие в Гималаях реального, а не порожденного их романтической фантазией туземного населения. Это не следует, конечно, понимать буквально: в работах на выкорчевке леса использовались те же самые крестьяне из гималайских деревень; эти же крестьяне вербовались в армию. Однако англичане и жители Гималаев находились как бы в разных измерениях: во всяком случае до тех пор, пока протесты гарвальских крестьян не были использованы гандийским движением и идеология гандизма не изменила саму форму крестьянского сопротивления, не сделала его, с одной стороны, более систематическим, а с другой, ненасильственным.^[xciii]

Интересна и оценка в свете гандистской идеологии событий XIX века. В частности, вырубание местных пород деревьев и высаживание сосновых лесов интерпретировалось как иррациональное проявление англичанами своей власти: “Британцы вырубали леса в Ирландии, Южной Африке и на Северо-Востоке Соединенных Штатов. Уничтожение лесов было для британцев символом победы. С другой стороны, народное движение интерпретировалось как ненасильственное,^[xciv] хотя оно

сопровождалось бесчисленными поджогами сданных в аренду лесов,^{xcv[xcv]} а взбунтовавшиеся крестьяне вооружались палками и сельскохозяйственными орудиями.^{xcvi[xcvi]} Другое дело, что субъективно насилие было направлено не против британцев, а против туземных властителей. Попробуем объяснить причины лояльности гарвальских крестьян по отношению к британцам, виновникам новых порядков, а точнее сказать почти полное игнорирование британских властей. Для этого нужно представить себе социальную структуру гарвальской деревни и ее историю. Прежде всего следует отметить, что речь идет об изолированной территории, не имеющей вплоть до XIX века регулярного сообщения с другими регионами Индии. Моголы появились здесь на самом закате своего владычества. Кюмаон был подчинен ими только в 1790 году, а Гарваль и того позднее — в 1804.^{xcvii[xcvii]} то есть за 11 лет до прихода англичан в 1815 году. Однако, моголы не могли или не хотели радикальным образом менять существующие способы природопользования и социальную структуру Гарваля.^{xcviii[xcviii]}

Таким образом, до половины XIX века для деревень Гарваля было характерно “отсутствие значительного неравенства в земельной собственности”.^{xcix[xcix]} Как в британском Гарвале, так и в Тери-Гарвале “несмотря на присутствие, хотя и в ослабленной форме, кастового деления, для горных деревень было характерно отсутствие социального расслоения”.^{ci[ci]} Каждая деревня имела старосту и совет. Важные дела решались на общедеревенском сходе. “Даже уголовные преступления разбирались внутри общины. Крестьяне Гарваля редко обращались даже в администрацию своего монарха”.^{ci[ci]} При этом “отсутствие класса феодалов — посредников между крестьянами и государством — усиливало образ независимого крестьянства, которое само распоряжается своими ресурсами... В сравнении с сильно социально расслоенными деревнями индо-гангской долины, Уттаракханд гораздо ближе подходил к крестьянскому политическому идеалу “народной монархии”, государства без дворян и, может быть, без духовных предводителей, в котором бы крестьянство и его царь были бы единой социальной силой”.^{cii[cii]}

В соответствии с такой социальной структурой в Гарвале существовала специфическая “традиция” крестьянских бунтов, в случаях, когда царь ослаблял поддержку народа, или во всяком случае, ему так казалось. “Такой бунт не был направлен против монарха, так как народ верил в божественное происхождение последнего”.^{ciiii[ciiii]} Целью бунтов было “привлечение внимания монарха к некоторым специфическим жалобам земледельцев. С этой целью последние оставляли работу на полях и отправлялись в столицу или другие резиденции царя”.^{civ[civ]} в полном соответствии с этой моделью и происходили крестьянские бунты, направленные против аренды британцами лесных угодий. Ведь “леса, как и другие естественные ресурсы, являлись традиционными общинными ресурсами со строгим, хотя и неформальным, механизмом эксплуатации”.^{civ[civ]}

Таким образом, крестьянские права были нарушаемы и крестьяне апеллировали к монарху Тери-Гарваля по привычному для них механизму: посредством бунта. Так, “27 декабря 1906 года в лесах вокруг Чандра-бадни, находящегося примерно в 14 милях от города Тери была проведена инспекция, связанная с подготовительными мероприятиями по отчуждению лесов в частную собственность. В ответ на это утром 28 декабря около двух сотен сельских жителей, вооруженных палками, направились к городу требовать своих полных и исключительных прав на владение лесами”.^{cvi[cvi]}

Здесь интересно провести следующую параллель. В одном из предыдущих иллюстративных очерков мы говорили о реакции армянской крестьянской общины на нарушение ее прав. Она как бы встраивалась в российскую структуру социального взаимодействия и апеллировала со своими жалобами к русскому царю, что было тем более естественно, что уже несколько веков не существовало армянского царя, а признать русского царя своим для армян было вполне возможно. Таким образом, восстанавливалась естественные для восточных народов двухступенчатая иерархия: община и царь. Для крестьян Гарваль английская королева и императрица Индии Виктория, если они вообще знали об ее существовании, вряд ли представлялась персоной, с которой возможна была психологически непосредственная связь. Однако свой монарх существовал, каковы бы ни были его действительные права и возможности. К тому же, Уттаракханд долгое время был практически изолирован от других регионов Индийского субконтинента, а встреча с моголами была лишь короткой и поверхностной. Англичане нарушали права крестьянской общины и община посредством бунта апеллировала к своему царю, чтобы он избавил крестьян от обид. Англичане оставались абстрактным внешним фактором, с которым крестьяне почти не вступали в

непосредственные отношения вплоть до времени широкого распространения гандизма с его идеологией сопротивления англичанам.

Что касается англичан, то они вполне абстрагировались от местного населения и создавали для себя миф о загадочных жителях Гималаев, они одновременно и воспевали чудесную природу края, и признавали практически только хозяйственное ее использование. Их восприятие как бы раздваивалось. В результате, осознавая и возможность, и желательность крестьянской колонизации района Гарвала, британцы не решались к ней приступить. Модель народной колонизации оставалась прежней. Вопреки всем доводам рассудка британцы создавали невидимый барьер между собой и местным населением и именно он, а не стратегические выгоды, в конечном счете, определял их действия.

Англичане могли заимствовать у русских множество деталей относящихся к непривычному для них управлению континентальной империей, но не модели колонизации. Аналогично, русские, не взирая на все препятствия, ограничительные и запретительные меры властей — рвутся на новые “забранные” земли, словно они медом намазаны. Внешние преграды для русской колонизации не нарушали русского внутриэтнического конфликта, поскольку препятствия для русских колонистов — вещь привычная. А вот демографическая ситуация в Гималаях препятствовала реализации внутриэтнического конфликта англичан, подобно тому, как это было с русскими в Закавказье. В Средней Азии русские подобных затруднений не ощущали: механизмы освоения территории русскими крестьянами и тюрками Средней Азии не противоречили друг другу. И это не имело никакого отношения к тому, что субъективно смысл и цели своей деятельности те и другие могли видеть по-разному. На примере русско-армянской контактной ситуации мы видели, что никакие идеологические и ценностные заимствования (в частности, имперские и государственные доминанты) не приводили к заимствованию моделей освоения территории, поскольку последние является составной частью функционального внутриэтнического конфликта.

Все те элементы культуры, которые являлись значимыми для нормальной реализации функционально внутриэтнического конфликта, не поддаются внешнему воздействию и не могут быть замещены схожими элементами другой культуры — если, конечно, речь не идет о полном разрушении культуры.

Однако разрушение этнической культуры начинается не с разрушения адаптационно-деятельностных моделей (которые бессознательны), а с отказа от этнической темы, на базе которой функционируют различные культурные интерпретации, имеющие значение для реализации функционального внутриэтнического конфликта. В последнем случае адаптационно-деятельностные модели оказываются как бы подвешенными в воздухе. Если одна культурная тема адекватно замещается другой, заимствованной, то слома адаптационно-деятельностных моделей не происходит. Они могут реализовываться на материале различных культурных тем. Но выхалащивание культурной темы или ее опрощение ведет для этнической культуры в целом к серьезным последствиям.

Сказанное выше не относится к ценностной ориентации как таковой. Последняя заимствуется достаточно легко и, встраиваясь в какую-либо из модификаций этнической картины мира, приводит к возникновению новой интерпретации культурной темы, что периодически переживает каждый этнос.

Случаи этнического подключения, где по сути этносом воспринимаются значительные фрагменты чужого внутриэтнического конфликта, нуждаются в отдельном изучении. Мы указали выше, что этот процесс не является плодом ассимиляции: этнические группы действуют в соответствии с собственными механизмами внутриэтнических конфликтов. Однако результатом этнических подключений, если в силу обстоятельств оно оказалось достаточно прочным, может оказаться именно ассимиляция.

Вопросы для размышления

1. 1. Какие элементы культуры могут заимствоваться, а какие нет? Проиллюстрируйте свой ответ на материале из вышеприведенных очерков.
2. 2. Почему между этносами может возникать неадекватное восприятие действий друг друга?
3. 3. Что происходит при заимствовании культурных доминант?

4. 4. На основании этой и предшествующей главы объясните сущность процесса десимиляции.
 5. 5. Что дает для изучения этнических констант исследование повторяющихся “странностей” в межэтнических отношениях?
 6. 6. Почему различные этносы различным образом интерпретируют одни и те же культурные темы?
-

Методология историко-этнологических исследований

Выше мы уже останавливались на многих методологических проблемах изучения этнических процессов. Этой теме была посвящена глава 12, а также методологические комментарии, которые давались к некоторым сюжетам. Во всех этих случаях мы стремились показать читателям, каким образом мы применяем к анализу материала теоретические концепции исторической этнологии и передать некоторые практические навыки работы. В этой, заключительной, главе мы обобщим те методологические замечания, которые делали в предшествовавших главах, а также затронем некоторых методологических вопросов, коснуться которых еще не имели случая. Первый из таких вопросов — принципы первичного сбора материала. Ведь выше в каждом случае мы рассматривали уже целостный сюжет, содержащий некоторый ряд исторических сведений. Но мы не раз не касались того, почему мы рассматриваем именно эти сведения, по какому принципу они отобраны нами в целом океане исторических данных. Поэтому сейчас изложение методологии мы начнем с азов.

Эмпатия — психологическая интерпретация

В чем состоит наиболее существенный момент историко-этнологического исследования? В том, чтобы обнаружить в культуре, в психологии народа некие неизменные блоки — этнические константы, которые будут проявляться в самых разных “одеждах”, прикрытые самыми различными ценностными обоснованиями в любых модификациях этнической культуры. Сложность здесь, как мы видели, состоит в том, что какие-то общественные институты, веками связанные с культурой данного народа, могут вовсе не являться для него существенно значимыми, а то, на чем держится весь каркас культуры, проявляется в различные эпохи в столь разнообразных формах, что разглядеть за ними общее действительно мудрено. Какого-то универсального алгоритма, который позволял бы нам высчитывать эти структурообразующие блоки (этнические константы), нет. Те области, в которых этнические константы проявляют себя наиболее отчетливо, у каждого народа совершенно различны.

Но как же подступиться к изучению культуры, если мы не можем определить ту ниточку, потянув за которую можно постепенно вскрыть эти базисные культурные элементы? Мы знаем только, что они внутри каждой культуры стабильны. Мы знаем также, что они, определяя собой разнообразие различных культур, в каждой конкретной из них абсолютно индивидуальны. И нам не остается ничего другого, кроме как, положившись на свою интуицию, сделать первый шаг — поискать в

культуре то, что действительно индивидуально. Ведь то, что индивидуально для этой культуры, для нас будет неожиданно и странно.

Конечно, не все, что нам может показаться странным, имеет отношение к структурообразующим элементам культуры, но то, что имеет к ним отношение, безусловно покажется нам странным. Не потому, что оно само по себе глупо, алогично (хотя в быту оно часто показалось бы именно таковым), а потому, что оно — другое, такое, чего вообще нет в нашей культуре. Это другое мы не сразу сможем определить, мы только почувствуем его. Назвать сможем потом, когда, переверачивая страницу за страницей истории народа, мы будем искать, и не находя, понимать, что ошиблись, находя же — давать название.

Для анализа используется самый разнообразный исторический материал: исследования ученых этнографов, записки путешественников, заметки бытописателей, фольклорные и художественные тексты, этносоциологические исследования, газетные и журнальные статьи, официальные документы, историческая и общественно-политическая литература и т. д. Если есть возможность непосредственного общения с представителями изучаемого этноса, главное внимание уделялось их рассказам, шуткам, реакциям на различные ситуации, оговоркам, цепочкам рассуждений, аргументам, используемым ими в спорах, объяснениям различных явлений, собственного поведения и т. п., а также наблюдениям за отношениями в семье, с сослуживцами, с соплеменниками и иноплемениками.

При этом первоначально идет хаотичный набор разноплановой информации. Он продолжался до тех пор, пока исследователь не сталкивается с фактами в жизни этноса, абсолютно необъяснимыми, если исходить из его собственной картины мира, с тем в поведении и реакциях членов этноса, логика чего мне была совершенно непонятна. Именно эти черты в поведении, оценках, реакциях, которые представителями иного этноса кажутся "странными", дают для исследователя богатый материал и являются той ниточкой, потянув за которую, можно постепенно раскрыть и реконструировать традиционное сознание этноса.

Следующим этапом исследования является объяснение этих странностей.

Так, задавшись целью выделить неизменные элементы в финской этнической культуре, мы беремся за изучение быта, обычаев этого народа, организации его жизни. Некоторые вещи нам не могут не показаться удивительными. Прежде всего это относится к тому, как финны осваивали территорию своей страны. Ведь русские тоже селились на северных землях со сходным климатом и почвой, на землях, для освоения которых требуются значительные затраты труда. Но они селились обычно группами и принимались за обработку целины, постоянно поддерживая и подстраховывая друг друга: часто работы выполнялись коллективно. Финн селится на новой земле всегда в одиночку, точнее своей небольшой семьей и не рассчитывал на чью-либо поддержку, принимаясь за борьбу с природой.

В главе 2 мы изложили несколько сюжетов, в которых продемонстрировали именно "странные", казалось бы необъяснимые аспекты истории различных народов.

Кроме того, как мы уже говорили, на одни и те же события различные народы реагируют по-разному. Поэтому большой интерес представляет изучение процессов интенсивного межкультурного взаимодействия, когда этнос постоянно вынужден давать свою интерпретацию внешним воздействиям и отвечать на них, проявляя свои наиболее существенные этнокультурные особенности. Мы прослеживаем тогда цепочку мелких кризисов в жизни этноса и "вылавливаем" элементы его способа действия, повторяющиеся постоянно. С этой точки зрения мы рассмотрели в сюжете 21 (глава 21) русско-армянские конфликты, которые имели повторяющуюся структуру. А если люди упорно повторяют некоторые действия, каждый раз приводящие к неприятным для них последствиям, значит действовать так для них столь же естественно, как дышать. Любой другой способ действия кажется им несуразным, странным.

Подобные ситуации интересны для исследователя еще тем, что их анализ поневоле получается сравнительным: этносы действуют разным образом, поведение друг друга им кажется странным — мы имеем дело именно с тем материалом, которые и нужно изучать, чтобы выделить этнические константы.

В каждом случае при попытке объяснить "странности" в большей или меньшей мере, используется метод эмпатии, сочувствия, проникновение во внутреннюю логику других людей, улавливания значений, которые они вкладывают в слова, и смыслов, которыми они оперируют. Как писал Карл Роджерс, "эмпатическое понимание заключается в проникновении в чужой мир, умении релевантно войти в феноменологическое поле другого человека, внутрь его личного мира

значений..."^{740[1]} В процессе работы исследователь начинает угадывать реакцию представителей данного этноса на ту или иную ситуацию, учится сам воспроизводить логику рассуждения представителей данного этноса, короче, видит мир их глазами. Он строит в **своем** сознании модель мира, которая приблизительно соответствует той, которую имеют члены изучаемого этноса.

Антрополог Эдвард Холл писал, что "нет другого пути познания культуры, кроме как изучать ее, как учат язык".^{741[2]} Может быть, здесь более подходит сравнение с настройкой музыкального инструмента. Антрополог настраивает самого себя так, чтобы быть способным воспроизводить тона чужой культуры. Критерием понимания культуры Холл считал умение видеть разницу между событием А и событием Б данной культуры, которая незаметна для внешнего наблюдателя, но очевидна для всех без исключения носителей данной культуры, даже если они не в состоянии объяснить, в чем заключается эта разница. То есть критерием понимания культуры является способность к распознаванию событий в любом их внешнем проявлении. Так, человек понимает речь на своем языке, даже если у говорящего нет зубов.

Метод эмпагии (даже если он так не назывался) был популярен в этнологии всегда. Так, еще основоположник функционализма Бронислав Малиновский писал: "антрополог должен уловить точку зрения туземца, его отношение, осознать его видение и его мир... Исследователь, занятый полевой работой должен научиться думать, видеть, чувствовать, а иногда и вести себя как представитель данной культуры. Это не означает что мы просто должны понять мир другого человека посредством общения. Посредством этнографического диалога мы создать мир общий с ним. Чтобы воспринять эту форму человеческого понимания необходим период вживания в среду данного народа. Этот опыт является как бы инициацией этнографа."^{742[3]} Аналогичные мысли высказывали такие известные этнографы как Иоханес Фабиан, Деннис Тодлок, Джеймс Клиффорд, Филипп Бокк.

С началом 1970-х годов в этнологических методах произошли серьезные изменения: включенное наблюдение стало замещаться наблюдающим участием — что подразумевало гораздо более значительное включение исследователя в исследуемую этническую систему. Применяя метод включенного наблюдения, этнограф стремится одновременно и эмоционально контактировать с участниками, и бесстрастно наблюдать за их жизнью. На сегодняшний день опубликовано уже множество работ, в которых так или иначе описывается опыт личной встречи с культурой.

Объектом изучения становится личность антрополога, изучающего другие культуры. Так антрополог У. Краке пишет: изучаем ли мы статистические данные, или материальную культуру, или любую другую объективную информацию — неизбежно впитываем содержание культуры в свою собственную личность. Полевая работа этнографа есть, в конечном счете, межличностное взаимодействие, и он участвует в этом взаимодействии вполне, сколь бы он не хотел сохранить роль просто исследователя. Культура конструируется этнографом из его опыта этих отношений: инаковость культуры — это то, что этнограф воспринимает как отличное от его собственного

^{740[1]} *Роджерс К.* К науке о личности. // История зарубежной психологии. М.: изд-во Московского университета, 1986, с. 209.

^{741[2]} *Hall E.* The silent language. Greenwich, Conn.: Faweett, 1970, p. 31.

^{742[3]} *Malinowski B.* Argonauts of the Western Pacific. New York, E.P. Dutton, 1922, p. 23.

прошлого опыта, часто в качестве несистематизированного интуитивного понимания, так что он не может еще эксплицитно выделить имеющиеся различия.^{743[4]}

Впрочем метод эмпатии в этнографии (как и в истории) следует рассматривать как вспомогательный. Так антрополог Пол Рабинов писал: "когда мы оканчиваем университет, мы знаем, что антропология — это опыт включения в культуру и мы не станем антропологами, пока не приобретем этот опыт. Но когда мы возвращаемся после полевых исследований, мы понимаем, что антропология — это вовсе не тот опыт, который мы приобрели, а те объективные данные, которые мы получили благодаря включению в культуру."^{744[5]}

Это заключение можно в целом отнести и к исследованию историческому материалу. Элементы эмпатии, что практически общепризнано, являются необходимым элементом работы этнографа. Вряд ли можно сомневаться, что метод эмпатии, в качестве вспомогательного, был бы полезен и для историка, и для социолога. Поскольку интерпретативный метод в этнологии предполагает рассмотрение культуры в качестве культурного текста, в этом случае нет принципиальной разницы, рассматривается ли так какая-либо современная исследователю культура или культура прошлых веков.

И в том, и в другом случае наработанный исследователем материал присутствует в его сознании вовсе не в форме готовых информационных блоков и даже далеко не весь осознается. Проблема здесь совсем в другом. Стремясь объяснить "странности" в изучаемой культуре, этнолог постепенно приобретает навык воспроизводить логику, присущую представителям изучаемого этноса по любому конкретному поводу.

То, что исследователь делает, фиксируя результаты своей работы на бумаге, оказывается в конечном счете интроспекцией. Он наблюдает за своими реакциями, научившись сам реагировать так же, как и члены данного этноса.

Практически работу можно считать законченной, когда исследователь может угадывать реакцию этноса на те или иные внешние обстоятельства: предположить тип институций, возникающих в тех или иных условиях, охарактеризовать кризисные реакции (чем они провоцируются и как протекают), определить чувства и действия, вызванные теми или иными внешними событиями (например, угадать какие аргументы будут приводиться для объяснения и оправдания своих действий перед такой-то аудиторией, в таких-то обстоятельствах, то есть каков будет "образ для других" у данного этноса в тот или иной период его существования). Такие эксперименты трудны тем, что исследователь не имеет ответа, известного заранее; представители данного этноса сами не знают своей будущей реакции.

Таким образом, проверяется не знание предмета, а умение мыслить в данной логике, и отсутствие серьезных ошибок в "предсказаниях" дает, на наш взгляд, исследователю право братья за объяснение фактов из прошлой жизни этноса.

Опыт, приобретенный с помощью эмпатии, практически никогда не становится предметом фиксации и специального научного исследования. Во-первых, по причинам этического характера: ведь антрополог имеет дело не с отвлеченной схемой, а с живым содержанием этнического сознания, которое, будучи выставленным на всеобщее обозрение, может причинить представителям данного этноса боль или быть воспринято ими как оскорбление. Во-вторых, потому что, говоря словами Э. Холла, "почти невозможно передать свое понимание [содержания культуры] тому, кто не пережил того же опыта".^{745[6]}

^{743[4]} Waud H. Kracke. Reflections on the Savage Self: Introspection, Empathy, and Anthropology. In: M.M. Suarez-Orozco. (ed.) The Making of Psychological Anthropology II. Harcourt Brace College Publisher, 1994.

^{744[5]} Цит по: Tedlock, Barbara. From Participant Observation to the Observation: The Emergence of Narrative Ethnography. // Journal of Anthropological Research. 1991, Vol. 47, No 1, p. 237.

^{745[6]} Hall E. The silent language. p. 32.

Однако этот опыт помогает понимать тот материал, который является непосредственным объектом исследования (главным образом письменные источники), и придает уверенности при их интерпретации.

Надо заметить, что подобный метод необходимо применять и при изучении собственной истории. Причем это возможно только после определенного опыта изучения чужих культур, иначе исследователь видеть собственную культуру со стороны, наблюдать за своими соотечественниками (да и за собой) как за "туземцами", так же поражаясь "нелогичности" их (и своих) реакций, которые раньше казались единственно возможными, и, таким образом, выделять их (и свои) этнокультурные комплексы.

Впрочем, очевидно, что метод эмпатии приемлем не для каждого исследователя. Поэтому мы должны поставить следующий вопрос: нет ли более формализованного способа описания этнических констант. Вряд ли мы можем утверждать, что способны представить читателям подобный метод в готовом виде, но поразмышлять над его теоретическими основами было бы плодотворно. Если мы сами пользовались главным образом теми приемами, которые описаны в начале этой книги, то есть методами эмпатии, когда исследователь, по существу, использует самого себя в качестве рабочего инструмента, то из этого не следует, что мы считаем данный подход наилучшим и единственно возможным.

О формализованных подходах к исследованию этнических констант

В этом подразделе мы попытаемся сформулировать некоторые посылки, которые могли бы лечь в основание формализованных подходов к изучению этнических констант — хотя мы не можем предложить каких-либо готовых методик.

Итак, мы описали этническую картину мира как производную от этнических констант, с одной стороны, и ценностей ориентации, с другой. Она представляет собой их наложение: этнические константы являются парадигматическими формами традиционного сознания, которые получают конкретное наполнение посредством процесса трансфера, направленность которого определяется ценностной ориентацией. Этнические константы и ценностная ориентация соотносятся как условие действия и цель действия. Этнические константы неизменны на протяжении всей жизни этноса, а ценностная ориентация может меняться, она является результатом свободного выбора людей.

А это означает, что изучение этнических констант и ценностной ориентации должно совершаться раздельно. Эти две реальности должны быть по возможности разведены. Любой этнос может принять любую ценностную ориентацию. Ценностные предпочтения во многом определяются исторической судьбой и культурной традицией. Так и каждый отдельный человек теоретически может принять любые ценности, хотя на практике выбор их в значительной мере определяется характером его воспитания и образования, а также жизненным опытом. Этот выбор не детерминирован для человека генетически. В том, что касается целого народа, культурная традиция может быть сопоставлена с воспитанием и образованием, а история — с жизненным опытом человека. В довершение к этому существует, и для отдельного человека, и для народа, внешнее окружение, роль которого в выборе ценностной ориентации может быть огромна.

Итак, наша задача будет состоять в том, чтобы абстрагироваться от той или иной принятой этносом ценностной ориентации и реконструировать этнические константы. Но вначале скажем несколько слов о самих ценностных исследованиях. В исследованиях такого рода мало пригоден метод социологического опроса, поскольку в этом случае исследователь получает представление не об истинных ценностях того или иного народа, а о его "образе для других" (даже не "образе для себя"), то есть некоторую коммуникативную модель, которая хотя и коррелирует с ценностной ориентацией народа, но связь эта не столь проста, как может казаться. Сами ценности, включенные в картину мира народа, являются объектом трансфера и действуют не только в плане сознания, но и в бессознательных слоях психики и не могут быть вполне рефлексивными. Поэтому способом их изучения должно являться тестирование (то есть своеобразный психологический эксперимент) и интерпретация продуктов культуры народа.

Общим принципом исследования этнических констант может являться изучение того, как та или иная ценностная система представлена в сознании народа, адаптирована народом, какой подвергнута коррекции, чтобы стать совместимой с этническими константами данного народа.

Так, для изучения этнических констант какого-либо восточного народа, вступившего на путь вестернизации и модернизации, огромное значение может иметь сопоставление некоей идеальной системы ценностей Запада (той информации, которую транслирует Западный мир и которая, в свою очередь, может значительно отличаться от реальной ценностной системы того или иного западного народа), преломления этой системы в сознании вестернизированной элиты данного народа, ее "образа для себя", то есть модели внутренней коммуникации. Все это дает нам возможность видеть направленность переосмысления некоторых международных ценностных доминант представителями данной внутриэтнической группы и неизбежной переакцентуации предложенной извне системы ценностей, которая происходит на базе этнических констант, присущих данному народу, а следовательно, и данной внутриэтнической группе (вестернизированной элите).

При изучении этнических констант принципиальный интерес представляет сравнительный анализ различных этнических картин мира, присущих одному и тому же народу в различные периоды его исторического существования, а также картины мира различных внутриэтнических групп в одну и ту же эпоху, как мы это показали на нашем иллюстративном материале, и сопоставление тех интерпретаций, которые получает одна и та же ценностная система у разных народов в один и тот же исторический период. Например, национальная идеология и у финнов, и у армян, и у турок имеет один и тот же источник — тот тип национализма, который в литературе принято называть пангерманским. Для него характерны представления о самоценности нации и ее романтизация, акцентуация внимания на национальном строительстве, которое представляет собой выявление традиций прежних веков в целях продолжения их в будущем. Пантуризм придумали не турки, они приняли его со всеми атрибутами пангерманского национализма, что легко просматривается исторически. Но вот категорию "привилегированной массы" они внесли в него сами и, таким образом, адаптировали заимствованную идеологию для себя.

Каким же образом исследователь может выделить те особенности в интериоризации народом или какой-то его частью той или иной ценностной ориентации, которые детерминированы этническими константами данного народа? Мы можем предложить три возможных подхода к изучению этнических констант, те, которые кажутся нам наиболее очевидными (вероятно, таких подходов значительно больше), хотя они вряд ли удовлетворят сторонников формализованных методов.

Первым из этих подходов является анализ идеологических текстов, имеющих широкое хождение в каких-то слоях изучаемого народа, и которые в целом могут являться квинтэссенцией некоей ценностной системы, но текстов не внешнего для данного народа происхождения, то есть не переводных, а внутреннего, написанных рукой носителя данной этнической культуры. Итак, что в такого рода текстах отражает ценностные доминанты, на основе которых сформировалась та или иная идеология, а что обнаруживает этнические константы автора текста?

Прежде всего, ценностная ориентация задает цель движения (например, возрождение народа). К этническим константам эта цель не имеет отношения, и это первое, от чего мы должны абстрагироваться. Ценностной же ориентацией задается и собственный идеальный образ, причем он включает в себя отчасти и арсенал средств действия (не условий, а средств: что должно и что позволено). Она же задает содержательное представление о благе и о зле, дает некоторый схематичный образ мира (включающий космологические, социологические, культурные и антропологические составляющие). Это также то, от чего мы должны абстрагироваться. Порой идеология задает даже алгоритм действия (так, все национальные движения пангерманского образца начинали свою деятельность с работы по созданию национальных школ и других культурных очагов в деревнях, и они все были связаны с "хождением в народ"). Поскольку мы знаем общеидеологическую заданность этих действий, она перестает представлять, с точки зрения нашей проблематики, существовавший значимый интерес. Но здесь мы оказываемся в той области, где трудно определить водораздел между этническими константами и ценностной системой. Поскольку мы имеем дело уже с действием, поведением, то и не всегда можем сказать наперед, в какой мере это действие определено этническими константами, а в какой является производной от ценностной системы (которая сама задает представление о ценности деятельности того или иного народа). В этом случае нам может помочь только изучение широкого культурного контекста, то есть, с одной стороны, знание того, какие действия в той или иной идеологии являются ценностно-окрашенными, а с другой — какие действия типичны для данного народа. Поскольку последнее выделить труднее, мы можем идти от противоположного: те действия,

которые явно являются идеологически детерминированными, выносятся за скобки исследования этнических констант. Причем детерминированность их может быть разноплановой, и работа исследователя напоминает извлечение кочерыжки из капустного кочана. Снимается слой за слоем. Так, невозможность для нас выделить некоторые из парадигм этнического сознания русских и армян была вызвана тем, что современный уровень изученности крестьянской общины у разных народов не кажется нам достаточным.

Таким образом, то, что нас будет главным образом интересовать при анализе идеологических текстов, относится к области условий действия и, еще в большей степени, обоснования, почему данный народ считает себя способным к этому действию. Здесь мы тоже встретим некоторые представления, заданные ценностными доминантами, но их будет меньше, и от них нетрудно абстрагироваться. Мы должны вынести за скобки все те положения, которые ведут свое происхождение от философской антропологии и социологии, стоящими за той или иной ценностной системой. Эти вкрапления в любых, например, национальных идеологиях, во-первых, одиозны, а во-вторых, бросаются в глаза своим несоответствием реальности. Так, если пролетарская революция, по Марксу, должна была совершиться в стране с развитой системой капиталистических отношений, а произошла она в крестьянской стране с неразвитой еще структурой соответствующих производственных отношений, то все объяснения ее идеологов, что в России-де был капитализм, выглядят как откровенная идеологическая натяжка. Объяснения того типа, что мы, русские, открывает светлый путь для всех других стран и народов, гораздо ближе подводят нас к этническим константам именно благодаря своей идеологической нелогичности. В марксизме нет ни слова о том, что кто-то, какой-то один народ должен открывать путь остальным, и положение Ленина о возможности построения социализма в одной отдельно взятой стране уже явно связано с этническими константами. Тогда встает вопрос о том, кто же мы такие, если можем показывать (и не на словах, а на собственной шкуре) светлый путь всем остальным? Кем себя считаем? Все варианты применения идеологии к реалиям конкретной народной жизни, точнее рефлексия по этому поводу, особенно мотивация отступления от ценностно-заданного типа действия зачастую обнажает этнические константы. Таким образом, если из идеологии, принятой и проводящейся в жизнь, вычленим ценностно-заданные моменты, то перед нами останутся, может быть, разрозненные пассажи, которые сопряжены уже с этническими константами. Причем они либо вообще не будут иметь никаких ценностных обоснований (никто никогда в программных текстах не приводил обоснования, почему именно русский народ должен устремиться в светлое будущее впереди всех и фактически ставить эксперимент на себе). Эти обоснования могут даваться в публицистических текстах, но либо посредством приписывания народу ценностей самого автора текста (например, что русские любят страдания — видимо, наподобие того, как карась любит, чтобы его жарили в сметане), либо чаще всего без всяких ценностных обоснований — вот мы такие — после чего может следовать дополнительное пояснение, кто "мы" такие и почему "мы" можем и должны действовать таким образом. Ценностное обоснование подменяется самоинтерпретацией. Так, объяснения типа "нам свойственно нести свет всем людям" не являются чаще всего ценностными высказываниями, они не определяют цели (это не цель, а свойство, как бы заданное от природы), но являются самохарактеристикой, приписыванием себе атрибутов, позволяющих совершать определенные действия.

Здесь мы фактически переходим уже к описанию **второго подхода к изучению этнических констант**, который может быть назван этноисторией и этнополитологией (по аналогии, например, с этно-ботаникой и этногеографией),^{746[7]} то есть к исследованию народных представлений об истории и политике. У разных народов существует свой особый "политический фольклор", то есть передающиеся из поколения в поколение представления о том, какие события в истории и в политике являются наиболее существенными, какие факторы наиболее значимы, какие ситуации наиболее типичны. Отчасти этот "фольклор" концентрирует в себе действительный, пережитый народом исторический опыт, а отчасти выражает устойчивые представления о себе и своей исторической судьбе, "образе покровителя", "образе врага", способе противодействия злу.

^{746[7]} Этноботаника исследует народные представления о растительном мире, этногеография — народные представления о географии.

Для нас важны повторяющиеся объяснительные парадигмы, которые могут быть различны по содержанию, опираться на различные ценностные системы, но которые воспроизводят свои формальные характеристики.

Наибольший интерес представляют все алогичности в объяснении собственных действий в истории, в политике, в приемах адаптации к природной среде, в понимании причин и последствий стихийных бедствий, а также динамика этих алогичностей по мере развития тех или иных процессов в обществе — их корректировка или усиление, изменение направленности и т. д.

Таким образом, рекомендуемый нами подход строится на использовании арсенала этнометодологии — науки о значениях и смыслах, которые люди вкладывают в свои слова и поступки. Исследовательские приемы этнометодологии на сегодняшний день уже достаточно разработаны, по данной проблематике существует значительная литература, и останавливаться на них специально в нашем исследовании нет необходимости. Адаптация же приемов этнометодологии к исследованию этнических констант является отдельной задачей (которую мы в данный момент перед собой не ставим), и, как нам представляется, задачей перспективной.

Третий подход к исследованию этнических констант касается разработки формального инструментария, с помощью которого могут быть описаны особенности культуры того или иного народа, имеющие этническую детерминацию, и на основе которого сделались бы возможными кросс-культурные исследования.

Изучая "этноисторию" и "этнополитологию", анализируя идеологические тексты, используя другие аналогичные приемы, исследователь может размещать всю полученную им информацию по следующим графам:

1. Характеристики, приписываемые самим себе.
2. Характеристики, приписываемые дружественной силе.
3. Характеристики, приписываемые враждебной силе.
4. Способы противодействия злу.
5. Характеристики, определяющие субъект действия и т. п.
6. Характеристики, определяющие условия делающие начало и продолжение действия возможным.

Однако такая классификация призвана всего лишь упорядочить собранный этнопсихологом материал и почти не дает никаких дополнительных возможностей для его обработки и сравнительного анализа. Это вполне понятно. Ведь если исследователи ценностной ориентации могут использовать строго определенные формы фиксации ценностных высказываний, исходя из противопоставления, например, индивидуализма и коллективизма, ориентации на внешний успех и самосовершенствования и т. п., то в нашей области, области исследования этнических констант, подобные позиции принципиально невычленимы. Мы можем констатировать невыраженность каких-то парадигм в сознании данного народа (например, отсутствие персонифицированного образа покровителя), но коль скоро та или иная парадигма в нем присутствует, мы вынуждены дать ее полное описание, поскольку тот же образ покровителя может быть представлен тысячею разных способов, классификация которых бессмысленна. Один нюанс может изменить всю "карту" этнического бессознательного. Другое дело, что исследователь может иметь приблизительные матрицы описания "образа": например, происходит ли персонификация "образа покровителя", каков способ его действия, каков способ его появления на арене действия, как представляется его локализация в те моменты, когда потребности в нем нет (нечто вроде его "хранения" и "консервации"), какие качества ему приписываются, стабилен ли трансфер "образа покровителя". В процессе описания данной парадигмы для различных этносов список этих вопросов будет расширяться, однако в каждом конкретном случае часть их будет оставаться без ответа. Например, способ "консервации" образа покровителя в сознании одного этноса может вообще отсутствовать, тогда как для другого он будет принципиально важным. Причем, что именно для того или иного этноса будет существенно важным, может варьироваться до бесконечности. Попытка же составить и в этом случае вопросник, исходя из всего разнообразия случаев, которые мы можем видеть в реальности (скажем, различных способов "консервации") приведет нас к порочному кругу. Список наших вопросов мы можем расширять все более и более, и в итоге нам все равно не удастся составить матрицы, которые содержали бы вполне

сравнимые показатели по конфигурации "центральной зоны" культуры разных этносов. Конфигурация и характеристики этнических констант в каждом случае абсолютно индивидуальны.

Нам представляется также сомнительным, что может быть предложен тест, пригодный для работы с разными этническими культурами. Исследователи ценностной ориентации исходили из того постулата, что все люди должны каким-то образом дать ответы на некоторое, ограниченное число вопросов, изначально стоящих перед каждым человеком, как то: вопросы жизни и смерти, отношения к природе и космосу, отношения к другому человеку и человеческому обществу. С этим нельзя не согласиться. Но установки человека, относящиеся ко всем этим сферам, заданы различными факторами: принятой в обществе идеологией, этническими константами, психологическим типом личности. Однако те ответы, которые даст респондент на вопросы предложенной ему анкеты, ближе всего будут относиться именно к сфере его ценностной ориентации, поскольку это наиболее поверхностный пласт его психики, наиболее осознаваемый им самим (хотя, как мы заметили выше, и в этом случае "шумовые помехи" будут весьма значительны). Так, предположим, финн-коммунист говорил бы о необходимости коллективного ведения хозяйства и преимуществах социалистической формы собственности, а современный нам русский демократ будет настаивать на превосходстве фермерского хозяйства. Для исследователя этнических констант это путь тупиковый.

По нашему мнению, сравнимые (в той или иной мере приближения) результаты могут быть получены только в отношении каких-то частных случаев проявления этнических констант. Поэтому, представляется, что более продуктивным путем поиска инструмента исследования этнических констант будет именно разработка частных методик, в основании которых должно лежать не утверждение, что все люди на свете должны дать ответ на ряд извечных проблем бытия, а конкретные практические вопросы о способах поведения этноса в данных исторических обстоятельствах, то есть его ответы на вопросы, поставленные самой жизнью.

Необходимо уточнить, что мы не имеем ввиду какого-либо рода прогностические методики, поскольку, с точки зрения нашей историкоэтнологической теории, принципиально невозможно предугадать способы спонтанного самоструктурирования этноса и то, на какие объекты реальности произойдет трансфер этнических констант — эти объекты могут быть сколь угодно неожиданными: мобильность и нестандартность самоорганизации этноса является условием его процветания. Однако общий модус реакции этноса на изменение тех или иных условий возможно предугадать. Так, если мы предположим, что общинные формы существования масс русского народа продолжают сохранять свою актуальность (мы на этом не настаиваем, а говорим об этом сейчас только в качестве примера), то вообразить себе структуру общества в современных условиях мы не в состоянии, она может быть самой неожиданной. Однако способ действия народа и диспозиция трансфера и автотрансфера, его формальная схема в принципе может быть определена именно постольку, поскольку структура этнических констант неизменна на протяжении жизни этноса. Таким образом, можно выделить ряд характеристик, которые будут принципиально значимы при любом типе спонтанной самоорганизации этноса и станут для него структурообразующими, хотя конкретное наполнение этих характеристик, их внешнее выражение может быть многообразно и непредсказуемо.

Итак, методика исследования этнического сознания должна отталкиваться от конкретных, поставленных самой жизнью вопросов и исходить из структуры самой жизненной ситуации. Так, мы можем утверждать, что ситуация (или равно тому, принятие той или иной ценностной ориентации) требует от общества определенного типа поведения, который может быть представлен в виде ряда параметров. Например, вестернизация в странах Азии и Африки требует от человека адаптации его сознания к следующим постулатам:

человек имеет права (их список, по существу, безразличен, поскольку в большинстве культур атрибут "право" вообще никогда не применяется к человеческой личности);

человек включен в некую универсальную общность — "человечество", из чего следует представление о том, что существуют определенные этические доминанты, общие всем людям и, следовательно, заданные самой природой человека (отсюда "общечеловеческие ценности");

все связи, заданные структурой любого общества (семейные, клановые, племенные), не являются онтологическими, а лишь ситуативными, и человек сам лично как индивид ответственен за все свои действия и свое будущее;

существует поступательное движение человечества — прогресс, и личное становление человеческого индивида сопряжено с его включением в этот процесс;

жизнь имеет "качество", то есть заданные характеристики, по которым можно определить меру ее успешности, а следовательно, вообще жизнь может быть успешной или нет.

И так далее, набор характеристик может быть продолжен.

Таким образом, мы имеем дело с некоторой ценностной структурой, которая для большинства народов оказывается заданной извне, то есть внешней ситуацией, на которую народу приходится давать свой ответ. Принципы адаптирования данной ценностной системы и могут стать объектом, который поддается изучению при помощи формальных методик.

Все выделенные параметры ситуации рассматриваются исследователем как вопросы к данной этнической культуре. Так, парадигма "прав личности" — что она может означать для того или иного народа в свете его этнических констант? Для одного этноса она безразлична, то есть "проскальзывает" сквозь сетку этнических констант (для "образа себя" данная атрибутка незначима, она приписывается себе, если того требует ситуация, но может быть легко отброшена, если ситуация изменилась). От другого этноса принятие ее требует нового варианта автотрансфера, где данная парадигма будет переосмыслена и заданный атрибут будет включен в присущую этносу систему смысловых связей. Так, если утрировать, можно сказать, "право" для финна может являться чем-то, дающим человеку магические силы. У третьего этноса принятие той же парадигмы может вызвать переструктурирование всей картины мира, поскольку потребует уравнивания нового "образа себя" корректировкой других "образов" — иначе баланс этнических констант оказался бы нарушенным. Например, если член турецкой вестернизированной элиты принимает право как атрибут человеческой личности, он должен переосмыслить понятие "массы". Например (это только например!), наличие "прав" может стать атрибутом привилегированности, и тогда те, кто составляют "привилегированную массу", именно потому в нее и включаются, что имеют "права". И Священная война выразится в войне за "права". Воин станет защитником "прав". Враждебность будет разлита в мире, не знающем "прав". Если бы в сознании турка был "образ покровителя", то он превратился бы, например, в источник "прав". Парадигма "права" приняла бы в сознании турка этнически характерную конфигурацию, и в итоге стала бы первичной характеристикой не индивида, а массы, индивида же только как частицы массы. Принятие "права" как атрибута человека не привело бы к примату личности над массой (чего ожидали бы европейцы), а стало бы формой детерминации массой индивида, формой его включения в массу.

Итак, мы можем сформулировать вопрос, который жизнь задает этносу, и ответ, который дает ей этнос. На этом вопросе-ответе и может быть построена методика исследования этнического сознания.

Ответ состоит в способе включения данной ценностной доминанты в этническую картину мира. К какой сфере реальности данный этнос отнесет предложенную ему категорию, атрибутом чего она окажется в его картине мира: будет ли приписана индивиду, коллективу, "покровителю", или она окажется определением характера действия? (Последнее, по всей видимости, возможно для финнов, у которых "право" может оказаться способом воздействия на мир.)

По каждому из подобных конкретных случаев, в принципе, может быть достигнута межкультурная (межэтническая) сравнимость материала. Однако вопрос о разработке методики исследования этнических констант мы оставляем открытым. Решить его можно только в ходе дальнейших исследований, путем проб и ошибок.

Основные теоретические положения, лежащие в основании историко-этнологических исследований

О теоретических положениях, лежащих в основании историко-этнологических исследований мы говорили на протяжении всей книги, демонстрировали их применение в наших сюжетах и поясняли в методологических комментариях к сюжетам. Сейчас повторим те из них, которые имеют ведущее методологическое значение.

Во всех историко-этнологических исследованиях мы исходим из следующих посылок:

- ■ **Этнические константы являются неизменными** на протяжении всей жизни этноса и **едиными** для всех членов этноса. Однако на основании одних и тех же

этнических констант могут формироваться **отличающиеся друг от друга этнические картины мира**. Различие этнических картин мира внутри единого этноса обусловлено, во-первых **адаптационными потребностями**, во-вторых различиями в **ценностной ориентации разных внутриэтнических групп**. Если мы рассматриваем **смену мировоззрения этноса** в протяжении истории, то следует исходить из того, что **меняются ценностные доминанты, а не этнические константы**.

- **В основании всех этнических процессов лежит взаимодействие различных внутриэтнических групп**, которое имеет определенную структуру (**функциональный внутриэтнический конфликт**). В соответствии с этим положением в тех случаях, когда исторические события не могут быть объяснены социологическими, демографическими, экономическими закономерностями, мы можем попытаться рассмотреть их, конечно, без гарантии на успех, в качестве функционального внутриэтнического конфликта и представить в форме особого рода взаимодействия различных внутриэтнических групп. Особенности этого взаимодействия состоят прежде всего в том, что оно носит на протяжении всей истории этноса **единый, с точки зрения формальных черт, характер, не имеет эксплицитной идеологической базы, и представляет собой в значительной мере синхронное параллельное действие различных частей этноса**.
- **Этнос обычно имеет основную культурную тему** (которая в протяжении жизни этноса **может меняться**). Ее можно **представить в качестве идеологемы**, имеющей некоторое значительное количество вариаций и обычно связанную с религиозными положениями, исповедуемыми этносом. **Эта культурная тема не может рассматриваться в качестве ценностной доминанты** — напротив, будучи воспринятой различными внутриэтническими группами, она **оказывается связанной с разными ценностными системами**. **Комплекс реинтерпретаций** единой культурной темы, осуществленных различными внутриэтническими группами, является **базой, на основании которой в каждом конкретном случае реализуется внутриэтнический конфликт**. При изучении этнических процессов следует выделять такую культурную тему и ее интерпретации.
- **Состояние смуты само по себе не связано с потерей центральной культурной темы этноса** — **смута может быть функциональной**. Она служит **сбросу излишнего накопившегося напряжения этнической системы**. Смута может быть функциональна и в том смысле, что через ее посредство всегда (в более или менее заметной для внешнего наблюдателя форме) происходит **смена культурной темы этноса**. Однако и в том, и в другом случае после прекращения смуты этническая система возвращается в рамки, характерные для традиционного социума, как мы его определили в главе 9.

- ▪ **Потеря культурной темы** или восприятие этносом культурной темы недостаточно гибкой для того, чтобы стать основой для необходимого множества интерпретаций, а следовательно, основой функционально внутриэтнического конфликта, приводит к **дисфункциональной смуте**, которая может продолжаться несколько десятилетий. Такого рода смута ведет к **нарушению сложившейся на протяжении жизни этноса схеме внутриэтнического конфликта**. Последнее **не ведет однозначно к этнической деструкции**. Напротив, этнос может неожиданно приступить к **спонтанному самоструктурированию этноса**, одновременно **воспринимая новую (или реконструируя старую) этническую культурную тему**, и реализуя нарушенный было функциональный внутриэтнический конфликт. Однако и этническая деструкция в данном случае не исключена.
- ▪ Стабильность той или иной этнической картине мира придают члены этноса, которых мы определили в качестве **носителей личностного сознания**. Именно они внутри каждой из внутриэтнических групп сознательно **поддерживают присущую ей интерпретацию культурной темы** и помогают возвращению, после периодов смуты, этнической системе в нормальное состояние. Они же в других случаях **способствуют смене культурной темы этноса и его спонтанному самоструктурированию**. **Нехватка в обществе таких лиц приводит к тому, что этнос не может не пережить функциональную смуту, ни воспринять новую культурную тему**. Изучая любой этнический процесс, мы должны иметь ввиду деятельность носителей личностного сознания. Она, в частности, может приводить к тому, что этнос действует вопреки своей сиюминутной прагматической выгоде.

В заключении следует отметить, что вопреки может быть сложившемуся у читателя представлению, применение этнологического методик изучению исторического материала является весьма трудозатратным. Данный подход требует знакомства с огромным массивом литературы, поскольку никогда невозможно сказать заранее, где и когда исследователь столкнется со “странностями” в поведении этноса, а затем — изучение каких сфер жизни этноса, каких страниц его истории могут помочь эти странности объяснить. Приведенные выше теоретико-методологические положения играют только вспомогательную роль, поскольку, например, никогда заранее нельзя сказать на какие внутриэтнические группы можно условно разделить этнос и как протекает взаимодействие этих групп. Однако те тезисы, которые мы выше привели, могут рассматриваться в качестве принципов интерпретации исторического материала, аналогичные по своему значению тем принципам, которые мы привели в главе 1 относительно эволюционистской, диффузионистской и функционалистской этнологических школ. Ведь несмотря на трудоемкость историко-этнологического метода, его применение дает возможность объяснить феномены, необъяснимые никаким иным образом.

Вопросы для размышления

1. 1. Как метод эмпатии можно применить к изучению исторического материала?
2. 2. Возможно ли для изучения этнических констант применение формализованных методик?

-
- i^[i] *Абовян Х.* Рань Армении. Ереван, 1977, с. 266.
- ii^[ii] *Л. Кастальский.* Формы национальных движений в современных государствах. Спб., 1910, с. 500.
- iii^[iii] *Филитов Т.И.* Сборник статей. Спб., 1896, с. 121.
- iv^[iv] *М. Приемский.* Армяне и события на Кавказе. М., 1907, с. 7.
- v^[v] *И.И. Воронцов-Дашков.* Всеподданнейший доклад за 8 лет управления Кавказом. Спб., 1913, с. 17.
- vi^[vi] *Витте С.Ю.* Воспоминания. М., 1960, т. 2, с. 263.
- vii^[vii] *Витте С.Ю.*, с. 107.
- viii^[viii] *Мецкерский.* Кавказский путевой дневник. Спб., 1986, с. 319.
- ix^[ix] *Витте С.Ю.* Воспоминания. М., 1960, т. 2, с. 107.
- x^[x] *Погожев В.П.* Кавказские очерки. Спб., 1910, с. 128 - 129.
- xi^[xi] *Шаверов Н.* Русская колонизация на Кавказе // Вопросы колонизации. Спб., 1911, т. 8, с. 65.
- xii^[xii] *Погожев В.П.* Кавказские очерки, с. 5.
- xiii^[xiii] *И.И. Воронцов-Дашков.* Всеподданнейший доклад, с. 14.
- xiv^[xiv] *И.И. Воронцов-Дашков.* Всеподданнейший доклад, с. 14 - 15.
- xv^[xv] *Шаверов Н.* Русская колонизация на Кавказе, с. 143.
- xvi^[xvi] *Whigham H.J.* The Persian Problem. London, 1903, с. 422.
- xvii^[xvii] *Шаверов Н.* Русская колонизация на Кавказе, с. 139.
- xviii^[xviii] *Шаверов Н.* Русская колонизация на Кавказе, с. 167.
- xix^[xix] *Шаверов Н.* Русская колонизация на Кавказе, с. 141.
- xx^[xx] *Аракский И.Ф.* В Закавказье. Спб., 1910, с. 23.
- xxi^[xxi] *Березовский В.* Причины неурядиц на Кавказе. Спб., 1908, с. 8.
- xxii^[xxii] Крестьянские движения в Армении. Составитель В. Ристуни. Ереван: изд-во АН Арм. ССР, 1948, с. 13.
- xxiii^[xxiii] Крестьянские движения в Армении, с. 124.
- xxiv^[xxiv] *Биорнштейн.* Британская империя и Индия. М., 1847, с. 160 - 161.
- xxv^[xxv] *Венюков М.* Краткий очерк английских владений Азии. Спб., 1875, с. 20.
- xxvi^[xxvi] *Гобсон Дж.* Империализм. Л., 1927, с. 35.
- xxvii^[xxvii] *Shanks E.* Rudyard Killing. A Study in Literature and Political Ideas. L., 1940, с. 92.
- xxviii^[xxviii] *Филитов И.И.* Государственное устройство Индии. Ташкент, 1911.
- xxix^[xxix] *Терентьев М.Д.* История завоевания Средней Азии. М., 1906, с. 19.
- xxx^[xxx] *Костенко Л.* Средняя Азия и водворение в ней русской государственности. Спб., 1870, с. 30.
- xxxi^[xxxi] *Костенко Л.* Средняя Азия, с. 87.
- xxxii^[xxxii] *Сили Дж.* Расширение Англии. Спб., 1903, с. 54.

xxxiii[xxxiii] *Остроумов Н.* К истории народного образования Туркестанском крае. Личные воспоминания. Ташкент, 1891, с. 111.

xxxiv[xxxiv] *Остроумов Н.* К истории народного образования Туркестанском крае, с. 98.

xxxv[xxxv] *Остроумов Н.* К истории народного образования Туркестанском крае, с. 111.

xxxvi[xxxvi] *Костенко Л.* Средняя Азия, с. 333.

xxxvii[xxxvii] *Марков Е.* Россия в Средней Азии. СПб., 1901, с. 420.

xxxviii[xxxviii] *Марков Е.* Россия в Средней Азии, с. 241 - 242.

xxxix[xxxix] *Hutchins F.* The Illusion of Permanency British Imperialism in India. Princeton, New Jersey, 1967, p.

112.

xi[xi] *Hutchins F.* The Illusion of Permanency, p. 107.

xli[xli] *Hutchins F.* The Illusion of Permanency, p. 112.

xlii[xlii] *Gorer G.* English Identity over Time and Empire. In: Vos G. de, Romanucci-Ross L. (eds.) Ethnic identity. Cultural Continuities and Change. Polo-Alto, 1975, p. 167 - 168.

xliii[xliii] *Bearce G.D.* British Attitudes toward India, p. 65.

xliv[xliv] *Рыбаков С.* Политика европейских государств в отношении мусульман // Восточный сборник, Пг., 1916, кн. II, с. 23.

xlv[xlv] *Bearce G.D.* British Attitudes toward India, p. 36.

xlvi[xlvi] Цит. по: *Pelly L. (ed.).* The Views and Opinions of Brigadier-General John Jacob. L., 1858, p. 23.

xlvii[xlvii] *Лякоот Г. де.* Россия и Великобритания в Центральной Азии. Ташкент, 1908, с. 85.

xlviii[xlviii] *Остроумов Н.* К истории народного образования Туркестанском крае, с. 57.

xlix[xlix] *Лякоот Г. де.* Россия и Великобритания в Центральной Азии, с. 69.

[I] *Гобсон Дж.* Империализм. Л., 1927, с. 105.

[II] *Гобсон Дж.* Империализм, с. 102.

[iii] Отчет о поездке в Индию Первой Туркестанской армии артиллерийского поручика Лосева // Добавления к сборнику материалов по Азии. СПб., 1905, N 9, с. 50.

[iiii] *Moore P.T.* Imperialism and World Politics. New York, 1927, с. 273.

[lv] *Лякоот Г. де.* Россия и Великобритания в Центральной Азии, с. 42.

[lvi] *Терентьев М.Д.* Россия и Англия в Средней Азии, с. 353.

[lvii] *Терентьев М.Д.* Россия и Англия в Средней Азии, с. 353.

[lviii] *Марков Е.* Россия в Средней Азии. СПб., 1901, с. 19 - 20.

[lix] *Кауфман К.П. фон.* Проект Всеподданнейшего отчета по гражданскому управлению и устройству в областях Туркестанского генерал-губернаторства. 7 ноября 1867 - 25 марта 1881. СПб., 1885, с. 177.

[lx] Цит. по: *Граменицкий С.П.* Очерк развития народного образования. Ташкент, 1896, с. 3.

[lxi] *Остроумов Н.* Колебания русского правительства во взглядах на миссионерскую деятельность православной русской Церкви. Казань, 1910, с. 144.

[lxii] *Остроумов Н.* Колебания русского правительства во взглядах на миссионерскую деятельность, с.

144.

-
- lxiil[lxii] *Остроумов Н.* Колебания русского правительства во взглядах на миссионерскую деятельность, с. 158.
- lxiiil[lxiii] *Остроумов Н.* Колебания русского правительства во взглядах на миссионерскую деятельность, с. 129.
- lxiiii[lxiv] *Лыкошин Н.С.* Полжизни в Туркестане. Пг., 1917, с. 31.
- lxv[lxv] *Остроумов Н.* Колебания русского правительства во взглядах на миссионерскую деятельность, с. 153.
- lxvii[lxvii] *Духовская В.* Туркестанские воспоминания. СПб., 1913, с. 37.
- lxviii[lxviii] *Bearce G.D.* British Attitudes toward India. Oxford, 1962, p. 60.
- lxix[lxix] *Dodwell H. (ed.).* The Cambridge History of India. Vol. VI. The Indian Empire. Cambridge, 1932, p. 122 - 123.
- lxx[lxx] *Fuller B.* The Empire of India. L., 1913, с. 210.
- lxxi[lxxi] *Сили Дж.* Расширение Англии. СПб., 1903, с. 139.
- lxxii[lxxii] *Сили Дж.* Расширение Англии, с. 149.
- lxxiii[lxxiii] *Марков Е.* Россия в Средней Азии, с. 133.
- lxxiv[lxxiv] *Марков Е.* Россия в Средней Азии, с. 236.
- lxxv[lxxv] *Снесарев А.Е.* Индия как главный фактор в Среднеазиатском вопросе. СПб., 1906, с. 20 - 21.
- lxxvi[lxxvi] *Кауфман К.П. фон.* Проект Всеподданнейшего отчета по гражданскому управлению и устройству в областях Туркестанского генерал-губернаторства. 7 ноября 1867 - 25 марта 1881. СПб., 1885, с. 87.
- lxxvii[lxxvii] *Логанов Г.* Россия в Средней Азии. // Вопросы колонизации. СПб., 1908, т. 4, с. 148.
- lxxviii[lxxviii] *Логанов Г.* Россия в Средней Азии, с. 149.
- lxxix[lxxix] *Encausse H.C. de.* Organising and Colonising the Conquered Territories. In: Allworth Ed. (ed.) Central Asia. A Century of Russian Rule. New York, London, 1967, с. 160.
- lxxx[lxxx] *Керзон.* Положение занимаемое Индией в Британской империи. Ташкент, 1911, с. 2.
- lxxxi[lxxxi] *Керзон.* Положение занимаемое Индией, с. 6.
- lxxxii[lxxxii] *М.Н. Аненков.* Отношения англо-индийских владений к северо-западным соседям. СПб., 1874.
- lxxxiii[lxxxiii] *Arnold D.* White Colonisation and Labour in XIX Century India. // Journal of Imperial and Commonwealth History. Vol. XI, October, 1988, N 1, с. 135.
- lxxxiv[lxxxiv] *Renfordt R.K.* The Non-Official British in India to 1920. Delhi etc., 1987, с. 9 - 11.
- lxxxv[lxxxv] *Hodgson J.* Report on the Administration of British India, 1836-1857. Calcutta, 1958, с. 11
- lxxxvi[lxxxvi] *Clark H.* Colonisation, Defence, and Railways in our Empire. London, 1957, с. 126 - 127
- lxxxvii[lxxxvii] *Skinner T.* Excurtion in India Including a Walk over the Himalayan to the Source of the Jumna and the Ganges. London, 1832, с. 143.
- lxxxviii[lxxxviii] *Miller L.* The Himalayas in Fact and Fiction, p. 86.
- lxxxix[lxxxix] *Miller L.* The Himalayas in Fact and Fiction. In: Winks W., Rush J. Asia in Western Fiction. Manchester, Oxford, 1990, с. 237.

-
- lxxxix[^{lxxxix}] *Guha R.C.* The Unquiet Woods. Delhi, 1989, p. 14.
- xc[^{xc}] *Chadhi N.* A study of Land use in Uttarakhand Himalayas and Scottish Highland in 19-th AS Aberdeen, 1995, (рукопись).
- xcI[^{xcI}] *Mumm A.* Five Months in the Himalayas. London, 1909, p. 330.
- xcII[^{xcII}] *Guha R.C.* The Unquiet Woods, p. 21.
- xcIII[^{xcIII}] *Gadgil M., Guha R.* The Fissured Land. Delhi, 1987, p. 115.
- xcIV[^{xcIV}] *Shiva V., Bandyopadhy, J.* The Chipko Movement. In: *Ives J., Pitt D. (eds.)*. Deforestation: Social Dynamics in Watersheds Mountain Ecosystems. London, New York, 1988, p. 231.
- xcV[^{xcV}] *Guha R.C.* The Unquiet Woods, p. 107.
- xcVI[^{xcVI}] *Guha R.C.* The Unquiet Woods, p. 71.
- xcVII[^{xcVII}] *Renfordt R.K.* The Non-Official British in India, p. 11.
- xcVIII[^{xcVIII}] *Gadgil M., Guha R.* The Fissured Land, p. 119.
- xcIX[^{xcIX}] *Guha R.C.* The Unquiet Woods, p. 21.
- cI[^{cI}] *Guha R.C.* The Unquiet Woods, p. 14.
- cI[^{cI}] *Blunt E.A.* The Caste System of Northern India. Delhi, 1989, p. 143.
- cII[^{cII}] *Guha R.C.* The Unquiet Woods, p. 27.
- cIII[^{cIII}] *Panikkar K.M.* The Ideas of Sovereignty and State in Indian Political Thought. Bombay, 1963, p. 54.
- cIV[^{cIV}] *Sharma R.* Party in a Himalayan state. Delhi, 1977, p. 31.
- cV[^{cV}] *Shiva V., Bandyopadhy, J.* The Chipko Movement, p. 230.
- cVI[^{cVI}] *Guha R.C.* The Unquiet Woods, p. 27.