

Wydział „Artes Liberales”
Uniwersytet Warszawski

**DEBATY
ARTES LIBERALES
TOM VI
2012**

**ПОГРАНИЧЬЕ КУЛЬТУР –
КУЛЬТУРЫ ПОГРАНИЧЬЯ**

**Научный Редактор
Зоя Морохоева**



Warszawa 2012

DEBATY IBI AL
Wydawnictwo ciągłe nieperiodyczne
Wydziału „Artes Liberales” Uniwersytetu Warszawskiego

KOMITET REDAKCYJNY I RECENZUJĄCY

Jerzy Axer (Uniwersytet Warszawski), Asalkhan Boronoev (Sankt-Peterburgskiy Gosudarstvennyy Universitet), Jan Kieniewicz (Uniwersytet Warszawski), Andrzej Nowak (Uniwersytet Jagielloński), Krzysztof Rutkowski (Uniwersytet Warszawski), Piotr Salwa (Uniwersytet Warszawski), Roman Szporluk (prof. em., Harvard University), Ewa M. Thompson (Rice University), Piotr Wilczek (Uniwersytet Warszawski)

REDAKCJA I KOREKTA
Vera Soloviova

STRESZCZENIA
Zoja Morochojewa, Oyuna Dorzhigushaeva

PRZEKŁAD NA JĘZYK ROSYJSKI
Vera Soloviova, Zoja Morochojewa

PRZEKŁAD NA JĘZYK ANGIELSKI
Ayur Zanaev

WERYFIKACJA JĘZYKOWA TEKSTÓW ANGIELSKICH
Elżbieta Olechowska

PROJEKT OKŁADKI
Robert Przybysz

PROJEKT TYPOGRAFICZNY
Grzegorz Murzynowski

SKŁAD I ŁAMANIE W SYSTEMIE XeLaTeX

Tom przygotowany w ramach programu „Academia in Public Discourse. Poland-Russia: Opening the Window” (supported by a grant from the OSI Assistance Foundation)
Publikacja dofinansowana ze środków na naukę w latach 2011-2012 jako projekt badawczy oraz ze środków Fundacji „Instytut Artes Liberales”.

© 2012 Wydział „Artes Liberales”, Uniwersytet Warszawski
Nowy Świat 69, PL 00-046 Warszawa
www.al.uw.edu.pl

ISSN: 2299-8799
ISBN: 978-83-63636-7-4

DRUK
ZAKŁAD GRAFICZNY UNIwersYTETU WARSZAWSKIEGO. ZAM. 33/2013

СОДЕРЖАНИЕ

Вступительное слово

Зоя Морохоева

5

I. Пограничье как идентификация: пространство и глобальное время

Российская цивилизация: феноменология пограничности

Юрий Попков, Евгений Тютяшев

11

Цивилизация как территориальное и воображаемое
пограничье

Ульяна Винокурова

34

Залив всегда Персидский? Иранские интеллектуалы по по-
воду изменения названия Персидского залива на примере
аргументации Резы Давари Ардакани

Петр Бахтин

49

Религиозная идентичность на пограничье культур

Ольга Лыпка

66

Буддийский фактор в общемонгольской идентичности
российских бурят в XVIII веке

Цонгоол Б.Нацагдорж

84

Рецепция буддийских идей в России – взаимодействие
на культурном пограничье

Татьяна Бернюкевич

112

Буддийский вектор цивилизационного пограничья

Ирина Урбанаева

122

О некоторых особенностях конфликта «глобального»
и «локального» в буддийских сообществах России

Оюна Доржигушаева

153

Контексты локального пограничья культур

Зоя Морохоева

164Проект транскультурных гуманитарных наук – геометрия
глобальной встречи

Ева Лукашик

179**II. Обращение к микроистории**Для чего социологу микроистория? Вклад в биографиче-
ские исследования районов пограничья

Альберт Явловский

199Социальная роль сибирских этно-расовых иерархий рус-
ских сообществ Внутренней Монголии на основе воспоминаний
русских старожилов и репатриантов из Китая

Иван Пешков

211Чужой среди своих. О проблемах возвращения в собствен-
ную этническую группу после распада СССР

Роберт Вышинский

230Конструирование социокультурных границ в дискурсе бу-
рятской этничности (начало XXI века)

Павел Варнавский

244

Бурятский чабан как кинофигура внутреннего фронта

Андрей Базаров, Ирина Дашибалова

267Концепты «За Саянами» и «тувинское время» в обще-
ственном дискурсе Тувы

Чимиза Ламажаа

279

SUMMARY

294

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

310

Зоя Морохоева

ВСТУПИТЕЛЬНОЕ СЛОВО

Предлагаемый читателю I том коллективной монографии «Пограничье культур – культуры Пограничья» является продолжением изданной в 2011 году в серии «Дебаты IBI AL» под редакцией проф. Яна Кеневича коллективной монографии «Цивилизационный выбор и Пограничье». Она была посвящена проблеме цивилизационной идентификации в обществах, не имеющих своего государства. Исследования проводятся по Программе «Academia in Public Discourse: Poland-Russia», организованной Фондом Института Artes Liberales, а также в рамках Комиссии Истории Цивилизаций Факультета Artes Liberales Варшавского университета.

Тематика данного сборника связана с проблемой Пограничья в его историческом измерении и в глобальной перспективе. Речь идет о разных образах Пограничья, которые возникают в связи со сменой исследовательской парадигмы. В попытках определить Пограничье можно задаться вопросом о том, не является ли Пограничье зазором, образующимся в процессе взаимодействия цивилизаций? Зазор возникает между цивилизационными центрами, в силу чего Пограничье одновременно соотносится с этими центрами, и в то же время образует нечто амбивалентное по отношению к ним. И эта сфера требует особенного языка описания. В Части 1 «Пограничье как идентификация: пространство и глобальное время» авторы при анализе

проблем, касающихся различных регионов Евро-Азии (бассейна Персидского залива, религиозных вопросов украинского пограничья, северной циркумполярной цивилизации, буддийских пограничий Восточной и Юго-Восточной Азии, российской цивилизации), используют понятие Пограничья как реального, так и как воображаемого пространства. География здесь имеет место. Мы не отходим от регионов. Но имеем в виду и сферу воображения. В результате взаимного погашения цивилизационных центров на Пограничье затирается различие между локальным и глобальным.

Очевидно, что язык описания межкультурного пограничья приходится формировать, используя категории из различных картин мира. Но когда и где из хаотичного набора звуков, фрагментов текстов, различных действий акторов, возникающего от наложения и пересечения рядов, отнесенных к разным цивилизационным кодам, появляется понимание? Создается ли при этом новый язык описания? Что надо при этом сделать – формировать метаязык, который бы преодолевал различия матриц разных культурных миров, либо – оставаясь в пространстве взаимодействующих культур, цивилизаций – строить язык описания в режиме переключения регистров, создавая некие моменто-формы, или «ландшафты» по А. Аппадуре¹.

В любом случае, необходимость фиксации матрицы, из которой происходят категории культуры, должна быть отчетливо обозначена. Категориям времени в тувинской и бурятской картине мира посвящены статьи Ч. Ламажаа и З. Морохоевой.

Исходя из матрицы западной картины мира, Ева Лукашик описывает воображаемое Пограничье через

¹ А. Аппадурой описывается глобализация в пяти измерениях глобальных культурных потоков, как этнические, медиа, технологические, финансовые и идеологические «ландшафты». См.: Appadurai A. Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji. Kraków, 2005.

топологию. Если в двумерной плоскости остается измерение «центр-периферия», то многомерное пространство Пограничья преодолевает его, становясь в сфере воображения условием для создания трансграничной коммуникации и транскультурного гуманитарного знания.

Пограничье может выступать как идентификация, как точка отсчета. П. Бахтин пишет, что арабско-иранское пограничье на южном побережье Персидского залива является важным пунктом как в локальном, так и глобальном измерении. И потому становится значимым вопрос, на каких цивилизационных характеристиках – иранских или арабских – следовало бы остановиться. Или же искать что-то другое.

О пограничной специфике цивилизаций, выделяя при этом многообразие ее проявлений, пишут Ю. Попков, Е. Тюгашев, У. Винокурова, О. Лыпка, И. Урбанова. В частности, Ю. Попков и Е. Тюгашев определяют в качестве одной из характеристик Пограничья маргинальность. Они отмечают, что это явление сродни психическому расстройству, и загадочная русская душа попадает под целый ряд симптомов, определяющих пограничные состояния психики. И если этиогенез пограничных состояний связан с отклонением от нормы, с переходными состояниями, то авторы делают предположение о пограничности всей российской цивилизации. Но если цивилизация погранична, то уместно ли ее описание при помощи дихотомии «центр-периферия»?

В Пограничье идентификация зависит от контекстов. Структура контекстов зависит от той или иной картины мира (З. Морохоева о контекстах локальных), а следовательно, формируется относительно различных цивилизационных центров. Поскольку на Пограничье происходит постоянная смена контекстов, то поведение человека в зоне Пограничья обнаруживается как нестабильное в отношении норм и ценностей. На примере

монгольско-российского Пограничья показана его гибридность и амбивалентность (Цонгоол Б. Нацагдорж).

Целый ряд статей поднимает проблематику роли религии как важного фактора на Пограничье. Встреча представителей разных культур и цивилизаций, которая может произойти на Пограничье, прежде всего, ставит вопрос о том, как быть открытым к восприятию «иного»? В религии этот вопрос поднимается на уровне целостного мироотношения человека в разных культурах. В сборнике предоставляется возможность сопоставить процессы самоидентификации религиозных общин в христианстве и буддизме, являющиеся главным источником напряжения и конфликтов в межконфессиональных и межцерковных отношениях, как на Украине, в России, так и в Центральной Азии (Т. Бернюкевич, О. Лыпка, И. Урбанаева, О. Доржигушаева, Цонгоол Б. Нацагдорж).

Вторая часть коллективной монографии посвящена проблеме микроистории. Для Пограничья с его природой нестабильности, изменчивости нужна особая история фиксации событий. Существующая история культуроцентрична, она описывает события на макроуровне как историю государств, их взаимоотношений. На Пограничье события в меньшей степени подвержены дихотомии «центр – периферия». События на Пограничье можно отнести одновременно к разным культурообразующим центрам. На Пограничье существуют микроистории русских сообществ во Внутренней Монголии (И. Пешков), поляков в Казахстане (Р. Вышинский), бурят в России (И. Дашибалова, А. Базаров, П. Варнавский).

Пограничье проявляется в форме саидовского ориентализма. И. Дашибалова и А. Базаров прослеживают киноэволюцию образа бурят на протяжении XX–XXI вв. И чтобы образ был понятным в границах того, что называется российской действительностью, кинодокументалисты, не являющиеся бурятами, показывают

бурят в следующих схемах: 1920-е гг. – конструкт «колонируемый чужой», 1930–50-е гг. – показательный «свой», 1970–80-е гг. – переломный рефлексирующий «свой», 2000-е гг. – экзотический «чужой», возвращающийся в этническую традицию.

Исследования в микроистории необходимо организовать по ряду вопросов, связанных с проблемами биографии, локальных общностей, микроистории и пограничья. А. Явловский пишет, что следует принять во внимание общие элементы различных символических кодов различных социальных конструктов коллективной идентичности – локальных, национально-этнических, государственных, цивилизационных, попкультурных, глобальных и т. д. Учесть то, с какими референтными группами и в каких ситуациях себя идентифицирует личность. Здесь возникает вопрос о способах и контекстах конструирования отношения «свой – чужой», о ситуативности этой связи.

Авторы статей сборника – специалисты из разных областей знания. В их статьях реализуются различные исследовательские позиции. Междисциплинарный подход позволяет рассмотреть проблему Пограничья с разных сторон. Ситуация Пограничья способствует тому, чтобы выйти за границы своего предмета и сформировать совершенно новую перспективу. Для исследователей культуры это означает, что необходимо учесть тот факт, что категории пространства и времени, свойственные одной культуре, не работают в других культурных мирах. На Пограничье предстоит произвести реконструкцию события на уровне категорий картины мира, что возможно на основе диалога научных дисциплин и диалога исследователей из разных культур, которые ищут решение одних и тех же проблем, но в разных условиях.

Вслед за I томом планируется издание II тома «Пограничье Культур – Культуры Пограничья».

1. ПОГРАНИЧЬЕ КАК ИДЕНТИФИКАЦИЯ: ПРОСТРАНСТВО И ГЛОБАЛЬНОЕ ВРЕМЯ

Юрий Попков, Евгений Тюгашев

РОССИЙСКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ: ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ПОГРАНИЧНОСТИ

Геополитические и геоэкономические сдвиги последней трети XX века привлекли внимание к пограничному фактору в генезисе и взаимодействии локальных цивилизаций. Отмеченное С. Хантингтоном «столкновение цивилизаций» сфокусировало внимание на территориальности локальных цивилизаций, ограничивающих экспансию друг друга. Смежные цивилизации стали восприниматься как цивилизационное пограничье, захватываемое в процессе экспансии. Факт прирастания периферией дает основание рассматривать такие цивилизации как *пограничные*.

Задачей настоящей статьи является обсуждение феномена пограничности российской цивилизации. Значимость границы фиксируется в различных мировоззрениях, прежде всего, в мифологии и философии. Кроме того, исследование границ осуществляется многими научными дисциплинами: от математики и психологии до права и фольклористики. Учет данного мировоззренческого и исследовательского опыта позволяет выявить разнообразные аспекты пограничности российской цивилизации.

Пограничность цивилизации выражается в обращенности вовне, в фиксации пограничья как зоны ближайшего развития. Используя метафору «зона ближайшего

развития», заимствованную из возрастной психологии, мы обращаем внимание на такие дескрипты как «Новый Свет», «Новороссия», которые, впрочем, имеют также христианские импликации.

Перманентная интеграция цивилизацией своей периферии интериоризирует пограничные территории, превращая внешние границы во внутренние. Л. Сеа в связи с этим определил иберийцев и русских как пограничные народы: «Иберийские народы по ту сторону Пиренеев, как и русские за далекими степями, будучи отделены этими естественными барьерами от центра Европы, в то же время находились в постоянном непосредственном контакте с неевропейскими народами, живущими к востоку и к югу от Европы. Так, Россия была самым тесным образом связана с такими народами, как монголы и турки; Иберия – с арабами Северной Африки. В зонах контакта имела место расовая и культурная метисация. Испанцы и португальцы, так же как и русские, являлись пограничными народами как по отношению к их азиатским и африканским соседям, так и по отношению к Европе»¹.

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

Вследствие этой интеграции для Испании и Московии – изначально европейских по генезису – Запад

¹ Сеа Л. Дискурс с позиции маргинальности и варварства // Ерасов Б. С. Сравнительное изучение цивилизаций: Хрестоматия. М. 1999. С. 449–450.

оказался значимым другим. Центральной проблемой Испании, Ибероамерики и России, по мнению Л. Сеа, стала идентичность: «Проблема идентичности не стоит перед людьми Запада... Она стоит перед испанцем, который мечтает быть принятым Европой в качестве европейца; точно таким же образом она стоит перед русским, который настойчиво стремился прорубить окно в Европу в прошлом и стремится пробиться на Запад сегодня»².

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

Обсуждая ибероамериканскую и евразийскую проблематику, С. И. Семенов предложил подобные социокультурные общности определять как пограничные культуры. Он характеризует их как общности целостные, полиэтнические, сформировавшиеся в результате симбиоза-синтеза на рубежах религиозных миров (и потому поликонфессиональные), а также как гетерогенные, полиморфные, толерантные, лабильные, расположенные к восприятию «чужих» культурных ценностей и к готовности поделиться «своими». Это открытые культуры, играющие роль своеобразных мостов между Западом и Востоком, Севером и Югом³. Классической моделью пограничной культуры, согласно

² Там же. С. 451.

³ Семенов С. И. Ибероамериканская и восточноевразийская общности как пограничные культуры // *Общественные науки и современность*. 1994. № 2. С. 159, 160. См. также: Семенов С. И. Традиции и инновации в развитии современных пограничных цивилизаций. М., 2005.

С. И. Семенову, была Византия, затем – Австро-Венгрия. Соответствующие государственные образования обладали многоуровневой асимметричностью. Причины последующего распада пограничных цивилизаций он усматривает в возобладании политики унификации и гомогенизации.

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

Сравнивая Россию и Латинскую Америку, Я. Г. Шемякин выделил следующие особенности пограничных цивилизаций: особая значимость природного фактора в цивилизационной системе, слабая способность к формообразованию, противостояние стихии алогона (иррационального), примат пространства над временем, постоянный переход через грань меры, преобладание начала многообразия над началом единства⁴.

Анализируя специфику формообразования в российской цивилизации, он обращает внимание на преобладание интерпретационного типа формообразования над новаторским, периодическую инверсию формообразования, постоянную смену стилевой доминанты при переходе от одного этапа цивилизационного развития к другому⁵. В целом пограничную цивилизацию Я. Г. Шемякин оценивает как относительно

⁴ Шемякин Я. Г. Отличительные особенности «пограничных» цивилизаций (Латинская Америка и Россия в сравнительно-историческом освещении) // *Общественные науки и современность*. 2000. № 3.

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

устойчивое состояние, способное трансформироваться либо в классическую цивилизацию, либо в субкультуру одной из них. Классические цивилизации, по его мнению, органичны и синтетичны, а пограничные цивилизации – симбиотичны и расколоты.

Оценивая выдвигавшиеся разными авторами концепции пограничных цивилизаций, В. Б. Земсков обращает внимание на ряд неудовлетворительных моментов⁶. В частности, отмечает историческую относительность противопоставления классических и пограничных цивилизаций. Практически все классические цивилизации, как показывает он, на этапе становления были периферийными, лиминальными и пограничными, а также характеризовались расколотой идентичностью, фрагментарностью системы культурных ценностей, инверсионной цикличностью развития, напряжением бинарных оппозиций, внутренними конфликтами, неоднородностью цивилизационной основы, повышенной ролью симбиоза как культуuroобразующего механизма. Историческая относительность рассматриваемого противопоставления проявляется и в том, что пограничные цивилизации в своей экспансии обращаются от периферии по направлению к цивилизационному центру, трансформируя классические цивилизации в пограничные. Таким образом, пограничность оказывается временным, транзитивным состоянием любой цивилизации, а не ее имманентным свойством.

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

⁶ Земсков В. Б. Латинская Америка и Россия (Проблема культурного синтеза в пограничных цивилизациях) // *Общественные науки и современность*. 2000. № 5.

«живой» метафорой, преодолеваемой в ближайшей перспективе⁷.

На наш взгляд, применительно к ряду цивилизаций характеристика их как пограничных действительно выглядит метафоричной. Как указывалось, образ пограничности может быть порожден не объективными свойствами конкретных цивилизаций, а спецификой когнитивной карты, гештальта, т. е. избранной структуры восприятия-интерпретации⁸. По крайней мере, очевидно, что в получивших распространение описаниях пограничных цивилизаций устойчиво повторяются темы промежуточности, бытия-между, межэтничности и межконфессиональности, смешения культур и т. п. В дискурсе пограничности понятие границы в политико-юридическом значении практически не употребляется. Даже о присутствии общенаучного или философского понимания границы можно говорить только предположительно.

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

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

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

2) северо-американский мир: фронтир как граница, отодвигаемая в бесконечность; завоевание новых земель

⁷ Ионов И. Н. Цивилизационное сознание и историческое знание. М., 2007. С. 496.

⁸ Там же. С. 459–460.

в поисках «страны обетованной»; ни к чему не привязанные личности; провинциализм как способ самореализации; «линия ускользания» как творение жизни; нахождение адекватного оружия; чужое как территория хаоса и полного беззакония, которая должна быть поглощена; овнутрение чужого, поглощение его, превращение «чужого» в собственный «жизненный мир»;

3) северо-русский мир: экстремальные климатические условия; синергия как «умное общение»; радикальная асимметрия как направленность на иное; личностная природа общения; толерантность и способность к диалогу; диалог, который суть мы сами; диалог разворачивается из дали чужого, чей призыв дать ответ, самоопределиться, предшествует всякому партнерству; присутствие в диалоге взаимной направленности внутреннего действия; в диалоге ответ – не обязанность, а возможность; соединение воедино смыслов субстанциально разделенных субъектов; взаимное и сознательное, намеренное сочувствие; многополярная симфоническая личность⁹.

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

Наблюдаемое отсутствие конкретно-пограничной тематики в рефлексии цивилизационной пограничности объясняется, на наш взгляд, одним простым обстоятельством – полигосударственностью классических цивилизаций. Для них, как правило, внутрицивилизационные (т. е. межгосударственные границы) значили гораздо больше, чем границы цивилизации как таковой. В стремящейся к объединению Европе наличие границ воспринималось как отрицательная ценность,

⁹ Опенков М. Ю. Библиотека как модель культуры // Библиотечный мир. 2005. № 1.

подлежащая упразднению в цивилизационном процессе. Выявляемая аксиологическая интерпретация границы позволяет предположить и возможность ее позитивной оценки.

В ценностном ракурсе А. Левинтов рассмотрел соотношение пограничности и городов¹⁰. В качестве городов с негативной пограничностью он выделил города «контрастные», «фронтовые (конфликтные)», «тупиковые»; в качестве городов с позитивной пограничностью – города «контактные (коммуникационные)», «вестибюльные», «форпостные».

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

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

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

В историческом аспекте очень многие российские города возникали как пограничные поселения. Это,

¹⁰ Левинтов А. Пограничные города. Город в пограничной ситуации. Пограничность города [Электронный ресурс] // Кентавр. 2004. № 33. URL:<http://v2.circleplus.ru/kentavr/n/33/9/text>.

прежде всего, относится к городам-столицам. О «строгой пограничности» Киева писал П. Н. Савицкий¹¹. Ссылаясь на топонимы, М. Аджи пишет о пограничном положении Москвы: «Граница Дешт-и-Кипчака на севере проходила по Москве-реке – северный берег принадлежал финнам и уграм, а южный – тюркам»¹².

Как пограничный город-форпост был основан Санкт-Петербург. На одном из блогов Интернета пограничность Петербурга получила метафизическую характеристику: «Традиция Петербурга – это пограничность. Город на границе. (Исторически, впрочем, вообще за таковой, Петр начал строить Питер еще на шведской территории.) И эта Пограничность эта – во всем. Ландшафт и климат, о которых я говорила вначале – ни то ни се, ни Русский Север с его честной суровостью, ни чухонская сонная Лапландия, ни морозная бодрая Скандинавия – а вот ни то ни се, вымороженное место между югом, севером и востоком – и морем, которое тоже ни то ни се, и морем-то назвать неудобно. И эта изначальная вымороженность, незаконченность, неопределенность климата, ландшафта и юрисдикции – она стала началом питерской Традиции. Или Питер, как Носитель Традиции Пограничности, просто не мог возникнуть ни в каком другом месте... но это уже опять другой вопрос. Все в Питере – это так или иначе состояние перехода, маргинальность, незаконченное превращение, пограничность. Сумерки»¹³.

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

¹¹ Савицкий П.Н. Основы геополитики России // Русский узел евразийства. Восток в русской мысли. М., 1997. С. 410.

¹² Аджи М. Азиатская Европа. М., 2006. С. 41.

¹³ Выбранные места из переписки с друзьями. Города. 11 июня 2007 г. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.liveinternet.ru/users/52603/post41786622>.

в целом. Пограничность российского бытия удивительным образом соответствует состоянию русской души, которое не без оснований можно определить как пограничное состояние.

Согласно диагностическим критериям Американской психиатрической ассоциации, пограничные состояния (личностные расстройства) выявляются по следующим признакам:

1) склонность прилагать чрезмерные усилия с целью избежать реальной или воображаемой участи быть покинутым;

2) склонность вовлекаться в интенсивные, напряженные и нестабильные взаимоотношения, характеризующиеся чередованием крайностей – идеализации и обесценивания;

3) расстройство идентичности, заметная неустойчивость образа или чувства Я;

4) импульсивность, проявляющаяся как минимум в двух сферах, которые предполагают причинение себе вреда (например, трата денег, сексуальное поведение, злоупотребление психоактивными веществами, нарушение правил дорожного движения, чрезмерное переедание);

5) рецидивирующее суицидальное поведение, намеки или угрозы самоубийства, акты самоповреждения;

6) аффективная неустойчивость, очень переменчивое настроение (например, периоды интенсивной дисфории, раздражительности или тревоги, обычно продолжающиеся в течение нескольких часов и лишь изредка несколько дней и больше);

7) постоянно испытываемое чувство опустошенности;

8) неадекватные проявления сильного гнева или трудности, связанные с необходимостью контролировать чувство гнева (например, частые случаи проявления раздражительности, постоянный гнев, повторяющиеся драки);

9) преходящие вызываемые стрессом параноидные идеи или выраженные диссоциативные симптомы.

Для диагностики пограничности достаточно наличия хотя бы пяти симптомов из девяти перечисленных. Загадочная русская душа и неповторимый русский характер обладают, как следует из отечественной этнопсихологической литературы, по крайней мере, признаками №№ 2 – 6, 7. В отношении остальных признаков их относимость к русской душе не столь очевидна, хотя и не исключена.

П. Гавердовская из перечисленных критериев к основным относит диффузность самосознания и сложности с критикой в области самоидентификации¹⁴. Она также указывает на «охоту к перемене мест» как реализацию желания иметь другую жизнь: изменять себя, перемещаясь. Не исключено, что странничество и скитальчество выступают традиционными для российской цивилизации способами поиска себя.

Для «пограничников», по наблюдениям П. Гавердовской, характерны ненасыщаемая жажда общения и неразборчивость в нем (из-за потребности быть, наконец, более наполненным), но любой партнер – не тот. Постоянна и естественна для «пограничников» лживость, позволяющая как бы изменять себя, меняя мнения о себе в среде вокруг себя. Лживость пограничников примечательна тем, что пограничник сначала искажает собственное восприятие реальности, а затем, искренне веря, пересказывает его. В связи с этим наблюдением вспоминается фольклорная присказка «Не люблю – не слушаю, а врать не мешай».

П. Гавердовская далее заключает: «Пограничник точно не знает, где он, и наверняка никогда не знает, где кончается он и начинается другой ... Поэтому вся феноменология пограничного поведения, многаяжды описанная в психиатрической литературе – это не

¹⁴ Гавердовская П. «Пограничность» как практика «другого бытия» [Электронный ресурс] // URL: <http://gaverdovskaya.ru/public/old/story1443.htm>.

что иное, как непрерывные попытки стать другим собой»¹⁵.

В истории России подобные проявления, на наш взгляд, имелись и рассматривались как знаковые. Символической фигурой в этом отношении является П. Я. Чаадаев.

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

Естественно, в русской ментальности незнание своих границ стало нормой. «Россия своих границ и пределов никогда не знает, и хоть увидишь их на карте, но в ощущении – нет, – констатирует Г. Д. Гачев. – Связано это с соседством с Арктикой, Севером, с просторами, лесами и тайгой Сибири... – и в общем: если, с одной стороны, русские ощущают плечо соседа и предел, то с другой – границ нет, и своя земля прямо переходит во Вселенную»¹⁶.

На размытость границ России-Евразии П. Н. Савицкий указывал при раскрытии закономерности периодической ритмики укрепленных восточных границ России¹⁷. Эта закономерность выражается в существовании / несуществовании укрепленных внутриевразийских пограничных линий, сменяющих друг друга в перемежающейся ритмике. Во Внутренней Евразии пограничное разединение сменялось объединительным процессом и сопутствующим исчезновением укрепленных линий.

Из-за большой протяженности восточных и южных границ и малонаселенности территории охрана этих

¹⁵ Там же.

¹⁶ Гачев Г. Д. Русский Эрос. «Роман» Мысли с Жизнью. М., 2004. С. 34.

¹⁷ Савицкий П. Н. Геополитические заметки по русской истории // Савицкий П. Н. Континент Евразия. М., 1997. С. 312–322.

рубежей страны носила очаговый характер. На Урале такими очагами были градообразующие крепости-заводы¹⁸. Но западная русская граница (в отличие от восточной границы) всегда оставалась укрепленной и детально маркированной¹⁹.

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

Например, с точки зрения Д. Н. Замятина, азиатская граница России в 1880-е гг. в Туркмении – это «сравнительно большая барьерная территория, полоса между различными государствами или полугосударственными образованиями, политический режим существования которой хотя и может быть оформлен де-юре соответствующими политическими соглашениями, однако де-факто представляет собой переплетение разнородных, осколочных местных и региональных властных структур; буферность такой территории несомненна...»²⁰.

Отмечаемая далее Д. Н. Замятиным тенденция уплотнения рыхлых азиатских границ, очевидно, сменяется более влиятельной контртенденцией.

Так, в 2002 г. С. Королев писал: «Отчасти это связано со своеобразным *раздвоением* российской границы в Центрально-Азиатском регионе. Наряду с укрепленной государственной границей, оставшейся на рубежах бывшего СССР (переставшей формально быть границей

¹⁸ Новенькова Т. В. Граница как объект архитектуры и градостроительного искусства // Архитектон: Известия вузов. 2006. № 16.

¹⁹ О разных принципах оформления западных и восточных границ России см.: Система охраны границ [Электронный ресурс] // URL: <http://pvrf.narod.ru/1613-1725/sist.htm>.

²⁰ Замятин Д. Н. Метагеография: Пространство образов и образы пространства. М., 2004. С. 177.

России, но, тем не менее, охраняемой российскими пограничниками), появились весьма условные и про- ницаемые границы России со странами СНГ. Граница в военно-техническом смысле выступает здесь не как ограничитель пространства власти, а как своеобразный анклав власти, поскольку севернее этих пограничных рубежей находится не российская территория, а иначе организованное и конкурирующее с российским власт- ное пространство, контролируемое возникшими после распада СССР авторитарными режимами (Таджики- стан, Казахстан, Киргизия и т. д.)»²¹.

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

«Акты самоповреждения» России наиболее очевид- ным образом проявляются в территориальных уступках при уточнении государственных границ. Погранолог А. Ю. Плотников с горечью констатирует как уникаль- ное явление в международной практике удивительное «бескорыстие» России при решении пограничных во- просов с иностранными государствами²².

Это явление и уникально, и традиционно. М. Фи- лин приводит слова фрейлины А. Ф. Тютчевой: «От царствования Александра I ведет начало эта странная и унижительная политика, приносящая в жертву ин- тересы своей страны ради интересов Европы, отказы- вающаяся от всего нашего ради того, чтобы успокоить

²¹ Королев С. Края пространства [Электронный ресурс] // Отечественные записки. 2002. № 6. URL: <http://www.strana-oz.ru/?numid=7&article=306>.

²² Плотников А. Ю. Формирование дальневосточной границы России в XVIII – первой половине XX вв. Автореф. ... д. и. н. М., 2009. С. 32.

мнительность Европы по отношению к нам. Мы бы хотели совсем не иметь тела, чтобы не смущать Европу даже тенью, от него падающей»²³.

Справедливости ради (кроме знаменитой «Кемской волости»), можно припомнить немало более ранних эпизодов подобной политики, практиковавшейся до Александра I. Эти «акты самоповреждения» были, безусловно, предвестниками «рецидивирующего суицидального поведения».

Пограничной личности присуща также изменчивость настроения. Периоды подавленности и разочарования сменяются либо эйфорией, либо раздражительностью и импульсивными вспышками гнева. Дурное настроение и неадекватное поведение периодически искупаются раскаянием и самоуничижением.

К сожалению, так и принято было вести себя в России. Увлеченно грешили, еще более увлеченно каялись. «Каялись в России много, очень много, слишком даже много и обильно, – писал Г. В. Флоровский. – И покаяние успело настолько стать привычным, чтобы сделаться позой, карикатурой, превратиться в горделивое самоуничижение, в эту самую изысканную и утонченную форму прелести духовной. Не тяжелым подвигом благодатного перерождения, а стилизованным настроением стало для нас подсчитывание и всенародное исповедование своих, – а заодно и чужих, – грехов; а добрые дела, достойные покаяния, заменялись перенапряжением самобичующего и самообличающего голоса»²⁴.

²³ Филин М. 1831 год [Электронный ресурс] // Наш современник. 2005. № 1. URL: <http://nashsovr.aihs.net/p.php?y=2005&n=1&id=11>.

Сожаления об этом также см. в: Авксентьев Н. *Patriotica* // Русская идея: В кругу писателей и мыслителей Русского Зарубежья: В 2-х томах. Т. 1. М., 1994.

²⁴ Флоровский Г. В. Разрывы и связи // Исход к Востоку. София. 1921. С. 13.

См. также статью с программным названием: Чахотин С. В Канносу! // Русская идея: В кругу писателей и мыслителей Русского Зарубежья: В 2-х томах. Т. 1. М., 1994.

На наш взгляд, этот симптом пограничности зафиксировал и В. Розанов как «колеблющуюся психологию» окраинного жителя (т.е. жителя Бессарабии, Прибалтийского края, Финляндии, Кавказа). Он пишет: «Здесь все самочувствие другое, чем в России, – говорили мне тамошние старожилы. – Что такое Бессарабия? Ведь она всего десятки лет отошла от Румынии и перешла к России. Кто же мы? От Румынии отошли, а к России еще не приросли. *Сейчас-то* мы приросли: но я помню родительский дом и всю судьбу мою, выросшую из этого дома. То была дичь, какую невозможно себе представить. И не то чтобы было дико образование, – этого не было, потому что у нас семья была образованная. Но дичь именно *положения*. Тянет – к Румынии, тянет – к России: и мы остановились между этими двумя притяжениями, как лодка, застрявшая среди камышей на реке. Ни назад двинуться, ни вперед продвинуться, *ничего не можем*; и не по своему бессилию, а потому, что все вокруг бессильно, смутно, темно, не утверждено, не решено. В зависимости от случайного и нерешенного положения страны складывалась нелепо и случайно судьба семей»²⁵.

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

На ином, геоклиматическом, основании евразийцы формулировали «закон колебаний» как закон истории русского народа и каждой его личности. Согласно П. П. Сувчинскому, русская личность «колеблется, шатается между подвигом и падением, между взлетом и срывом»²⁶. П. Н. Савицкий широкую амплитуду колебаний российско-евразийской души объяснял

²⁵ Розанов В. Уголок Бессарабии // Империя пространства: Хрестоматия по геополитике и геокультуре России. М., 2003. С. 417.

²⁶ Сувчинский П. П. Сила слабых [Электронный ресурс] URL: <http://nevmenandr.net/eurasia/1921-isxod-PPS-sila.php>.

широкой амплитудой термических колебаний в климате России-Евразии: «Европе неизвестны ни столь высокие, ни столь низкие температуры, какие являются общим правилом в климате России-Евразии. Нельзя ли констатировать в духовной жизни последней известного параллелизма этой широте амплитуд термических колебаний? Не является ли характерным для российско-евразийской культуры, не служит ли отличием российско-евразийской души некоторое сочетание такой душевной темноты и низости с такой напряженностью просветления и порыва, которое недоступно европейской душе и неизвестно в европейской культуре, уравновешенной и законченной в своей, относительно узкой, духовной амплитуде?»²⁷

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

Обратим внимание на отмеченную В. Розановым нелепость и случайность судьбы людей. Это один из признаков пограничных личностей, которые имеют изменчивую, пеструю биографию²⁸.

²⁷ Савицкий П. Н. Европа и Евразия // Савицкий П. Н. Континент Евразия. М., 1997. С. 156.

²⁸ Топос пестроты часто встречается в описаниях российского миксиса. Например, В. Г. Белинский писал о Москве: «Вследствие неизбежного вторжения в нее европеизма, – с одной стороны, и в целости сохранившегося элемента старинной неподвижности, с другой стороны, она вышла каким-то причудливым городом, в котором пестреют и мечутся в глаза перемешанные черты европеизма и азиатизма. Раскинулась и растянулась она на огромное пространство: кажется, куда огромный город!» (Белинский В. Г. Петербург и Москва // Физиология Петербурга. М., 1984. С. 46.)

В. Розанов далее пишет, что «мы живем внутри России “как у Христа за пазухой” ... и для нас “уже при Ярославе Мудром” было все “решено и ясно”, – даже до отворачивания»²⁹. Заметим, что «до отворачивания» – это оценка, которая могла быть дана только пограничной личностью.

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

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

Прежде всего, следует отметить высокую тревожность (особенно за семью). Постоянно психологическое напряжение требует эпизодической разрядки, проявляющейся в актах самоповреждения. Импульсивность проявляется в различных «ЧП», которые очень часты в силу постоянного наличия боевого оружия. Взаимоотношения с местным населением объективно оказываются интенсивными, но напряженными и нестабильными, в силу чего характеризуются чередованием идеализации и обесценивания. Недокомплект кадрового состава, тяжелые условия быта реально обрекают многих офицеров пограничных войск на участь быть покинутыми. Пограничные войска не оснащены

²⁹ Розанов В. Уголок Бессарабии... С. 417.

современной боевой техникой, что ведет к расстройству профессиональной идентичности. Чувство опустошенности испытывается из-за проблем, связанных с результативностью служебной деятельности и карьерой.

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

В представленном Н. В. Гоголем описании поведения казаков определенно просматриваются симптомы пограничности: «Все было у них общее – вино, цехины, жилища. Вечный страх, вечная опасность внушали им какое-то презрение к жизни. Козак больше заботился о доброй мере вина, нежели о своей участи. Но в нападениях видна была вся гибкость, вся сметливость ума, все умение пользоваться обстоятельствами. Нужно было видеть этого обитателя порогов в полутатарском, полупольском костюме, на котором так резко отпечаталась пограничность земли, азиатски мчавшегося на коне, пропадавшего в густой траве, бросавшегося с быстротою тигра из неприметных тайников своих или вылезавшего внезапно из реки или болота, обвешанного тиною и грязью, казавшегося страшилищем бегущему татарину. Этот же самый козак, после набега, когда гулял и бражничал с своими товарищами, сорил и разбрасывал награбленные сокровища, был бессмысленно пьян и беспечен до нового набега, если только не предупреждали их татары, не разгоняли их пьяных и беспечных и не разрывали до основания городка их, который, как будто чудом, строился вновь, и опустошительный, ужасный набег был отмищением. После чего снова та же беспечность, та же разгульная жизнь»³⁰.

³⁰ Гоголь Н. В. Взгляд на составление Малороссии // Гоголь Н. В. Собр. соч. Т. 6. М., 1950. С. 23.

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

Этиогенез пограничных состояний является многофакторным. В их генезисе большую роль играют социальные и экологические стрессы, катастрофы и стихийные бедствия. В психоаналитическом плане истоки пограничности усматривают в нарушениях в рамках процесса отделения ребенка от матери (с последующим возникновением патологии идентичности у ребенка). Незрелое «Я» мешает переносить и интегрировать амбивалентные чувства, что приводит к дихотомическому мышлению. Пограничные личности не в состоянии извлекать уроки из прошлого неудачного опыта и продолжают попадать в те же самые сложные ситуации и затруднительные положения. Немногим удастся достижение взрослых целей³¹. Все эти признаки удивительно схожи с чертами русского характера и русской души.

На наш взгляд, пограничное состояние русской души нашло проявление в описанном филологами феномене русского гамлетизма³². Н. Н. Летина определяет гамлетизм как комплексную характеристику маскулинности российской *рубежной личности*, включающую такие признаки как рефлексивность, интеллектуальность, обладание мистическим опытом, критицизм, ироничность, вербальная выраженность, нервозность,

³¹ Васильева А. В., Колотильщикова Е. А. К вопросу о психодинамической диагностике пограничного личностного расстройства // Психологический журнал. 2006. № 1.

³² Левин Ю. Русский гамлетизм // От романтизма к реализму. М., 1978; Семененко А. К вопросу о возникновении русского гамлетизма // Русская филология. Вып. 12. Тарту, 2001; Виноградова Е. Гамлетизм лишних людей // Молодые исследователи Чехова: Материалы международной научной конференции (Москва, май 2005 г.). М., 2005.

неопределенность, эгоизм, безволие, маргинальность, жертвенность, трагизм, кризисность³³.

Согласно Н. Н. Летиной, гамлетизм фиксирует рубежное состояние персонифицированного субъекта (личности, группы, типа личности, объединения, страны, национального духа, периода времени). В парадигму русского гамлетизма, по ее мнению, входят императоры Павел I и Александр I, П. Я. Чаадаев, А. С. Грибоедов, его герой А. А. Чацкий («Горе от ума»), Е. А. Баратынский, герой А. С. Пушкина В. Ленский («Евгений Онегин»), М. А. Врубель, А. А. Блок, В. В. Розанов, В. М. Гаршин, герои рассказов и драм А. П. Чехова, И. М. Смоктуновский, и персонажи, им сыгранные (князь Мышкин («Идиот»), Юрий Деточкин («Берегись автомобиля»)), В. С. Высоцкий, А. А. Миронов. Даже событийный ряд жизни перечисленных субъектов, включая затянувшуюся симбиотическую связь с матерью, соотносим с биографией Гамлета.

В психологическом аспекте Н. Н. Летина гамлетизм Павла I квалифицирует «как имманентное состояние пограничной личности»³⁴. Российской рубежной личности безумия, на ее взгляд, удастся избежать благодаря созданию опорных точек в виде личной шкалы ценностей, следованию избранным культурным образцам. Возможно, отсюда проистекает подражательность русской культуры.

Неразрешимость задачи самоидентификации российской цивилизации позволяет предположить, что ее пограничный строй находит отражение и в пограничном состоянии русской души.

Оценивая релевантность концепта пограничной цивилизации, нельзя не отметить, что в отношении России-Евразии этот концепт может быть термино-

³³ Летина Н. Н. Российский хронотоп в культурном опыте рубежей (XVIII – XIX вв.): Автореф. д-ра культурологии. Ярославль, 2009. С. 30.

³⁴ Там же. С. 31.

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

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

Психологический дискурс пограничности в данном отношении можно связать с социологическим дискурсом маргинальности. Приграничные регионы стимулируют формирование маргинальной личности, склонной к полиморфности, толерантности, открытости

и лабильности³⁵. Д. С. Лихачев также подчеркивал, что на границах культур воспитывается их самосознание³⁶. На границе как в зоне общения совершается культурное творчество. Разделяющая граница консервирует культуру, придает ей жесткие и упрощенные формы, позволяющие ей легче обороняться.

Таким образом, и пограничность и маргинальность в целом функциональны, так как сохраняют цивилизационную перспективу. Реализация этой перспективы во многом определяется готовностью столкнуться с пограничной ситуацией и принять ее. Формирование такой готовности происходит в процессе образования и воспитания. Но здесь важно не попасть в ловушку затянувшейся инфантилизации. Следовательно, пограничность (и маргинальность, и рубежность) должна быть максимально дифференцирована и специфицирована применительно к различным ситуациям, способность разрешения которых должна выступать важной задачей воспитательного процесса и системы образования.

³⁵ Емченко Д. Г. Маргинальный тип личности как феномен культуры трансграничного региона // Мир науки, культуры, образования. 2008. № 4. С. 83.

³⁶ Лихачев Д. С. Два типа границ между культурами // Лихачев Д. С. Очерки философии художественного творчества. СПб., 1996. С. 104.

Ульяна Винокурова

ЦИВИЛИЗАЦИЯ КАК ТЕРРИТОРИАЛЬНОЕ И ВООБРАЖАЕМОЕ ПОГРАНИЧЬЕ

Пограничье как сфера взаимодействий цивилизаций имеет реальные территориальные и ментальные вообразаемые характеристики. Реальные территориальные характеристики пограничья цивилизаций оформляются в виде определенных границ, обозначенных в науках о Земле, об истории цивилизаций. Территориальные характеристики пограничья цивилизаций исходят из генотипических особенностей цивилизации. **Наследственное ядро генотипа** цивилизации включает шесть составляющих¹:

природно-экологическую – климатические особенности, природные ресурсы, окружающая среда и ее влияние на человека и общество;

демографическую – численность, динамика и структура населения, расовые, национальные и этнические особенности, расселение;

технологическую – уровень и темпы технологического развития, состав применяемых технических систем в производстве и в быту, инновационная активность;

экономическую – особенности экономического строя, состав и соотношение экономических укладов,

¹ Кузык Б. Н., Яковец Ю. В. Цивилизации: Теория, история, диалог, будущее. Т. 1. Теория и история цивилизаций. М., 2006.

структура и динамика экономики, интегрированность в мировую экономику;

политическую – особенности социально-политического строя, место в геополитическом пространстве, в системе взаимодействия цивилизаций, уровень милитаризации;

социокультурную – уровень развития науки, образования, своеобразие культуры, нравственности, религиозных взглядов, система цивилизационных ценностей.

Нами обосновано формирование и существование локального типа цивилизации – арктической циркумполярной цивилизации². Истоки ее обнаруживаются примерно 20 тысяч лет назад. В тот период уровень мирового океана был на десятки метров ниже нынешнего и между Евразией и Северной Америкой на месте современного Берингова пролива существовал обширный перешеек, по которому азиатские общины перекочевали в Америку и расселились там. Затем этот перешеек ушел под воду, и процесс становления и развития первых трех поколений локальных цивилизаций (до конца XV века) проходил изолированно в Старом и Новом Свете, хотя и имел немало общих черт.

«Столкновение цивилизаций» в арктических регионах имеет своеобразную национальную специфику мигрирующих этнических общностей. В российской части Арктики в результате 300-летней российской политики линии пограничья между культурами мигрантов и аборигенных народов смещались посредством аккультурации и ассимиляции последних. Исчезли многие родовые объединения, этнические группы, существовавшие в XVII в. Но в то же самое время история европейских экспедиций «первопроходцев» свидетельствует о том, что выживали в арктических льдах только те, кто

² Винокурова У. А. Циркумполярная цивилизация: идеи и проекты. Якутск, 2012.

использовал культуру адаптации к холоду и этническое питание аборигенов.

Население собственно Арктики отличается малочисленностью (всего 0,05% от населения Земли), разбросанностью поселений, слабыми транспортными связями, кочевым или полукочевым образом жизни значительной части коренного населения.

Демографический генотип арктической циркумполярной цивилизации характеризуется глубокой укорененностью аборигенных этнических общностей в исконную среду обитания, что оказывает существенное влияние на интерпретацию социальных процессов в Арктике. Сегодня коренные народы Арктики составляют лишь незначительную долю постоянного населения региона. В этих условиях важнейшим вопросом для ответственных деятелей Арктики является достижение реализации прав коренных народов, включая не только права человека и политические права, но и права на землю и природные ресурсы тех, кто никогда не отказывался от своих аборигенных прав, несмотря на переход их родины под юрисдикцию современных национальных государств. Соблюдение прав с позиций цивилизационного подхода представляет собой сохранение воображаемых культурных пограничий в реальном территориальном пространстве и выражается в своде правил по охране и защите прав коренных народов, признанных Декларацией ООН о правах коренных народов (2007 г.)

Арктические государства разрабатывают различные политики по созданию территориальных и воображаемых границ между аборигенным и пришлым населением. Согласно предварительной гипотезе Д. Н. Замятина, пространственное воображение российской цивилизации в течение XVI–XX вв. во многом определяло статику и динамику ее социокультурных структур, а также способы осуществления и репрезентации власти и ее политических составляющих. Российская

цивилизация осмысляла и до сих пор осмысляет себя как пространство, власть над которым проистекает и порождается самим властным видением / воображением этого пространства; пространство само по себе есть некая власть, которую можно интерпретировать пространственными, или же географическими, образами.³

Политика мультикультурализма в Канаде стала основой для системы самоуправления аборигенных народов, признания их прав на территории и ресурсы исконных земель. Развитие международного права направлено в сторону осознания необходимости признания статуса культурного пограничья между коренным и пришлым населением. Ст. 25 Декларации ООН о правах коренных народов (2007 г.) утверждает: «Коренные народы имеют право поддерживать и укреплять свою особую духовную связь с традиционно принадлежащими им или иным образом занятыми или используемыми ими землями, территориями, водами и морскими прибрежными водами, а также другими ресурсами и нести свою ответственность перед будущими поколениями в этом отношении». В этой норме международного акта территориальные притязания коренных народов удачно сочетаются с духовным пространством исконной среды обитания.

Проблемы разработки технологий, соответствующих экологическим условиям Арктики, тесно связаны с задачами политической климатологии как нового направления политической экологии. Именно в арктической политике актуализируется вопрос: сколько стоит холод и как предотвратить его негативные последствия? В институте Брукинса университета штата Пенсильвания разработан индикатор под названием «температура на душу населения», который представляет собой

³ Замятин Д. Н. Геократия. Евразия как образ, символ и проект российской цивилизации // Полис. 2009. № 1. С. 73.

средневзвешенную по численности населения единицу измерения средней температуры января как самого холодного месяца. Технологии адаптации к холоду, а также к глобальному изменению климата наиболее остро востребованы жителями Арктики. Канадский прецедент экспертизы влияния холода на жизнеобеспечение свидетельствует о признании необходимости особых стандартов жизнеобеспечения в условиях локальной цивилизации Арктики. Пограничье культур прокладывается по линии температурных режимов жизнеобеспечения людей, создавая порой трудно преодолеваемые границы для агрессивной экспансии. Пример: походы французов в Россию, испытавших непреодолимые препятствия, созданные русской зимой.

Экономический генотип арктической цивилизации характеризуется конфликтным пограничьем индустриального и природосообразного экономического уклада с ускоряющимся вытеснением последнего.

В городах и промышленных регионах Арктики проявляется все более паразитический характер поздней индустриального экономического строя с преобладанием частнокапиталистической и транскорпоративной собственности, рыночной конкуренции. Здесь диктуют свои условия монополистический, государственно-монополистический и транснациональный экономические уклады. На территориях, где доминируют эти уклады, присутствуют вкрапления традиционного экологического экономического уклада, который базируется на общественной собственности, совместном ведении хозяйства (особенно при кочевом оленеводстве), общественной собственности на пастбища, рыбные и промысловые угодья. В условиях диктата правового обслуживания так называемых рыночных отношений в российской Арктике местное население теряет основу жизнеобеспечения посредством традиционных хозяйственных видов деятельности. Традиционное природопользование на основе ресурсов среды обитания

ограничено сводом законов и нормативно-правовых актов, устанавливающих запреты и ограничения в ведении рыболовства, охоты, оленеводства, коневодства, скотоводства, пользования лесными и водными ресурсами. К примеру, в октябре текущего года я была на подледной рыбалке в Среднеколымском улусе. Органы охраны природопользования разрешают приобрести лицензию на некоммерческий лов рыбы только одной сетью в пределах октября–середины ноября. Затем наступает запрет на ловлю рыбы. Поездка на снегоходе или на автомашине к месту рыбной ловли при температуре свыше минус 30 градусов обошлась примерно в 200 рублей, потраченных на бензин. Прорубив кайлом 4 лунки в 30-сантиметровой толще льда реки Колыма, выловили 4 рыбки, что местные рыболовы отметили как удачный лов. Стоимость добычи по местным ценам составила около 250 рублей. Таким образом, так называемая «любительская рыбалка» экономической рентабельности не имеет, но она необходима как источник здоровьесберегающего этнического питания в условиях северного климата. Этот пример иллюстрирует повседневное «столкновение» пространства юрисдикций реального традиционного обычного права на жизнеобеспечение и государственного регулирования природопользования, не учитывающего проблемы природосбережения на Севере.

Циркумполярная цивилизация отличается от остальных локальных цивилизаций тем, что она не имеет самостоятельного суверенного политического ядра, государственных границ; она становится территорией диалога и партнерства трех локальных цивилизаций пятого поколения – евразийской, западноевропейской, североамериканской. В большинстве стран Арктики существуют специализированные государственные органы по управлению коренными народами Севера, создают правовые границы, охраняющие относительную и ответственную суверенность их культур.

Формируется геополитическое партнерство стран Арктики в виде уникальной многоуровневой политической системы, признающей пограничье культур и строящейся на принципах партнерства с коренными народами. Коренные народы, в большинстве стран Арктики (кроме Гренландии) составляющие меньшинство населения, стремятся сохранить культурные границы своей самобытности и защитить свои права исконных хозяев этих регионов. Восемь государств трех цивилизаций в циркумполярной Арктике учитывают интересы коренных народов и законодательно поддерживают общие ценности арктической цивилизации и коренных народов – хранителей этих ценностей в виде Совета стран Арктики (с участием представителей коренных народов Севера), представляющего воображаемое пространство единения на основе общих ценностей культур циркумполярного мира. Этот уникальный геополитический институт служит механизмом осуществления стратегий диалога и партнерства государств и цивилизаций Арктики на общей, весьма сложной по природно-климатическим условиям территории. Новая модель пространственного развития Арктики строится на принципах полицентричности (многополярности) территориальных центров роста.

Социокультурная составляющая генотипа цивилизации – сфера духовного воспроизводства, включающая пять базовых элементов – науку, образование, культуру, нравственность, идеологию, специфическую для каждой цивилизации систему ценностей. По всем этим элементам в зоне Арктики наблюдается глубокая дифференциация по странам и внутри стран.

23-я стратогема Сунн Цзы гласит: «Объединиться с дальним врагом, чтобы побить ближнего». Стратогема нацеливает на временную дружбу с дальним неприятелем и дружбу ради постепенной экспансии и завоевания соседней цивилизации. «Близость» Чужого может измеряться степенью общности, актуальности

и стратегической выгоды интересов. Соседствующий объект – Другой, находящийся на пограничье, разделяет общие ресурсы, более информирован о достоинствах и слабостях соседа, помнит о «тлеющих» разногласиях в прошлом и ведет конкурентную борьбу за ресурсы общего природно-культурного ландшафта. Создавая воображаемые объединения с дальними Чужими, а тем самым преодолевая реальные пограничья, создаются воображаемые единые пространства, разделяющие реальные пространства изоляции соседних Других. Подобный альянс представляет собой обходной путь, ведущий к формированию новых пограничий, устанавливаемых инициативной стороной, формирующей условия тактической дружбы и стратегической вражды: «в одной постели видеть разные сны», то есть, делая то же, что и противник, преследовать иные, зачастую противоположные цели. Типичным примером применения этой стратагемы может быть тайный стовор нацистской Германии с СССР (дальним соседом) для захвата Польши (ближнего соседа) и последующее нападение на Советский Союз. Китайская стратагема гласит: «Эффективный контроль, осуществляемый в течение продолжительного времени над стратегическим районом, который находится за пределами географических границ, в конечном итоге приведет к переносу географических границ». Таким образом, воображаемое пограничье становится реальным, достигнутым благодаря стратегическим действиям по управлению состоянием пограничья. В европейской традиции «всегда преобладала тенденция строить иерархические классификации, учитывающие реальную или предполагаемую близость»⁴. Соответственно, важную научную задачу представляет изучение латентных процессов, происходящих в воображаемых пространствах погра-

⁴ Кеневич Я. Пограничные территории и встреча цивилизаций // Общество. Среда. Развитие (Terra Humana). 2011. № 2. С. 45.

ничья, проявляющихся в конструктах ментальных карт, создаваемых локальными, этнонациональными общностями. Центром ментальной карты выступает сам этнос или социум, создающий воображаемое пространство этно- или иного центризма. Примеры: китайцы называют свое государство «Срединной империей», для европейцев пространство Европы на востоке упирается в Берингов пролив, в Тихий океан. Политическая карта мира имеет различные конфигурации у разных государств и наций, часто преувеличающих масштабы своего места на карте и включающих зоны бывшей экспансии в виде вех исторической памяти и воображаемых будущих притязаний. Такие карты имеются в Японии, Китае, в которых историческое прошлое искусно сочетается с современными пограничьями.

Воображаемое пограничье имеет не только пространственные характеристики, но и исторические временные параметры, вводимые в современную реальность. Для концептуализации воображаемых временных границ используются преимущественно археологические сведения, удревляющие происхождение этносов, их поселений, государственных образований. Одним из таких примеров может быть стремление использовать археологические раскопки хуннского городища близ Улан-Удэ⁵. Иволгинское гуннское городище было основано в I-м веке до нашей эры и представляет собой крупный военный, административный, торгово-ремесленный, культурно-хозяйственный центр хуннской империи. Оно расположено на Чайном пути, на перекрестках древних цивилизаций. Город Улан-Удэ построен на той же территории древней столицы гуннов, что является редким сочетанием древнего и современного расселения в истории народов мира. Пространственно-временное пограничье, маркированное хуннской культурой,

⁵ Иволгинское гуннское городище. Сост. каталога Л. Г. Ярославцева. Улан-Удэ, 2011. С. 2.

находит в современности причудливое сочетание соперничества между традиционными верованиями и позднейшими христианскими и буддистскими, между русской и бурятской маркировкой среды обитания, между символами культур взаимодействующих этносов. Вызовы новых пограничий культур формируют в ответ маркеры воображаемого пространства, наполняемого реконструируемыми или вновь создаваемыми творческим воображением символами.

Наиболее отчётливо конкуренция воображаемых пограничий проявляется в маркерах пути-дороги. Сакральные объекты возводятся на границах различных культур, природно-культурных ландшафтов и соответственно различных религиозно-духовных воззрений. Концепт Пути – одна из главных конструкций национальной самоидентификации культурно-цивилизационных общностей на воображаемом пограничье, проецирующих его земной образ на сакральный небесный путь. Исходя из данного предположения, мы обратили внимание на сакрализацию путей-дорог в различных цивилизационных координатах. Сакральные объекты на дорогах визуально организуют центр пространства, преодолевая его пограничную периферийность в цивилизационной идентичности установивших их этнокультурных общностей.

Нами предприняты исследования процессов сакрализации воображаемых пограничий в тентрианской (в проявлении культуры северных саха Якутии), буддистско-шаманской (у бурят Бурятии) и католической (у поляков Польши) в 2011–2012 гг. с использованием методов визуальной социологии⁶.

В местах сосредоточения символов циркумполярной цивилизации используются эконософские символы, защищающие человека в суровых условиях холода

⁶ Штомпка П. Визуальная социология. Фотография как метод исследования. М., 2010.

и охраняющие природу от неблагоприятных поступков людей. В ноябре 2012 года силами общественности населения с. Налимск Среднеколымского улуса Республики Саха был уставлен дорожный священный знак *Ытык биэлиэ* на магистрали, соединяющей большинство поселений в направлении юг-север, ведущий насквозь через Среднеколымский и Нижнеколымский улус в Чукотку и далее в Аляску. Такие дороги называются – *Аар аартык*, то есть главные сакральные дороги.

Главным символом священного дорожного знака в Арктике стал камелёк, отогревающий путников в условиях вечной мерзлоты. Любой путник может здесь остановиться, затопить камелёк, отогреться, обсушиться, сварить еду, отдохнуть и поклониться Природе.

В воображаемом пространстве этнической Бурятии происходит продвижение бурятского мифического пространства в туристические маршруты по федеральной дороге в виде строительства объектов природно-культурного почитания⁷.

Дух Байкала Усан Лопсон относится к воображаемой глубокой древности и не имеет конкуренции в последующих религиозных мифах. Соответственно, сакральное сооружение базируется на анимистических ценностях почитания природы. Объекты почитания, связанные с последующими религиозными ценностями, подвержены энергичной конкуренции. Так, на священном шаманском месте близ археологического памятника Фофановская гора (Бурятия) выполнена надпись, содержащая явное соперничество за реальное и воображаемое пространство бурятской культуры и имперского давления. Фофановская гора расположена на федеральной магистральной автотрассе. Как видно из планшета, установленного местной администрацией

⁷ Выражаю благодарность за организацию поездок по Бурятии в сентябре 2012 г. З. Морохоевой, Т. Дармахееву, И. Дамбаевой, В. Б. Прокопьеву, Ц. Б. Будаевой.

без согласования с органами охраны памятников Бурятии, Фофановская гора является археологическим памятником и местом почитания природы. Культурное место огорожено, создано место отдыха и почитания, местное население ухаживает за ним. Как гласит никем официально не утвержденная надпись, на месте почитания шаманистов, одним из семи божеств кударинских бурят стал русский служилый человек Иван Тимофеевич. Видимо, культовое место почитания божеств стало пограничьем русского имперского влияния, использующего традиционные ценности для внедрения своей политики.

Конкуренция между бурятским и русским культурным пространством проявляется в установлении памятных объектов в честь исторического прошлого. Так, в советское время, к концу XX века был установлен комплекс Гэсэриады на трассе Бурятия-Монголия близ города Гусиноозерска, иллюстрирующий общее прошлое бурят и монголов.

Комплекс использует бурято-монгольские символы и установлен на высоком взгорье под названием падь Убиенных, где происходили боевые столкновения между русскими казаками Демьяна Многогрешного и бурят-монгольскими силами. В пределах 800 метров от места установки этого комплекса, напротив на высокой лесной поляне в 1992 году инженер В. Иванов установил в память об убиенных казаках 20-метровый 20-тонный крест, который на четыре метра закопал в землю. Установление крестов производится для маркировки территории православия, а су-бурганов и комплексов – для почитания буддистских святынь.

Напротив этого креста, установленного на высокой точке утеса Англичанки на реке Селенга около города Новоселингинска, белеют останки церкви заброшенного Селенгинска. Эта символическая конкуренция буддистских, православных и шаманских культур сви-

детельствуют о наличии «зоны ослабленного цивилизационного единства»⁸.

Пути-дороги, соединяющие различные цивилизационные взаимодействия, культурные, религиозные и этнические экспансии, становятся территорией конкуренции и выражения духовных символов населяющих эти территории этнических общностей. Воображаемое духовное пограничье проявляется в местах почитания природно-культовых объектов и на территории католического христианства. Во время поездки по Польше в июне 2012 года, предпринятых с целью выявления влияния поклонения природе в современной религиозной жизни поляков, было обнаружено воображаемое пограничье в культовых местах расположения древних монастырей и костелов.

Известно, что Польша – католическая страна, населенная преимущественно поляками, большинство из которых считает себя католиками. Поляки отличаются религиозной терпимостью. Вместе с тем особое очарование католической религии придаёт приверженность польского духа языческим культам. Культурный ландшафт Польши украшен множеством действующих костелов с причудливыми архитектурными формами и замков, руины которых превращаются в природно-культовые священные места. Очарование польского ландшафта исходит из взаимопереплетения светской, религиозной и языческой картины мира.

В 2010–2012 гг. совместно с польскими коллегами мною была предпринята поездка по маршрутам Варминьского, Мазурского и Сувальского поозерий, Курпевских земель, Краковско-Ченстоховской возвышенности, по Татрам, Малопольских и Великопольских святилищах, Келецко-Сандомирской возвышенности⁹.

⁸ Морохоева З. Пограничье в перспективе Евро-Азии // Цивилизационный выбор и Пограничье / Под ред. Я. Кеневича. DEBATY IBI AL. T IV. Варшава, 2011. С. 11.

⁹ Выражаю благодарность за организацию поездок Я. и П. Явловским, П. Волчек, К. Такасаевой, З. Морохоевой, И. Ламбаевой.

Маршрут «Путь орлиных гнезд» пролегает вдоль овеянных легендами средневековых крепостей-замков и застав, сакральных объектов, останки стен которых белеют на фоне юрских пейзажей. Особенностью польских водных путей является их непрерывная сеть, объединяющая польский ландшафт в единую систему исторических преданий и национальной идентичности. Наиболее часто встречающимся примером природно-культового сооружения являются капицы в виде небольших часовен на развилках дорог у небольших населенных пунктов, не имеющих костёлов. Капица устанавливается в знак благодарения Богу в соответствии с канонами католической религии, украшается разноцветными ленточками, устанавливается оградка, высаживаются цветы. Ровно в 6 часов вечера местные жители совершают обряд поклонения, читают молитвы. За капицей ухаживает общественность, чаще всего – одинокие верующие женщины. Особенно много капиц установлены по дороге Краков – Мазуры. Вдоль дороги Руднэ – Лысэ стоит столетняя столбовая часовенка с фигурой св. Флориана.

Знаменитым памятником природы Свентокшиских гор является почти тысячелетний дуб Бартек, одно из старейших деревьев в Польше. Охват его ствола у земли составляет 13,4 м, а высота достигает 30 м. Растет в местности Заганьск, в окрестностях города Кельце. Его возраст составляет от 700 до 1000 лет. В 30-е гг. XX века решением специальной конкурсной комиссии дуб Бартек был признан самым большим и самым старым деревом в стране. Этот могучий дуб стал героем многих народных преданий. Одно из них гласит, что под кроной самого знаменитого польского дерева в средние века вершил суд могущественный король Казимир Великий. Красивая легенда сложилась и о Яне Собеском, отдыхавшим под его кронами с красавицей-женой и оставившем на память золотые сосуды в его дупле.

Дуб Бартек выглядит очень старым и ухоженным. Его ветви опираются на множество металлических подпорок. С 1920 года начался специальный уход за дубом, в 1954 году ему присвоен статус монумента природы.

Сохранение традиций природно-культового почитания способствует укреплению духовных ценностей культурного наследия польской нации.

Цивилизационная экспансия, выражающаяся в современных межрелигиозных взаимовлияниях, проявляется в символах воображаемой пространственной конкуренции и стремления достигнуть консенсуса. Источниками и движущими силами выступают религиозные, экологические, этнополитические и этнокультурные организации. Экспансионизм в пограничьях культур ищет разные способы доминирования «Я-Мы» на «других» и «чужих» территориях цивилизаций. Изучение механизмов и способов управления этими процессами приобретают повышенную актуальность в условиях тектонических продвижений границ межцивилизационных контактов на пограничья локальных цивилизаций Арктики, Азии и Европы.

Петр Бахтин

ЗАЛИВ ВСЕГДА ПЕРСИДСКИЙ?
ИРАНСКИЕ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЫ ПО ПОВОДУ
ПОПЫТОК ИЗМЕНЕНИЯ НАЗВАНИЯ
ПЕРСИДСКОГО ЗАЛИВА
(В АРГУМЕНТАЦИИ РЕЗЫ ДАВАРИ АРДАКАНИ).

В последние годы Персидский залив стал предметом спора, возникшего в связи с попытками изменения традиционно принятого названия. Начиная с 60-х гг. XX века, в арабских странах наблюдается тенденция использования альтернативного названия – Арабский залив (arab. *al-Khalij al-'Arabi*, *Khalij al-'Arabi*). Существенным фактом является то, что доступ к Персидскому заливу имеют семь стран, шесть из которых – арабские страны. За исключением неарабского Ирана, к ним относятся Объединенные Арабские Эмираты, Саудовская Аравия, Катар, Бахрейн, Кувейт и Ирак. Стремление арабских стран к изменению названия Персидского залива обычно связывается с ростом арабского паннационализма (панарабизма) в 60–70-е гг. прошлого столетия. В настоящее время, несмотря на то, что во многих арабских странах название Арабского залива формально функционирует, на основании документов ООН, принятых в 1971 и 1984 гг., единственно принятой официальной версией является Персидский залив. Организация Объединенных Наций приняла это решение в результате усилий иранского правительства.

Для многих иранцев попытки изменения названия Персидского залива ассоциируются с дискредитацией цивилизационной специфики Ирана и отрицанием его богатой культуры и истории. Иранские историки и интеллектуалы аргументируют это тем, что за названием «Персидский залив» стоит многовековая традиция, а Иран с древнейших времен был самой могущественной цивилизацией в регионе, непосредственно связанной с этим водным ареалом. Допуская правильность традиционного названия, исследователи отсылают к картам и историческим источникам разных стран и эпох, а также ссылаются на то, что это название прижилось во многих языках в мире¹. Историк Нассер Такмил Хомаюн (род. в 1936 г.) в учебном издании *Khalij-e Fars* (Персидский Залив), которое вышло в серии *Az Iran che midanam?* (Что мы знаем об Иране?) иранского Бюро исследований культуры (*Daftar-e Razhuheshha-ye Farhangi*), приводит перечень немусульманских источников (начиная с древней истории греческих ученых, таких как Геродот, Страбон или Птолемей) и мусульманских (арабских или персидских), в которых авторы использовали исключительно название Персидский залив или Персидское море (*arab. Khalij al-Fars; pers. Bahr-e Fars, Khalij-e Fars, Daria-ye Pars*), подводя итог следующим образом: «Как видим, вплоть до современности, название моря на южном побережье Ирана, звучало как «Персидский залив», и ни в одном документе не использовалось другое название, и нет в этом ни малейших сомнений»².

¹ См: Mojtahedzadeh P. Nam-e Khalij-e Fars dar derazi-ye tarikh // *Ettela'at-e Siyasi-Eqtesadi*. № 105–106. P. 20–29; Qaragoozloo M. Khalij-e Fars, Khalij-e Fars ast! Nimnegahi be joghrafia-ye tarikhi-ye Khalij-e Fars // *Ettela'at-e Siyasi-Eqtesadi*. № 155–156. P. 36–53; Ebnolrasool S. M. R., Mohammadi-Fesharaki M. Nam-e Khalij-e Fars. Jostari nou dar motun-e 'arabi-ye pish yafte // *Ma'aref*. R. XXI. № 1. farvardin-tir 1384 (апрель–май 2005). P. 58–80.

² Takmil Homayoon N. Khalij-e Fars. T. 10 из серии: *Az Iran che midanam?* Tehran, 1380 [2001]. P. 29–30.

В Иране также приводятся мнения о политическом аспекте всего этого вопроса, а также о решающей роли западного империализма. Региональный спор в интерпретациях иранских исследователей получает более широкий размах, наиболее существенным в котором оказывается разделение на Восток и Запад, на подчиненных и доминирующих. В этом контексте в качестве примера приводится победа шаха Аббаса из династии Савафидов над португальскими колонизаторами³ и история Ирана XIX и XX вв., в которой на первом месте оказывается экспансионизм Великой Британии и Соединенных Штатов. Иран, никогда в целом формально не колонизированный, определяется, с одной стороны, как жертва, а с другой – как могущественная цивилизация, способная противостоять колонизаторам и империалистам.

В результате спора по поводу названия Персидского залива в иранском обществе происходит усиление тенденций национализма и ксенофобии. Наблюдается оживление и усиление антиарабских настроений⁴. В то время, как в Интернете кружили пропагандистские стихи анонимного автора, которые заканчивались словами:

«От позора и стыда высохнут все реки,
Если однажды залив станет Арабским»⁵.

³ В 1602 году иранские войска изгнали португальцев из Бахрейна, а в 1622 году отняли у них при помощи британского флота остров Ормуз, расположенный у иранского побережья Персидского залива. На побережье вблизи того же острова шах Аббас основал новый торговый порт – Bandar-e 'Abbas.

⁴ Но звучат также и голоса примирения. Одним из предложений, появившихся в Иране на волне дискуссии в связи с Персидским/Арабским заливом, было переименование в Исламский залив. Ислам выступил бы в качестве моста над всеми разделениями, культурного посредника, объединяющего все страны, расположенные в заливе.

⁵ Az sharm, rudha-ye zamin khoshk mishavand, Jek rooz agar Khalij, Khalij-e 'Arab shavad! Текст стихотворения стал мне доступен благодаря любезности г-на Радослава Стерны.

На волне тех же самых настроений возникла также новая неофициальная версия названия Персидского залива – «Залив Всегда Персидский» (*Khalij-e Hamisheh Fars*). Также в пропаганде проявляется демонстрация националистической силы. В 2004 г. иранское правительство ввело новый праздник под названием Национальный День Персидского залива (*Rooz-e Melli-ye Khalij-e Fars*), празднование которого было назначено на 30 апреля. Согласно официальной идеологии властей Исламской Республики Иран Персидский залив считается своего рода национальным достоянием.

Колониализм, неоколониализм, империализм.

Одной из интересных точек зрения в иранской дискуссии по поводу названия Персидского залива оказалась статья Резы Давари Ардакани под многозначительным названием *Khalij-e Fars Khalij-e Fars ast* (Персидский залив – это Персидский залив⁶). Давари (род. 1933) является профессором философии в отставке Тегеранского университета, автором многих публикаций, среди которых

⁶ Davari Ardakani R. *Khalij-e Fars Khalij-e Fars ast* // *Name-ye Farhang*. № 55. [даты нет]. Р. 4–11. *Name-je Farhang* является официальным периодическим изданием иранского Министерства культуры и распространения ислама (*Vezerat-e Farhang va Ershad-e Eslami*), а его главным редактором является сам Davari Ardakani. Кстати, следует отметить, что арабский алфавит, применяемый для записи персидского языка, не различает большие и маленькие буквы, в связи с этим собственное название *Khalij-e Fars* – ‘Персидский залив’ – тоже быть также прочитано как *khalij-e fars* – ‘персидский залив’. Вследствие этого заглавие статьи можно перевести как «Персидский залив – это залив персидский», что имело бы одинаково красноречивое и однозначное звучание, но переносило бы оттенки значения в направлении принадлежности Персидского залива Ирану (Персии) и его «персидской идентичности» (исторической, культурной, языковой и т. д.).

можно указать книгу *Dar bare-ye Gharb* (О Западе), которая пытается ответить на вопрос, чем является Запад, и в каких отношениях с Западом должен находиться Иран. Я еще вернусь к сформулированной в той книге концепции, попытаюсь показать анализируемый здесь вывод Давари в системе его взглядов, для которых ключевыми оказываются такие понятия, как «идентичность», «иранскость» или «различие», но также и «колониализм» или «империализм».

Статья Давари пытается принять перспективу, в которой рациональная аргументация, знание и интеллект могут победить естественную, с точки зрения философа, тенденцию эмоционального восприятия явлений. Описанные выше реакции и начинания (как например, инициатива *Khalij-e Hamisheh Fars*) Давари считает бесплодными, ведущими в никуда и даже небезопасными: «Каждого иранца возмущает факт изменения Персидского залива и это возмущение можно обнаружить в поведении и в высказываниях всех. Появление выражений типа *Khalij-e Hamisheh Fars* является проявлением такой эмоциональной вовлеченности, но наша реакция не должна быть основана на эмоциях⁷.

Давари предостерегает против национализма, ксенофобии и пробуждения отвращения к арабам. Он отмечает, что спор о названии Персидского залива не является войной между народами и этническими группами. Арабов и иранцев на протяжении веков соединяет дружба и основанная на исламе религиозно-культурная общность. Он призывает к сдержанности и обращает внимание на то, что: «Защита названия «Персидский залив» является (нашей) великой обязанностью, но не раз уже бывало, что при возможности небольших выгод или потерь пробуждались слишком большие эмоции»⁸.

⁷ Там же. С. 4.

⁸ Там же. С. 4–5.

С другой стороны, философ исходит из допущения, что всякие попытки изменения названия Персидского залива являются однозначно неправильными и несправедливыми. Затронутые чувства иранцев следуют из их патриотизма, а их возмущение является «правильным возмущением», корнящимся в привязанности и уважении к традиции, культуре и истории Ирана. С другой стороны, Давари делает существенное различие между тем, что насколько каждый иранец-патриот имеет полное право на проявление злости и бурных эмоций, настолько задачей интеллектуальных элит является сглаживать эмоции и – исходя в действительности из «праведного негодования» – научно доказывать историческую правильность названия «Персидский залив»: «С момента, когда появились требования об изменении названия Персидского залива, хотя иранцы различными способами выражали свои чувства в этой связи, исследователи приступили к более или менее детальным историческим исследованиям, направленным на то, чтобы доказать всем, и в том числе нам самим, что не только наши предки, но люди во всем мире с начала истории использовали название Персидский залив»⁹.

Интересным кажется замечание исследователя о том, что задачей иранских историков, прежде всего, должно быть доказательство правильности этого названия для самих иранцев. Исходя из патриотических (эмоциональных) соображений, историки переходят к чисто научным (рациональным) действиям в целях распространения в обществе некоторого знания, одновременно укрепляя его моральность. Все иранцы, как «массы», так и «элиты», движимы любовью к отчизне и заботой о ее благополучии, что проявляется как в сфере коллективных чувств и восприятий, так и возводимом интеллектуалами-патриотами дворце знания. Давари,

⁹ Там же. С. 4.

призывая к успокоению эмоций и рассудочности, не придерживается «холодного» научного подхода, в котором чувства и моральные ценности не играли бы абсолютно никакой роли. Знание и наука должны быть вовлечены и произрастать из правильных мотивов и благородных побуждений. Впрочем, сам Давари во вступительном слове говорит о том, что заставляет его обращаться к данной теме: «В настоящих условиях для всех нас обязанностью является думать об Иране.... В этой ситуации я, как каждый иранец, который любит Иран и все, что с ним связано, не могу не реагировать на то, что происходит»¹⁰.

Давари выступает, казалось бы, с общей для всех иранских интеллектуалов позиции: за названием «Персидский залив» стоит традиция, впрочем, не столько иранская, сколько общемировая. Это название принято во всем мире и функционирует в большинстве языков. Выступать против традиции считается несанкционированным действием и искажением истории, имеющей особое значение для Давари и выполняющей роль «последней инстанции». Приводя в качестве примера журнал *National Geographic*, который в 2004 году напечатал актуализированную версию атласа *National Geographic Atlas of the World*, где были указаны обе версии: «Персидский залив» (ang. *Persian Gulf*; крупным шрифтом) и «Арабский залив» (ang. *Arabian Gul*); малым шрифтом и в скобках), за что периодическое издание в конце концов извинилось, Давари заключает: «Журнал извинился не только перед нами, но и перед историей, что делает его сильнее, поскольку история налагает ограничения на индивидуумов и группы, не позволяя им делать всего, что они хотят»¹¹.

Собственно история, включая политическую историю (историческую политику?), представляет для

¹⁰ Там же.

¹¹ Там же. С. 8.

Давари ядро его аргументации. С точки зрения философа, вдохновителем изменения названия Персидского залива должен был быть британец сэр Чарльз Белгрейв, советник шейха в Бахрейне в 1926–1957 гг. Давари разделяет распространенную в Иране точку зрения о том, что как будто бы это англичане стояли за всей интригой, преследуя цель разбудить арабский национализм и противопоставить друг другу страны региона. Согласно Давари, именно Белгрейв, который утверждал, что услышал от арабов с южных побережий Персидского залива версию «Арабский залив», на самом деле сам ее им подсказал:

«Белгрейв начал политическую игру, и было совершенно естественно, что многие из арабов примут изменение названия Персидского залива, но это не им пришла в голову идея изменить его. Эта идея была запланирована далеко от региона, там, где Залив и Иран считались стратегически важными зонами. Это была идея, которая нас сильно возмущает и беспокоит, поскольку ссылается на застарелые, исторические конфликты, и придает им в то же время политическое измерение»¹².

О решающей роли англичан и самого Белгрейва в рассматриваемом тут вопросе писали также и другие иранские авторы. Фатеме Наджафи в тексте *Nam-e Khalij-e Fars* (Название Персидского залива) поводит краткий итог невыгодных для Ирана и всего региона Персидского залива действий англичан. В результате подписания Гюлистанского (1813) и Туркманчайского (1828) мирного договора Персия уступила России земли на севере страны (современный Азербайджан), южная же часть территории перешла в британскую сферу влияния. В 1818–1820 гг. Британия, под предлогом оборонительных мер после нападения на ее торговые суда у арабских берегов в заливе, решила овладеть

¹² Там же.

теми берегами и атаковала два эмирата (которые сейчас входят в состав Объединенных Арабских Эмиратов): Шардж и Рас Аль Хайм. Потом она вынудила арабскую сторону подписать мирный морской договор, и с этого момента началось британское доминирование в южной части Персидского залива. Британия пробовала также захватить иранские острова на севере; планировала переименовать Персидский залив в Британское озеро (sic!). Наджафи также пишет о роли пресловутого Белгрейва и о книге, которую написал Родрик Оуэн (1957 г.), в которой автор последовательно использовал название Арабский залив. Тогда как первым британцем, который вообще использовал это название, был сэр Фрэнсис Эрскин Лох (1788–1863). Год 1957 (дата публикации книги Оуэна) положил начало интенсивной антииранской пропаганде в арабских странах и на Западе¹³.

В контексте имперской политики Запада кульминационным моментом в истории Ирана XX века следовало бы считать покушение в 1953 году, совершенное шахом Мохаммедом Резой Пехлеви при помощи ЦРУ и МИ-6 на премьера Мохаммеда Моссадеха, который в 1951 году осуществил национализацию иранских нефтяных месторождений. Это событие стало почти символическим для иранцев. Покушение, которое было, как пишет *Эрванд Абрахамян* в *Истории современного Ирана*, «... общим интересом как для британцев, так и для американцев, заключающимся в сохранении международного нефтяного картеля»¹⁴, имело серьезные последствия для иранских представлений о политике и истории. Между прочим, именно в покушении на премьера Моссадеха надо искать источники совре-

¹³ Najafi F. Nam-e Khalij-e Fars / Рецензия книги М. 'Ajam Asnad-e Khalij-e Fars. Mirasi kohan va javdan. Tehran, 1388 (2009/2010) // Ketab-e mah. esfand 1389 (февраль/март 2011). № 154. P. 112.

¹⁴ Abrahamian E. Historia współczesnego Iranu. Warszawa, 2011. S. 163.

менной нерасположенности Ирана к Соединенным Штатам Америки и Западу: «[Покушение] позволило идентифицировать шаха [Мохаммеда Резы Пехлеви] с британцами, Англо-Иранской нефтяной компанией¹⁵ и империалистическими силами. Оно привело к отождествлению армии Ирана с имперскими силами, в особенности с ЦРУ и МИ-6. Kontakтами с британцами подпортили репутацию американцев, и с той поры иранцы главным имперским врагом считают не столько британцев, сколько британцев в сотрудничестве с Америкой»¹⁶.

По мнению Давари, также как и других иранских интеллектуалов, затрагивающих тему западного доминирования, Персидский залив в истории нового и новейшего времени представлял и продолжает представлять арену политического давления и осуществления экономических интересов колониальных и неоколониальных держав. В колониальную эпоху такими державами были Португалия и Великобритания, в современности же ими являются США и международные нефтяные компании. Ставкой в игре являются, конечно же, запасы нефти, но также и стратегическое географическое положение Залива.

В доминирующем в Иране дискурсе именно Запад является главным игроком, а отношения Оксидент-Ориент – это отношения, основанные на доминировании. Соединенные Штаты и европейские страны определяются как *mostakbarin* – высокомерные. Политика *mostakbarin* в теории апеллирует к высоким идеалам, таким как расширение демократии в странах третьего

¹⁵ Anglo-Iranian Oil Company (AIOC) – нефтяная компания, основанная в 1908 году британским миллионером Уильямом Ноксом д'Арси под названием Anglo-Persian Oil Company (АПОС), под которым она функционировала до 1935 года. Начиная с 1954 года – British Petroleum Company (BP). Первая компания, занимающаяся добычей нефти в Иране.

¹⁶ Abrahamian E. Указ. соч. С. 167.

мира, на практике же строится на эксплуатации и угнетении *mostaza'afin* – угнетенных и жертв. Как отмечает Агнешка Эрдт в тексте «От оксидентоза до оксидентализма. Иранские ответы на западную экспансию»: «в современной иранской пропаганде разделение на *mostakbarin* и *mostaza'afin* накладывается на разделение Восток и Запад [правильнее – на Запад и Восток – П.Б.]»¹⁷. Давари неоднократно подчеркивает, что афера вокруг названия Персидского залива не должна рассматриваться в масштабе региональных споров между Ираном и арабскими странами. Они только являются инструментами в руках Запада: «Хотя многие из арабов приняли изменение названия Персидского залива, под влиянием эмоций, вытекающих от арабского национализма, но все же не они предложили изменение этого названия»¹⁸.

Постколониальная перспектива, согласно которой Иран и арабские страны, расположенные в Персидском заливе, представляют сферу западной политического и экономического доминирования, является осью заключительного вывода Давари. Идея смены названия Персидского залива имеет непосредственную связь со стратегическим значением этого бассейна и ликвидацией военных баз западных государств в Иране. Наблюдаются различия в политике арабских стран и Иране: насколько первые пошли на сделку с Западом, благодаря чему получают материальную выгоду, настолько Иран сохраняет независимость. С этой точки зрения он как бельмо на глазу у Запада: «План изменения названия Персидского залива не является только тактическим ходом в рамках региональной политики, но представляет собой элемент современной международной

¹⁷ Erdt A. Od okcydentozy do okcydentalizmu. Irańskie odpowiedzi na zachodnią ekspansję // Kulturowe uwarunkowania rozwoju w Azji i Afryce. Łódź, 2010. S. 36.

¹⁸ Dawari R. Указ. соч. С. 5.

политики, согласно которой Иран должен поддаться давлению и быть согнут в бараний рог»¹⁹.

Конфликты, которые на первый взгляд должны были бы иметь только культурное основание, являются искусственным результатом уловок империалистического Запада. Осознание политической и культурной зависимости от Оксидента является отправной точкой рассуждений Давари в книге *Dar bare-ye Gharb* (О Западе): «... мы [Иран] издавна некоторым образом погружены в него [в Запад] и вся наша судьба, а также судьба всего мира, зависит от Запада»²⁰.

Давари является эссенциалистом, который воспринимает Запад как место (как в географическом, так и в символическом измерении), где около 400 лет назад произошла имеющая серьезные последствия переоценка взглядов в области философии. Согласно иранскому мыслителю, следствием этого был отказ европейцев от метафизики и «убийство Бога» только для того, чтобы возвести человека в ранг самодостаточного существа, свободно формирующего и подчиняющего себе реальность. Эта новая парадигма, по мнению Давари, представляет собой духовный источник и философские основы современности: «Современность представляет собой дерево, которое посадили на Западе, но разрослось повсюду. Много лет мы жили под одной из умирающих, хрупких ветвей этого дерева и в ее тени, все еще распростертой над нашими головами. Несмотря на то, что мы нашли приют в исламе, тень этой ветви не исчезла до конца. На самом деле, ни мы ее не оставили, ни она нас. Что же можно сделать с этой высохшей ветвью?»²¹

¹⁹ Там же. С. 11.

²⁰ Davari R. *Dar bare-ye Gharb*. Tehran, 1386 (2007). P. VIII.

²¹ Davari R. *Enqelab-e Eslami va vaz'-e konuni-ye 'alam*. Tehran, 1361 (1983). P. 83. Цит. по: Boroujerdi M. *Iranian Intellectuals and the West: The Tormented Triumph of Nativism*. Syracuse-New York, 1996. P. 159–160.

Осознание зависимости от Запада и проводимой Западом неокOLONиальной политики, которой подвергается Иран (и другие страны так называемого Ориента), естественным образом поднимает вопрос об идентичности, которую Иран намерен создавать в противовес западному империализму. С точки зрения Давари, единственной возможностью освобождения является отказ от современности и развитие собственной парадигмы, основанной на «иранских», «восточных» ценностях, таких, как «аксиома благосостояния и пророчества», укорененных в мусульманской политической философии»²². При этом создается впечатление, что философ добавляет, что в процессе (ре)конструирования истинной иранской идентичности равновесие между эмоциональной и интеллектуальной сферами является способом защиты от националистических или ксенофобических крайностей.

Кризис арабской идентичности

В статье *Khalij-e Fars Khalij-e Fars ast* Давари много внимания уделяет идентичности арабских стран, расположенных на южном побережье Персидского залива. Суть его рассуждений сводится к тому, что невозможно говорить об их арабскости (*'arabiyat*), поскольку тут проживает этнически разнородное население, среди которого небольшой процент (в любом случае, не доминирующий) составляют коренные жители: «... На южном побережье Персидского залива живут общества, общее число которых не превышает населения одного из останов²³ северного побережья. Они не имеют своей собственной культуры и не говорят на одном

²² Там же. С. 160.

²³ Остан – региональная административная единица в Иране, соответствует области.

языке, но договариваются между собой на арабском, персидском, английском, урду и др.»²⁴.

Впрочем, этот взгляд довольно часто встречается в иранских публикациях на тему Персидского залива. Одним из наиболее активных исследователей в той области является Мухаммед Аджам, автор, среди прочего, таких работ, как *Bohran-e houvviyat dar sheykhnesinha-ye 'arabi ellat-e asli-ye taghiir-e nam-e Khalij-e Fars* (Кризис идентичности в арабских шейханатах как главная причина изменения названия Персидского залива) или *Amirnesinha-je bedun-e 'Arab* (Эмираты без Арабов)²⁵. Именно иранская идентичность, с точки зрения иранских интеллектуалов, определяет правильность названия «Персидский залив» (Аджам, впрочем, является автором работы под красноречивым названием *Khalij-e Iran*), а кризис идентичности, а в принципе, фактическое ее отсутствие в арабских странах на юге залива свидетельствует о безосновательности требований изменения названия на «Арабский залив».

Интересно, что Давари придает огромное значение языку как главному (либо одному из главных) критерию идентичности, с учетом того, что сам Иран относится к странам с глубокой языковой дифференциацией²⁶. То, что отличает Иран от арабских стран, расположенных в Персидском заливе, для Давари служит фактом того, что существующее этническое и языковое многообразие людей, живущих в таких странах, как Бахрейн или Объединенные Арабские Эмираты, размывание их «арабскости» появилось в результате имперской политики Запада: «То, что происходит на юге Персидского залива, – это не модернизация части арабского мира, но новое проявление западного колониализма,

²⁴ Davari R. *Khalij-e Fars*... P. 11.

²⁵ Najafi F. Указ. соч. С. 111.

²⁶ Хотя около 85% населения страны пользуется персидским языком, но около 50 % иранцев продолжает говорить на других языках вне школы или места работы. Ср.: Abrahamian E. Указ. соч. С. 33.

который скрывает свое настоящее имя, а даже и выдает себя за «арабский»; и эти «арабы», (это слово не соответствует тут своему истинному значению), стремятся сейчас переименовать Персидский залив. ... Этот голос исходит от тех, кто в реальности не являются арабами, но пытаются говорить по-арабски и называть себя арабами. Они не имеют ничего общего с арабскостью»²⁷.

Интересно, что признавая тот факт, что язык является существенной детерминантой «арабскости», о лицах неарабского происхождения Давари однозначно высказывается как о неарабах. Может показаться, что для Давари «арабскость» непосредственно связана с происхождением, тогда как «иранскость», о которой в своем тексте он ничего не пишет, основывается на многих признаках, таких как общий язык, общий культурный опыт, традиция, история и т. д. Мыслитель последовательно выступает против модернизации, однозначно ассоциирующейся с западным колониализмом и экономико-культурной экспансией. Кроме того, он стремиться внушить, что страны, расположенные на южном побережье Персидского залива, исторически не были завязаны на «арабскости»: «И если араб хотел бы создавать арабскую цивилизацию, создавал бы ее в Сирии, Египте или в Хиджазе, но то, что мы видим на юге Персидского залива, это установление нескольких торговых и финансовых институтов, которые хоть и включают в себе такие потребности, как университет, школа, библиотека или спортивные центры, но эти потребности функционируют в оторванности от принадлежности к народу или этничности [*qoumiyat*]»²⁸.

В своей аргументации в попытке доказать фактическую неарабскость земель, находящихся на юге Персидского залива, Давари переходит от исторического вывода к анализу современной социально-экономической

²⁷ Davari R. Khalij-e Fars... P. 6.

²⁸ Там же.

и культурно-языковой ситуации. В этой аргументации на первый план снова выдвигается история, которая неразрывно связана с идентификацией и обуславливает ее. Философ обращает внимание на то, что юг Персидского залива всегда характеризовался неблагоприятными климатическими и природными условиями, в связи с чем чаще всего оставался незаселенным. Если здесь и появлялось какое-нибудь население, оно было до того раздробленным и различным, что не было способно создать компактной цивилизации с общей культурой и языком. Эти люди, заселяя Персидский залив, наделяли его самыми разными региональными названиями, которые так и не смогли распространиться ни в региональных, ни в международных масштабах. Хотя Давари и не формулирует непосредственно такой вывод, но легко можно догадаться из его утверждения, что именно Иран (Персия) был цивилизацией, которая наделила своей идентичностью Персидский залив. Кроме того, философ добавляет, что арабский мир имел уже свой морской резервуар – Красное Море, которое когда-то называли Арабским заливом (араб. *al-Khalij al-'Arab*; перс. *Khalij-e 'Arabi*)²⁹. Что примечательно, при описывании данного вопроса многие иранские авторы используют этот факт. В иранской аргументации о доминирующем культурном или этническом субстрате и вытекающей из него «идентичности вод» учитывается численность³⁰ и «цивилизационная пробивная сила». В той другой плоскости победа Ирана принимается *a priori*, но объясняется она также и ссылкой на арабский «кризис идентичности», рассматриваемый сквозь дуалистическое разделение / конфликт по линии Восток – Запад.

²⁹ Там же. С. 5.

³⁰ См: приводимые выше замечания Давари по поводу «размытости» арабскости в таких странах, как Объединенные Арабские Эмираты» или Бахрейн, и о численном преимуществе населения только иранского остана над этими государствами.

С точки зрения Давари, и других иранских интеллектуалов, высказывающихся в споре о названии Персидского залива, его культурная и историческая принадлежность Ирану является неоспоримым фактом. Вывод Давари можно свести к утверждению: мы (иранцы) обладаем сильной определенной идентичностью, и за нами стоит многовековая история, и вдобавок наша идентичность является идентичностью залива. Как пишет мыслитель: «Наши отцы, чье море назвалось Персидским заливом, были мудрыми, разумными людьми, наделявшими различные территории и вещи соответствующими названиями, и сохраняли эти названия»³¹.

Вы (арабские страны на южном побережье Персидского залива) не имеете определенной идентичности, а ваша «арабскость» является неаутентичной. Залив не может быть Арабским заливом, поскольку вы не являетесь даже арабами, а за всем этим стоит западный заговор и доминирование. Из подобного разделения делается вывод о сопротивляющемся доминированию и империализму Иране, который противопоставляется подкупленным Западом «арабским» странам на южном побережье Персидского залива. Как Иран, так и арабские страны являются жертвами колониализма и неоколониализма, но именно Иран в состоянии определяться на противоположной Западу стороне. И поскольку не существует цивилизации без истории, территории, расположенные на южном побережье Персидского залива, как лишенные истории, не в состоянии противостоять Западу.

³¹ Dawari R. Указ. соч. С. 11.

Ольга Лыпка

РЕЛИГИОЗНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ НА ПОГРАНИЧЬЕ КУЛЬТУР

В последнее время особое внимание исследователей привлекает проблема сосуществования разных народов и культур в одном пространстве. Как сохранить свою идентичность и в то же время быть открытым к восприятию «иного»? Как преодолеть негативные стереотипы в исторической памяти народа (если таковые существуют)? Как найти общий язык, если кто-то явно хочет доминировать? Вопросов много, поэтому проблему пограничья культур исследуют историки, культурологи, философы, социологи, языковеды и ученые других отраслей.

В силу географического расположения и исторических обстоятельств Украина ощутила на себе влияние польской, литовской, российской, венгерской, еврейской и других культур, а также стала «местом встречи» православной и католической традиций христианства. Как это отобразилось на религиозной жизни украинцев? Осталась ли эта «встреча» в прошлом или до сих пор каким-то образом влияет на религиозную идентичность украинцев? Необходимо сделать короткий экскурс в историю, для того чтобы найти ответы на такого рода вопросы.

Киевская Русь была крещена в 988 году, приняв христианство из Византии. В то время церковь еще

была единой. Трагические события Великого раскола 1054 года никак не отразились на Руси. Известно, что князь Владимир неоднократно обменивался дипломатическими визитами с Римом, принимал оттуда подарки, в 1007 году помогал немецкому миссионеру св. Бруно Кверфуртскому проповедовать печенегам¹. Его сын Ярослав выдавал дочерей замуж за католических монархов (Анну и Елизавету), а князь Роман сам был женат на католичке, и дочь свою отдал за католика.

Историк В. Заславский отмечает: «Хотя православие без сомнения было главной верой на Руси, католиков и католичество здесь принимали охотно – и как «веру варягов», исповедованную наемниками, купцами или гостями из других стран, и просто как братскую веру, которую проповедовали монахи-доминиканцы или путешествующие проповедники из Ирландии. Проявляя такое гостеприимство, русины следовали местной поговорке: «И эту веру, и ту Бог дал». Позже, во времена Галицко-Волынского княжества, сохранились упоминания в летописях о том, что Папа увенчал Даниила Галицкого королевской короной, провозгласил анафему хулителям православья и мечтал о примирении Восточной и Западной Церквей»². Однако Католическая церковь – это не только Папа. Убеждения и поведение мирян формируют впечатление о Церкви в восприятии людей в большей мере, чем догмы или энциклики Папы. Но в этот период вопрос о вероисповедании не был главным. В военных действиях противники часто становились союзниками, а постоянные стычки на границах не препятствовали торговым делам и культурному обмену.

¹ Шмурло Е. Католицизм в России // Христианство / Под ред. С. Аверинцева. Т. 1. М., 1993. С. 708.

² Заславський В. Кругла дата як привід задуматись. До 600-літнього ювілею РКЦ в Україні [Електронний ресурс] // URL: http://risu.org.ua/ua/index/studios/studies_of_religions/46878/.

Все изменилось в XVI веке, когда территория Украины стала частью Речи Посполитой. Нельзя не согласиться с Л. Ившиной в том, что «присоединение этих земель к Речи Посполитой ... не могло проходить безболезненно. Привнесенные ценности не воспринимались, потому что были связаны с принуждением, ограничением свободы, присваиванием отдельными людьми того, что принадлежало – как считали украинцы – всем. Именно тогда была заложена враждебность в души людей»³.

Начиная с XVI века, религиозный фактор стал очень драматичным в украинско-польских отношениях. Польский король Казимир Великий основал на подчиненных землях католические епархии – во Львове и в Галиче. Католичество было вероисповеданием тех людей, которые отбирали земли, ограничивали количество казацкой армии, насаживали феодально-крепостные порядки. Теперь, когда русины оказались в положении «национального меньшинства» на собственной земле, католицизм стал «титulyной», официальной, привилегированной верой⁴. Храмы и монастыри латинского обряда начали массово появляться здесь, часто они строились на местах православных храмов или же перестраивались из них⁵. «Православие в Речи Посполитой было «второсортным христианством». Православных епископов, в отличие от католических, часто не допускали в польский Сейм; их правами пренебрегали – и это распространялось на весь православный народ. Это и послужило причиной почти полного растворения украинской шляхты в польском католицизме. Так возникла еще одна схизма-бездна – между украинской элитой и украинским народом. Защитить православных

³ Івшина Л. Слово до читачів // Війни і мир або «Українці-поляки: брати/вороги, сусіди...». Київ, 2004. С. 6.

⁴ Шмуrho Е. Указ. соч. С. 708.

⁵ Чубатий М. Історія Християнства на Русі-Україні. Т. II, Ч. I. Рим, 1976. С. 59.

было некому. Византийской империи уже не было (1453). Константинопольские патриархи утратили все свое предыдущее влияние»⁶.

Православие переживало не самые лучшие времена. Киевская Митрополия теряла свою независимость. Активность проявили миряне, создавая братские школы – учебные заведения в Украине в XVI-XVIII веках, организуемые при братствах – общественных организациях православных мещан, целью которых было укрепление православия и сопротивление денационализации латинских (иезуитских) и протестантских школ. Первую школу основало Успенское братство во Львове в 1586 году, потом они возникли и в других городах. Со временем братские школы в организации и обучении много позаимствовали от иезуитских коллегиумов.

В сложившейся ситуации, когда «католицизм был чем-то вроде «расовой принадлежности» – разделял людей на высших и низших, а принадлежность к православию значительно ограничивала права, привилегии и возможность карьеры»⁷, Уния (союз) Православной церкви с Римским Папой для части православных епископов выглядел оптимальным путем для уравнивания в правах с поляками-католиками. Уния предусматривала сохранение всех традиций и обрядов православия. Но Папа был далеко, а поляки – близко, и они-то как раз и воспринимали Унию как возможность перетянуть православных на свою сторону. В результате возникшая в результате Брестской унии 1596 года Украинская греко-католическая церковь (УГКЦ) оказалась между «двух огней» – оставшейся Украинской Православной Церковью и Католической церковью в Польше. Так состоялось еще одно разделение украинского народа – теперь уже на конфессиональной почве – то, что выглядело

⁶ Гудзик К. «Гріх християнського світу». Розколу на Захід і Схід – 950 років // Війни і мир або «Українці-поляки: братиї / вороги, сусіди...». Київ, 2004. С. 194.

⁷ Івшина Л. Указ. соч. С. 6.

предательством для одних, было поиском нового пути для других. Однако в конце XVIII–XIX вв. УГКЦ укрепила свои позиции на территории Австро-Венгерской монархии и стала той интегрирующей силой, которая способствовала возрождению национального самосознания украинцев в конце XIX – начале XX вв. Быть греко-католиком значило быть украинцем.

Таким образом, в XVI–XVIII веках Украина «стала» пограничьем, которое разделили между собой соседние более могучие государства, при этом они также считали необходимым силой навязывать свои религиозные традиции. Ситуация требовала поиска путей сохранения как национальной, так и религиозной идентичности.

В этом контексте правомерно утверждение Т. Воропаевой о том, что «украинская история продемонстрировала, что изменение религиозной идентичности не всегда влекло за собой потерю этнической идентичности. Например, когда в XVII веке униаты вынуждены были доказывать, что они «русичи», как и православные, то это ... привело к тому, что религиозная идентичность стала одним из основных факторов этнополитического самоопределения украинского народа, что значительно ускорило процессы национальной идентификации (известно, что украинцев на Западе разделяли на «русинов католиков» и «русинов не католиков», «русинов соединенных» и «русинов несоединенных»). Мелетий Смотрицкий, Гербурт Добромльський и другие мыслители начали отделять этническую принадлежность человека от религиозной, отрицая архаические представления современников, которые отождествляли православное вероисповедование с этническим происхождением. Мелетий Смотрицкий одним из первых осознал пагубность религиозного противостояния между православными и униатами и выдвинул идею примирения «Руси с Русью». Постепенно и в обществе созревало осознание бесперспективности противостояния

православной Руси с униатской Русью. На это существенно влияла новообразовавшаяся раннемодерная национальная идентичность украинцев, которая охватывала, но не отменяла религиозную идентичность»⁸.

Тем временем в XVII веке Украинская православная церковь полностью перешла под юрисдикцию Московского патриархата. Это крайне негативно отразилось на украинской культуре. Московская власть на той территории Украины, которая после разделов Польши стала частью российской империи, установила полный контроль над книгопечатанием, ограничив его только церковным, а позже запретила печатать книги на каком-либо другом языке, кроме русского. Книги на украинском языке, которые были напечатаны ранее, изымали из церквей и заменяли русскими.

«Пробудившаяся» в XIX веке украинская интеллигенция и часть православного клира понимали, что нужно отстаивать права, утраченные Киевской митрополией. Потому в начале XX века, во время национально-освободительного движения, велись переговоры с Московским патриархатом об автокефалии Украинской православной церкви. Но внутри самой Украинской церкви были иерархи-россияне, которые этому сопротивлялись.

В результате 5 мая 1920 года УАПЦ (Украинская автокефальная православная церковь) провозгласила свое возрождение как Независимая поместная церковь. Когда установилась Советская власть, все духовенство и активные миряне УАПЦ были арестованы, высланы и расстреляны НКВД в течение 1930–1937 гг. Перед Второй мировой войной были ликвидированы почти все проявления УАПЦ в советской Украине. Также в 1946 году был созван псевдособор УГКЦ, который провозгласил ее самоликвидацию. В действительности все

⁸ Воропаева Т. Формування національної та релігійної ідентичності громадян України (1993-2010 р.р.) [Электронный ресурс] // URL: http://www.etnolog.org.ua/index.php?option=com_content&task=view&id=107&Itemid=58.

епископы, большая часть духовенства и мирян были арестованы и сосланы в Сибирь, но подпольно эта церковь продолжала свою деятельность. Единственной легальной церковью на территории советской Украины была Русская Православная Церковь, которая сотрудничала с властью. Римско-католическая церковь действовала в крайне сложных условиях ввиду того, что официально провозглашалось, что верующие не подвергаются преследованиям.

Очевидно, что столь драматическая история породила разные стереотипы восприятия украинцами как поляков, так и россиян. Часто именно принадлежность к той или иной церкви определяла это восприятие, причем совершенно противоположное в разных регионах Украины. Как обстоит ситуация с религиозной идентичностью украинцев сегодня?

Исследователи в унисон твердят, что существуют проблемы с ее формированием, а также трудности при изучении, поскольку религиозную идентичность фактически всегда рассматривают во взаимосвязи с национальной или гражданской. «Религиозная идентичность – одна из форм общественной идентичности, она возникает из принадлежности личности к определенной этнической группе ... Многие изучают этническую идентичность, религиозную – нет, поскольку религиозная связана с этнической»⁹.

Следует заметить, что украинские ученые изучают формирование религиозной идентичности на уровне организации (церкви) и на уровне личности. Большее число работ связано с исследованием идентичности церковей. В частности, историк О. Турий полагает, что именно проблема идентификации (или, точнее, само-

⁹ Wojakowski Dariusz. Grekokatolicy – problemy z tożsamością religijną na pograniczu polsko-ukraińskim w dobie obecnej // Polska-Ukraina 1000 lat sąsiedztwa. T.4. Katolickie unie Kościelne w Europie Środkowej i Wschodniej – idea a rzeczywistość. Przemyśl, 1998. S. 405, 406.

идентификации) религиозных обществ является главным источником напряжения и конфликтов в межконфессиональных и межцерковных отношениях на Украине. По мнению ученого, «проблема идентичности, как ни парадоксально, более остро затрагивает те Церкви, которые, согласно достаточно распространенной (хотя и не официальной) терминологии, считаются “традиционными” и “историческими” на Украине, то есть католиков (обоих обрядов) и православных (разных юрисдикций)»¹⁰. Также известный ученый и журналист Ю. Черноморец в одной из публикаций проанализировал, какие манипуляции с религиозной идентичностью имеют место в настоящее время. Автор обратил особое внимание на сложную ситуацию в мировом и российском православии, которая к тому же обостряется в Украине из-за наличия православных церквей нескольких юрисдикций.

Но все же, на чем основана религиозная идентичность? Мы разделяем утверждение Ю. Черноморца, что «религиозная идентичность формируется вокруг трех базовых вещей: религиозных знаний, религиозных ценностей и религиозного поведения. Следовательно, у религиозной общины должны быть собственные знания, собственная память о себе, собственная версия того, чем на самом деле является эта религиозная община. И должен быть собственный стиль поведения, по которому можно было бы судить о принадлежности людей именно к этой группе»¹¹. И если человек идентифицирует себя с определенной религиозной

¹⁰ Турій О. У пошуках традиції: Проблема ідентичності «традиційних» Церков в сучасній Україні [Електронний ресурс] // URL: [http://www.ualberta.ca/CIUS/religion-culture/media/2009-05-09%20U%20poshukhakh%20tradytsii%20\(Turii\).pdf](http://www.ualberta.ca/CIUS/religion-culture/media/2009-05-09%20U%20poshukhakh%20tradytsii%20(Turii).pdf).

¹¹ Чорноморець Ю. Як формуються релігійні ідентичності? [Електронний ресурс] // URL: <http://www.religion.in.ua/main/analitica/10102-suchasni-problemi-z-religijnoyu-identichnistyu-tragediya-pravoslavya.html>.

общиной, то соответственно должен разделять знания и ценности этой общины и своим поведением показывать принадлежность к ней. На Украине люди часто имеют отдаленное понятие об истории той церкви (конфессии), принадлежности к которой декларируют. Последний соцопрос показал, что 83,5% украинцев из центральной и восточной части страны считают себя православными¹². Просто православными назвали себя 39,7% опрошенных, четко указали на принадлежность к УПЦ (МП) – 27,8% и еще 14,3% назвали себя прихожанами УПЦ КП. Трудно понять, что имеется в виду под «просто православными», но с большой долей вероятности можно предположить, что познания о вероучении и отличиях между конфессиями у этих людей весьма поверхностны. Еще более интересным является факт наличия в Украине «православных атеистов». Соцопросы выявили, что количество людей, которые идентифицировали себя как православных, оказалось большим, нежели тех, кто назвал себя верующими. Исследователь А. Николаевская пишет, что «религиозная самоидентификация предусматривает несколько этапов (составляющих). В первую очередь человек самоопределяется как религиозный или нет (имеется в виду вера в Бога как таковая); далее необходима конфессиональная идентификация с выбором системы определенных религиозных отношений. Следующим уровнем для мирян является самоидентификация с конкретной религиозной общиной (группой, приходом), участие в его жизни, соблюдение ряда норм повседневного поведения, что дает основания считать человека не просто религиозным или верующим, а «воцерковленным»¹³.

¹² 83,5% українців з центру і сходу вважають себе православними [Електронний ресурс] // Релігійно-інформаційна служба України. URL: http://risu.org.ua/ua/index/all_news/community/social_questioning/47266/

¹³ Ніколаєвська А. М. Релігійна ідентичність в системі соціальних ідентичностей українського студентства [Електронний ресурс] //

Если использовать такие критерии, то трудно предположить, сколько из 83,5% православных украинцев можно считать «воцерковленными». Именно в этой конфессии, по мнению ученых, больше всего трудностей с самоидентификацией.

Так, Ю. Черноморец отмечает, что «в Московском патриархате существуют значительные проблемы с идентичностью. В XIX в. известные ученые Н. Костомаров и Г. Федотов сделали попытку характеристики классического типа московского православия. Характерными чертами идентичности московского православия были признаны: обрядоверие (религия – это обряды, которые должны быть правильными), коллективизм (правильной является вера общины), цезарепапизм (наша Родина – особенная православная страна, и потому церковь должна подчиняться царю). Эти черты отображены в знаменитой идеологической формуле времен Николая Первого: «православие, самодержавие, народность»¹⁴. Автор указывает на то, что после падения советской власти в российском православии были две церковные общины с разными идентичностями – идентичностью универсального православия и ультраконсервативной. Вначале деятельность нынешнего Московского Патриарха Кирилла производила впечатление либеральной, устремленной на объединение двух тенденций. Но вскоре оказалось, что он, «как и все манипуляторы, начал с попытки создать новое цивилизационное единство на противопоставлении общему врагу. Таким врагом провозгласили Запад как цивилизацию, «основанную на ненависти». Все неудовлетворённые Западом должны были объединиться в той восточно-христианской цивилизации, которая вышла из Владимирового крещения. В 2009 году эту

URL: http://www.sociology.kharkov.ua/socioprostir/files/magazine/2_2011/2_6_1.pdf.

¹⁴ Черноморец Ю. Як формуються релігійні ідентичності...

цивилизацию назвали «Русский мир» и приписали ей все традиционные черты российской православной идентичности»¹⁵. Если официальная позиция церкви основана на противопоставлении, то, соответственно, и прихожане этой церкви будут на противопоставлении строить свое восприятие Западного мира, а значит, и католичества, и протестантизма. Во время визита Папы Иоанна-Павла II на Украину в 2001 году можно было убедиться в этом. Кстати, исследования показали, что религиозная идентичность украинцев начала стремительно расти после визита Понтифика, а начиная с 2004–2005 гг. респонденты все чаще используют определения «христианин» и «христианка»¹⁶. Очевидно, что во время визита Папы имел место политический фактор, но все-таки, как идентифицировать себя с христианской конфессией, которая провозглашает совершенно несовместимые с учением Христа вещи (например, чтобы самолет с Папой не долетел и т.п.). Возможно, понимая эту несовместимость, респонденты и отвечают «просто православный». Или же абстрагируются от громких официальных заявлений и пытаются жить согласно христианским принципам. Тогда религиозная идентичность – это, прежде всего, соответствие «моих взглядов, моего поведения» тому, чему учит конкретная религия (в данном случае христианство).

О. Турий отмечает, что «УПЦ МП до сих пор имеет трудности с тем, чтобы признать как совершенную реальность новые обстоятельства национально-общественной и религиозной жизни на Украине. Для Церкви, которая на протяжении веков считала себя духовной опорой другого народа, была интегральной частью властных структур другой страны и не допускала мысли, что в границах этой страны (то есть

¹⁵ Там же.

¹⁶ Воропаева Т. Формування національної та релігійної ідентичності....

ее «канонической территории») другие Церкви могут иметь равный с ней статус, сделать такое признание является действительно нелегким делом. По крайней мере, до тех пор, пока УПЦ сама не даст ответ, что значит первое слово в ее названии. В последнее время кажется, что в ее структуре есть люди, которые эту проблему осознают и пытаются решать»¹⁷.

Постоянно акцентируя внимание на неканоничности других Православных церквей, обвиняя РКЦ (Римско-католическая церковь) в прозелитизме, а УГКЦ в том, что из-за конфликта между УПЦ МП и УГКЦ в Западной Украине невозможна встреча Патриарха Кирилла и Папы Бенедикта XVI, УПЦ МП выполняет функцию дезинтеграции в обществе. Ситуация показывает, что религиозная идентичность сегодня все еще тесно связана с национальной и гражданской. Произошло лишь смещение акцентов – Римско-католическая церковь потеряла свое былое значение.

Ю. Черноморец утверждает, что УПЦ (КП) – Украинская православная церковь Киевского патриархата и УАПЦ также имеют проблемы с идентичностью, поскольку в украинском православии «традиционно сочетались обрядоверие и «евангелизм» (вера в приоритет и необходимость соблюдения заповедей евангельской морали). Сегодня большое количество православных имеет туманное представление о «Царстве Божием в своем сердце», но зато они уверены в преимуществе собственного душевного чувства Божественного над обрядами. И собственное обрядоверие часто совершается на самом примитивном уровне, к исповеди и причастью человек так и не приходит. Этой проблемы удалось избежать только на Западной Украине. На остальной территории Украины активное участие в таинствах и «евангелизм» являются скорее следствием принятия евхаристической экклезиологии, чем

¹⁷ Турій О. У пошуках традиції...

следованием за собственно украинской православной идентичностью»¹⁸. Выводы А. Николаевской, сделанные на основе социологических исследований, подтверждают мысли Ю. Черноморца: «Если в дореволюционные времена все православные были воцерковленными, то сегодня бытовая религиозность чаще всего связана с соблюдением отдельных обрядовых компонентов, а обращение к Богу за защитой происходит на фоне отсутствия духовной работы над собой и без осознания ответственности за свои поступки»¹⁹.

Римско-католическая церковь, роль которой была настолько важной в прежние времена, сегодня оказалась в ситуации церкви меньшинства. «Сегодня внутренний конфликт в католической среде не имеет острого и драматического проявления, а скорее носит характер «стратегической конкуренции» двух поместных Церквей с разными обрядовыми традициями. Но это противостояние имеет уже свою «традицию», насчитывающую несколько столетий, и несет в себе весь груз украинско-польских исторических счетов и взаимных обвинений в «национализме». Заметим, что межгосударственные отношения Украины и Польши, контакты между светскими интеллектуалами и взаимоотношения на уровне массового «народного бизнеса», наверное, никогда еще не были такими резвыми и дружескими, в отличие от прохлады в междуцерковных отношениях»²⁰. Таким образом, противостояние в религиозной среде между римо-католиками и греко-католиками, столь острое еще в прошлом веке, потеряло свою значимость.

Для УГКЦ, по мнению О. Турия, «проблематичным как во внешнем восприятии, так и во внутренней самоидентификации, является в первую очередь ее эклезияльный характер. Концепции унии как промежуточной

¹⁸ Черноморець Ю. Як формуються ...

¹⁹ Ніколаєвська А. М. Релігійна ідентичність...

²⁰ Турій О. У пошуках традиції....

стадии на пути к «более совершенному и более достойному» латинскому обряду или как модели распространения папской юрисдикции на «необъединенный Восток» не выдержали испытания временем и теперь однозначно осуждаются как католиками и православными, так и самими «униатами» (по крайней мере, на официальном уровне). Такое испытание (не только временем, но также и постоянными ущемлениями, запретами и «воссоединениями») на протяжении более четырех веков прошла сама Церковь, сохраняя как основополагающие черты своей тождественности этос восточного христианства, единство юрисдикции с Римским престолом и евхаристическое сопричастие с латинниками»²¹. Внутри самой УГКЦ существуют две тенденции идентификации: те, которые в теологии, духовности и литургических практиках ориентируются на западное (латинское) христианство, и те, которые ориентируются на византийско-славянские истоки украинской христианской традиции²². Социологические исследования, произведенные среди греко-католиков, подтверждают существование этих тенденций и выявляют их разновидности. Д. Вояковский, изучая религиозную идентичность греко-католиков польско-украинского пограничья, исходил из таких элементов, как:

- внутренняя идентификация, то есть самоидентификация;
- культурный облик личности и ее действия;
- внешняя идентификация, учитывая восприятие личности той группой, с которой она отождествляет себя, и восприятие иными группами²³.

В результате соцопросов ученый различает пять разных типов религиозной идентичности греко-католиков пограничья:

²¹ Там же.

²² Берен О. Між візантійством та латинізацією [Электронный ресурс]//URL:<http://www.patriyarkhat.org.ua/ukr/archive/article;191;392/>.

²³ Wojakowski Dariusz. Указ. соч. С.406.

1. идентичность греко-католическая, нет противоречия. Религиозные практики только в греко-католической церкви;

2. идентичность догматическая – католическая; религиозные практики как в греко-католической, так и в римско-католической церкви; акцент на отличие от православных;

3. идентичность обрядная; привязанность к восточным традициям христианства; религиозные практики в греко-католической и православной церкви;

4. идентичность христианская; индифферентность конфессиональная; несущественная разница между православными и католиками; религиозные практики преимущественно в греко-католической церкви, но возможны и в других;

5. идентичность двух конфессий: греко-католическая и православная или же греко-католическая и римско-католическая; не могут определиться; религиозные практики соответственно в двух конфессиях²⁴.

Сам исследователь заключает, что разнообразие идентичностей предопределено зоной пограничья. Для сравнения интересны были бы исследования идентичности греко-католиков в центральной или восточной части Украины, где эта конфессия в меньшинстве и римско-католическое влияние слабее. Значительное количество респондентов в произведенном соцопросе подтверждает предположение о том, что присутствие представителей разных вероисповеданий и национальных групп в общем пространстве способствует процессам ассимиляции или, точнее, приспособлению к новым реалиям. Таким образом, на пограничье, если другая религия не претендует на доминирование, формируется более толерантное отношение к другим конфессиям.

Поскольку трудности с идентичностью существуют на уровне религиозных организаций (церквей), было

²⁴ Там же. С. 409.

бы странно, если бы их не было на уровне конкретных людей. Возвращаясь к изначальному вопросу о роли «встречи» православной и католической традиции христианства на Украине, можно сказать, что наличие трех православных церквей разных юрисдикций, а также УГКЦ – прямой результат этой встречи. И то, что значительная часть верующих практикует христианские традиции в храмах разных конфессий, – частично тоже последствие влияния разных культур, а частично – обычное равнодушие, поверхностные знания о различиях между конфессиями. Некоторые политические (и не только) силы до сих пор используют тактику разделения Украины на пророссийский православный Восток и проевропейский католический Запад, следуя лозунгу «Разделяй и властвуй». Но христианские ценности едины, и именно они могут стать основой для объединения украинцев.

Современный католический богослов Жан Ванье рассказал о своем опыте общения с людьми других конфессий: «В заключительный день (экуменической встречи) я попросил каждого выразить в нескольких словах то, что он пережил за эти два дня, проведенных вместе. Одна служительница Пресвитерианской церкви сказала: «Вчера вечером я разговаривала с католической монахиней, и меня потрясло то, что, оказывается, она тоже любит Иисуса». Потом она добавила: «Я думаю, она любит Его больше, чем я!». Смирение этой женщины глубоко тронуло меня. Казалось, в ней говорил Дух Святой. В этот момент я испытал чувство благоговения. Такие моменты благоговения что-то меняют в нас самих. Наше сердце становится больше. Мы начинаем видеть, как Бог действует в людях не только нашей церкви, насколько Он близок к ним и как Он их любит. Такие мгновения помогали мне вновь и вновь обретать любовь и глубокое уважение к людям иных конфессий. Благодаря этим моментам от закрытости («есть только моя церковь, все остальные менее благо-

датны») я смог перейти к узнаванию действия Духа Святого в иных церквях»²⁵. О таком пути открытости говорит также украинский священник Стефан Батрух, основавший в 2004 году Фонд духовной культуры пограничья: «Человек, который знакомится с другими христианскими традициями, начинает осознавать, что путь к Господу – не односторонний, в конце концов, что разные традиции не исключают друг друга, а дополняют. Такое познание делает его свободным. Только, наверное, не всегда сами восточные церкви, в частности и греко-католическая, готовы выйти с предложениями ... Например, мы испытали несправедливость со стороны представителей других конфессий. Перед нами стоит выбор: дальше жить старыми обидами или простить, найти в себе силы для диалога и сотрудничества. Это как раз и есть выражение зрелости»²⁶. Думаем, что к такой зрелости может прийти лишь тот, кто укоренен в своей традиции, – и тогда он сможет также с уважением отнестись к иным традициям. Роль религии в обществе сегодня уже не столь велика, как в прежние века, но в украинской ситуации политического кризиса именно церковь пользуется большим доверием и авторитетом. Вызов, который стоит перед традиционными церквями на Украине, – дать пример объединения на основе всеобщих христианских ценностей любви, милосердия, служения другим. Мы согласны с утверждением о. Батруха, что «граница – в нашем сознании». Пограничье должно стать местом встречи и диалога. Знать историю и традиции своей Церкви, воплощать в жизнь христианские ценности вне зависимости от того, с кем имеешь дело, и своим по-

²⁵ Ванье Жан. На пути к единству [Электронный ресурс] // URL: <http://www.blagodatnaja.ru/On%20the%20Way%20to%20Unity.pdf>.

²⁶ Батрух Стефан, отец. Кордон — у нашої свідомості [Електронний ресурс] // URL: <http://www.soborcerkiew.net/aktualnosci/kordon-u-naszij-swidomosti--o-stefan-batruch-pro-polsko-ukrajinske-pohranyczczja.html>.

ведением подтверждать свою принадлежность к определенной церкви – таково наше видение религиозного контекста пограничья культур. Другая культура, другая конфессия, другой человек – не враги и не соперники, они просто другие. Быть открытым к общению с ними не значит забывать, кто мы сами.

Цонгоол Б. Нацагдорж

БУДДИЙСКИЙ ФАКТОР В ОБЩЕМОНГОЛЬСКОЙ
ИДЕНТИЧНОСТИ РОССИЙСКИХ БУРЯТ
В XVIII ВЕКЕ

Введение

Буряты, большинство которых проживает в Российской Федерации, до 1727 года находились в едином, не имеющем границ, пространстве в большом монгольском мире, являясь его частью. Но с вхождением в состав России они оказались в государстве совсем иной культурной традиции. Ведь известно, что созданная маньчжурами Цинская империя, прежде всего, опиралась на силу маньчжуров и монголов, следуя традициям всех известных в истории кочевых империй, создаваемых на территории Китая кочевниками. Привилегированное положение монголов как союзников в Цинской империи, по сравнению с другими завоеванными народами, было очевидным. В такой ситуации возникает вопрос, как буряты понимали свое положение в иноязычной чужой империи и как они смотрели на других монголов, которые уже к концу XVIII века почти в полном составе оказались в Цинской империи? Продолжали ли они ощущать себя частью того мира? Несмотря на то, что вопрос этот изучался специалистами давно, он все еще остается актуальным.

Предыдущие исследователи, прежде всего, привлекали материалы из российских архивов, монгольские архивные материалы и в силу ряда причин были им недоступны. Мы же, располагая некоторыми новыми материалами из Национального архива Монголии, попытаемся в настоящей статье дать ответы на некоторые интересующие нас вопросы.

1.1. Переговоры главного ламы Дамба-Даржа Заяева с цинскими властями (1759–1765 гг.)

После установления цинско-российской границы пограничные дела с Россией цинские власти по-прежнему оставили в руках халхаского Тушету-хана. Но вскоре из-за возникновения новой цинско-джунгарской войны император Юнчжэн учредил три должности вице-генералов (ма. *aisilara jiyanggiyūn*; мо. *tusalayčī jangjun*) из числа халхаских князей, в обязанности которых входило командование халхаскими войсками. Один из них – императорский зять (ма. *doroi efu*) Данзандоржи (мо. *danjindorji*) – сын Шидишири баатур хунтайджи, который руководил халхаскими войсками в русско-монгольской войне в 1688 году, получил в свое ведение пограничные дела и отношения с Россией вместо Тушету-хана. Его резиденция находилась у подножия Хан-уула, т. е. в нынешнем Улан-Баторе, и эта должность, по сути, являлся предшественницей администрации ургинского амбана.

Сына Данзандоржи – Доржисэбдэна (мо. *dorjisebden*) – женили на четвертой дочери Ицинвана Иньсяня (кит. 怡亲王胤祥), младшего брата императора Юнчжэна, и от этого брака родился единственный сын Санжайдоржи (мо. *sangjaidorji*) который с раннего детства воспитывался в императорском дворце в Пекине. Более того, за него выдали императорскую дочь, и он, как его отец, также стал императорским зятем. Достигнув

возраста 18 лет, в 1753 году, он вернулся на родину и стал управлять хошуном своего деда. Во время антицинского восстания Чингунжава он показал свою верность Цинской династии и не присоединился к мятежникам. До этого, в 1756 году, нерадивого тушету-хана Ямпилдоржи отстранили от должности вице-генерала, и этот пост передали Санжайдоржи. Во время восстания Чингунжава некоторые халхаские князья во главе с Джебцундамба-хутухтой II вели переговоры с российскими пограничными властями о принятии монголами подданства русского царя. Заговорщики всерьез опасались Санжайдоржи как человека верного Цинской династии и только в его отсутствие собирались тайно обсуждать вопрос принятия российского подданства¹. Но у этого верного вассала были свои соперники из числа монгольских князей, которые следили за каждым его шагом. В начале 1765 года улясутайский цзянцзюнь Цэнгунжав, доложил императору, что, несмотря на официальное прекращение торговли в Кяхте, Санжайдоржи продолжает торговать с русскими. Кяхтинская торговля была приостановлена в 1764 году из-за осложнения отношений между двумя империями².

¹ Российский разведчик-толмач Шарин в своем рапорте пишет: "11. С Мунгальским Гуном-Лемпыл-Доржием виделся только один раз в юрте у Жанжуна (Санжайдоржи – авт.), и никаких разговоров с ним не имел. К тому же как я в Ургу приехал, то от него, Гуна, прислан был Стольник Шарга (который прежде заграничные известия объявлял) со объявлением таким, чтоб я, когда буду у Жанжуна, не говорил бы таких речей, как прежде с ним говаривал. 12. Оный Шарга мне сказывал, что ныне вскоре (а когда именно, того не объявил) будет у них в Кутухтиной Урге немногим знатным Начальникам сбор и с Кутухтою совет тайным образом так, чтоб выше реченный Жанжун не знал, а о чем совет, того яко б он, Шарга не знает." (Сычевский Е.И. Историческая записка о Китайской Границе, составленная советником Троицко-Савского пограничного правления Сычевским в 1846 году. Москва, 1875. С. 157). Как известно вскоре после этого скоропостижно скончался II Жебзундамба хутухта, и Халха так и осталась в составе Цинов.

² Причину приостановления торговли цинская власть объясняла тем, что вопреки Кяхтинскому трактату, русские взимают со

В результате проверки специальной комиссией факты подтвердились: было выявлено 14 случаев сделок с русскими после официального прекращения торговли. Император Цяньлун снял Санжайдоржи с должности и упразднил его титул вана, посадив под домашний арест в Пекине. Его компания по тайной торговле была наказана еще строже. В ходе всей этой проверки всплыло наружу одно дело, связанное с российскими бурятами. Перед отправкой в Пекин в июле 1765 года Санжайдоржи сообщил специально командированному в Ургу чиновнику Лифаньюаня – харачинскому бэйсэ Хутуринге (ma.hüturingga)³ – о том, что он ведет переговоры с бурятским ламой цоржи ширетуем Дамба-Даржа о принятии около 2000 бурят в цинское подданство. Вот о чем сообщал Санжайдоржи:

В 24-м году Цяньлуна в 6-м месяце [1759], я, Санжайдоржи, отправился на встречу с российским бригадиром⁴ для обсуждения незаконченных вопросов пограничного дела⁵, взяв с собой хамбо-ламу Шагдура⁶. Во время моего нахож-

своих купцов пошлину, что тяжело сказалось на китайских купцах. Плюс к этому были и другие разногласия, в числе которых была: невыдача цинских беглецов (Шеарент и др.) и самовольное воздвижение пограничных надолбов.

³ Засак харачинского хошуна, бэйсэ, императорский зять. Одно- временно являлся чиновником в Лифаньюане.

⁴ Якоби, Варфоломей Валентинович (1693-1769) – Селенгинский бригадир, комендант в 1740–1768 гг. Управлял пограничными делами. Вел переговоры с монгольскими князьями в 1756 году по поводу принятия их в российское подданство. Встречался с цин ваном Санжайдоржи два раза по вопросам регулирования пограничных дел, в 1759 и 1762 гг. (Yanagisawa Akira. Some remarks on the «Addendum to the Treaty of Kiakhta» in 1768 // The Memoirs of the Toyo Bunko. Vol. 63. 2005. P. 68)

⁵ Mo. tegüsken-ü kereg. Раз в год с двух сторон представители пограничных управлений собирались в Кяхте и Цурухайтуе, обсуждать пограничные дела и решить накопившиеся проблемы.

⁶ Ургинский хамбо лама. Являлся близким родственником вана Санжайдоржи и старшим братом ургинского хамбо номун-хана Жамбалдоржи. Учился основательно в Тибете, и получил от 7-го

дения в Кяхте туда приехал российский бурятский лама габжу цоржи Дамба-Даржа, сын зайсана цонгольского отока, и встретился с хамбо Шагдуром. [После того] Шагдур рассказал мне: «Мы с российским бурятским ламой Дамба-Даржа раньше учились в одной школе в западном Цзане⁷ и были друзьями. Услышав, что я приехал в Кяхту, он прибыл послушать учение Дхармы. Во время обыденного разговора, я спросил его: «Зачем Вы живете в этой стране, где нет религии и учения? Будет лучше, если Вы придете к нам, уповая на благоденствие великого владыки. Это было бы Вам полезно». На это он ответил: «У меня есть, [конечно], мысль перейти в землю великой религии и правил. Только ныне оба государства состоят в мире. Поэтому я боюсь, что если я перейду, то меня выдадут обратно в силу закона. Если же позже представится какой-нибудь случай, то тогда можно будет перейти». Шагдур сообщил мне об этом разговоре. В прошлом году приехал лама Чойдак⁸ нашего халхаского караула и доложил о том, что этой осенью нирба Содба⁹, младший брат бурятского

далай ламы звание пандиты и был возведен хамбо ламой монастыря Майтрея. По возвращении на родину был поставлен вторым ламой после Жебзундамба хутухты. Но при жизни II Жебзундамбы имел с ним конфликт и был отправлен в монастырь Амарбаясгалант, и только после смерти хутухты вернулся в Ургу не без помощи родственника вана Санжайдоржи. В 1761 году ездил в Тибет и по возвращении отправился в Пекин справиться о здоровье императора от имени халхаского духовенства. (МУУТА, М-85, д-2, хн-30, л. 2-3; МУУТА, М-1, Д-1, хн-231, л. 349; 621).

⁷ В цинских документах центральный Тибет именуется западным Цзаном, по названию той области, где расположена Лхаса.

⁸ В делах по утону скота, относящихся к середине XVIII века, этот лама упоминается неоднократно в качестве представителя монгольского Кударинского караула. (МУУТА, М-1, Д-1, хн-26, л. 14).

⁹ Из родословной абагад-цонголов, мы видим что Содба (мо. *поуоп цогји содба*) являлся старшим сыном Засы Заяева (мо. *јаса*), старшего брата Дамба-Даржа Заяева. («*abaγ-a yasutai yeke bayaud oboγtai ulus-un nigen kümün, sibuidai darqan-daraγu gedeg nerete kümün-ü üri sadu-a nar yasu oboγ üy-e-ben medelčeki bičig bui*» Личный архив автора). После того как Заяев был утвержден в титуле

цоржи Дамба-Даржа, приехав, сказал ему передать хамбо-ламе слова своего брата: «Хотел лично встретиться и переговорить, но не смог. Нынче вы остановили торговлю. Раньше я говорил Вам, что я хотел обратиться в сторону религии и учения. У нас, двоих братьев, мысль одна. Пусть же хамбо-лама отправит одного человека для встречи». Услышав об этом, я, Санжайдоржи, приказал подробно разведать о том, когда отправляя Далая торговать. Но он не смог получить информацию. В этом году во 2-м месяце, когда я вновь отправил Далая по делам торговли, приказал ему разыскать российского бурятского ламу нирбу Содбу. Вернувшись назад, он доложил слова Содбы: «Передай эти слова хамбо-ламе, когда вернешься назад – «Я полон мыслей о встрече с хамбо-ламой. Однако здесь много людей, и нет возможности обсудить [этот вопрос]. Пусть же [хамбо] отправит хорошего человека, подобного себе, в Кударинский караул на восточной стороне». Я, Санжайдоржи, обсудив это вместе с хамбо Шагдуrom, отправил своего телохранителя Уржана. Ныне же вернулся Уржан с Кударинского караула вместе с российским бурятским ламой нирбой Содбой, и он находится дома у Шагдура. Теперь я обвинен в незаконном поступке и отправляюсь в столицу. Да завершите же вы, бэйсэ и министры, это дело¹⁰.

пандита хамбо ламы в 1764 году, следующим же указом Агван Содба был утверждён в прежнем титуле Дамбадаржи, нойон цоржи. До этого, надо полагать он имел титул нирба. Умер в 1770 г. (Записка о высших цонгольских ламах. Рукопись на старомонг. Личный архив автора).

¹⁰ abkai wehiyehe i / orin duici aniya ninggun biyade sangjaidorji be / tegusken i baitai jalin oros i birgadir be / acame genere de, kambu lama šagdur be gaifi genehe / bihe. kiyagtu de tehe fonde, oros i buriyat i / cungkul otok jaisang ni jui lama k'abcu corji / dambadarja beye jifi, kambu šagdur de acaha. šagdur i / minde alahangge, oros i buriyat lama dambadarja neneme / wargi zang de, be emu tacikū de guculeme / yabuha bihe. mini kiyagtu de jihe be donjifi, / nomun donjime jihe. bi ini baru sula gisun / gisurere ildun de, si ere šajin nomun akū / bade tefi ainambi. / amba ejen i kesi be hukšeme šajin nomun i bade jici / sain, suwende tusangga kai sehede, ini gisun, / amba šajin doro i bade niki sere gūnin ambula bi. / damu te ishunde hūwaliyasun ucūri, bi geneci

Хутуринга немедленно вызвал Содбу и допросил его. Содба рассказал, что он приходится племянником российскому бурятскому ламе цоржи ширетую Дамба-Даржа, сыну зайсана цонгольского отока, и его дядя теперь, видя ухудшение российско-цинских отношений, послал его узнать в точности о действиях цинских властей, в случае если его цонгольский оток изъявит желание принять цинское подданство. Дамба-Даржа указал на причину такого решения.

Содба: *[Вот] слова моего брата: «Раньше я говорил, что хочу перейти в землю учения Дхармы, уповая на великого владыку. Прежде мы определяли [детей] из нашего отока в ламы по своему желанию. С нынешних годов русские запретили нам определять в ламы по нашему желанию. Потом, когда прежние ламы состарятся, установленная нами религия сойдет на нет». Мой брат цоржи-лама и племянник нашего ламы – тайша Бун¹¹, глава нашего*

/ kooli songkoi jafari amasi bure de gelembi. amala / aika emu nashūn bici, bi teni geneci ombi / seme bai uttu gisurecehe seme sangjaidorji minde / alaha bihe. tuleke aniya musei kalkai karun i / lama coidak jifi alaha bade, ere bolori / buriyat i corji dambadarja i deo nirba sotba i / alahangge, si kambu lama de jasi, mini ahūn i / gisun, beye acaki gisureceki secibe, acame muterakū, / te suwe hūda be nakaha, neneme sinde bi šajin nomun i / baru fororo be jondoho bihe. meni ahūn deo juwenufi / gūnin emu adali bihebi. kambu emu niyalma takūrafi, / mende acanjireo seme jasiha be, sangjaidorji bi donjifi / hūdašara ildun de dalai de narhūšame afabufi, / mejigešebuci, gemu yargiyan mejige be bahakū. ere aniya / juwe biyade, geli hūdašara ildun de dalai be / oros i buriyat lama nirba sotba be baihanabume / takūraha. amasi jifi, alahangge, sotba i gisun, / si amasi genefi kambu lama de ala. bi lama de / acaki sere gūnin jalu bi. damu ubade niyalma geren gisureci ojarahū. dergi ergi kuder i / karun i taisu bade beye adali sain niyalma be / unggireo sehede, sangjaidorji bi, kambu šagdur i emgi / gisurefi mini hiya urjan be takūraha. te urjan / kuder i karun ci oros i buriyat i lama / nirba sotba be gajifi kambu šagdur i boode bi. / bi te weile baha. gemun hecen de genembi. erebe / beise ambasa fonjifi icihiyarao. (МУҮТА, М-1, Д-1, хн-2843, л. 46).

¹¹ Тайша Бун Цаганов, внук Окин тайши. Служил на границе в Киранском карауле. После кончины тайши Зодбо Унагачеева, сына Унагачи Окинова, в 1757 году стал цонгольским тайшей

отока – взяв с собой до двух тысяч людей, готовы перейти в [Ваши] подданство. Отправьте же войска для охраны и встретьте нас. Если же, поймав нас, выдадите обратно, мы ни за что не вернемся [назад]. Поэтому меня послали заполучить подлинные известия и приказали вернуться в течении пятнадцати дней. После того, как я вернусь с подлинными вестями, отправят двух людей с подробными вестями, когда именно мы отправимся принимать подданство. Других сведений не имею¹².

и управлял цонгольским отоком до своей кончины в 1772 году. (Список цонгольских тайшей. Рукопись на старомонг. Личный архив автора). В показаниях Содбы всплывает интересный факт: он называет Буни *ina* (маньчжурский термин обозначающий племянник по женской линии, соответствующий монгольскому *jige*) своего брата. Оказывается, главный лама прибайкальских буддистов Д.-Д. Заяев был связан родственными узами с цонгольским тайшей. В связи с этим, интересно будет сравнить предание о сыновьях Заяя, отца Дамба-Даржа, зафиксированное автором в 2004 году в с. Кудара-Сомон Кяхтинского района РБ, у местного жителя Цыбикова Николая Раднаевича (1941 г. р.) из рода абагад-цонгол. «В этой местности [подножие Оцон-хана] впервые поселился Заяя, отец хамбо-ламы Дамба-Даржа. Он [Заяя] имел 10 детей – 9 сыновей и одну дочь. Двое младших сыновей умерли в детстве. А дочь была замужем за монголом, который жил в Гоби. Однажды дочь, приехав навестить родителей, так и осталась тут, облюбовав это красивое место с горами, лесами и реками. Она не вернулась к мужу обратно. Выдали ее замуж повторно в Северный Харлун. Там должны быть ее потомки». (ПМА. Из личного архива автора). Видимо, эта дочь Зая Сахулакова и сестра Дамба-Даржа и была матерью Буни Цаганова, цонгольского тайши в 1757-1772 гг. Известно, что потомки Буни и поныне проживают в селе Харлун Бичурского района РБ (род бунитан), как указано в предании.

¹² *mini ahūn i gisun, / amba ejen de nikeme, fucihi šajin i bade geneki seme / kemuni neneme gisurehe tere gisun, be neneme meni / otok i dorgici cihai lama obumbihe. uheri lama / ilan tanggū isime bi. ere utu aniya ci oros sa meni cihai / lama obure be fafulaha. amagan meni ilibuha / šajin, nenehe lamasa bueme wajiha sagdaka manggi, / šajin akū ombi seme korsofi, mini eshen ahūn corji / lama, jai meni otok be dalaha meni lama i ina / taišeo buni, juwe minggan isire urse baime / dosiki membe cooha okdobume alime gaijarao. / aika membe jafafi amasi buci, be ainaha seme / geneci oiorakū, yargiyan mejige bahafi*

Справившись дополнительно о положении русских, Хутурина, однако, сделал вывод, что Санжайдоржи таким образом пытается избежать сурового наказания за тайную торговлю с русскими, и теперь, когда дело набрало обороты, он пытается выдать свои проделки за государственное дело по приобретению новых подданных из числа российских. Содбу он отправил обратно с уверениями, что если они действительно придут принять цинское подданство, то император непременно, оказывая свою милость, примет их в подданство. Одновременно он отправил доклад с описанием ситуации на имя императора, прося того дать руководство о дальнейших действиях. В письме от 19 числа 8-го месяца 30-го года Цяньлуна (1765.09) император приказал:

... Если Дамба-Даржа и его единомышленники не отправят человека, оставьте это дело. Если же он отправит человека и еще раз напомним об этом деле, то Хутуринаге следует сказать посланному человеку следующие слова и отправить обратно: «Наш великий августейший владыка является всеобщим властелином мира. Посему, если из числа инородцев кто-то решит принять подданство нашего владыки, то наше великое государство не станет отказывать. Не только несколько ваших семей, но и тех, кто придет в будущем, будут приняты в подданство. Если ваш Лама действительно желает принять наше подданство, мы непременно, докладывая великому владыке, примем вас, предоставляя вам благодеяние. Если же вы боитесь того, что вас выдадут обратно, то помните, как русские укрыли у себя наших беглецов во главе с Шеаренгом и Луузанжавом. И может ли наше великое государство выдать вас обратно? ... Хотите принять подданство, так приходите прямо. Если не хотите, то мы не заставляем. Если же хотите, чтобы вас встретило войско, высланное нами, то знайте,

tofohon / inenggi dolo amasi jio. si jihe manggi, / yargiyan mejige bahafi atanggi baime dosire narhūn / ton be juwe niyalma takūrafi jenduken i narhūšame / unggiki seme minde afabuha. encu gisun / akū sembi. (МУУТА, М-1, Д-1, хн-2843, л. 46).

что наше великое государство ни в коем случае не будет обходить человека за столь ничтожное дело»¹³.

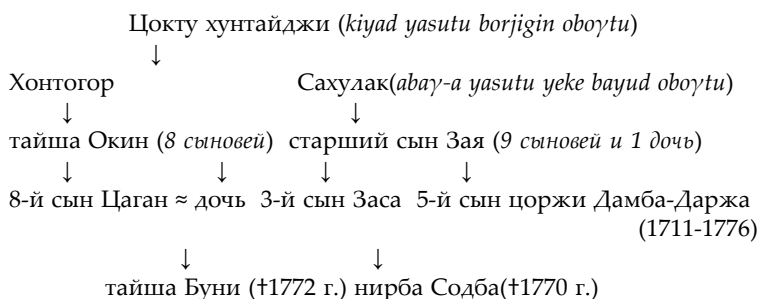
Несмотря на тщательные поиски, мы так и не обнаружили упоминаний о дальнейшей судьбе этого дела. Судя по всему, Дамба-Даржа более не вышел на связь.

1.2. Первый пандито хамбо лама Бурятии Дамба-Даржа Заяев

Представленные документы раскрывают нам первого пандита-хамбо ламу Дамба-Даржа Заяева с совершенно другой стороны. Как известно, он был первым известным высокообразованным ламой среди бурят и всю свою жизнь укреплял позиции буддизма, основал первые дацаны в Бурятии, энергично боролся с шаманством. Происходил он из цонголов, которые под предводительством Окина, внука именитого халхаского Цокту-хунтайджи, в 1689 году приняли подданство русского царя. В отличие от других монголов,

¹³ ...egün-eče uruγsi dambadarjiya nar kümün jaruqu ügei bolbasu barubai. kerbe kümün jaruju enekü kereg-i duridubasu, quturingγ-a darui jaruγsan kümün-dü man-u yeke boyda ejen delekei dakin-i yerüngkeyilegsen ejen tula aliba γadaγadu ayimaγ-un arad yeke boyda ejen-ü örüsiyel soyul-i küsen dayasuγai kemegčid bui abasu man-u yeke ulus quriyaqu ügei kemekü γajar ügei. tan-u ene kedün erüke ama bayituγai, egün-eče daray-a daray-a-bar dayar-a iresügei kemebesü mön erke ügei quriyamui. tan-u lam-a kerbe čin(sic!) ünen sanay-a-bar dayaju iresügei kemebesü bida tanu tölüge yeke ejen-dü sonusqan ayiladqaju erke ügei kesig kürtegejü tan-i ayuγulamui. ta kerbe man-i bariju oros-dur öggümüi kemen sejglebesü, oros-ud urid man-u šereng luujingjab-yin jerge öčinen orγudal-i singegegsen bolai. man-u yeke ulus-ača qarin ču teden-dü qoyisi ögkü yosu bui uu. ... dayar-a iresügei kemebesü siγud iresügei. duralaqu ügei bolbasu mön tan-i albadaqu yabudal ügei. kerbe čerig γarγaju tan-i uγtuγulsuγai kemebesü, man-u yeke ulus kerkibečü kümün-i geneddegülün tere metü öčüken kereg-i ülü yabumui kemekü jerge üge-ber uqayulun kelejü qoyisi ilegetügei. (Фонд исторических документов. Институт Истории АНМ. Д-1, хн-118).

которые тогда принимали русское подданство из-за угрозы со стороны джунгарского Галдан-бошпоку хана, цонголы бежали прямо из владений цинского императора, а именно из чахарского истинно-желтого знамени, с изначальным намерением принять подданство русского царя¹⁴. Цинские власти почти тридцать лет, до заключения Буринского трактата и Кяхтинского договора, по которому все прежние спорные дела были закрыты, добивались от русских выдачи Окина и его подданных¹⁵. В свою очередь, за верность русскому престолу Окин был пожалован русским царем в звание главного тайши забайкальских бурят, и под его власть, помимо остальных селенгинцев, попали даже хори-буряты.¹⁶ Старший сын и наследник Окина Лубсан активно принимал участие в установлении границы между двумя империями и участвовал в переговорах в качестве переводчика¹⁷. Отчасти именно благодаря этим людям русские смогли удержаться и закрепить за собою земли по долине Селенги и Хилка.



¹⁴ Б. Нацагдорж. К проблеме этногенеза цонголов // *Acta Mongolica*. Vol. 6. Улаанбаатар, 2006. С. 323–339.

¹⁵ Русско-китайские отношения в XVIII веке. Документы и материалы. 1727–1729. Том III. Москва, 2006. С. 148.

¹⁶ Русско-китайские отношения в XVII веке. 1725–1727. Т. II. Москва, 1990. С. 592.

¹⁷ Русско-китайские отношения в XVIII веке. Документы и материалы. 1727–1729. Т. III. Москва, 2006. С. 470.

Но как мы видим из представленных выше документов, уже через одно поколение, при внуке Окина – тайше Буни Цаганове, оказалось, что эти самые надежные союзники русской власти собирались вернуться в состав Цинской империи и тайно вели переговоры с их пограничными властями. Что явилось причиной их желания вернуться в состав Цинской империи, откуда их предки так спешно бежали всего семьдесят с лишним лет назад? Ответ на этот вопрос звучит из уст Заяева: *«Прежде мы определяли [детей] из нашего потока в ламы по своему желанию. С нынешних годов русские запретили нам определять в ламы по нашему желанию. Потом, когда прежние ламы состарятся, установленная нами религия сойдет на нет»*. Это, как кажется, и было главной причиной. Северный буддизм, который распространял и укреплял среди бурят Заяев с момента возвращения из Тибета на родину, по его словам, оказался перед угрозой «исчезновения». Главный лама Дамба-Даржа, видимо, имел в виду указ Иркутской провинциальной канцелярии от 28 апреля 1752 года, запрещавший впредь определять кого-либо в ламы сверх прежнего числа лам 181, оказавшихся по последней переписи 1748 года, дабы не отбывали ясажного платежа¹⁸. Москва не была заинтересована в росте количества лиц, освобожденных от уплаты ясака и всячески старалась не увеличивать количество лам из числа ясачных. К тому же могла иметь место и встречная инициатива со стороны цинских властей. Годом ранее описанных событий, в 1764 году, Санжайдоржи и Чэуда¹⁹ совместно докладывали императору о мерах по привлечению на цинскую сторону и принятию в подданство российских ясач-

¹⁸ Румянцев Г. Н. Архив засак-ламы Галсан Гомбоева. Улан-Удэ, 1959. С. 15.

¹⁹ Маньчжурский чиновник и советник Санжайдоржи. Казнен по делу тайной торговли в 1765 году.

ных²⁰. Неслучайно, видимо, Санжайдоржи взял с собой именно хамбо-ламу Шагдура на встречу с селенгинским бригадиром. Шагдур был живым, наглядным примером состояния буддизма в Цинской империи для его соученика и друга Дамба-Даржа. И тот не преминул упомянуть ему об уходе от «этой темной страны, где нет учения Дхармы».

Надо помнить, что все эти переговоры велись на фоне вполне лояльного, можно даже сказать вернопопданнического, поведения цонгольского тайши и главного ламы в повседневной жизни. Они вели себя так же как их деды и отцы. В 1764 году по призыву Якоби из цонголов был сформирован один казачий полк наряду с тремя остальными полками из селенгинских бурят²¹. А главный лама ширетуй нойон цоржи Дамба-Даржа в июне того же 1764 года по собственному прошению был титулован Пандито Хамбо-ламой²². Видимо, та угроза, о которой говорил Заяев, была действительно внушающей серьезные опасения, раз они, показывая верность русскому престолу, в то же самое время тайно вели переговоры с цинскими властями. Но этой затее не суждено было воплотиться в жизнь. В то время, когда Содба находился в доме у хамбо-ламы Шагдура, полным ходом шло расследование дела вана Санжайдоржи, который, несмотря на прекращение торговли в Кяхте, тайно торговал с русскими. Все окружение Санжайдоржи обвинялось в этом противозаконном деле, в том числе и хамбо-лама Шагдур, который от

²⁰ МУУТА, М-1, Д-1, хн-223, л. 14–22; В докладе эти российские подданные названы как *uriyanghai*, *buḡiyat*, *paimar*, т.е. тюркоязычные племена Енисея, буряты и конные тунгусы.

²¹ Васильев А. П. Забайкальские казаки. Исторический очерк. Том II. Репринтное издание. Благовещенск, 2007. С. 189.

²² Интересно отметить что, именно такой титул (ма. *pandita kambu lama* – пандита хамбо лама) носил давний друг Заяева и все-сильный, влиятельный ургинский лама Шагдур. (МУУТА, М-1, Д-1, хн-189, л. 4).

лица вана вел переговоры с Заяевым. Содба не мог не видеть и не слышать этого, находясь в Урге. Осенью 1765 года хамбо-лама Шагдур был сослан в монастырь Ширету-Джу в местности Гурбан субурган в харачинском хошуне Чжосотуского сейма в качестве простого ламы²³. Безусловно, все это повлияло на решение Заяева. Вскоре судьба сложилась так, что сам Заяев в качестве депутата от бурятских буддистов отправился в столицу Российской империи и побывал на аудиенции у самой императрицы, как когда-то его друг Шагдур ездил на поклонение цинскому императору в Пекин. Обласканный Заяев, вернувшись на родину, развернул широкую пропагандистскую деятельность, утверждая, что учение Будды разрешено для свободного исповедания самой великой императрицей и отныне буряты должны исповедовать только буддизм, при этом сохраняя верность земному воплощению Белой Тары – великой императрице²⁴.

2. Позиция рядовых бурят-буддистов

Выше мы рассмотрели вопрос о том, как высшее буддийское духовенство трепетно относилось к своей вере, и в случае угрозы для нее со стороны русского государства, готово было покинуть эту страну, чтобы сохранить веру. Но это была позиция верхушки бурятского общества. Каково же было отношение рядовых бурят к буддийской вере? Мы попытаемся ответить на этот вопрос ниже. В том же фонде ургинских амбаней хранятся многочисленные документы, где имеются сведения о российских перебежчиках.

²³ МУУТА, М-1, Д-1, хн-231, л. 621–625.

²⁴ Позднеев А. К истории развития буддизма в Забайкальском крае // Записки восточного отделения императорского русского археологического общества. Вып. 1. Т. 1. Санкт-Петербург, 1886. С. 169–188.

2.1. Дело Жамцо. 1777 год.

В именном докладе на имя императора от 7-го числа 3-го месяца 42-го года правления императора Цяньлуна [1777] из Урги ван Санжайдоржи²⁵ пишет, что к нему в резиденцию пришел шанзодба Джебцун-Дамба-хутухты Дамчой-Рабчжай и объявил об одном бурятском беглеце, которого представил ему управляющий начальник шабинарами по реке Хара. В допросе бурятский беглец сообщил:

Мое имя Жамцо. Родом из российских хори-бурят. В этом году достиг 29 лет. Родители мои умерли давно. Не имея средств к пропитанию, жил у других в качестве слуги. В позапрошлом году, когда иркутский губернатор набрал из бурятской молодежи парней в солдаты, [наш] бурятский человек по имени Унагачи послал меня вместо своего сына. Мы парни количеством сто двадцать человек были доставлены к этому берегу озера Байкал под конвоем. Когда мы находились там, прибыл русский архирей и, отрезав у нас, назначенных в солдаты, косы, окунул в озеро Байкал. Нам нацепили на шею железо под названием крест, и мы стали ждать отправки в Иркутск. Я с давних пор получил посвящение божеств Абида и Аюши и честно верил в учение Будды и не захотел следовать правилам неправильного учения русских и стать солдатом. Поэтому, сбежав оттуда, пришел к моему учителю – бурятскому ламе Ширабу по званию Тунгалаг ширету, который посвятил меня в учение, – и рассказал ему о своих злоключениях. Мой учитель, посоветовавшись со своим дядей, бурятским чиновником тайшей Эринцеем, сказал мне: «Ты не можешь остаться в земле российских бурят. Не твори зла и лжи по дороге. Только если обратишься в сторону великого государства, земли божеств, сможешь уберечь свою жизнь».

²⁵ Через пять лет в 1770 году Санжайдоржи был помилован и восстановлен во всех прежних титулах. Он был вновь назначен в Ургу в качестве пограничного правителя.

С тех пор шел я, попрошайничая, в восточную сторону от Селенгинска по реке Онон в земли бурят и хамниган и в прошлом году, когда встал лед на реках, переправившись через реки Онон, Чикой и Селенга, направился в эту сторону. В начале второго месяца этого года западнее по Киранскому караулу ночью босиком я тайно перешел надолбы, поставленные русскими, и, проникнув в глубь монгольских караулов, шел, называясь «ойратским нищим». Достигнув местности у реки Хара, встретившись с Банди даругой, управляющим начальником над шабинарами хутухты, рассказал ему все свое подлинное положение. Он же отправил меня сюда. Я пришел в эту землю божества только для того, чтобы не следовать неправильным взглядам русских и не стать солдатом. Никаких других преступлений я не совершал²⁶.

²⁶ mini gebu jamcu oros i hori buriyat i niyalma, ere / aniya orin uyun se, mini ama eme aifini akū oho, / mini emteli beye eiten akū ofi, niyalma de hūsun ome takūršabume / ergen hetumbume yabumbihe, cara aniya juwari erkeo hoton i gubernator i / baci buriyat i se asigan juse be tomilafi, erkeo hoton de gamafi / saldat uksin obure de, buriyat i emu unagaci sere niyalma / mimbe ini jui i oronde tucibufi unggihe, meni emu tanggū orin / asihada niyalma be tuwašatame yafahan i baigal dalai i ebergi delin de / isinaha, tubade isinafi, oros i arkira sere kara lama jifi, / saldat obure ursei soncoho be fusufi baigal dalai de ebišefi, / keres sere sele monggolibufi erkeo de gamafi saldat obumbi seme / taka aliyame tehe, bi daci abida ayusi fucihi powa nomun donjiha, / fucihi unenggi nomun de hing sere mujilen jafaha ofi, / oros i miosihūn doroi nomun de dahara, saldat obure de / gelefi, uthai tubaci ukame tucifi, minde powa nomun / ulaha sefu tunggalak siretu sirab sere buriyat lama be / baime jifi, ukaka turgun be alaha manggi, mini sefu / lama, ini eshen buriyat hafan taiša erincen i baru / hebešefi, mimbe si oros buriyat i bade taksime muterakū / oho, jugūn de hūlha holo ehe gūnin dariburakū hing / seme jalbarime / amba gurun i fucihi i babe baime geneci teni ergen bahambi seme / tacibuha, bi uthai cuku baising ni dergi amargi ude / birai wesihun ici onon bira de isitala buriyat / kamnigan nuktai dolo giohošome yabume, tuleke aniya / juge gecehe manggi, cuku selengege onon i jergi bira be / dulefi ebsi baime yabuhai, ere aniya juwe biyai icereme / kiran karun i wargi deri bethe niohušelefi, farhūn / dohuri oros i jafaha hashan be dabafi, jenduken i / karun i kaici be dosifi, monggo karun i dorgideri / jailame yabume, karun ci ebsi

В черновом варианте этого доклада имеются и такие сведения: *родился в год змеи; отца звали Гомбо, он умер, когда ему было 15 лет; а мать умерла 5 лет назад; 2 года назад летом он отправился в солдаты вместо сына Унагачи; перед отправкой его учитель Тунгалаг ширету лама Шираб дал ему наставление, чтобы он не оставлял учение Будды, даже если вынужден будет креститься; сбежал он в 8-м месяце позапрошлого года [1775 г.]; когда пришел к своему учителю, тот, посоветовавшись с тайшей, также его учителем, велел ему идти в страну Гэгэна [т.е. Джебцун-Дамба-хутухты], и по прибытии говорить всем, что он «в малолетстве был увезен разбойными хамниганами. Только слышал, что я из Цэцэн-ханского аймака»; если же схватят его, ни под какими пытками не выдавать его*²⁷. Санжайдоржи предложил императору не выдавать беглеца, как того требовал трактат, потому что он уже довольно долго бродил по халхаским кочевьям и мог рассказать об этом русским после его выдачи.

Ныне пришедший для принятия подданства Жамцо является простым непотребным бурятом. Следовало бы его выдать, как раньше хамнигана Унуча выдали русским. Только Жамцо человек льстивый. Язык бурят в большинстве походит на язык халха. И он уже месяц с лишним бродил по кочевьям монголов после своего тайного прихода. Если выдать его обратно, невозможно будет предотвратить его пустословие [о нас]. Нынче новый губернатор в Иркутске, человек глупый, не удосужился отправить ответ на ваш указ, отправленный рабами, насчет дела Манжи из Тохторского караула. Если же еще выдать ему

ucaraha niyalma de / bi damu ület giohoto seme giohošome yabuha, kara / sere birai bade isinafi kütuktu i šabi bandi daruga / sere niyalma de ucarafi, fonjiha de mini yargiyan turgun be tucibume alaha manggi, mimbe ebsi benjibuhe, bi damu oros i / miosihün doro de dahafi saldat obure de gelefi ukame / tucifi ergen guweki seme fucihi i ba be baime jihe, umai / tubade encu weile jemten yabuha ba akū seme jabumbi. (МУУТА, М-1, Д-1, хн-324, л.10–13).

²⁷ МУУТА, М-1, Д-1, хн-2940, л. 3.

*их беглеца, то этот глупый губернатор будет удовлетворен своим незнанием правил*²⁸.

Сам Жамцо видимо хотел остаться подданным в шабинском ведомстве Джебцун-Дамба-хутухты, но Санжайдоржи, остерегаясь побега, просил отправить его в одну из внутренних провинций.

*Если поселить Жамцо в шабинарах, невозможно будет предотвратить его побег. Поэтому прошу указать, следует ли отправить Жамцо в Лифаньюань и поселить во внутренних областях, либо выдать обратно по примеру Унуча*²⁹.

В своем указе от 25-го числа 3-го месяца император приказал Санжайдоржи отправить Жамцо в Пекин в сопровождении надежного человека³⁰. А караульные, которые не смогли поймать Жамцо при переезде границы, были строго наказаны в соответствии с законом³¹. Дальнейшая судьба Жамцо проявилась

²⁸ ne baime jihe buriyat jamcu / inu emu oyomburakū buriyat, ongolo kamnigan unuca be / ichiyahaha songkoi oros de amasi buci acambi, damu / jamcu be tuwaci, niyalma koimali buriyat sei gisun / amba muru kalkasai gisun de adališambi. geli jenduken i / karun be dosikaci biya funceme monggosoi nukta de / hergime yabuha, amasi oros de buci balai gisun / banjibume gisurere be boljoci ogorakū bime, ne erkeo de / bisire ice jihe gubirator niyalma hūlhi, te bici / toktor karun i manji i baitai jalin ahasi / hese be dahame gubirator de bithe yabubuha, tatala umai karu / bithe benjihekū te geli baime jihe niyalma be cende amasi / benebure oci, hūlhi gubernator hūwaliyasun i doro be sarkū (pilehe -inu) de geli takdara de isinambi. (МУУТА, М-1, Д-1, хн-324, л. 13).

²⁹ jamcu be uthai / šabinar de kamcibufi tebuci, geli amasi ukara be akū / obume muterakū, uttu ofi turgun be tucibume / gingguleme / wesimbuhe. jamcu be eici jurgan de beneburi dorgi bade falabure / eici unuca i songkoi oros de amasi bure babe / gingguleme / hese be baimbi. (МУУТА, М-1, Д-1, хн-324, л. 13).

³⁰ МУУТА, М-1, Д-1, хн-324, л. 15.

³¹ Солдат, который ходил в тот день на выслежку, был уволен со службы, получив 80 ударов плетью. Начальник Киранского караула штрафовали двумя девятками, а начальника пятерки караулов, куда входит Киранский караул, оштрафовали одной девяткой. (МУУТА, М-1, Д-1, хн-324, л. 14).

через год в связи с другим делом о беглецах, которые также были из российских бурят.

2.2. Дело Пунцука. 1778 год.

В 28-й день 10-го месяца 43-го года правления императора Цяньлуна [1778] ургинский правитель Санжайдоржи получил письмо от Эринчиндоржи и Гончигцэрэна — правителей караулов от двух восточных аймаков, где было подробно изложено дело о двух российских бурятских беглецах, которые были пойманы солдатом Кударинского караула.

Бурят Пунцук и жена его Цэцэг говорили на допросе Эринчиндоржи и Гончигцэрэну: «Я, Пунцук, кочевал в местности Хилок. Из-за того, что в России увеличались подати, у нас не стало скота. Поэтому мы ушли из местности по Хилку сюда, в эту сторону, для того чтобы принять подданство милосердного великого хана и поклониться гэгэну. Провели пять дней в пути и, когда достигли этих мест, ниже по Кударинскому караулу пошел снег. Хотя наши следы были засыпаны снегом, боясь быть пойманными вашими караульными, мы провели десять дней на северной горе Кудары, потому что слышали, что ваши караульные зорко следят за границей. Там закололи одну свою лошадь и съели. Как только собрались ехать дальше, наткнулись на вашего караульного солдата Дондуба, который поймал нас». При досмотре оказалось, что Пунцук и его жена приехали верхом на двух лошадях без оружия, котлов, ковши и сменной одежды³².

³² erincindorji / gongcukcerin se, buriyat pungcuk, hehe cecek de turgun be / sibkime fonjici, jaburenge, pungcuk bi kilhūn sere bade nuktambihe, / meni oros i beye ulhai alban ujen bime, ulha jaka wajiha / amba gosingga amba han de dahafi, gegen lama de hengkileki seme / kilhūn sere baci doburi ukafi, tubade sunja dedun alin de / solifi, kiduri karun i fejergideri doburi dulin i onggo dosime / yaburede, nimanggi nimaraha, meni songko tere nimanggi de gidabuha bicibe,

Начальникам караулов было приказано отправить их в Ургу и, в случае требования выдачи, сообщить русским, что они отправлены в Ургу, пообещав выдать их после отправки назад³³. 28-го числа 10-го месяца Пунцук и Цэцэг были допрошены вновь уже в Урге чиновником Лэбу, писарями Юншан и Бадакшан³⁴. После допроса Санжайдоржи просил императора отправить их в Пекин, так как в это время отношения с русскими снова были испорчены, а Кяхтинская торговля остановлена³⁵. Из этого допроса мы видим, что Пунцук был из бурятского ашибагатского (ma.asibagat) отока, ему было 38 лет, жене Цэцэг 19 лет; а также что русские брали с каждой бурятской семьи в один год подать в две с половиной серебрянных монет. Ургинские правители интересовались положением русских и бурят после остановки торговли. Пунцук говорил, что положение бурят ухудшилось, и многие из них не имеют средств к пропитанию³⁶. Через полгода в 3-м месяце из Урги Санжайдоржи просил у императора разрешение отправить Пунцука и его жену в Пекин, так как русские никаким образом не потребовали назад своих беглецов, и получил его согласие. Столичные чиновники Цинской империи, видимо, имели плохое

/ suweni karun i cooha umesi cira sehebe donjiha turgunde karun i / urse jafara de geleme kiduri i ebergi alin de somime yaluha / morin i dorgici emke wafi jeme juwan inenggi tedufi, jing yabuki / sere de karun i dondub sere niyalma juwe nofi isinjifi, / meni eigen sargan juwe niyalma be jafaha sembi, tuwaci / buriyat pungcuk umai agūra hajun akū, mucen maša / muru akū, fulu etuku endu gemu akū, juwe morin yalufi / ukame jihebi. (МУУТА, М-1, Д-1, хн-330, л. 391–393).

³³ МУУТА, М-1, Д-1, хн-330, л. 393.

³⁴ Бывший подданный Джунгарского владельца Давачи. После падения Джунгарского государства принял подданство русского царя, крестившись, проживал в Томске. В 1764 году перебежал в Цинскую империю через Кяхту. Как знатока русского языка и культуры его произвели в чиновники Лифаньюаня (МУУТА, М-1, Д-1, хн-2903).

³⁵ Курц Г. Б. Русско-китайские сношения в XVI, XVII и XVIII столетиях. Харьков, 1929. С. 319.

³⁶ МУУТА, М-1, Д-1, хн-333, л. 292–298.

представление о нерусских подданных России, в отличие от властей пограничных регионов. Мы можем увидеть это из документов:

*Ты являешься подданным России. Почему не надеваешь русскую одежду, бреешь макушку и не понимаешь их язык? На что ответил [Пунцук]следующее: «Наши буряты кочуют на окраине России. Я один раз сопровождал преступников до озера Байкал. Озеро Байкал находится от нашего Хилка на расстоянии 6 дней. Кроме Байкала не ездил никуда. Так как русские не распространяются о своих делах нашим бурятам, я действительно ничего не знаю о делах русских. **Все наши буряты являются монголами**, и одеваемся мы в свои одежды. Никогда не надевали русские одежды и не оставляли волосы на макушке. Из наших бурят есть такие, которые знают русский язык, есть и такие, которые не знают. Я пришел принять подданство великого владыки. Для чего же мне лгать?»³⁷*

Несмотря на заявление Пунцука, пекинские чиновники отнеслись к нему и его супруге, как к прочим русским подданным, бежавшим до этого в Цинскую империю. Перебежчиков из России поселяли в гарнизонах восьмизнаменного корпуса. Но из-за случаев побегов велено было не поселять их в гарнизонах прибрежных провинций, им также не давали жалование, как всем прочим знаменным солдатам³⁸.

³⁷ jai si oros i harangga bime ainu oros i etuku mahala eturekū, ujui funiyehe sulaburakū, oros i gisun be asuru ulhirakū seme fonjici, jaburengge meni buriyat oros i jecen de hanci tembi, bi weilengge niyalma be benebume baigal noor de emu mudan yabuha. baigal noor meni kilaho de ninggun inenggi i on bi. ere baigal noor ci tulgiyen umai encu bade yabuhakū, jai oros se ceni baita be fuhali meni buriyat urse de ulhiburakū ofi, oros i baita be sarküngge tumen yargiyan. jai meni buriyat gemu monggo ofi, kemuni meni etuku etumbi. umai oros i etuku mahala eturekū, ujui funiyehe sulaburakū, meni buriyat i urse oros i gisun be bahanarangge bi, bahanaraküngge inu bi. amba ejen be baime jihe bime ai seme holtombi seme jabumbi. (МУУТА, М-1, Д-1, хн-3036, л. 12).

³⁸ В 37-м году Цяньлуна (1772) русский Андрей, солдат красного знамени с каймою, расквартированного в Гуанчжоу, сбежал.

По результатам проверки оказалось, что русские Дмитрий и Яков, отправленные на поселение в Гуанчжоу в прошлом году в 5-м месяце, сбежали. В записях указано, как мы, министры, обсудив это дело, доложили императору. Судя по этому случаю, более не следует высылать таких русских в Гуанчжоу, Фучжоу, Ханьчжоу – прибрежные провинции, где имеются морские суда, и не выдавать им жалованье. Ныне посланные сюда от Бэцингэ бурятский Пунцук и его жена являются подданными России. Ранее бурятского Жамцо определили как русского. Нынешний Пунцук человек глупый, не знает о всяческих делах. Ни к чему не пригоден. Если сообразовалите, то Пунцука и жену, по примеру русских, следует сослать в сычуаньский Чэнду, отдать в ведение тамошнего генерала для услужения большим чиновникам³⁹.

И по указу императора от 19-го дня 5-го месяца 44-го года Цяньлуна [1779] Пунцука и его жену отправили в Чэнду. Отсюда мы видим, что предыдущего Жамцо и Пунцука определили в восьмизнаменный корпус, и они стали домашними работниками. Точно так же, когда джунгарские перебежчики приходили с семьями, их поселяли в Нингуту, а если они бежали поодиночке, то их распределяли по гарнизонам восьмизнаменного

(МУУТА, М-1, Д-1, хн-2969, л. 39). В 58-м году Цяньлуна (1793) из восьмизнаменного корпуса в Чэнду сбежал русский Иван. (МУУТА, М-1, Д-1, хн-3234, л. 45).

³⁹ *baicaci, tuleke aniya sunja biyade guwangjeo de falabuha oros demeiterei, yakab ukaka turgunde, amban be gisurefi ereci julesi ere jergi oros sebe gemu guwangjeo, fujeo, hangjeo i jergi mederi jahūdai bisire golode falaburakū. inu caliyan ulaburakū seme wesimbuhe be dangsede ejehebi. te becingge sei baci benjihe buriyat i pungcuk i eigen sargan juwe niyalma gemu oros i harangga bime. ongolo buriyat i jamcu be geli oros i songkoi icihiyahabi. te pungcuk be tuwaci, niyalma hūlhi eiten baita be yooni sarkū, umai oyombure niyalma waka. bahaci pungcuk i eigen sargan juwe niyalma be oros be icihiyara kooli songkoi mederi jahūdai akū secuwan cengdu de falabufi harangga jiyanggiyūn de afabufi, ambahasi hafan de bufi bargiyatame takūršabuki.* (МУУТА, М-1, Д-1, хн-3036, л. 12)

корпуса⁴⁰. Можно предположить, что причина, по которой беглых бурят отселяли так далеко во внутренние провинции Китая, лежит в том, чтобы не быть обвиненными со стороны России в укрывательстве перебежчиков. К тому же пекинские чиновники, в отличие от пограничных, слабо «разбирались» в этнографии, и поэтому определяли таких бурят как русских.

В показаниях обоих перебежчиков (Жамцо и Пунцука) особо подчеркивается, что Монголия в составе Цинской империи является землей, где пребывает Гэгэн (т.е. Джебцун-Дамба-хутухта), и учение Будды тут широко распространено. Жена Пунцука Цэцэг говорила на допросе, что муж уговорил ее бежать в курен Гэгэна и жить там в блаженстве. Жамцо и Пунцук, являлись самыми обычными представителями низшего слоя бурятского общества. Их мнение, как думается, может отражать представления большинства простых бурят.

3. Буддизм у бурят как фактор монгольскости

Несмотря на то, что после установления границы в 1727 году многие халхаские роды, представители которых с конца XVI века стали буддистами, остались на Российской стороне, число подданных-буддистов царя в Байкальском регионе было явно меньше по сравнению с шаманистами. И как мы должны объяснить тот факт, что изначально не имеющий широкого распространения среди бурят буддизм стал распространяться и развиваться именно после 1727 года, вопреки официальной московской политике христианизации завоеванных сибирских народов? Думается, тому есть несколько причин. На наш взгляд, тут сработал мощный внутренний фактор, согласно которому буддизм, теологически

⁴⁰ Оюунжаргал О. Манж Чин улсаас монголчуудыг захирсан бодлого. Улаанбаатар, 2009. С. 27.

более развитый, нежели шаманизм, помог бурятам противостоять ассимиляции русскими. Это видно из того, что буряты говорили про своих крещеных соплеменников, что те просто «стали русскими». В письме бригадира Якоби вице-генералу Цэнгунжаву в 1745 году говорится об одном монгольском перебежчике:

...марта 27-го числа сего года пойманъ в россиисконъ стороне заграничной мунгалець Биликту Батуров. А при немъ была одна лошадь да конецъ китайки вишневой, а в роспросе онъ Биликту показаль, ведомства де он Биликту, тайши Гунгу тайжия, а в российскую сторону переехал он нынешнего году в марте месяце в последних числах воровски между пограничным Кударинскаго и Киранской караулы от крайнои своей нищеты для свидания с сестрою своею родной бывшего служилаго Григорья Шунаева с женою ево Овдотею (которая в прошлых годах до разграничения **воспри- няла святое крещение**)⁴¹.

А в монгольском тексте письма, бурятский переводчик пишет:

ene jil-dü urida mar-ta sara-yin qorin doluyan-dur oros-un жүг-тү бариγdaysan / mongγol-un bayatur-un köbegün biligtü, tegüni bey-e-dü bayiγsan yaγuma nige mori, nige бүс улабар qar-a öngge /-tei. үге-ber asaγuqu-du гүнгге тайжи-yin albatu oros-un жүг-тү ene jil-dü mar-ta sarayin / qaγucin-du iregsen bile gebe. kidürü-yin qarul kiran-u qarul qoyar qarayul-un qoγoran-duγur / niγučar γarču irigsen bi gebe. idekü ууqu yaγuma үгеi-yin tula ende egeči-den irebe / bi gebe. oros-un gergüri šunai-yin tegüni gergen oγdouči neretü, egün-eče urida jaq-a / γajar tabiy-a edüi-dü **oros boluγsan bölüge tere emegen**⁴².

Иными словами, по мнению бурят, крестившийся незамедлительно становился русским (мо. *oros boluγsan*)⁴³.

⁴¹ МУУТА, М-1, Д-1, хн-2721, х. 4.

⁴² МУУТА, М-1, Д-1, хн-2721, х. 6.

⁴³ В другом документе об ограблении российскими хамниганами в 1757 году, Цинского караула Мунку-Шили, монгольский началь-

И наоборот, если человек буддист, то он определялся ими как монгол. Ознакомимся с рассказом монгольских лам и чиновников, которые ездили торговать в Кяхту или командировались к губернатору в Иркутск:

*Лама из шабинского ведомства Джебцун-Дамба-хутухты Цэдэндаши ездил несколько раз торговать с русскими, и встречавшиеся ему буряты тогда говорили ему со слезами на глазах, что они тоже монголы, но с давних пор не могут поклониться Джебцун-Дамба-хутухте*⁴⁴.

Получается, что буряты считали себя монголами, поскольку тоже хотели поклониться Джебцун-Дамба-хутухте, главе буддийской церкви в Монголии. Цинская сторона смотрела на это схожим образом. В 1785-1792 гг. кяхтинская торговля была приостановлена в связи с одним делом, позже получившим название «Улалзаева»⁴⁵. Причину отказа русских подвергнуть главных зачинщиков смертной казни цинские чиновники усмотрели в том, что русские опасаются перебежки бурят в случае строгого наказания и грубого отношения к ним. В докладе ургинских правителей Сун Юня

ник перечисляет хамниганов которых он узнал среди грабителей: «...tere degerm-e-yin / dotura-ača tomuntai-yin küü qosbodi, qonjin, tabunang, qatungya-yin küü kekemen, modubal, / kübeleï, **mangyus boluysan kümültü**, qayilasutai-yin qarayul-un küjikeï sormoi-yin küü eden-i taniba». (...из тех грабителей узнал трех сыновей Толмунтая – Господин, Хонжин, Табунан, сыновей Хатунги – Кекемен, Модубал, Кубэлэй и *ставшего мангусом Кумулту* и Кужикей сына Сормоя из Кайластуйского караула). Буряты и хамнигане русских еще называли мангас, мангад. (МУУТА, М-1, Д-1, хн-183, х. 53).

⁴⁴ ne jebzundamba / kütuktu i šabinar i harangga emu cedendasi / sere lama, onggolo hūdašame utu mudan / uciraha buriyat se gemu ce / inu monggo niyalma, goidame bahafi jebzundamba / kütuktu de hengkileme muterakū jalin jonoho / deri uthai sejileme nasame yasai muke / tuhebumbihe sembi. (МУУТА, М-1, Д-2, хн-15, х. 1).

⁴⁵ Цонгоол Б. Нацагдорж. О причине подписания "Международного протокола" между Цинской и Российской империями в 1792 году в Кяхте // Трансграничные миграции в пространстве монгольского мира: История и современность. Выпуск 2. Улан-Удэ, 2012.

и вана Юндэндоржи⁴⁶ императору в 1785 году можно прочитать следующее:

[Наше] рабское мнение: причина задержки ответа российского Сената и их нерешительность в вопросе сурового наказания Улалзая и его компании состоит в том, что Улалзай и его компания не являются людьми русской кости, а харятами⁴⁷ монгольской кости, проживающими на окраинах. По результатам расследования оказалось, что Улалзай у себя еще являлся главой пятидесяти семейств. Харяты также в большом количестве придерживаются учения Будды, как и буряты. Глупые русские, должно быть, думают, что, если они накажут строго Улалзая и его компанию, харятские люди, которые живут на границе, могут податься к нам по примеру торгутов. Возможно, этим объясняются их страхи и сомнения. (помета императора красной тушью: «вот именно»)⁴⁸.

В другом месте в 1790 году Юндэндоржи в таком же духе пишет императору о бурятах:

Потому как августейший государь усиленно развивает в монгольских и тибетских землях желтую религию, буряты, будучи также людьми монгольской кости, хотят обратиться [к нам]. Только в бурятских землях русские живут во многих местах массово и остерегаются

⁴⁶ Сын и наследник Санжайдоржи. Родился от маньчжурской принцессы и сам был женат на дочери императора, как и его отец.

⁴⁷ Mo.qariyad и ma.hariyat. Так называли предбайкальских бурят.

⁴⁸ ahasi kimcime gūnici, / oros sanat yamun i bithe sidabuhange, ainci hūlha / ulaljai sebe ce gelhun akū ujeleme ichiyarakū de / manggašaha ci banjinagange, turgun oci, ulaljai se umai / ceni oros giranggi niyalma waka, gemu jecereme tehe monggo / giranggi hariyat i jergi urse, teci baicafi, ere ulaljai / hono hariyat i susai boigon be kadalara emu tede / niyalma bihe. hariyat se inu ceni buriyat i adali / suwayan šajin be wesihulerengge labtu, oros i hūlhi gūnin de, / aika ulaljai sebe ujeleme ichiyaci, embici jecereme tehe / ulaljai sei adali hariyat i jergi urse, gemu torgūt / sebe alhūdeme, muse de dahanjire ayuu seme gūnifi / (fulgiyan fi – uttu tere) tutu geleme manggašara be boljoci ojarahū. (МУУТА, М-1, Д-1, хн-423, л. 120–122).

их. Поэтому они не могут податься к нам, хотя имеют на то сильное намерение⁴⁹.

Из разобранных нами документов становится понятно, что буряты воспринимали буддизм, прежде всего, как некий элемент их монгольской идентичности, равно как и монголы, входившие в Цинскую империю. Именно это могло стать одной из причин столь быстрого и внушительного распространения буддизма среди бурят. Они не хотели *«становиться русскими»* и намеренно выбирали буддизм, который определял, усиливал их *«монгольскость»*. Видимо, именно с этой позиции мы можем объяснить поведение бурятской верхушки, описанное нами выше. Они оставались *«верноподданными русского царя и предателями бурятского народа»*⁵⁰ до тех пор, пока эта самая русская власть гарантировала им власть над своими подданными и не касалась их внутренней жизни.

Заключение

К началу XVIII века русские сумели закрепиться в Байкальском регионе и в 1727 году установить границу с Цинской империей, благодаря лояльности местных монгольских и тунгусских племен царю. Лояльность эта была обусловлена многими факторами, в том числе религиозными. В особом пункте одного из дого-

⁴⁹ *yaya / monggo tanggūt bade / enduringge ejen jakanjime suwayan šajin be / badarambuhai, akdaha elgengge hing seme / hukšendure jakande, buriyat inu monggo / giranggi ofi, ini cisui hing seme / forombi. damu buriyat i nukta nukta de / oros niyalma hiyahanjame tehei seremšeme / ofi buriyat sa dahanjire gūnin hing / bicibe, bahafi dahanjirakū.* (МУУТА, М-1, Д-2, хн-15, л. 1).

⁵⁰ Второе определение дано Ц. Жамцарано хоринскому тайше Дамба-Дугару Ринцееву. (Жамцарано Ц. Путевые дневники 1903–1907 гг. Улан-Удэ, 2011. С. 190). Но этот «верный слуга» царя почему то не сдал дезертира, а более того отпустил его, предварительно снабдив советами.

воров 1689 года русская власть обязывалась не принуждать их к насильственному крещению⁵¹. В крещении же они видели русификацию. Поэтому, противодействуя ассимиляции, бурятская верхушка, видимо, сознательно выбрала буддизм и всячески содействовала его распространению. Так как в соседней Цинской империи монголы были буддистами, буддизм для бурят стал показателем их «монгольскости». И когда эта самая духовная и светская верхушка узнавала о каких-либо угрозах со стороны русской власти в отношении буддийской веры, объединяющей их с остальными монголами, она готова была искать покровителя в лице цинского императора.

⁵¹ Сборник документов по истории Бурятии. XVII век (1609–1700). Улан-Удэ, 1960. С. 328.

Татьяна Бернюкевич

РЕЦЕПЦИЯ БУДДИЙСКИХ ИДЕЙ В РОССИИ
– ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ НА КУЛЬТУРНОМ
ПОГРАНИЧЬЕ

Как известно, в исследовательской литературе понятие «пограничье культур» используется уже на протяжении как минимум полутора веков, а содержание этого понятия определяется областью исследований, объектом изучения, методологической позицией автора и концептуальными особенностями исследования. Не претендуя на всеохватность, попытаемся обобщить наиболее известные в науке и философии определения (или способы понимания) этого термина.

Во-первых, этот термин определял особые контактные зоны, в которых активно происходило (или происходит) взаимодействие культур, проводящее к появлению социокультурных инноваций и, следовательно, связанное с культурной динамикой. Пограничье как культурное явление связывалось, в первую очередь, с географическим положением – пересечение территориальных ареалов проживания представителей разных культур. К учениям, в которых закрепилось подобное значение данного термина, можно отнести немецкую антропогеографию, французскую школу человеческой географии, учение о фронтире Ф. Тернера. Эти учения показали, что границы имеют большое значение в формировании социокультурных общностей

и культурно-антропологической специфики¹. Во-вторых, с этим понятием стали связывать возможность и способ выделения этнических групп. Этому в немалой степени способствовала работа Ф. Барта «Этнические группы и границы: социальная организация культурных различий». Третье направление употребления и изменения содержания этого термина связано с пониманием границы как механизма формирования определенных социальных или социокультурных феноменов, существенно меняющих современный мир. Это, прежде всего, так называемый миросистемный анализ, выявление влияния глобализационных процессов на существование национальных (государственных) образований. Исследования в рамках данного подхода пытаются определить роль границы на субнациональном и транснациональном уровнях (И. Валлерстайн, О. Маркар, С. Хантингтон и др.)².

Следует отметить, что во всех трех названных случаях предполагается некая субстанциально локализованная пространственность границы и такая же пространственная определенность разделяемых (или соединяемых) территорий, общностей, групп и т. п.

Философское, или точнее философско-культурологическое, понимание пограничья культур связано в России, прежде всего, с именами М. Бахтина, Ю. Лотмана, В. Библера. Так, Ю. Лотман сформулировал семиотическое определение пограничья культур: «Пограничье является зоной культурного биллингвизма, обеспечивающего семиотические контакты между двумя мирами, зоной «креолизированных» семиотических культур»³. М. Бахтин рассматривал пограничье культур в рамках

¹ Кочан В. М. Проблема границ и пограничья в социокультурных исследованиях конца XIX–XX вв. // Вісник СевДТУ. Вип. 86: Філософія: зб. Наук. пр. Севастполь, 2008. С. 70.

² Там же. С. 70–71.

³ Лотман Ю.М. О семиосфере // Избранные статьи в 3-х т. Т. I. Таллин, 1992. С. 14–16.

исследования диалогических отношений, говоря об амбивалентности каждой из культур, ее способности смотреть на себя со стороны, глазами Другого, Собеседника⁴.

Одну из развернутых характеристик культурного пограничья представил в своих работах В. Библер, который понимал культуру как «форму одновременно-го бытия и общения разных культур», а пограничье культур как сферу этого «со-бытия». По его мнению, это «одновременное со-бытие и общение людей разных культур» может быть, одновременным бытием современности и людей античной цивилизации, «произведений античной цивилизации со своими неукротимыми и бесконечными резервами ответа нам и вопрошания нас»⁵. Оно может означать и напряженное сплетение разных, даже взаимоисключающих ценностных и культурных спектров: «Обнаруживается, что восточный спектр ценностей, африканский, европейский не просто в охлажденном виде каких-то произведений культуры, но в реальном сознании современного человека начинает спорить за свою всеобщность»⁶. Пограничье культур у Библера связано с пониманием самой культуры как «многогранника», разные грани культуры задают ее возможности общения с другими культурами (с другими гранями другого «многогранника»), это взаимодействие и сфера его – культурное пограничье – могут пролегать между культурами разных эпох, разных народов, а также между культурой и сферой самодетерминации человеческого сознания и бытия, когда «человек выносит себя на грань последних вопросов

⁴ Библер В. Цивилизация и культура (Философские размышления в канун XXI века) [Электронный ресурс] // На гранях логики культуры: Книга избранных очерков. М., 1997. URL: http://www.bibler.ru/bim_ng_civil.html

⁵ Там же.

⁶ Там же.

бытия»⁷, именно в этой ситуации, по мнению Библера, особенно важно общение с иной культурой, тогда человек «оказывается способным «быть ни рабом своего характера, своей судьбы, но в свете этих предельных идей – трансформировать исходную психологическую данность, перерешать свою судьбу и поэтому быть предельно ответственным и – вместе с тем свободным»⁸.

О рецепции или влиянии буддийских идей на культуру России написано немало работ. Попытаемся на основе анализа этой рецепции в философии и литературе понять ее направленность и формы, в качестве же методологической основы представляется целесообразным использование идей культурного пограничья, развитых как в рамках науки, так и в контексте философской рефлексии.

Влияние буддизма на культуру России обусловлено рядом факторов. Одним из них является взаимодействие с культурами народов, традиционно исповедующих буддизм. В качестве другого значительного фактора может быть названо опосредованное восприятие буддийских идей через западноевропейскую философию и литературу. Как известно, особенно «продуктивной» в этом смысле оказалась философия Шопенгауэра. Огромную роль в ознакомлении с буддийской философией сыграла деятельность отечественных буддологов, в том числе Санкт-Петербургской буддологической школы Ф. И. Щербатского. Для определения особенностей и направленности процесса вхождения буддизма в культуру России необходимо рассмотреть те сферы культуры, где это влияние было наиболее значимым или репрезентативным. Такими сферами духовной культуры являются философия и литература.

Безусловно, отношение к буддизму в философии России отличается большим многообразием и сложно-

⁷ Там же.

⁸ Там же.

стью. Однако при всем многообразии философского материала, можно определить некоторые основные направления и особенности рецепции буддийских идей в российской философской мысли⁹. В работах русских религиозных философов буддийские идеи звучат в контексте универсалистских концепций, идей тео- и антроподицеи, вопросов развития нравственного сознания (В. Соловьев, С. Булгаков), темы страдания как важнейшей составляющей антропологического учения (Н. Бердяев), сотериологических концепций, связанных с идеей перевоплощения души (Н. Лосский, С. Франк) и т. д. При этом в данных работах подчеркивается также сравнительный аспект (В. Кожевников). Разумеется, это сравнение разрешается русскими религиозными философами в пользу учения о Христе. Однако в рамках универсалистских подходов определяется и мировое значение буддизма. Нельзя не отметить, что интерес к буддизму связан с ощущением кризиса европейской культуры, опасением, что «неверно понимаемый» буддизм и широко распространяющиеся «необуддийские» учения могут этот мировоззренческий кризис усугубить.

Другим аспектом включения буддийского материала в канву философских работ отечественных мыслителей является подтверждение собственных гипотез (уже без обращения к широкой религиозно-богословской проблематике) путем нахождения соответствующих идей в восточной философии (И. Лапшин, В. Вернадский, К. Циолковский) или же путем критики буддийских идей в ряду противоположных собственным (критика схоластической метафизики у В. Лесевича).

И, наконец, привлечение буддийского материала в качестве основания для собственной оригинальной

⁹ Бернюкевич Т. В. Буддизм в российской философской культуре: «чужое» и «свое». М., 2009.

концепции – одна из особенностей в теософии, Агни-Йоге и необуддизме. При этом одни авторы пытаются объяснить тем самым «эзотеричность» (как по содержанию, так и по происхождению) собственного «учения» (Е. Блаватская, Е. Рерих). Другие же (Б. Дан-дарон) демонстрируют осознанную попытку создания «синтезирующей» философской концепции.

Следует заметить, что при определении роли и места философии буддизма в культуре России ярко и содержательно выявляется рефлекслирующая роль философии в культуре, функция концептуализации, которую выполняет философия по отношению к интуициям и интенциям культуры, наиболее четко определяя ее границы и в то же время делая их проницаемыми для влияния других культур.

Прежде чем обратиться к проблеме отражения буддийских идей и выражению буддийских реминисценций в русской литературе, вновь обратимся к идеям В. Библиера. Библиер считал, что культура в кратком определении есть сфера произведений. Произведение «кристаллизует» некоего Автора как представителя определенной культуры и именно через общение с этим автором мы оказываемся на границе иной культуры. Через наше творческое общение с этим Автором мы даем ему вторую жизнь и «продлеваем» его в нашем времени и в нашей культуре. Культурное пограничье в этом случае – это возможность взаимодействия с разновременными цивилизациями, возможность сделать ушедшее, бренное – вечным.

Рассматривая вопрос о влиянии буддийских идей на творчество русских писателей и поэтов, следует отметить сложность выявления этого воздействия. Поскольку это может быть не только использование буддийских сюжетов, цитирование буддийских текстов, наличие каких-то буддийских образов и прочие яркие «приметы» восточного влияния, но и контекстуальная общность мотивов художественных произ-

ведений и идей буддизма, некое трудно поддающееся определению мировоззренческое созвучие.

В творчестве Л. Н. Толстого интерес к буддизму нашел яркое и многоплановое выражение. В данном случае, действительно, можно говорить буддийских сюжетах и сюжетных реминисценциях буддийских легенд (рассказы «Карма», «Очерк о Будде», «Это ты»), об отношении к буддизму в дневниковых записях писателя. Буддийские идеи мы обнаруживаем в религиозно-философских концепциях имперсонализма, вечности жизни, порождающей смысл индивидуального существования, нашедших яркое выражения в литературно-философских произведениях Толстого («Исповедь», «Моя жизнь»).

Кроме того, анализ мировоззренческих интенций художественных произведений писателя позволяет говорить о возможности некоторой контекстуальной общности мотивов художественных произведений и идей буддизма. Именно совпадение жизнепонимания великого писателя с буддийской метафизикой и теорией спасения увидели Н. Бердяев и И. Бунин. Для известного религиозного философа Бердяева это свидетельство бедности религиозного чувства Толстого, а для представителя плеяды наиболее ярких писателей XX века Бунина – подтверждение величия творчества писателя, стоящего в ряду мудрецов.

В творчестве самого И. Бунина буддийские реминисценции занимают значительное место. Среди черт его «буддийского мироощущения» выделяют особое чувство жизни и смерти, противоречия которых разрешаются Буниным в феномене памяти. Трагичность человеческой жизни раскрывается писателем не в совокупности индивидуальных трагедий, которыми изобилует жизнь героев бунинских произведений, а в бесконечной повторяемости этих «форм жизни» – в бесконечной Цепи, мучительной череде умираний и воскрешений. Вероятно, Бунин достаточно осознан-

но использовал буддийские идеи. Они нашли отражение не только в цикле, так называемых, «цейлонских рассказов» («Царь царей». «Ночь отречения», «Готами», «Соотечественник», «Воды многие» «Братья», «Ночь» и др.), но и в очерке «Освобождение Толстого», в котором Бунин соотносит свои взгляды на жизнь и смерть с «буддийскими» аллюзиями у Толстого¹⁰.

Среди тем лирики Бальмонта, в определенной мере связанной с буддийской философией, можно выделить темы повторения «земного бытия», «круговорота», «тяжелого плена ... все новых перемен», мотив мимолетности бытия. Особое место занимают в творчестве Бальмонта образ Индии как «Страны Мысли», идея родства Индии с Россией. Кроме того Бальмонт был замечательным переводчиком произведений индийских драматургов Ашвагхоши и Калидасы. На интерес Бальмонта к буддизму оказало большое влияние и его личное знакомство с известными буддологами, знание современной ему востоковедной литературы. Значительное влияние на насыщенность творчества поэта буддийскими идеями и образами оказало путешествие поэта в Индию и на Цейлон.

Еще более трудной задачей оказывается выявление буддийских мотивов в творчестве известного представителя русского авангарда, «будетлянина» В. Хлебникова. Данный вопрос нельзя рассматривать вне общих ориенталистских устремлений русской литературы, вне историософских тенденций русского декаданса и авангарда. Буддийские аллюзии в творчестве Хлебникова чаще всего существуют не сами по себе, они внутри темы Азии, в контексте проблем истока истории и направленности мирового развития; всеобщей связи бытия, реализуемой через смерть и метемпсихоз; преодоления плена непознанного времени.

¹⁰ Бернюкевич Т. В. Буддийские мотивы в творчестве И. Бунина // Международный научный журнал «Личность. Культура. Общество». Том XI. Вып. 2 (№№ 48–49). М., 2009. С. 261–271.

Рассмотрение рецепции буддийских идей в культуре России в контексте концепции культурного пограничья позволяет сделать вывод, что данная рецепция реализовывалась в разных формах пограничья культур, в полной мере демонстрируя многогранность культуры России. Так, философия России, с одной стороны, вступала в пограничное взаимодействие с философией Востока как философия Запада (демонстрируя тот самый семиотический биллингвизм, о котором писал Ю. Лотман), поскольку с точки зрения истории и методологии философии русская философия – это неотъемлемая часть западной философии. И даже буддологическая школа Ф. И. Щербатского в качестве «языка перевода» индийской философии использовала язык Канта и неокантианства. С другой стороны, российская философия опосредованно отражала те буддийские идеи, которые нашли выражение в работах Шопенгауэра, т.е. вступала во взаимодействие с философией Запада, пытаясь определить при этом свой путь развития и ценности русской культуры. А в ряде случаев представители философской мысли России осознанно выбирали путь синтеза западной и восточной философии, идентифицируя себя либо с новой формой эзотерического философствования (Е. Блаватская, Е. Рерих), либо оставаясь в большей степени в лоне буддийской философии (Б. Дандарон).

Если говорить о рецепции буддийских идей в русской литературе как диалоге на гранях культур, то этот диалог интересен не только тем, что это разговор с эпохой прошлого (если речь идет о классической индийской философии), но и тем, что он (этот диалог в культурном пограничье) реализует возможность существования прошлого в постоянном общении с нами, в нашем насущном бытии, в поисках культурных детерминант настоящего и будущего. Кроме того, это диалог, который происходит в осознании, с одной стороны, «инаковости» другой культуры, а с другой – при-

частности к ней, причем в творчестве ряда писателей и поэтов это причастность историко-генетическая (наиболее ярко проявилась у И. Бунина, В. Хлебникова). Вероятно, в данном литературном феномене находит выражение попытка культурной самоидентификации России, определение своего места в вечном времени Культуры как со-бытия разных культур.

Ирина Урбанаева

БУДДИЙСКИЙ ВЕКТОР ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО ПОГРАНИЧЬЯ

После появления работ С. Хантингтона и предложенной им «полицивилизационной парадигмы» объяснения той возникшей после «холодной войны» новой реальности, которую Ф. Фукуяма назвал «концом истории», (в действительности это была лишь кратковременная иллюзия мировой гармонии, наступившей после распада биполярного мира) новую актуальность приобрели цивилизационные концепты понимания сложных явлений современности. Обществоведы, объясняя генезис нынешних конфликтов, придают первостепенное значение тому, что сегодня важнейшим маркером объединения или разделения людей являются уже не территориальные и государственные границы, не этнические или расовые признаки, и даже не политические и национальные идеологии, а именно цивилизационная идентификация людей, т.е. конструирование человеческой идентичности в зависимости от духовных, ценностных, религиозных факторов, базовых для каждой цивилизации. Учитывая значимость при использовании цивилизационной логики умения видеть не только цивилизационные различия и противоречия, но и возможности наведения мостов и взаимопонимания между разными цивилизациями, можно согласиться с мнением, что осмысление фено-

мена цивилизационного пограничья как пространства межкультурного взаимодействия приобретает сегодня особую актуальность¹.

В рамках западных цивилизационных идей и классификаций (Шпенглер, Тойнби, Бродель, Куигли, Мелко, Макнил, Бэгби, Ростовани и др.) буддийской цивилизации не уделяется должного внимания. Для буддийской цивилизации как единицы мировой истории не нашлось места в наиболее известных классификациях мировых цивилизаций, сделанных А. Тойнби² и С. Хантингтоном³, хотя основанием типологии в них являются мировые религии, к которым относится и буддизм. Правда, Хантингтон говорит о «буддийской цивилизации Тхеравады», которая включает Шри-Ланку, Бирму, Таиланд, Лаос и Камбоджу, и «втором районе буддийской цивилизации»: это Тибет, Бутан и Монголия, где получил распространение буддизм махаяны. Китай, Япония, Корея, Вьетнам, куда тоже проникла махаяна, не являются, по мнению Хантингтона, частью буддийской цивилизации и не идентифицируют себя подобным образом, тем более что там буддизм был ассимилирован местной культурой или запрещен. По его мнению, буддизм не стал там основой цивилизации. В этом признании «локального» или «регионального», а не универсального масштаба буддийской цивилизации он не одинок. С. Ю. Лепехов в своей докторской монографии обратил внимание на то, что западные исследователи, за исключением С. Н. Эйзенштадта⁴, выделяющего буддийскую цивилизацию в качестве одной из «осевых цивилизаций», касаясь проблем буддийской

¹ Бороноев А. О. Концепт пограничья как методология исследования социокультурных процессов // Вестник БНЦ СО РАН. 2011. № 4. С. 119–123.

² Тойнби А. Постигание истории. М., 1991.

³ Huntington S. The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order. New York, 1996.

⁴ Eisenstadt S. Axial Age Civilization. New York, 1986.

культуры, «склонны оперировать понятиями локальных национальных цивилизаций» (Р. Штейн, К. фон Фюрер-Хаймендорф, И. И. Ракз и др.) или употреблять понятие «буддийская цивилизация» в региональном контексте (Джаятиллеке, Линг и др.)⁵. С. Ю. Лепехов вслед за Б. С. Ерасовым⁶ стал употреблять в отечественной литературе понятие «буддийская цивилизация» в универсалистском смысле, при этом он и не только обосновал существование мировой буддийской цивилизации на обширном культурном материале ряда азиатских стран, охватываемых границами этой цивилизации, но и раскрыл роль философии мадхьямиков в ее генезисе.

В его монографии буддийская цивилизация определяется как «социально-историческое явление большой длительности (в понимании Ф. Броделя)» с хронологическими рамками от эпохи Ашоки до наших дней, «характеризующееся особой культурой, хозяйственным укладом и формой политической организации общества и гетерохронно существовавшей на евразийском пространстве от Калмыкии на западе до Японии на востоке, от Бурятии на севере до Индонезии на Юге; общей идейной основой которого явилось учение, зафиксированное в буддийском каноне и комментариях, а социально-исторической памятью – собственная единая историография»⁷.

Используемое нами в ряде наших статей⁸ понятие индо-тибето-монгольской буддийской цивилизации

⁵ Лепехов С. Ю. Философия мадхьямиков и генезис буддийской цивилизации. Улан-Удэ, 1999. С. 7.

⁶ Ерасов Б. С. Культура, религия и цивилизация на Востоке (очерки общей теории). М., 1990.

⁷ Лепехов С. Ю. Указ. соч. С. 10.

⁸ Урбанаева И. С. Смысл буддийской историзации тибето-монгольского мира в контексте междивизиационных взаимодействий // Вестник Бурятского научного центра Сибирского отделения Российской Академии наук. 2011. № 3. С. 152–60; Урбанаева И. С. Смысл буддийской субъективности в тибетской и монгольской историографии // Буддийские тексты Китая, Тибета, Монго-

не противоречит концепции С. Ю. Лепехова о существовании универсальной буддийской цивилизации. Вместе с тем мы осознаем, что концептуальное распространение буддийской цивилизации на Китай и другие страны *синской* цивилизации сопряжено с упрощениями, принятие которых «смазывает» сложную цивилизационную картину взаимоотношений тибето-монгольского мира с Китаем. Ведь, с одной стороны, буддизм в Китае не стал основанием всей государственной и общественной жизни, Китай был и остается конфуцианской цивилизацией. Буддизм в «индийских одеждах» – в формате высокоинтеллектуальной рационалистической мысли – не воспринимался китайским сознанием в силу специфических особенностей китайского национального менталитета. И «буддизм не имел воздействия на китайскую мысль, пока не был преобразован в дзэн»⁹, ибо «он не мог наладить тесной связи с национальной китайской системой мысли»¹⁰ – конфуцианством. Дзэн, как считает Судзуки, «был единственной формой, приняв которую буддизм смог войти в китайское сознание»¹¹. Он предполагает, что другие буддийские школы – кэгон (аватамсака), тяньтай, сань-лунь, куся (абхидхармакоша), хоссо (йогачара) и сингон (мантра) – были обречены на вымирание, «не будучи полностью ассимилированы китайской мыслью и чувством; в них сохранялось слишком много индий-

лии и Бурятии. Улан-Удэ, 2012. С. 71–78; Урбанаева И. С. Буддизм и исторические судьбы кочевой цивилизации Центральной Азии // Исторический опыт взаимодействия народов и цивилизаций: к 350-летию присоединения Бурятии к России [текст]: сборник научных статей. Улан-Удэ; Иркутск, 2011. С. 409–415; Урбанаева И. С. Тибетский вопрос и его постановка как проблемы межкультурных взаимодействий // Материалы за 8-а международна научна практична конференция. «Бъдещите изследвания». Том 25. История. София, 2012, С. 59–70.

⁹ Судзуки Д. Т. Очерки о дзэн-буддизме. Ч. 1. СПб., 2002. С. 131.

¹⁰ Там же. С. 124.

¹¹ Там же. С. 133.

ских элементов, которые мешали их окончательной акклиматизации»¹².

С другой стороны, буддизм в его «материнском», индийском, формате махаяны, системно оформившемся в традициях монастырей Наланда и Викрамашила, получил аутентичное продолжение в Тибете, Бутане, Гималайском регионе Индии и в монгольском мире, став здесь интегральным духовным базисом государственной и общественной жизни. Сегодня буддизм именно в индо-тибето-монгольском формате распространяется далеко за пределами своих традиционных границ, охватывая влиянием весь мир. И если учесть, что именно эта махаянская традиция представляет Учение Будды в его полноте, включая теорию и практику тхеравады, а также постепенного пути (сутраяна) и быстрого пути (ваджраяна), то универсальная буддийская цивилизация представлена аутентично как раз своим индо-тибето-монгольским вектором. Поскольку индийская система буддизма, имеющая универсальный смысл для человечества, ассимилировав традиционную тибетскую и монгольскую духовную культуру, стала основой государственной и общественной жизни тибето-монгольского мира, общность которого возникла еще в добуддийский период, можно говорить об индо-тибето-монгольской буддийской цивилизации, которая имеет не региональное, а универсальное значение.

Тибетцы впервые соприкоснулись с духовными сокровищами этой цивилизацией, ядро которой было сформировано в «материнском лоне» Индии, во времена царя То-го-ри Ньенцена (р. в 173 г. н. э.), который получил священную буддийскую книгу, которую не смог прочесть, и назвал ее «Тайна» (тиб. *nyeng ro gsang ba*). Во время правления царя Сронцена Гампо (617–649) была создана тибетская классическая письменность, «Тайна» и другие буддийские тексты были

¹² Там же. С. 128.

переведены с санскрита на тибетский язык, началось строительство буддийских храмов. В эпоху высшего подъема тибетской государственности, связанную с именем царя Тисрона Децена (755–797), Тибет стал превращаться в «центральную страну»¹³ буддизма и, более того, «материнское лоно», из которого родилась буддийская традиция Монголии, Бурятии, Калмыкии, Тувы, приобщившая их к «центральной стране» – индо-тибетской буддийской цивилизации. Благодаря политике Тисрона Децена и духовной активности пришедших из Индии великого йогина Падмасамбхавы и мастера Шантаракшиты буддизм стал в Тибете господствующей религией, а бонская традиция – частью буддийской цивилизации¹⁴. Благодаря историческому диспуту в Самье, проходившему более двух лет (792–794) между китайским монахом Хэшаном, представлявшим китайский путь «мгновенного просветления», и пандитой Камалашилой, представлявшим индийскую традицию буддизма, Тибет сделал свой выбор в пользу индийского буддизма. Буддизм получил в Тибете статус главной основы всей государственной и об-

¹³ Понятие «центральная страна» (тиб. *yul dbus*) в текстах *Лам-рим* тибетского буддизма выражает представление о стране, или местности, где существует источник Учения Будды – Слово Будды и живая традиция передачи Дхармы теоретической и реализованной. Родиться и жить в «центральной стране» означает обладать одной из базовых свобод человеческой формы рождения (См.: Кулешов Н. С. Россия и Тибет в начале XX века. М., 1992. С. 53). Таким образом, понятие «центральная страна» относится к цивилизационной самоидентификации людей культурного круга индо-тибето-монгольского буддизма, но это далеко не тибето- или монголо-центризм, поскольку сегодня и Россия, и страны Запада охвачены понятием «центральная страна».

¹⁴ История о том, как Гурю Ринпоче усмирил бонских духов и превратил их в защитников буддийской Дхармы, содержится в тибето-монгольском памятнике «Падма Катан» (См.: Сыртыпова С. Х. О тибето-монгольских версиях «Падма-гатан» // Средневековая культура Центральной Азии: письменные источники. Улан-Удэ, 1995. С. 143–174).

щественной жизни. Хотя в период правления Ландармы (836 – 842) эта цивилизация в Центральном Тибете оказалась почти полностью уничтоженной, ее основы сохранились в восточных провинциях и возродились во всем Тибете благодаря приходу в Тибет индийских пандит (978 г.) и особенно с приглашением великого Атиши Дипамкары. Это духовное возрождение было как «огонь, вспыхнувший на востоке и раздутый ветром с запада»¹⁵. Приход Атиши из Индии в Тибет знаменует собой также перемещение «материнского лона» Дхармы из Индии в Тибет¹⁶, ибо Атиша олицетворял собой Дхарму Будды, будучи носителем всех линий преемственности Учения Будды и мастером, имевшим полную духовную реализацию, – не зря буддисты тибето-монгольской традиции называют его в ежедневных молитвах «вторым Буддой Атишей»¹⁷.

¹⁵ Цепон В. Д. Шакабпа. Тибет: Политическая история. СПб., 2003. С. 70.

¹⁶ Об этом говорится в тибетских источниках и в устной традиции тибетского буддизма, когда повествуют о том, с каким великим трудом удалось пригласить Атишу в Тибет. Так, В. Д. Шакабпа упоминает, о том, что Атиша долго не принимал ни подарков, ни приглашения тибетцев, ибо Индия переживала упадок буддизма, в ней усиливалось противостояние индусов, буддистов и мусульман, и Атиша полагал, «что, для предотвращения дальнейшего кризиса, должен оставаться в стране» (Цепон В. Д. Шакабпа. Указ. соч. С. 70). Пабонгка Ринпоче в тексте «*Lamrim gnam grol lag bchangs*» («Ламрим: Освобождение в наших руках»), довольно подробно описывая эту историю, тоже связывает перемещение «материнского лона» Дхармы из Индии в Тибет с уходом Атиши в Тибет. Хотя Атиша покинул Индию в тайне от других индийских пандит, которые не допустили бы его отъезда, и обещал тибетцам поехать в Тибет лишь на три года, чтобы затем вернуться в Индию, кармические закономерности проявились так, что Атиша больше уже не смог вернуться в Индию (Ламрим: Освобождение в наших руках (*Lam rim gnam grol lag bcangs*) / Пабонгка Ринпоче. Изд. тиб. текста: Триджанг Ринпоче. Пер. с тиб., комм. и прил. И. С. Урбанаевой. Т. I. Кн. 2. Улан-Удэ, 2008. С. 56).

¹⁷ См.: Тинлей Джампа Геше. К Ясному свету: этапы пути (наставления по Лам-риму). Улан-Удэ, 1995. С. 12.

Весьма примечательны два взаимосвязанных момента субъективного восприятия тибетцами этих событий как важных, формирующих цивилизацию факторов. Во-первых, тибетцы придают принципиальное значение тому, что великий Атиша в ответ на просьбу западно-тибетского царя Чангчуба Ве об учении, которое подходит тибетцам и принесет пользу всей нации¹⁸, написал текст «Светоч пути просветления» (тиб. lam sgron), в котором была дана концентрированная презентация всей системы Дхармы в виде этапов пути просветления. Этот фундаментальный текст положил начало тибетской традиции постепенного пути и послужил источником написания множества текстов категории *Ламрим*, которые выражают буддизм в его индо-тибетском формате как *постепенный* путь.

Во-вторых, тибетцы, особенно в результате духовной миссии Атиши и влияния объясненного им учения *Ламрим*, стали осознавать, что цивилизационный разлом, с древности существующий между Тибетом и Китаем, выражается также в самом характере буддийской традиции, и отказались принять буддизм в китайском формате в качестве цивилизационной основы Тибета. И это несмотря на то, что китайские монахи были очень активны в своей деятельности на территории Тибета, и даже после исторического поражения в Самье не сдались в попытках влияния на тибетцев. Они были настолько активны, что современные китайские и западные ученые, представляющие новую тенденцию

¹⁸ Чангчуб Ве выразил такую просьбу: «Сострадательный Чжово, сейчас твои дикие, необузданные тибетские ученики не умоляют тебя о самых глубоких и чудесных учениях, а просят о том, чтобы ты защитил их через учение о карме, причинах и следствиях. А еще мы просим тебя, Покровитель, чтобы ты дал учение, которое ты сам воспринял сердцем, учение, являющееся целостным изложением Слова Будды, в единстве Сутры и Тантры, вместе со всеми комментариями, которое безошибочно представляло бы учение, которое принесет пользу всей тибетской нации» (*Ламрим: Освобождение в наших руках*.....С. 55).

в мировой буддологии, так называемую сино-тибетскую буддологию¹⁹, настаивают на том, что буддизм в Тибете всегда развивался под очень сильным влиянием китайского буддизма²⁰. Продолжительный диспут в Самье относительно выбора системы Камалашилы (*церинпа*) или системы Хэшана (*тонминпа*)²¹ – это факт, известный

¹⁹ В Китае появилась новая монографическая серия исследований в области буддологии под названием «Сино-тибетская буддология». Она публикуется Школой китайской классики Ренминского университета Китая и Северо-Американской Ассоциацией сино-тибетской буддологии и утверждена Китайским тибетологическим исследовательским центром, а её главными редакторами являются Shen Weirong (Renmin University of China) и Henry C. H. Shu (University of Toronto Scarborough, Canada). В редакционную коллегию серии входят авторитетные китайские тибетологи из Ренминского университета Китая, Китайского тибетологического исследовательского центра, Китайского центрального университета для национальностей, Китайского тибетологического издательского дома, Пекинского университета, Столичного образцового университета (Capital Normal University), Университета Гонконга, Китайского университета (Гонконг). Среди них только двое ученых тибетской национальности – Лха-па Пунцок и Драмдуль из Китайского тибетологического исследовательского центра. В редакционную коллегию входят также ученые ряда зарубежных университетов: Tam Shek-wing (The Sino-Tibetan Buddhist Studies Association in North America, Canada), Chan Wing-cheuk (Brock University, Canada), Chen Jinhua (University of British Columbia, Canada), Chu Junjie (University of Leipzig, Germany), Christoph Cueppers (Lumbini International Research Institute, Nepal), Franz-Karl Ehrhardt (University of Munich, Germany), Yoshiro Imaeda (Centre national de la recherche scientifique, France), Matthew Kapstein (University of Chicago, U.S.A., École Pratique des Hautes Études, France), Karénina Kollmar-Paulenz (Universität Bern, Switzerland), Helmut Krasse (University of Vienna, Austria), Shunzo Onoda (Bukkyo University, Kyoto), Peter Schwieger (University of Bonn, Germany), Toh Hoong Teik (Academia Sinica, Taiwan), Leonard van der Kuijp, Harvard University, U.S.A.).

²⁰ См.: Урбанаева И. С., Очирова Д. О. «Sino-Tibetan Buddhist Studies»: идеологический контекст современного Китая и формирование нового направления в мировой буддологии // Вестник БГУ. Востоковедение. 2010. № 8. С. 42–47.

²¹ Дюмевиаль полагает, что эти названия обозначают постепенный и мгновенный методы просветления (Demieville P. Le Concile de Lhasa. Paris, 1962. P. 192, 195).

из тибетской историографии²². Отечественные историки Кычанов и Мельниченко, говоря об этом событии, пишут, что индийский буддизм «больше подходил к условиям Тибета», а также отмечают политический фактор исхода того диспута: Тибет и Китай уже много лет вели войны²³. Что помимо интеллектуального факта победы Камалашилы в философских диспутах над Хэшаном имелся ряд других причин для установления на государственном уровне водораздела с Китаем в области буддизма и выбора индийской, а не китайской, традиции как собственного буддийского пути, пишет и современный тибетский историк Шакабпа. Он указывает на то, что, «возможно, поражению китайской традиции буддизма, отстаивавшей учение о «мгновенном просветлении», способствовали политические события того времени, поскольку в течение всей второй половины восьмого века Китай и Тибет непрерывно вели борьбу **на границе** (выделено мной – И. У.)»²⁴.

Вообще Тибет имел тесные контакты с Китаем только в эпоху империи Тан, которая соперничала с Тибетом, иногда вступая в равноправные отношения с ним, иногда терпя от него поражения, «но никогда не распространяла на него свою власть»²⁵. А в другие эпохи контактов с Китаем не было, за исключением личных отношений правителей с отдельными ламами, сводившихся «к раздаче титулов, обмену подарками и приграничной торговле»²⁶. Тибет, как и монгольские кочевники, стремился сохранять дистанцию с Китаем и цивилизационную независимость от него.

²² Будон Ринчендуб. История буддизма. СПб., 1999. С. 253–257, Светлое зеркало царских родословных. Пер., вступит, ст. и коммент. Б. И. Кузнецова. Л., 1961. С. 43–44.

²³ Кычанов Е. И., Мельниченко Б. И. История Тибета с древнейших времен до наших дней. М., 2005.

²⁴ Цепон В. Д. Шакабпа. Указ. соч. С. 53

²⁵ Кузьмин С. А. Скрытый Тибет: История независимости и оккупации. СПб., 2010. С. 43

²⁶ Там же.

Цивилизационная инаковость тибетцев и монгольских этносов в сравнении с китайцами проявлялась в ряде фундаментальных различий не только между категориями и ценностями кочевого и земледельческого укладов жизни, но также между системами летоисчисления, способами концептуализации истории и т. д. В менталитете этих народов и базовых концептах (пространство, время, «я» и «они», государство и т. д.) имелись факторы, способствовавшие, с одной стороны, интеграции тибетцев и монгольского мира в единую цивилизацию, с другой стороны, «разлому» между этой цивилизацией и китайской. Великая Китайская стена – это символическая граница между миром кочевой цивилизации и Китаем²⁷. Этот цивилизационный разлом существовал на протяжении тысячелетий соседства кочевников и Китая.

Предпосылки «интеграции тибетцев и монголов в единую цивилизационную общность»²⁸ имелись еще в добуддийской духовной культуре. Как для монгольского тэнгрианства, так и для бон, добуддийской религии Тибета, были характерны почитание неба и предание о небесном происхождении правителей²⁹, имелись типологические сходства между тибетским

²⁷ Это наше понимание символики Великой Китайской стены близко к мнению Л. Б. Четыровой, выраженной в статье «Кочевники во времени: буддийская номадология», где она пишет, что Великой китайской стеной «китайцы хотели отгородиться от а-центрического мира кочевников» (Четырова Л. Б. Кочевники во времени: буддийская номадология. Вестник СамГУ, 2012. № 5). Как было установлено нами на основании переведенных китайских источников, китайцы с глубокой древности сооружали стены, чтобы закрепить за Китаем земли, отнятые у кочевых соседей (Урбанаева И. С. Человек у Байкала и мир Центральной Азии: философия истории. Улан-Удэ, 1994).

²⁸ Там же.

²⁹ См.: Урбанаева И. С. Шаманская философия бурят-монголов: центральноазиатское тэнгрианство в свете эзотерических традиций. Улан-Удэ, 2000, Цепон В. Д. Шакабпа. Указ. соч. С. 38.

и монгольским обществом³⁰. Общими были и базовые культурные коды, отражением которых являются фольклорные сюжеты об эпическом герое Гэсэре / Кесаре. Некоторые повторяющиеся сюжетные линии Гэсэриады говорят о наличии цивилизационной границы между тибето-монгольским миром и Китаем со времени, предшествовавшего распространению буддизма в Центральной Азии. А поскольку наиболее ранние версии Гэсэриады уходят корнями в центрально-азиатскую духовность старше первого тысячелетия нашей эры³¹, можно предположить, что и традиционное отталкивание от Китая наблюдалось как у монголов, так и у тибетцев задолго до утверждения у них буддизма.

По С. Хантингтону, цивилизационное межевание мира и цивилизационная идентификация человека приобрели актуальность с прекращением идеологической конфронтации времен «холодной войны» и появлением тенденций объединения стран по признаку принадлежности к одной цивилизации. Это верно для Европы и исламского мира, тогда как для кочевников Центральной Азии осознание их принадлежности к самобытной древней цивилизации и отношение к Китаю как Чужому на протяжении более чем двух тысячелетий было одним из определяющих факторов конструирования общественной реальности. Лидеры кочевых суперэтнических государств, начиная с хуннских шаньюев, придавали решающее значение не этнокультурной, а именно духовной и ценностной составляющей своего мира, которая оставалась инвариантной, несмотря на смену лидирующих этносов и названия государств. Сохранение цивилизационных устоев кочевой цивилизации – традиционного мировоззрения, ценностей кочевой культуры, нравственных,

³⁰ Кычанов Е. И., Мельниченко Б. И. История Тибета...

³¹ Бурчина Д. А. Гэсэриада западных бурят. Указатель произведений и их вариантов. Новосибирск, 1990.

правовых, экологических норм обеспечивалось механизмами суперэтнической интеграции и трансляции, а также сознательным дистанцированием от влияния китайской цивилизации³². Традиционное отношение к Китаю как к *другой* цивилизации, отлившееся в некий архетип, можно проследить в сюжетах общего для монгольских народов и тибетцев героического эпоса Гэсэр. В нем отражен общий для монголов и тибетцев мотив дистанцирования от Китая, когда, например, герой любым способом, даже хитростью и обманом, старается избежать женитьбы на китайской невесте. В наиболее архаичной унгинской версии Гэсэриады в одном из сюжетов о китайском хане, который в благодарность за оживление жены отдает Гэсэру в жены свою дочь³³, Гэсэр, проведя с китайской принцессой ночь, «говорит девице, что кони пасутся порознь – значит, им не судьба жить вместе»³⁴. А на самом деле, он ночью бил своего вещего коня за то, что тот дружно пасся вместе с конем китайской принцессы, и конь утром стал отгонять от себя коня принцессы³⁵. В другой рукописи говорится о войне Гэсэра с китайским ханом и победе, в результате которой ему достается китайская принцесса, но по пути домой он хитростью расходится с ней³⁶. Так или иначе, в древней Гэсэриаде крайне нежелательна сама возможность установления с Китаем отношений в традиционном центрально-азиатском формате «родства».

Как показывает наше исследование истории взаимодействия кочевой суперэтнической цивилизации Центральной Азии с китайской цивилизацией³⁷, одним из

³² См.: Урбанаева И. С. Человек у Байкала и мир Центральной Азии: философия истории. Улан-Удэ, 1994; Урбанаева И. С. Шаманская философия бурят-монголов...

³³ Бурчина Д. А. Указ. соч. С. 378.

³⁴ Там же. С. 385.

³⁵ Там же. С. 380.

³⁶ Там же. С. 386.

³⁷ Урбанаева И. С. Человек у Байкала....

наиболее важных моментов цивилизационной идентификации служила система летоисчисления. Тибетская система летоисчисления, хотя в ней последовательность животных и элементов 12-летнего цикла не отличается от китайского, все же имеет определенные отличия от китайской³⁸. Тибетцы свой шестидесятилетний цикл заимствовали из индийской системы Калачакра: это цикл Юпитера. Они называют и первый год шестидесятилетнего цикла, и сам шестидесятилетний цикл *рабчжуном*. Для тибетцев начальный год – это не год Дерева-мыши, как у китайцев, а год Огня-зайца, который в Китае считается четвертым. Введя летоисчисление по рабчжунам, тибетцы ведут по порядку их нумерацию. Первым рабчжуном, или первым годом первого рабчжуна, считается 1027 г., когда согласно учению Калачакра на престол Шамбалы воссел царь Кулика Сурья (тиб. *rig ldan nyi ma*). В тот год, согласно хронологической таблице Джамьяна Шепы, тантра Калачакры была доставлена в Индию, или, согласно хронологической таблице Сунба-канбо, она была переведена на тибетский язык. По замечанию А.И. Вострикова, тем самым в Тибете была установлена «своя твердая эра», что позволило тибетским историкам определять дату исторических событий по названию цикла и года³⁹.

Эта система летоисчисления, принятая с утверждением буддизма также в монгольском мире, связана с традиционной историографией, которая демонстрирует характерный для нее способ концептуализации истории как единой истории буддийской цивилизации Индии, Тибета и Монголии. В исторических сочинениях тибетских и монгольских авторов история Монголии и Тибета изображается в преемственной связи с исто-

³⁸ Востриков А. И. Тибетская историческая литература. М., 1962. С. 85.

³⁹ Там же.

рией Индии⁴⁰. Генеалогия тибетских царей возводится к Ашоке⁴¹. Р. Е. Пубаев и вслед за ним С. Ю. Лепехов обратили внимание на то, что и для отца-основателя буддийской цивилизации Тибета Сронцена Гампо (620–649), и для Хубилай-хана (1280–1295), положившего начало превращению монгольского мира в буддийскую цивилизацию, Ашока имел особое значение⁴². Ведь именно в эпоху Ашоки возникло архетипическое для буддийской цивилизации объединение принципов светской и духовной власти *чо-си-сунг-дрел* (тиб. chos-srid zung-'brel), производной от которого является формула *чой-йон* (тиб. chos-yon) – «Дхарма-светский покровитель». Эти формулы стали играть в последующей политической истории Внутренней Азии столь важную роль, что без учета того определяющего значения, какое они имели в философии истории и политическом сознании тибетцев и монголов, едва ли

⁴⁰ Это можно проследить по известным тибетским и монгольским летописям (*Дэбтэр-онбо*, *Цаган Теуке*, *Шара туджи*, *Алтан тобчи*, *Эрдэнийн тобчи*, *Эрдэнийн эрхи* и др.) и историографическим трудам, начиная с «Истории монастыря Самье» (тиб. bsam yas lo rgyus), приписываемой Ба Сел Нангу, министру царя Тисрон Децена (VIII в.), и цитируемой всеми более поздними историками, и включая работы Сакья Пандита Кунга Гьялцена (1182–1251), Будона Ринчен Дуба (1290–1364), Гой-лоцавы Шоннубала (1392–1481), Пятого Далай-ламы Нгаванга Гьяцо (1617–1682), его регента Десрида Сангье Гьяцо (1653–1705), Сумба-кенпо Еше Пэлджора (1704–1788) и других тибетских авторов, а также по монгольским историографическим трудам (Санан Сэцэна, Лубсан Данзана, Мэргэн-гэгэна и др.), бурятским историческим текстам. Характерно, что даже в тех тибетских хрониках, которые написаны с позиций бон и излагают преимущественно историю религии бон, историография имеет такой же характер, что и в хрониках с буддийским отпечатком: речь идет о единой истории Тибета и Монголии (Востриков А. И. Тибетская историческая литература. М., 1962. С. 67).

⁴¹ Пагсам – джонсан: история и хронология Тибета / Пер. с тиб., предисл. и комм. Р. Е. Пубаева. Новосибирск, 1991. С. 16.

⁴² Пубаев Р. Е. «Пагсам-джонсан» – памятник тибетской историографии XVIII века. Новосибирск, 1981. С. 265; Лепехов С. Ю. Указ. соч. С. 39.

возможно понять истоки нынешней сино-тибетской проблемы.

Дело в том, что если для тибетцев и монголов принцип единства духовного и светского начал *чо-си-сунг-дрел* служил интегральной основой организации всей государственной, общественной и частной жизни, а формула *чой-йон* – дипломатической формулой международных отношений, придя на смену традиционному для кочевников формату квазиродственных и побратимских международных отношений, то в случае китайцев дело обстояло совсем иначе. В традиционном китайском сознании изменений не было: господствующими остались конфуцианские принципы и традиционная доктрина Срединного государства⁴³.

Что касается буддизма, то мы поддерживаем высказываемую всегда во время устных учений и в публикуемых на Западе книгах известную позицию Его Святейшества Далай-ламы о том, что тибетский буддизм – это аутентичное продолжение индийского буддизма. С этой принципиальной позицией совпадает и подход классической буддологии, называемой представителями «сино-тибетской буддологии», ангажированной правящим режимом КНР, «индо-тибетской

⁴³ В Китае были случаи серьезной критики с буддийских позиций мировоззренческих предпосылок традиционной китайской концепции власти и идейных стереотипов традиционной китайской культуры. Это было сделано, например, Хуэйюанем в его знаменитом трактате «Шамэнь бу цзин ванчжэ лунь»: «Шрамана не должен поклоняться государю» (Ермаков М. Е. Мир китайского буддизма. СПб., 1994. С. 219–220). Влияние этого мастера на развитие китайского буддизма С. Ю. Лепехов считает большим вкладом в становление китайской цивилизации на Дальнем Востоке (Лепехов С. Ю. Указ. соч. С. 45). Но заметим, что «бескомпромиссное противопоставление» ценностей и принципов буддийской цивилизации, разработанных в Индии при Ашоке, сделанное Хуэйюанем на раннем этапе распространения буддизма в Китае, не изменило основных паттернов политического сознания китайцев, продолжавшего на протяжении тысячелетий и до сих пор руководствоваться старой китаецентристской доктриной.

буддологией»⁴⁴, и позиция современных независимых исследователей, считающих, что тибетский буддизм – «это индийское учение в чистом виде»⁴⁵. «Он не является ни формой китайского буддизма, ни искажением буддизма... буддизм наилучшим образом соответствует психологии и мировосприятию тибетцев»⁴⁶.

В отличие от китайцев, монголы, как и тибетцы, стали руководствоваться в своей историографии буддийским подходом с его главенствующим принципом единства Дхармы и светской власти. Они признают единство человеческой истории, ее цикличность, идею эманации высших существ, играющих особую роль в организации власти и т. д. Описание единой истории буддийской цивилизации является, по справедливому замечанию известного монголоведа П. Б. Балданжапова, «не плодом сочинительства историков Тибета и Монголии»⁴⁷. Это рефлексированная историографическая традиция. В ней не имеют решающего значения элементы личной субъективной точки зрения тибетских или монгольских авторов. Она является репрезентативной с точки зрения коллективной субъективности тибето-монгольского буддийского мира. Такого рода историографическая позиция, когда история Монголии и Тибета описывается как продолжение истории буддизма в Индии, не является искажением «реальной» истории, ибо сама «реальная» история – это всегда некий умозрительный конструкт, ибо любой исторический факт «нагружен» интерпретирующими смыслами, и это уже – фактология, а не голый факт. И если для тибетских, а также монгольских хронистов история тибето-монгольского мира после утверждения буддизма в качестве основы

⁴⁴ См.: Урбанаева И. С., Очирова Д. О. «Sino-Tibetan Buddhist Studies»...

⁴⁵ Кузьмин С. Л. Указ. соч. С. 134.

⁴⁶ Там же.

⁴⁷ Балданжапов П. Б. Altan Tobči. Монгольская летопись XVIII в. Улан-Удэ, 1970. С. 29

мировоззрения, образа жизни и системы ценностей представляется в преемственной связи с историей буддийской цивилизации Индии, то это не мифология, как склонны считать некоторые представители сино-тибетской буддологии. Это именно историография, причем имеющая универсальное значение для представителей этого мира. Это отнюдь не универсализация частного способа видения исторического процесса, как утверждает К. Колльмар-Пауленц⁴⁸, а именно универсальная его презентация с цивилизационных позиций. Эта индо-тибето-монгольская историографическая традиция имеет не меньшее право на существование и признание ее в науке, чем та традиция описания и объяснения истории Тибета и Монголии, которая представлена западными учеными-востоковедами.

Буддийский способ понимания реальности, и в том числе исторического процесса, предполагает иной временной масштаб восприятия исторических событий и, конечно, иной способ их концептуализации, нежели в историографической традиции западного востоковедения. Западные востоковеды пока еще не в состоянии признать тот факт, что буддийская историография имеет не меньшую познавательную легитимность. Выдающимся исключением из ряда западных работ по истории Тибета и Монголии явилась книга Т. Лэрда «История Тибета. Беседы с Далай-ламой», которая была написана им на основе многолетних исследований, а также бесед, проведенных им с Его Святейшеством Далай-ламой об истории Тибета⁴⁹. Не будучи буддистом и даже верующим человеком, Т. Лэрд сумел принять, что наряду с историей Тибета, которую пишут обычные люди, например, типичный представитель Запада К. Колльмар Пауленц, автор «Малой

⁴⁸ Kollmar-Paulenz K. Kleine Geschichte Tibets. München, 2006.

⁴⁹ Лэрд Т. История Тибета. Беседы с Далай-ламой. М., 2010.

истории Тибета»⁵⁰, имеет право на существование также необычная её история. Она такова, какой её видят и понимают тибетские и монгольские лидеры и личности, наделенные духовным зрением, например, Его Святейшество Далай-лама XIV.

В необычной истории Тибета принципиальное значение в формировании истории Тибета придается духовным идеалам, берущим начало в Индии и переданным через Падмасамбхаву, Шантаракшиту, Атишу в Тибет. Здесь они утвердились в качестве основ тибетской цивилизации благодаря деятельности тибетских царей-дхармарадж, а также огромному духовному вкладу Далай-ламы I и Дже Цонкапы. «Многие аспекты Тибета, каким он был до китайского вторжения 1950 г., начали складываться с жизнью и смертью Цонкапы и Далай-ламы I»⁵¹. Другим важным обстоятельством необычной истории Тибета, как она видится Далай-ламе, является то, что в ней важную направляющую роль играли высшие существа. Это бодхисатва Манджушри, воплощением которого был Цонкапа, и бодхисаттва Ченрезиг (Авалокитешвара), воплощением которого является Далай-лама. Далее, там, где обычный ум видит лишь политические факторы и однонаправленную детерминацию будущего со стороны прошлого, Далай-лама видит множество влияющих факторов, в том числе тонких кармических связей, соединяющих прошлое, настоящее и будущее. «Когда мы говорим о карме или будущем, – ответил Далай-лама [на вопрос Т. Лэрда, отражает ли генеральный план Ченрезига также карму и поступки будущих тибетцев], – мы подразумеваем, что существуют тысячи разного рода возможностей того, что это *могло* быть, так как все эти возникающие возможности являются взаимозависимыми. События на Тибете, видите ли, часто связаны с Америкой или

⁵⁰ Kollmar-Paulenz К. Указ. соч.

⁵¹ Лэрд Т. Указ. соч. С. 185.

даже с предполагаемой жизнью на других планетах. Сейчас, например, я чувствую приближение новых тибетских поколений или будущих тибетцев. Некоторые из них могут прийти издалека. А их деятельность на этой планете или в этой галактике в будущем также оказывает влияние на настоящее и прошлое»⁵².

«Необычная история» Тибета или Монголии, конечно, едва ли приемлема для абсолютного большинства людей иной духовной формации. Однако понимание этой истории с «внутренних» позиций, на наш взгляд, должно признаваться в научном востоковедении наряду с теми работами (или в дополнение к ним), авторы которых стоят на «внешних» позициях. Тибетские и монгольские хроники и исторические труды важны не только в качестве источников научной историографии. Они содержат определенную философию истории и универсальный для буддийского Востока способ концептуализации реальности и имеют большую познавательную ценность для тех, кто исследует индо-тибето-монгольскую буддийскую цивилизацию.

Возьмем, например, рассказ Его Святейшества Далай-ламы XIV из книги Т. Лэрда «Беседы с Далай-ламой: История Тибета» об одной встрече, которая состоялась около 1920 г. между Далай-ламой XIII и шестью монахами, среди которых был великий мастер Серкхонг Ринпоче, который ежедневно проводил в медитации пять или более часов и в глазах тибетцев «очищал свое сознание». Находясь в том же помещении, что и остальные пять монахов, но в отличие от них, видевших перед собой Далай-ламу XIII – человека с усами, в красном одеянии, ведущего речь о государственных делах, Серкхонг Ринпоче видел перед собой бодхисатву Ченрезига и получал от него тайные инструкции по медитации. Какое событие в действительности имело место? Далай-лама XIV пояснил этот случай так:

⁵² Там же. С. 206.

«Могут быть два взгляда на одну и ту же вещь – взгляд людей с чистым сознанием, обретенным в результате духовной практики, и взгляд обычных людей. В этих особых случаях – а они очень редки, но важны – оба взгляда имеют место, оба они реальны»⁵³. По словам Далай-ламы, «неординарная точка зрения не считается исторической, так как историки не в состоянии ее сформулировать»⁵⁴. Т. Лэрд был достаточно гибок, чтобы признать рассказанную Далай-ламой XIV необычную историю Тибета, в развертывании которой Ченрезиг играл особую роль, имеющей право на существование. Нам, ученым, тоже необходимо понять, что историческая реальность в сознании тибетских и монгольских авторов – это далеко не то же самое, что «обычная» история Тибета и Монголии, воссоздаваемая учеными-историками, однако, она тоже имеет познавательную ценность. И с этим необходимо считаться, чтобы понять цивилизационную специфику Тибета и Монголии, в которой традиционный тибето-монгольский способ историзации коллективного опыта имеет решающее значение.

Характерным для тибето-монгольского способа историзации общественной действительности является, во-первых, представление о происхождении из Индии тибетских царей династии Ярлунг и о тибетском происхождении предка Чингис-хана⁵⁵. Во-вторых, это коренящееся в древнем менталитете самих кочевников и мировоззрении буддистов Древней Индии представление о том, что в решающие моменты истории Тибета и Монголии появляются правители – воплощения высших бодхисаттв. В традиционной монгольской историографии XVII-XVIII вв., восходящей к памятнику XIII в. «Цаган Теуке» («Белая история»), исходный

⁵³ Там же. С. 14.

⁵⁴ Там же.

⁵⁵ Балданжапов П. Б. Указ. соч.

для монгольской идентичности образ Борте-чино осмысливается в качестве одного из перерожденцев бодхисатвы Манджушри, а также в рамках теории о его тибетском происхождении⁵⁶. В историографической концепции, разработанной Пагпа-ламой, «монгольские императоры рассматривались как наследники всемирных буддийских императоров, а не какой-нибудь китайской династии»⁵⁷. В этой историзации Чингис-хан и Хубилай-хан приравняются к чакравартинам Индии и святым тибетским царям. Подобная символизация монгольской истории на основе буддийских культурных кодов, во-первых, вполне согласуется с древней центрально-азиатской суперэтнической концепцией Неба и «Сыновей Неба», которые время от времени воплощаются в великих лидерах Степи⁵⁸. Во-вторых, она принципиально совпадает с тибетским представлением об истории Тибета как осуществлении «проекта» бодхисатвы Ченрезига, воплощением которого являются правители Тибета, включая Далай-лам⁵⁹.

Мы солидарны с С. Л. Кузьминым в том, что, хотя предпосылки формирования единой тибето-монгольской цивилизации имелись ещё в добуддийский период, именно буддизм стал решающим фактором цивилизационной интеграции Тибета и Монголии и осознания их цивилизационного единства с Индией. Кроме того, на протяжении многих веков более близкими и значимыми для Тибета были их отношения с кочевниками Монголии и Южной Сибири, а не с Китаем. Конечно же, на протяжении последних полутора тысячелетий связи Тибета как с Монголией, так и с Китаем являлись, наряду с буддизмом, фактором, оказавшим влияние на тибетскую историю. Этот факт

⁵⁶ Там же.

⁵⁷ Кузьмин С. Л. Указ. соч. С. 32.

⁵⁸ См.: Урбанаева И. С. Человек у Байкала...

⁵⁹ Лэрд Т. Указ. соч.

признается и Далай-ламой⁶⁰. Но для формирования тибетской цивилизации именно индо-тибетские и тибето-монгольские связи имели позитивно-конституирующий характер. Сино-тибетские связи имели – в силу специфического китайского национализма и синоцентризма – несколько иное, психологически более сложное, и в конечном счете – если иметь в виду утрату Тибетом государственного суверенитета и затянувшийся сино-тибетский конфликт, к которому они привели, – отрицательное влияние на Тибет. Это наше мнение идет вразрез с установкой тех представителей «сино-тибетского» направления в тибетологии и буддологии, которые утверждают, что цивилизационное единство Тибета и Китая формировалось с глубокой древности⁶¹. Но даже те ученые, которые считают, что «Тибет с XVIII в. стал частью цинского Китая»⁶², признают: «За полторы тысячи лет своей истории тибетский народ создал свою яркую и своеобразную культуру, оказавшую огромное влияние на монголоязычный мир, на народы и государства южных склонов Гималаев»⁶³.

⁶⁰ Там же. С. 17.

⁶¹ См.: Урбанаева И. С., Очирова Д. О. «Sino-Tibetan Buddhist Studies»...

⁶² Е. И. Кычанов и Б. И. Мельниченко – не тибетологи, их работа написана на основе переводных материалов и китайских источников.

⁶³ Кычанов Е. И., Мельниченко Б. И. История Тибета...

Идеологически не ангажированные исследования по древней истории Тибета, в частности, тайваньского археолога Даньчжу Аньбэня, говорят о том, что население Тибетского плато появилось 50 тыс. лет назад и является автохтонным для Тибетского нагорья. И хотя Тибетское плато было окружено «поясом» цянов, этноса тибето-бирманской языковой группы, цяны не были предками тибетцев, правда, цянский компонент, очевидно, имел место в этногенезе тибетцев (Там же). Что касается первых законов, то они, по мнению Стейна, были заимствованы от тюрков и уйгуров (Stein R. A. La civilisation tibetaine. Paris, 1981. P. 31). Российские историки подчеркивают роль буддизма в превращении Тибета в единое централизованное государство. Что касается связей Тибета с Китаем, то лишь в связи с получением принцессы Вэньчен в супруги тибет-

Мир тибето-монгольских (и тюркских) кочевников, тесно взаимодействуя с Китаем, являл собой в Азии противовес великодержавному ханьскому национализму и традиционной китайской доктрине Срединного государства. Кочевые лидеры, начиная с хуннских шаньюев, придерживались стратегии параллельного с Китаем пути развития и сохранения цивилизационной идентичности своего мира. Каким образом кочевникам удавалось сохранить свою идентичность в условиях теснейших контактов с Китаем? Дело в том, что эти связи были в основном политическими и экономическими, а также имели форму культурного обмена, носившего весьма интенсивный характер уже в хуннское и тюркское время. Но основанием цивилизационной идентичности кочевников с древности служила их традиционная духовность – степная этика, а также духовные учения, основанные на почитании Неба, а позднее – буддизм. Монгольские и тибетские кочевники традиционно не были восприимчивы к китайским духовным учениям. Это отмечал в своем исследовании «черной веры» Д. Банзаров⁶⁴, об этом же писал П. Б. Балданжапов в исследовании «Алтан тобчи» Мэргэн-гэгэна, раскрывающем, с одной стороны, разносторонний характер связей тибето-монгольского мира с Индией и, с другой стороны, невосприимчивость Тибета к китайскому духовному влиянию⁶⁵. Показателен упоминаемый Мэргэн-гэгэном факт преследования регентом Ромбадже буддизма по той причине, что он ошибочно принял его за учение, созданное

ского царя «стали активно устанавливаться мирные (и немирные) контакты с Китаем» (Там же). Буддизм стал основным фактором появления в X–XII вв. тибетской нации – того единства, которое имеет в виду Его Святейшество Далай-лама XIV. Моя страна и мой народ / Пер. с англ. СПб., 2000).

⁶⁴ Банзаров Д. Черная вера или шаманство у монголов / Под ред. Г. Н. Потанина. СПб., 1891.

⁶⁵ Балданжапов П. Б. Указ. соч.

по образцу китайского учения. И вовсе не случайно исторический выбор, который был сделан в результате состоявшихся в Самье дебатов между Камалашилой и Хэшаном, пал не на китайский вариант буддизма, а на его индийскую традицию. Все это определенно говорит о том, что, несмотря на соседство и тесные контакты с Китаем, в Тибете, как и в монгольском мире, существовала историческая парадигма параллельного, независимого от Китая, духовного развития. С другой стороны, эта же парадигма признавала духовное единство тибето-монгольского мира и его преемственность с буддийской цивилизацией Индии.

Отношения Тибета и Монголии между собой, называвшиеся по-тибетски «чой-йон», строились по традиции, возникшей со времен Сакья Пандиты, когда впервые между монголами и тибетцами были установлены отношения «духовный наставник – светский покровитель» и начали формироваться черты единой буддийской цивилизации Тибета и Монголии. Истоки этого принципа международных отношений являются буддийскими, они возникли в Древней Индии в форме «монах – милостынедатель», «сангха – община мирян». Таким образом, дипломатические отношения Тибета и Монголии строились как отношения, в первую очередь, духовные.

Т. Лэрд совершенно справедливо сомневается в том, что «уникальные духовные и политические отношения, установившиеся между тибетским ламой и монгольским царевичем, можно перевести на термины западных концепций»⁶⁶. Явственно сохранявшиеся следы именно этой исторической парадигмы, общей для Тибета и Монголии, обнаруживались и у бурят-монголов в период русской колонизации.

Почему так важно было для тибетских и монгольских кочевников во взаимоотношениях с Китаем настаивать на сохранении своей цивилизационной *инаковости*?

⁶⁶ Лэрд Т. Указ. соч. С. 156

Почему Китай в историческом сознании кочевников выступал в позиции Другого? Дело было не только и не столько в том, что одни были кочевниками, другие – земледельцами. Ведь государства, созданные кочевниками, никогда не были основаны только на кочевом способе хозяйствования: существовала развитая городская культура, имелись земледелие и ремесла. И даже в кризисный период монгольского мира, который застали первопроходцы русской колонизации в XVII в., земледелие все еще сохранялось у бурят, хотя и было пережиточным и упадочным, а не возникающим вновь.

Стремление тибето-монгольских идеологов дистанцировать свой мир от Китая объясняется, прежде всего, тем, что Монголии и Тибету с их традиционной системой ценностей, признающей равноправие между народами, и международными отношениями в формате «родства» и «побратимства» были чужды китаецентристские стереотипы восприятия реальности и китайский национализм.

Китай с древности приписывал себе исключительную функцию мирового цивилизатора, рассматривая соседние народы в качестве «варваров» и последовательно стремясь к их усмирению и ассимиляции. Пренебрежение чужими ценностями и чужим национальным достоинством, а также человеческой личностью и ее правами, характерное для китайского имперского мышления на всех этапах истории, было неприемлемо для тибетцев и монголов. Одна из главных причин того, что тибетцы до сих пор не смиряются с китайским правлением и продолжают выступать на всей территории Большого Тибета с акциями протеста, в 2008 году принявшими массовый характер и названными в новейшей литературе «Великим восстанием»⁶⁷,

⁶⁷ Dennis Cusack. Tibet's War of Peace: A Nation's Nonviolent Struggle for Freedom. Berkeley, 2008; The Great Uprising of 2008: A detailed account of the historic uprising against China's oppression by Dhomay people of Tibet /Published by Dhomay Alliance for Freedom and Justice;

закljučается как раз в том, что тибетцы воспринимают китайский режим и проводимые им реформы как атаку на собственную систему ценностей⁶⁸. Борьба тибетцев – это стремление сохранить цивилизационную идентичность. Вот подлинный смысл их полувекового конфликта с Китаем. И основная линия обороны – это буддизм, традиция которого была заимствована из Индии, от ученых Наланды.

Тибето-монгольская историческая парадигма выражает способ историзации транснационального опыта, когда история осмысливается на иных теоретических основаниях, нежели в китайской и западной историографической традициях. Тибетцы и монголы признают в качестве причин и сил исторического процесса, с одной стороны, коллективную карму, а с другой стороны, высшие силы, которые персонифицируются в исторически значимых личностях и правителях, будь то Чингис-хан или Далай-лама. Представление о коллективной карме, вызывающей к жизни не только те или иные исторические события, но и целые миры, в более общем виде сформулированное в доктрине о взаимозависимом происхождении, является общим для буддийской историографии и космологии. Учитывая эту теоретическую основу буддийской концептуализации истории, можно представить, насколько сложным и зависимым от множества разнообразных факторов видится исторический процесс глазами буддийского философа. В нем есть место человеческой воле и ответственности. Более того, буддийская философия истории придает особое значение нравственному фактору и человеческой активности.

С распространением в Центральной Азии буддийской традиции *постепенного пути просветления*, прине-

Translated into English by Dhundup Gyalpo, 2010; 2008 Uprising in Tibet: Chronology and Analysis. Dharamsala, 2008.

⁶⁸ Kollmar-Paulenz K. Указ. соч. С. 509.

сенной из Индии Атишей, она стала наиболее мощным духовным вектором цивилизационной интеграции. Значение цивилизационной стороны буддизма в особенности подчеркивали идеологи бурятского, монгольского и калмыцкого «обновленчества».

После того как буддизм (в его классической индийской традиции, а не в варианте китайских *хэшанов*) утвердился в Тибете, для международных отношений в Азии ключевое значение приобрела формула «духовный наставник-светский покровитель» («чой-йон»). Как это хорошо понимают некоторые российские востоковеды, данная формула применительно к взаимоотношениям Тибета и Китая выражала особую личную взаимозависимость Далай-ламы и императора, которая имела сугубо духовный характер. «Культурная, экономическая и административная интеграция Тибета в состав империи отсутствовала»⁶⁹. Это была индийская по своему происхождению⁷⁰ формула духовных взаимоотношений: Далай-лама выступал представителем индо-тибетской буддийской цивилизации. И хотя сино-тибетские связи исторически имели место при распространении буддизма в Тибете, именно индийская традиция стала официальной формой буддийской духовности Тибета.

А между тем «демократические реформы», предпринятые Китаем в Тибете, начались с такого «реформирования» тибетского буддизма⁷¹, которое тибетцами было воспринято как разрушение их системы ценностей, центром которой является буддизм⁷². Тибетской системе ценностей, как и вообще мировоззрению центрально-азиатских кочевников, чуждо характерное для китайцев хищнически прагматическое отношение

⁶⁹ Кулешов Н. С. Россия и Тибет в начале XX века. М., 1992. С. 93.

⁷⁰ Кузьмин С. Л. Указ. соч. С. 29.

⁷¹ Андреев А. И. Тибет в политике царской, советской и постсоветской России. СПб., 2006. С. 398.

⁷² Kollmar-Paulenz K. Указ. соч. С. 143.

к окружающей среде. В своем прагматизме Китай сходится с Западом, и типичные представители обеих этих цивилизаций не понимают смысла традиционных тибетских (монгольских, бурятских) ценностей, их этики ненасилия, умеренности, универсальной ответственности. Суть конфликта, который лежит сегодня в основе «тибетского вопроса», заключается, на самом деле, не в политическом статусе Тибета в составе Китая или о его независимости, а в столкновении разных систем ценностей, разных цивилизаций. Дело не столько в том, что Тибет никогда не входил в состав китайского государства, сколько в том, что «Тибет никогда не входил в китайскую цивилизацию»⁷³. Поэтому восстания в Тибете вовсе нельзя сравнивать с «бархатными революциями» в Грузии, на Украине, в Сербии и т. д., инициированными или спровоцированными Западом.

Когда Тибет согласился установить с маньчжурскими ханами отношения по формуле «чой – йон», то тем самым дал согласие на установление духовной связи с суперэтнической империей Цин. Именно духовной связи, а не политического и государственного единства. Но извечный Другой центрально-азиатских кочевников, Китай, интерпретировал установившиеся отношения по-своему – в соответствии с китайскими цивилизационными стереотипами и доктриной Срединного государства. Отсюда – взаимное непонимание, которое после оккупации Тибета в 1950 г. войсками армии КНР приняло форму «тибетского вопроса» и превратилось в затяжной конфликт, который в настоящее время, после серии самосожжений, совершенных тибетцами в знак протеста против китайского режима, находится в стадии обострения.

Учитывая наличие давнего цивилизационного «разлома» между буддийской цивилизацией Тибета, представляемой сегодня Его Святейшеством Далай-ламой,

⁷³ Кузьмин С. Л. Указ. соч. С. 509.

и китайской цивилизацией, возглавляемой ныне коммунистическими лидерами, можно утверждать, что разрешение «тибетского вопроса» является не столько внутривнутриполитическим делом Китая, сколько проблемой установления межцивилизационного сотрудничества и взаимопонимания. Буддизм в этой ситуации может выступить в роли не только маркера цивилизационных различий Китая и Тибета, но также и медиатора, устанавливающего их подлинное духовное единение в рамках одной страны. Соответственно «сино-тибетская буддология», если она развивается не в противовес «индо-тибетской буддологии», а как ее дополнение и развитие, тоже может сыграть особую роль в наведении «мостов» через пропасть затянувшегося сино-тибетского конфликта.

В своей глубинной коннотации бурятский национальный вопрос также является проблемой межцивилизационных взаимодействий, проблемой встречи мира Запада с буддийской цивилизацией. Именно так осознал и ставил его Цаннид-Хамбо Агван Доржиев, который сделал так много не только для упрочения связи бурят и России с Тибетом, но и для установления мостов между культурами Запада и Востока⁷⁴. Так же понимали его суть и другие лучшие представители бурятской интеллигенции, когда видели в буддизме основу сохранения цивилизационной идентичности бурят и монголов и в то же время – великий потенциал успешного межцивилизационного диалога и сотрудничества. А. Доржиев на 1-й международной буддийской выставке в 1926 г. в Ленинграде говорил, что буддизм – это культурное явление, несводимое к религиозно-бытовой культуре. Буддизм дал человечеству «неподражаемые по глубине, широте и самобытности образцы общечеловеческих идей, философских, гносеологиче-

⁷⁴ Страницы из жизни Агвана Доржиева. Архивные документы. Улан-Удэ, 1993.

ских, методологических и прочих систем и отдельных теорий, которые даже для современных представителей цивилизованной Европы имеют не только историческое, но и теоретическое значение»⁷⁵. Эти идеи остаются актуальными и сегодня, в условиях современных сложных взаимодействий между большими и малыми цивилизациями и дефицита взаимопонимания. Каждая цивилизация – это та самая большая общность, внутри которой человек чувствует себя как дома, и цивилизации, несмотря на то, что границы между ними редко бывают четкими, суть реальности, причем «реальности *longue duree*»⁷⁶. Поэтому сегодня как никогда актуально осознание возможностей цивилизационного пограничья: и «разломов», таящих угрозу конфликтов, и «мостов», соединяющих разные цивилизационные общности в единую человеческую семью.

⁷⁵ Там же. С. 28.

⁷⁶ Huntington S. Указ. соч.

Оюна Доржигушаева

О НЕКОТОРЫХ ОСОБЕННОСТЯХ КОНФЛИКТА
«ГЛОБАЛЬНОГО» И «ЛОКАЛЬНОГО»
В БУДДИЙСКИХ СООБЩЕСТВАХ РОССИИ

Обычно, когда говорят о буддизме, то полагают, что это самая мирная религия из всех существующих и самая далекая от политики. На самом деле, это совсем не так, о чем свидетельствует не только история буддизма и распространение его в Монголии, Китае и других странах, но и сегодняшняя ситуация, когда российские буддисты стали помимо своей воли заложниками большой политики. Эта ситуация связана с политикой России в странах Восточной и Центральной Азии, где распространен буддизм. В основном это касается Китая, в котором по-прежнему достаточно остро стоит вопрос о статусе Тибета и тибетского буддизма.

В российской буддийской общественности идет бурная полемика на тему, имеет ли право Буддийская традиционная Сангха России представлять всех буддистов России или же, поскольку многие российские буддисты имеют тибетских учителей, то и руководство сангхи (буддийской общины) должно быть протибетским. Я вижу причину этих разногласий в конфликте глобального и локального в буддийском мире. В статье предпринята попытка проследить, на каком этапе тибетский буддизм приобретает черты глобальной сети и каким образом эта глобальная сеть взаимодействует

с локальными традиционными религиозными сообществами, существующими в России.

Отличительными чертами глобализации по отношению к религии являются формальная религиозность, синтез разных религий, распространение неформальных религиозных движений, коммерциализация религиозной деятельности, «сетевая» религия с подвижной сетью автономных общин, действующих вне национальных и конфессиональных границ, утрата привязки традиционных религий к конкретной территории и этносу. К этим чертам А. Агаджанян добавляет рост значения публичных религиозных дискурсов, формирование свободного рынка религий, функционирующего на принципе индивидуального спроса и выбора, релятивизацию религиозного авторитета.

Исследователи считают, что тибетский буддизм приобрел все черты глобальной религии. Дулма Аюшеева пишет: «В последнее время все большую известность и значимость начинает приобретать тибетский буддизм, открытие которого для Запада состоялось вследствие политических событий в Тибете, начавшихся в 1950 г. и вызвавших многочисленные потоки тибетских монахов в соседние с Тибетом гималайские страны и на Запад. Во многом благодаря интенсивной деятельности тибетских наставников-эмигрантов стало возможным широкое и успешное распространение тибетского буддизма в современном западном мире. Ими созданы сотни буддийских центров, тиражи их произведений исчисляются миллионами, с каждым годом увеличивается число западных приверженцев»¹. Сами тибетцы говорят, что у захвата Китаем Тибета есть и положительная сторона: оказавшись в эмиграции, тибетцы познакомили мир с аутентичным буддийским учением.

¹ Аюшеева Д. В. Современный тибетский буддизм на Западе. Улан-Удэ, 2003. С. 3.

Буддийские общины существовали на Западе и до волны тибетской эмиграции. Первые сведения европейцы узнали о буддизме из описаний, путешественников, отчетов христианских миссионеров. Затем за изучение буддизма взялись ученые, были переведены основные канонические тексты. Европейцы с удивлением узнали о возможности существования тысячелетних цивилизаций на абсолютно иных, отличных от авраамических религий, онтологических и духовных основаниях. Затем начинается введение в дискурс европейской философии некоторых идей буддизма (Шопенгауэр, Ницше). В европейской литературе появляются такие произведения как «Сиддхартха» Гессе – признанный классический шедевр. А. Агаджанян отмечает роль «Буддийского Катехизиса» Генри Олкотта (1881), стремившегося в сжатом виде перечислить главные буддийские идеи, единые для всех школ и сект. «Это изобретение «всемирного буддизма» — точная модель того, как зарождающееся глобальное сознание превращает некую частную традицию в свой собственный референт — внеконтекстный, транснациональный, поистине глобальный продукт»².

Вторая половина XX века отмечена появлением глобальных буддийских сетей самых разных школ и традиций. Они построены на авторитете и харизме личности, окормляющей эти религиозные структуры. Простое перечисление имен основателей дает представление о многообразии сетевых буддийских общин. Это и японец Судзуки, и калмык Вангьял, бирманец Махаси, корейский мастер дзен Сеунг Сан, датчанин Оле Нидал, вьетнамец Тхит Ньят Хань и многие другие. В это же время создаются глобальные буддийские объединения, призванные консолидировать и направлять

² Агаджанян А. Буддизм в современном мире: мягкая альтернатива глобализму // Религия и глобализация на просторах Евразии / Под ред. А. Малашенко, С. Филатова. М., 2005. С. 224.

буддийские течения, такие как Всемирное Братство Буддистов или FWBO (Друзья Западного Буддийского Ордена). На этот же период приходится первый конфликт глобального и локального в буддийском мире. Недовольные преобладанием и активностью западных буддистов в этих объединениях буддисты традиционных буддийских стран создают в 1970-м году новое буддийское объединение «Азиатская буддийская конференция за мир» со штаб-квартирой в г. Улан-Батор в Монголии. Надо сказать, что уход представителей традиционных буддийских стран из Всемирного Братства Буддистов существенно снизил мировой авторитет этой организации.

Тибетская эмиграция дала второе дыхание распространению буддизма на Западе. Высококвалифицированные буддийские учителя, имеющие за плечами классическое монастырское образование, знающие во всех деталях хитросплетения буддийской философии, были готовы делиться своими знаниями. Как отмечает Е. Островская, «в 1990-х гг. тибетский буддизм уже функционировал в системе транснациональных общин этнических тибетцев и иноэтнических конвертитов по всему миру. Вступление в глобальную коммуникативную сеть тибетского буддизма снимало проблему этнической принадлежности верующих»³. Следует отметить, что в научной литературе новообращенных буддистов часто называют то прозелитами, то конвертитами, что не совсем верно с терминологической точки зрения. Вряд ли эти люди прежде были активными сторонниками той или иной религии или же числились в язычниках, а потом перешли в буддизм. Поэтому более правильным было бы называть европейцев, принявших буддизм, «неофитами». Любопытно, что

³ Островская Е. Российский буддизм в оправе гражданского общества // Двадцать лет религиозной свободы в России // Под ред. А. Малашенко и С. Филатова. Москва, 2009. С. 314.

еще в советское время эту тенденцию уловил и провозгласил бурятский буддийский философ Бидия Дандарон. Он объявил, что в XX веке европейский ум как никогда готов воспринять буддийские идеи. Его девиз «Тантру на Запад!» был услышан, у него появились ученики из Москвы, Санкт-Петербурга и Прибалтики. Тибетскую волну эмиграции по силе духовного влияния на западное общество трудно сравнить с любыми другими подобного рода процессами. Исследователи видят причину такого успеха в особой глубине буддийского учения, в толерантности и открытости тибетцев как носителей буддизма.

Но нельзя не замечать и трудностей, с которыми столкнулись эмигранты, покинувшие по сути дела средневековое феодальное теократическое государство, каковым Тибет оставался до момента его завоевания Китаем. В Тибете, где духовенство соблюдает целибат, преемственность и наследование обеспечивается институтом перерожденцев – римпоче. В связи с интеграцией буддизма в западное общество появились европейские перерожденцы известных лам, есть случаи признания взрослых людей перерожденцами того или иного ламы, как это было, например, в случае американского актера Стивена Сигала. Гибкость тибетцев в этом экзотическом вопросе порождает некоторые сомнения в объективности этого феномена. Тем более, что иногда перерожденцы самых великих йогин, обладавших невероятными достижениями (сиддхи), отличаются весьма средними способностями. Смерть буддийских иерархов сопровождается политическими играми, расколом среди учеников, появлением нескольких перерожденцев. Видимо для предотвращения подобных последствий, по крайней мере, двое современных лам сообщили, что люди, являющиеся их реинкарнациями, родились до их смерти. После того, как Его Святейшество Далай-лама XIV перешагнул семидесятилетний рубеж, журналисты часто задают

ему вопрос относительно его будущей реинкарнации. По его ответам можно понять, что лидер буддизма находится в поиске оптимального решения этого непростого вопроса.

Расколы происходят и по другим причинам. Например, в среде тибетской эмиграции есть и радикальные круги, которых не устраивает путь ненасильственного освобождения Тибета. Другой пример, когда просьба Его Святейшества Далай-ламы XIV отказаться от почитания защитника школы Гелук Дордже Шугдена расколола тибетское общество в эмиграции. Отказ от почитания сопровождался скандалами, судебными тяжбами о нарушении прав на свободное вероисповедание и даже убийством директора философской школы в Дхарамсале – дост. Ловсан Гьяцо и двух его учеников последователями культа Дордже Шугдена, прибывшими из Тибета. Не хотелось бы оценивать эти процессы в негативном ракурсе, они говорят, скорее, о том, что тибетский буддизм – живая и развивающаяся религия.

Кроме того, как уже говорилось ранее, одной из черт глобализации в религии является коммерциализация религиозной деятельности. Гастроли монахов из Гоман-дацана с изготовлением песочной мандалы различных божеств в музеях и других общественных заведениях и гастроли монахов монастыря Гьюдмед с обертонным пением мантр стали обыденным явлением в городах России. В мае 2012 г. «Музей Солнца» в селе Баштала на Алтае был подожжен местными жителями в знак протеста против «чужих» во время строительства мандалы монахами из Гоман-дацана. Периодически между основателями различных глобальных религиозных сетей возникают отношения, напоминающие передел сфер влияния. Например, датчанин Оле Нидал категорически запретил своим ученикам ходить на лекции другого европейского ученика Кармапы XVI ламы Дени. Тот же Оле Нидал изложил историю нахождения Кармапы

XVII в книге с красноречивым названием «Мошенники в рясах», в которой говорится о перипетиях затяжного конфликта между четырьмя «сердечными сыновьями» – близкими учениками Кармапы, на которых возлагалась обязанность поиска преемника Кармапы XVI. Речь шла как о духовном наследии главы школы Карма Кагью, так и о значительных пожертвованиях в фонд ордена Карма Кагью, которому к тому времени принадлежали сотни дхарма-центров в США, Европе и Азии. Для тибетской эмиграции коммерциализация религиозной деятельности является способом существования детерриторизированного сообщества, избравшего религию в качестве одной из возможных стратегий выживания.

Все эти разногласия на данный момент нивелируются уникальной личностью Его Святейшества Далай-ламы XIV-го. Далай-лама XIV – лауреат Нобелевской премии мира, человек, сыгравший огромную роль для формирования положительного имиджа тибетской эмиграции. Политическую позицию Его Святейшества Далай-ламы XIV можно назвать умеренной. В отличие от радикально настроенных тибетских кругов, призывающих к самостоятельности Тибета, Далай-лама, являющийся приверженцем мирного решения тибетского вопроса, предложил «срединный путь», заключающийся лишь в расширении автономии Тибета в составе КНР. Далай-лама предлагает рассматривать тибетский вопрос с трех основных позиций: экологии, культуры и прав человека. Он неоднократно заявлял, что камнем преткновения на пути поиска решения тибетского вопроса остается отсутствие прозрачности, пропаганда и цензура в КНР.

Россия занимает осторожную позицию по отношению к «тибетскому вопросу». Мы помним, что и отношение к Китаю последние 70 лет менялось от «русский с китайцем – дружба навек» до пограничных конфликтов и экономического партнерства с началом перестройки. «Важно понимать, что на сегодняшний

день Китай является стратегическим партнером России. Поэтому Россия рассматривает тибетский вопрос как внутреннее дело КНР, чем обуславливаются многократные отказы МИД России предоставить въездную визу Далай-ламе. В статье второй Совместной декларации КНР и РФ, подписанной В. В. Путиным и Ху Цзиньтао в 2007 г., говорится о том, что «стороны будут в соответствии с принципами и духом Договора о добрососедстве, дружбе и сотрудничестве между КНР и РФ от 16 июля 2001 года усиливать взаимную поддержку в важнейших вопросах, затрагивающих независимость, суверенитет и территориальную целостность друг друга. Российская сторона подтверждает решительную поддержку принципиальной позиции китайской стороны в вопросах Тайваня и Тибета. Поэтому визит Далай-ламы в Москву может стать раздражителем в отношениях России с Китаем. В связи с этим реализация визита возможна только после нормализации отношений Далай-ламы с Пекином»⁴. Подобная позиция правительства вызывает недовольство со стороны российских буддистов-гелугпинцев, тем более что буддизм официально признается в качестве одной из традиционных религий Российской Федерации. Пасторский визит Его Святейшества Далай-ламы XIV в буддийские республики России остается острой темой на протяжении последних двадцати лет. Буддийская Традиционная Сангха России занимает проправительственную линию в этом вопросе, что крайне раздражает протибетски настроенных российских буддистов – вплоть до выхода из Сангхи.

Хамбо-лама БТСР Дамба Аюшеев считает, что буддийские республики России (Калмыкия, Тува, Бурятия) должны самостоятельно через внутренний духовный рост осуществить возрождение буддизма на постсо-

⁴ Колосова И. В. Проблемы сохранения культурного наследия Тибета // Мир и политика. 2011. № 6. С. 78.

ветском пространстве. Свою позицию он еще на заре своей деятельности выразил в интервью журналу «Буддизм России» в 1997 году и последовательно проводит ее в жизнь. Он считает, что отношения с тибетскими буддистами должны строиться на равноправной основе и выразил мнение, что визит Его Святейшества Далай-ламы XIV в Россию должен происходить на взаимной основе. На буддийских форумах в Интернете его позиция, особенно идея «бурятского буддизма», подвергается массовой критике со стороны приверженцев глобального тибетского буддизма, что отмечает буддолог Е. Островская. «Хамбо-лама Аюшеев изображается, как правило, консервативным выразителем идей национального и религиозного возрождения бурят, сторонником бурятского варианта буддийской идентичности, бурятского языка в литургиях, бурятской парадигмы буддийской образованности. И негативная интонация таких оценок тем более удивительна, что речь-то идет о возрождении буддизма в Бурятии, а не в освобожденной от диктатуры Пол Пота Камбодже. Хамбо-лама Аюшеев подвергается тяжким поношениям и за его критику шаманизма (которая, строго говоря, подобает его сану), и за его неукоснительную лояльность федеральной политике России, как если бы именно нелояльность служила гарантией религиозного ренессанса»⁵. Стремление Хамбо-ламы Аюшеева развивать традиционный бурятский буддизм, возрождать институт Пандито-хамбо-лам в Бурятии, традиционные бурятские виды спорта и традиционное сельское хозяйство с преобладанием аборигенных видов скота осуждается как протибетски настроенной оппозицией (Чой-Доржи Будаев – экс-хамбо-лама и др), так и новообращенными российскими учениками тибетских лам (их мнение в основном представлено на буддийских форумах в Интернете). Возникает вопрос, почему так

⁵ Островская Е. Указ. соч. С. 304.

настойчиво отрицается возможность существования бурятского буддизма, в то время как никто не оспаривает правомочность существования вьетнамского или тайского буддизма, тем более что бурятский буддизм институционально никогда не зависел от тибетских или монгольских буддийских институтов.

В России сложилась уникальная религиозная ситуация, когда мы можем сравнивать две модели этнического буддизма (бурятский и калмыцкий), в которых постперестроечное возрождение буддизма развивается по двум различным сценариям. В Калмыкии мы наблюдаем практику возрождения буддизма в контексте глобальной модели. В 1992 году в Калмыкии Шаджин-ламой стал двадцатилетний Тело-тулку, американский калмык признанный тибетцами перерождением легендарного индийского йогина Тилопы. Обладая мощной коммуникативной поддержкой со стороны глобального тибетского буддизма и американской калмыцкой диаспоры, он добился замечательных результатов, построил самый большой в России буддийский храм «Золотая обитель Будды Шакьямуни», тибетские учителя регулярно проводят учения, дают наставления и посвящения, на официальных сайтах калмыцкого буддизма можно видеть все достижения.

В то же время на российских Интернет-форумах мы можем видеть дискуссии между сторонниками и противниками Шаджин-ламы, в которых последние возмущаются засильем тибетских лам в калмыцком хуруле, даже видеообращения к Путину в YouTube с просьбами избавить от Шаджин-ламы Омбадыкова, газеты писали о пикете калмыков, выступавших с лозунгами «Калмыцких лам в Центральный Хурул» и на туристских сайтах туристы отмечают, что Золотую обитель калмыки считают «неправильным» храмом и не посещают его.

В обоих приведенных выше примерах мы видим, что есть определенное напряжение между глобальным

тибетским буддизмом и локальными сообществами верующих, тяготеющих к своей этнической версии буддизма. Развитие этнической версии входит в противоречие с наднациональным характером буддизма как мировой религии, развитие глобальной версии порождает кризис этнической идентичности, которая в буддийских республиках России состоит в тесной связи с религиозной идентичностью. Причина напряжения заключается в том, что локальные этнические сообщества верующих стремятся к равным паритетным отношениям с глобальной тибетской сетью, в то время как последние видят себя в роли наставников, просветителей – монопольных обладателей истинного видения, которым они готовы делиться с людьми, таковым не обладающими, то есть переносят отношения с неофитами на представителей традиционных буддийских сообществ, имеющих многовековую буддийскую историю.

Зоя Морохоева

КОНТЕКСТЫ ЛОКАЛЬНОГО ПОГРАНИЧЬЯ КУЛЬТУР

В связи со сменой парадигмы мышления в эпоху глобализации исследование пограничья культур Запада и Востока обретает новое содержание. Интенсивность контактов между людьми, живущими на различных континентах, ведет к усилению сферы взаимодействия культур. И эта сфера извне начинает доминировать над связями, обуславливающими внутреннюю целостность культур. Внутренняя динамика отдельных культур становится всецело зависимой от внешних условий. В результате такого взаимодействия внешних и внутренних факторов размывается устойчивость внутренних структур, и на смену приходит некая гетерогенность, гибридность без особо выраженных границ. Возможно, что таким вот образом происходит становление глобальной целостности и глобальность создается на пограничье культур. В этой перспективе предстоит по-новому определиться с понятиями пограничья, глобальности, локальности, а также – где Запад, и где Восток. В статье предпринята попытка проанализировать изменение природы пограничья в связи с различными перспективами.

Обычно с глобализацией связывают рост интенсивности процессов взаимодействия, взаимопроникновение различных культурных миров. Формирующийся гло-

бальный мир – это мир изменяющийся, динамичный. На основании того, что локальные действия людей отзываются потенциально-глобальными последствиями, Д. Томлинсон утверждает о наличии глобальной культуры, которую он определяет как некий жизненный уклад с различными практиками символической репрезентации: идентичности, ценности, ожидания и надежды¹. Среди важных черт глобальной культуры, исследователь отмечает детерриторизацию. В отличие от характерных для всех исторических культур свойств, таких как текучесть, мобильность, интерактивность, именно детерриторизация выступает культурным условием перехода к социальной современности². Из-за глобального масштаба миграционных потоков рабочей силы детерриторизация, на первый взгляд, выглядит как угроза утраты локальности, связей с определенной территорией, но, с другой стороны, детерриторизация означает трансформацию локальности в глобальном мире.

В данной статье меня интересует вопрос об изменении содержания пограничья культур в связи с появлением глобальной перспективы. В фокусе исследования находится взаимодействие бурятской культуры с культурами Восточной Азии, а также с российской государственностью, символика которой тесно связана с русской культурой. Иными словами, речь будет идти о пограничье взаимодействия цивилизаций Восточной Азии и Восточной Европы, о том, как локальные контексты изменяют пограничье в зависимости от точки отсчета.

В статье предстоит проанализировать локальность на примере города Улан-Удэ, столицы Республики Бурятия Российской Федерации, отражение города как пограничья в ментальных картах цивилизаций. Предстоит также определить, как глобальная перспектива вносит свое содержание в сложившееся пограничье.

¹ Tomlinson J. Globalization and culture. Cambridge, 2004.

² Там же. С. 130.

В зависимости от выбранной перспективы – центр-периферия или же глобальная перспектива – понятие пограничья определяется соответственно либо как пассивная периферия по отношению к центру, либо как наиболее активная сфера взаимодействия акторов.

Для Российского государства земли вокруг озера Байкал представляют собой пограничье российского государства с Китаем и Монголией. В XVIII–XIX вв. Верхнеудинск, ныне Улан-Удэ, был купеческим городом, который находился на торговом пути из Китая в Европу. Он возник в связи с освоением территории Восточной Сибири. В XVII веке на берегу реки был заложен Удинский острог на месте ясачного зимовья, которое называли «заудинский камушек» для защиты от кочевников, нападавших с юга и запада. С конца XVII века острог стал охранять караванный путь в Ургу и в Нерчинск, бывший тогда центром торговли с Китаем. Он стал символизировать «Восточные ворота», обозначая границу между «своими» и «чужими». В 1783 году Верхнеудинск превращается в уездный город, морфологию которого составляли городова и слободская стороны. Острог находился в высокоположенной городской части, а внизу в слободской (посадской) части размещались магазины и торговые лавки, административные здания, три церкви, богадельня, и сто десять жилых домов³. Острог был внутренней частью и ядром города, чтобы в момент внешних нападений можно было укрыться в нем. Постепенно с утратой военного значения, город стал разрастаться посадом. В XVIII–XIX веках через город проходит торговый путь из Кяхты в Иркутск. Таким образом, за Верхнеудинском прочно закрепилось значение торгово-транспортного узла. К тому же во второй половине XVIII в. стала функцио-

³ См.: Минерт Л. К. Памятники начального этапа градостроительства в Бурятии // Памятники истории, археологии и архитектуры Сибири. Новосибирск, 1989; Тиваненко А. В. Удинский острог. Улан-Удэ, 1995; Минерт Л. К. Архитектура Улан-Удэ. Улан-Удэ, 1983.

нирывать ежегодная ярмарка, что повлияло на перенос центра города в слободскую часть с гостиными торговыми рядами. Здесь также появляются частные каменные дома, принадлежащие богатым купцам. Строятся торговые лавки, небольшие промышленные предприятия по переработке и выделке кожи, мыловаренные, салотопенные, стекловаренные заводы. Открываются административные учреждения. Таким образом, происходит перенос городской жизни из городской (острожной) части в посад, который становится общественно-административным центром города. Освоение чужой территории проходило по стандартной модели упорядочивания хаоса: сначала ставилось зимовье, потом острог, а потом расстраивался город с хозяйственно-административными функциями.

На организации пространства Верхнеудинска в огромной степени сказывалась периферийность города по отношению к столице российской империи, отдаленность от культурных центров Сибири. Периферийность проявлялась в контрастах и поляризации социально-экономического развития по отношению к центру России, в его малонаселенности. В 1880 году вся промышленность города производила продукции всего на 20 тыс. рублей⁴. До конца XIX в. город оставался преимущественно русским. Согласно первой всеобщей переписи населения Российской империи в 1897 г. насчитывалось из 8086 жителей, русских – 6520, бурят – 380, тунгусов – 3, евреев – 892, татар – 96, китайцев – 81, поляков – 60, прочих – 54⁵. Население города занималось торговлей, хлебопашеством, ремеслами, перевозкой товаров, охотой, рыбной ловлей.

В целом, Верхнеудинск мало чем отличался от провинциальных российских городов. Пространство городов застраивалось в соответствии с христианской мо-

⁴ См: Официальный сайт местных органов самоуправления Улан-Удэ // URL: <http://www.ulan-ude-eg.ru/about/history/spravka/>.

⁵ См.: Минерт Л. К. Архитектура Улан-Удэ. Улан-Удэ, 1983. С. 11.

делью мира, в основе которой была идея сотворения мира Богом. Земной мир воссоздавался на основе идеи подобия Творцу. Иначе говоря, элементы и части существовали в Целом, поскольку были ему подобны. Таким образом, утверждалось изначальное постоянство мироздания, которое оформлялось посредством категории пространства. Время как мера изменения пространственных состояний, как мера движения было производным от пространства. Библейское время было линейным и направленным от прошлого через настоящее и к будущему от рождения Христа. И отмечая, что колонизация Сибири для русских была освоением чужого мира и превращением его в мир свой, мы имеем в виду, что сибирский мир строился по христианской модели мира. Строительство церквей на новых землях было наглядным символом наделения смыслом пространства, которое еще недавно было враждебным, непонятым и чужим. По замечанию Л. Миннерта, высокие точки Верхнеудинска были обозначены куполами каменных православных церквей – Одигитриевского собора, Спасской и Троицкой⁶. То есть, в XIX веке это было уже освоенное православными русскими пространство, благословенное.

Но к пониманию пространства как христианского необходимо еще добавить другое важное измерение пространства. Оно связано с властью. Анализируя сибирские летописные тексты XVII–XVIII вв., Л. Инютина отмечает, что семантической доминантой в них является понимание пространства как державы, централизованного государства. Ядро семантического поля пространства выражено семантической парадигмой «Пространство-царство-государство»⁷.

⁶ Минерт Л. К. Указ. соч. С. 44.

⁷ Инютина Л. А. Семантическое поле пространства в отражении лексики сибирских летописей XVII–XVIII вв. как модель пространственной картины мира // Вестник Томского государственного университета. Филология. 2012. №1 (17). С. 18.

Особенным в сибирской политике религиозной и светской власти было то, что государство и православная церковь пробовали озвучивать свою сибирскую симфонию⁸, то есть заимствованную из византийской традиции идею гармонии государства и церкви. Но в XX веке с распадом Российской империи и возникновением СССР, а также в связи с антирелигиозной советской идеологией церковь подверглась репрессиям. Верхнеудинск стал столицей Бурят-Монгольской автономной республики (1923), а в 1934 году был переименован в Улан-Удэ (Красная Уда). Центр города был вынесен на новое возвышение (не то, на котором был острог), и на нем – как символ жертвенности – был поставлен памятник борцам за коммунизм. Как отмечает Б. Жимбиев, это было «вторым рождением» города, когда вместо русского торгового города появилась столица национальной республики⁹. Следует отметить, что численность бурят в 1930-е гг. составляла 10% от всех жителей города¹⁰, то есть город оставался по преимуществу русским. В тридцатые годы и позднее из Центральной России было несколько волн мигрантов, которые переселились в Бурятию в связи с индустриальным строительством. В городе были возведены паровозовагоноремонтный завод, стеклозавод, мясоконсервный комбинат, авиационный завод, суконная фабрика, фабрика первичной обработки шерсти, заводы «Электромашина» и «Теплоприбор». Требовалась рабочая сила, которая по преимуществу восполнялась из числа приезжих русских мигрантов.

⁸ Софронов В. Ю. Сибирская симфония: государство и церковь как союзники в процессе освоения Сибири [Электронный ресурс] // Сибирская Заимка. История Сибири в научных публикациях. URL: <http://zaimka.ru/sofronov-sibirskaya-simfoniya/>.

⁹ Zhimbiyev B. History of the Urbanization of a Siberian City. Ulan-Ude. London, 2000. P. 47.

¹⁰ Минерт Л. К. Указ. соч. С.101–102.

Возникает вопрос, как же дошло до того, что национальная республика Бурятия имела столицу, в которой почти отсутствовала титульная нация. И тут приводится обычная ссылка на то, что в национальных окраинах пролетариат был представлен преимущественно представителями русского этноса, тогда как крестьяне, которые были и скотоводами, и охотниками, и крестьянами, – это автохтонные жители сельской местности, среди которых были буряты, русские, татары, эвенки и др.

О том, в каком направлении происходило дальнейшее развитие, свидетельствуют следующие данные. С распадом СССР Бурятская автономная республика была переименована Республику Бурятия, которая как субъект федерации участвовала в подписании Федеративного Договора о создании нового государства – Российской Федерации. По уровню урбанизированности Бурятия занимает 9-е место в Сибирском федеральном округе. В республике, согласно материалам Всероссийской переписи 2002 года, доля городского населения составляет 59,6%, сельского – 40,4%. В столице Бурятии городе Улан-Удэ с населением 359,3 тыс. чел. этнический состав представлен следующим образом: русских – 67,8%, бурят – 27,8%, украинцев – 1,0%, других национальностей – 3,4%¹¹. Как видим, ненамного увеличилась доля бурят по сравнению с тридцатыми годами XX века.

Можно допустить, что архитектура города продолжала воспроизводиться по традициям христианской модели, с той лишь оговоркой, что она переосмысливалась на основе научной картины мира Нового и Новейшего времени. Тут было бы уместнее говорить о субстанциальной матрице как основе западной модели мира. Пространство как территория является зна-

¹¹ См.: Паспорта субъектов Российской Федерации Сибирского федерального округа [Электронный ресурс] // URL: <http://sibfo.ru/passport/region.php?action=art&nart=6>.

чимым в такой модели мира. Улан-Удэ отстраивался вокруг крупных заводов, так называемыми заводскими поселками. Но центр города на площади Советов с административными зданиями республиканского значения, тесно связанный с Москвой, с Кремлем оставался основным элементом, скрепляющим город. И сегодня власть продолжает сохранять свой символ – монумент в виде головы Ленина на площади Советов. Иначе говоря, несмотря на допущение наряду с советской идеологией ряда других идеологических направлений – националистических, либерально-демократических и т. д. – сегодняшняя власть города и республики продолжает себя определять в терминах советской идеологии.

Интересное исследование о постсоветском Улан-Удэ провел А. Бреславский. Он представляет Улан-Удэ как место и как часть пространства, в котором заключено множество значений и представлений, которые сосуществуют в соответствии с метафорой палимпсеста¹². Он пишет, что «сами контексты, представляющие собой наборы признаков (элементов) территориальной культурной системы, организуются в свою очередь вокруг главного из признаков – доминанты»¹³. Они сосуществуют одновременно. Исследователь выделяет семь контекстов: 1 – «Город-столица»; 2 – «Город с азиатской душой»; 3 – Улан-Удэ и память о «Старом городе»; 4 – Улан-Удэ и память о «советском»; 5 – «Город-деревня»; 6 – «Город окраин»; 7 – «Город культур».

При анализе контекстов автор ссылается на предшествующие ему работы исследователей Д. Амагалоновой, А. Михалева и др.¹⁴, которые оперируют

¹² См.: Палимпсест – греческая древняя пергаментная рукопись, написанная вся по чищеному, еще древнейшему письму;

¹³ Бреславский А. С. Постсоветский Улан-Удэ: культурное пространство и образы города (1991–2011 гг.). Улан-Удэ, 2012. С. 14.

¹⁴ См.: Амоголонова Д. Д. Современная бурятская этносфера: дискурсы, парадигмы, социокультурные практики. Улан-Удэ, 2008; Михалев А. В. Советские мемориалы в Монголии: коллективная

понятием символического пространства: «Начиная с Перестройки, Улан-Удэ становится центром, играющим структурообразующую роль в создании вербальных и материальных символов бурятского национального пространства»¹⁵. Это пространство связывается с мифологемами этнической идентификации: «Образ города, вполне приобретший в советский период качества политико-административного центра республики Бурятия и главного доказательства достижений бурят в деле социалистической модернизации и урбанизации, в постсоветский период претерпевает интеллектуальную трансформацию и переосмысление в направлении пространственно-временных мифологем центрального мифа об этничности»¹⁶. Но исследователи ограничиваются констатацией того, что «специфика организации и концептуализации пространства проживания бурят заключалась в том, что до победы Великой Октябрьской революции и окончания гражданской войны в этом геополитическом пространстве не сложилось организационной – как утилитарной, так и символической – структуры, способной выполнять роль Центра этнической интеграции бурят. [...] В частности, «назначенный» быть Центром территории проживания бурят ... город Верхнеудинск никогда не являлся таковым»¹⁷.

В поисках азиатскости Улан-Удэ А. Бреславский принимает в качестве доминанты контекста «Город с азиатской душой» этнические мифологемы – о «великой истории», «принадлежности к великой центрально-азиатской и буддийской цивилизации», «великих культурных героях» (в первую очередь Чингисхане), «праве

память и борьба за символическое пространство // *Диаспоры*. 2009. № 2. С. 208–232.

¹⁵ Амоголонова Д. Д. Указ. соч. С. 243.

¹⁶ Буряты: социокультурные практики переходного периода. Иркутск, 2008. С. 122.

¹⁷ Буряты: социокультурные практики ... С. 99–100.

титульного этноса на этническое пространство»¹⁸. Но при этом автор оперирует категорией пространства субстанциальной модели мира. Он пишет: «Содержательно новая идея города опирается, как показало исследование, на четыре мощных пространственных представления: «Улан-Удэ – столица бурятского мира», «Улан-Удэ – буддийская столица России», «Улан-Удэ – восточные ворота России», «Улан-Удэ – столица Байкальской Азии»¹⁹. И далее, что «третьим из наиболее мощных пространственных представлений о постсоветском Улан-Удэ, формирующих культурный контекст «город с азиатской душой», является представление о нем как о «восточных воротах России» (как вариант – «ворота в Азию»). Оно опирается на сдвоенное видение города в качестве, во-первых, транспортного узла, транспортных «ворот» в центрально-азиатские страны, а во-вторых, что не менее важно, «ворот» в культурный мир Азии (прежде всего – Монголии и Китая). В этом смысле республика и город представляются если не частью Азиатского мира, то его периферией (в нейтральном смысле), границей, преодолев которую можно попасть в азиатское этнокультурное пространство»²⁰. Исследователь описывает новый ландшафт Улан-Удэ, который отражает семантику этнических маркеров, в формах скульптурных ансамблей и памятников, в названиях архитектурных объектов («Богатырский мост», «Бурятский Арбат»).

Но если обратиться к бурятским мифологемам, то мы видим, что они отсылают к модели мира, принципиально отличной от субстанциальной модели мира. Они создаются по законам своего мира, иного, чем русский православный мир. Бурятский мир был основан на принципе связи, то есть взаимопроникновении

¹⁸ Бреславский А. С. Указ. соч. С. 56; см. также: Амоголонова Д. Д. Указ. соч. С. 6.

¹⁹ Бреславский А. С. Указ. соч. С. 57.

²⁰ Там же. С. 61.

микро- и макрокосмоса. В основу пространственно-временного континуума в картине мира положена моментальность. Динамизм и взаимный переход противоположных начал являются основными характеристиками такой картины мира. Можно допустить, что основной категорией здесь является время, а не пространство.

В традиционных культурах – бурятской, эвенкийской, и др. – человек локализовал себя по отношению к родовой группе, к ее памяти, запечатленной в названиях природных и космических объектов. Человек соизмерял свой жизненный ритм с ритмами планет – Плеяд, Юпитера, Сатурна, Венеры и др. Движение небесных тел Солнца и Луны соотносились с основными фазами жизненного цикла. Мифы и эпические сказания о корнях человека свидетельствовали о том, что человек в традиционной культуре определял себя посредством небесных, земных и подземных сфер. Иными словами, человек не выделял себя из природы и космоса. Традиционный человек идентифицировал себя как космический человек.

Если представлять бурятскую культуру в перспективе принципа связи, то это поле взаимодействующих друг с другом циклов. Через циклы выражается динамическая картина мира в бурятской культуре. Элементы, которые в процессе колебаний образуют циклы, являются моментами изменчивости. Каждый момент представляет собой сопряжение полюсов в зыбком равновесии, любое нарушение которого чревато переходом в иные более или менее устойчивые состояния. Элементы отличаются между собой интенсивностью или силой.

Таким образом, для того чтобы понять способ образования понятий в такой картине мира, необходимо учитывать, что – в отличие от классической субстанциональной аристотелевской модели мышления – изменчивость, а не устойчивость, является точкой отсчета. Но эта точка отсчета оформляется в формуле: «измен-

чивость как момент равновесия». В западной модели мышления, как мы знаем, устойчивость достигалась путем абстрагирования от времени. Благодаря этому появлялась возможность мышления в пространственных формах. Собственно, субстанция представлялась как вместилище, элементы атомы – как частицы. И напротив, субстанция (если можно ее определить как субстанцию) в восточной модели мышления – как идеальный момент равновесия, как золотая середина.

Таким образом, содержание понятий в бурятской культуре отражает различные стадии или фазы равновесия, интенсивность момента равновесия, а также различные качественные состояния моментов, составляющих данное равновесие. Все складывается из моментов, и то, с чем имеет дело человек в такой картине мира, это не что иное, как событие. Понятия выражают различные события. О таких событиях сообщают эпические сказания – улигеры. Действия мифических и реальных богатырей направлены на воссоздание гармонии или восстановление нарушенного равновесия в мироздании.

Взаимодействие циклов различного порядка и интенсивности представляет собой контекстуальное поле, на фоне которого может быть определено событие. Но такого рода контекст существует нераздельно с самим событием. Тогда как в субстанциальной западной модели мира контекст – это также связь²¹, но он играет второстепенную роль по отношению к предмету или субъекту. Именно предметность занимает центральное место, по отношению к которому организуется фон. Полагаю, субстанциальная модель мира основана на принципе автономии, тогда как релятивная восточная модель мира – на принципе связи.

Чем является для бурят Улан-Удэ? Он, прежде всего, связан с процессом формирования бурятского народа,

²¹ Контекст - от лат. *contextus* — сцепление, соединение, связь.

который начался на рубеже XIX–XX веков, с событиями. Именно с объявлением Улан-Удэ столицей Дальневосточной республики (1920), затем – столицей Бурят-Монгольской АССР (1923), Бурятской АССР (1958), Республики Бурятия (1992) он оформляется как центр создания народа.

На площади Советов – как месте репрезентации власти – пересекались и сосуществовали в XX веке два различных контекста, исходящих из принципа автономии (субстанциональная модель мира) и принципа связи (релятивная восточная модель мира). Можно было площадь Советов интерпретировать как пространство, объединяющее территории и наделяющее их смыслом российской или советской государственности. Но, с другой стороны, для бурятского народа пограничье на площади Советов наполняется совершенно иным содержанием, оно служит центром формирования идеи народа. Два основных крыла – западные и восточные буряты – здесь обнаруживают свой центр равновесия. Этот пункт схождения служит моментом, из которого происходит определение идентичности бурят как бурят. Он становится импульсом для циклической иерархии, в которой определяются локальные различия бурят: агинских, хоринских, кижингинских, усть-ордынских и т. д. В поле событий Улан-Удэ смешиваются различные по происхождению группы бурят, возникает новое событие – сообщество городских бурят.

Бурятскость оформляется в событиях, в длительности. Мифологемы намечают и обозначают поля возможных событий, которые могли бы послужить точкой отсчета культуры, этнической общности. Сегодня активно обсуждаются вопросы, связанные с интерпретацией миграции различных племен вокруг озера Байкал. В этом контексте гуннское городище под Улан-Удэ становится событием, которое может расширить ментальную карту бурятского народа, послужить точкой отсчета идентичности из древности. Археологи

определяют возраст городища третьим веком до н. э. Привязка этого факта к Улан-Удэ повлекла бы за собой признание Улан-Удэ одним из старейших городов России. Общественность города создала региональный общественный фонд «Хунну XXI века» и вместе с Международным гуннским фондом ратует за реконструкцию гуннского памятника.

Фактически контекст, организованный в соответствии с принципом связи, возрождается в городе именно в XXI веке. Эта матрица по-иному интерпретирует город Улан-Удэ. Матрица активизируется, когда открывается Сибирь в Восточную Азию – в Китай, Монголию, Индию, Корею, Японию, то есть перестает быть мешком или тупиком, куда старая Россия сбрасывала все свои проблемы. Азиатские центры начинают представлять в Сибирь, в Бурятию образцы, оформленные иначе, чем западные. Изменение идентичности Улан-Удэ в огромной степени связано с вовлечением Сибири в глобальную перспективу.

В эпоху глобализации туризм становится одной из важных отраслей. В связи с этим значимость для рынка приобретает экзотичность бурятской культуры с ее буддизмом и шаманизмом, ее ментальная карта с обозначением вокруг Байкала мест, связанных с легендами. Саянские горы связаны с именем эпического героя Гэсэр-хана, Баргузинская долина и горы напоминают о событиях, связанных с рождением Чингис-хана. Множество других культовых мест являются местами, где когда-то отметилась на планете жизненная сила.

События, происходящие сегодня в Сибири, в Бурятии, в Улан-Удэ, не до конца подпадают под привычное измерение «центр – периферия». В связи с ростом контактов с зарубежьем происходит детерриториализация, которая виртуализирует и подвергает релятивизации не только сообщества бурят, хакасов, саха-якутов, татар, но и вносит определенные изменения в жизнь русских, украинцев, белорусов. Локальность трансформируется

в событийность, то есть уже не связана непосредственно с территорией. Ритмы традиционных и современных культур Евро-Азии²² становятся созвучны процессам, происходящим в мире. Примером тому проходящий в Улан-Удэ ежегодно с 2006 года международный фестиваль традиционной музыки «Звуки Евразии». В проведении фестиваля принимают участие музыканты, учёные и профессора музыки из Австрии, Франции и Японии, Эстонии и Китая, Финляндии и Кореи, Венгрии и России и др²³.

Допускаю, что пограничье, которое я попыталась представить в статье на примере города Улан-Удэ, все больше будет превращаться в Ворота, но уже не только Восточные, но и Восточно-Западные Ворота, через которые можно проходить в самые разные измерения культур и цивилизаций, где каждому открывалась бы возможность найти свой полюс идентификации.

²² О концепте Евро-Азии см.: Морохоева З. Пограничье в перспективе Евро-Азии // Цивилизационный выбор и Пограничье / Под ред. Я. Кеневича. DEBATY IBI AL. T IV. Варшава, 2011. С. 11–37.

²³ См.: Звуки Евразии [Электронный ресурс] // URL: <http://soundsofeurasia.baikal.net/index.php?lang=ru&cat=2012&pg=02>.

Ева Лукашик

ПРОЕКТ ТРАНСКУЛЬТУРНЫХ ГУМАНИТАРНЫХ НАУК – ГЕОМЕТРИЯ ГЛОБАЛЬНОЙ ВСТРЕЧИ

В 1980 году Чеслав Милош написал стихотворение «Rue Descartes»¹, которое было отражением как личных переживаний, опыта поколения, так и универсального опыта «молодого варвара», который прибывает в «столицу мира», центр, потрясающий не только материальным великолепием, но прежде всего, интеллектуальной утонченностью. Появляющаяся в стихотворении парижская улица Декарта является одновременно местом-символом современности и ее верховной, интеллектуальной инстанции, которая должна быть повсеместной, но – на удивление – получает определенную локализацию, ее самореализация в центре ста-

¹ Było nas wielu, z Jass i Koloszwaru,
Wilna i Bukaresztu, Sajgonu i Marakesz,
Wstydliwie pamiętających domowe zwyczaje
O których nie należało mówić tu nikomu:
Kłaśnięcie na służbę, nadbiegają dziewczki bose,
Dzielenie pokarmów z inkantacjami,
Chóralne modły odprawiane przez panów i czeladź.

Czesław Miłosz. Wiersze. T. 2. Kraków, 1987. S. 363–364. Все появляющиеся в анализе цитаты взяты отсюда. Перевод: Британишский В. Родимое и вселенское в творчестве Чеслава Милоша [Электронный ресурс] // Старое литературное обозрение. 2001. №1 (277). URL: <http://magazines.russ.ru/slo/2001/1/brit1.html>.

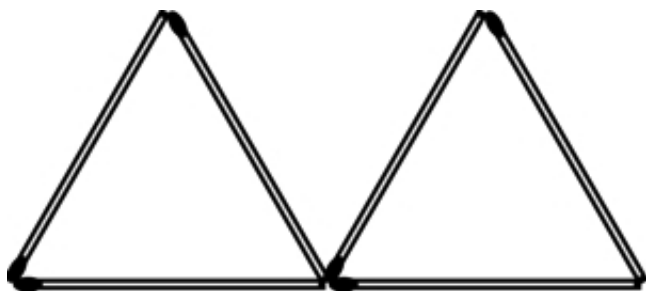
новится более полной и совершенной чем на окраинах, откуда прибывают «варвары», к которым лирический герой стихотворения причисляет себя:

Было нас много, из Ясс и Коложвара,
Вильно и Бухареста, Сайгона и Марракеша,
Со стыдом вспоминавших родимую старину,
В которой нельзя было здесь никому признаться:
Хлопок в ладоши, сбегается дворня, босые девки,
Произношение заклинаний при делении пищи,
Молитвы хором господ и дворовых вместе.

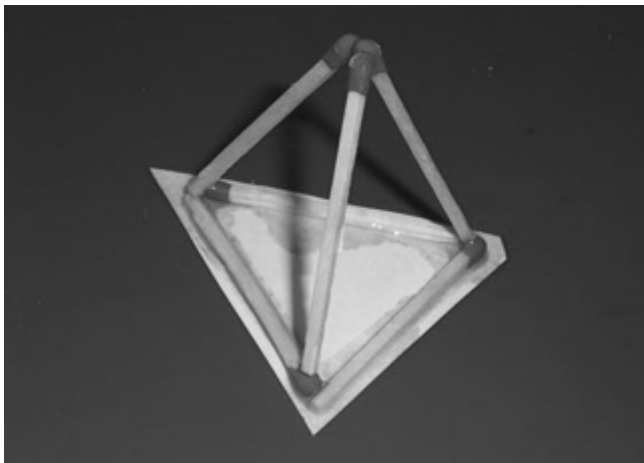
Все перечисленные Милошем периферийные места можно считать мультикультурным пограничьем. К нему, несомненно, относится Коложвар в Седмиградье, город Клуж-Напока, бывший Клаудиополис. Он появляется в стихотворении под своим венгерским названием Коложвар, хотя вполне мог бы фигурировать как немецкий Клаузенбург. На пограничье находится родное, польско-литовское Вильно Милоша, но также и Маракеш, город на южной границе Средиземноморья, определяющий *limes* также в истории арабо-мусульманской цивилизации, где заканчивалась сфера воздействия Аль-Андалус, и начинался суровый мир сахарских рибатов. Более того, оказывается, что эти весьма разные, казалось бы, далекие друг от друга пограничные миры имеют общий пункт, расположенный в специфическом пространстве, которое определяет парижская улица Декарта. Происходит встреча, которая, если посмотреть на плоскую поверхность карты, казалась бы невозможной, вышеназванные города расположены в разных культурных орбитах, у которых нет точек пересечения. Для их встречи необходимо, следовательно, установить совершенно новую топологию, исходя из предпосылки, что существует пространство, отличное от пространства карты, новое измерение, в котором могут происходить такие

встречи, а культурные орбиты могут иметь точки пересечения.

Простая математическая головоломка позволяет проиллюстрировать смысл замеченной Милошем перемены. Невозможная встреча разных пограничных сфер, разъединенных на плоскости карты, становится возможной лишь только, если допустить существование третьего измерения – реальность которого нам так хорошо известна, но о котором мы забываем, концентрируясь на ограничивающих плоскостях стола, листа бумаги, карты. А значит, можно ли шесть спичек расположить таким образом, чтобы из двух треугольников сделать четыре?



Может показаться, что для того, чтобы получить четыре треугольника, число спичек должно увеличиться. Но решение головоломки оказывается очень простым, если мы переходим на более высокий уровень пространственного измерения. Каждая из спичек может быть стороной более чем одного треугольника, функционировать по-новому, более разнообразно. Решение этой типовой задачи прокладывает путь к мышлению в новых категориях, которое позволяет переломить множество невозможных вещей, создает место для новых видов мышления и действия.



Появление улицы Декарта, общего пункта пограничных сфер возможно лишь в новом измерении, выходящем за пределы плоской карты, на которой пограничные сферы разделены и удалены друг от друга. Но последствия произошедшей таким образом встречи оказываются неполными. Представители сфер пограничья до такой степени погружены в смыслы и ценности «столицы мира», что едва замечают друг друга. Не говоря никому о «домашних обычаях», они оказываются запертыми в сферах стыдливой памяти, обреченными на культурную робость и немоту. А значит, не видит и не слышит их также сама «столица мира», «горловым смехом отзываясь в темноте, / Выпекая длинные хлеба и в глиняные кувшины наливая вино».²

Роман с мнимой универсальностью, который развивается в этой столице, слепой к истинной сложности мира, заканчивается лобовым столкновением пограничных сфер и их «домашних обычаев» с картезианской современностью: «Впоследствии многие из Ясс или Коложвара, Сайгона, Марракеша, / Были убиты,

² «gardłowym śmiechem odzywając się w ciemności, / Wypiekając długie chleby i w gliniane dzbanki nalewając wino».

поскольку хотели свергнуть свою старину./Впоследствии их коллеги захватывали власть,/Чтобы во имя прекрасных универсальных идей убивать»³...

Но это еще не конец урока истории, который дает лирический герой Милоша, переживающий, после возвращения из «странствий по подземным странам» видения блистающего, вращающегося «колеса времен года». Беспрестанные изменения, происходящие «там, где империи пали, а те, что жили, умерли»⁴, приводят к новому состоянию: «нет уже здесь и нигде столицы мира»⁵.

Что же происходит в этой ситуации с универсальными ценностями? Поэма Милоша не дает ясного ответа на этот вопрос, заканчиваясь загадочным фрагментом, который на первый взгляд не связан с нарисованной ранее ситуацией лирического героя, который прибывает из периферии в центр: А из тяжких моих грехов один отчетливо помню: / Однажды, идя по тропе над лесным протоком, / Я сбросил камень на водяного ужа, свернувшегося в траве./ И что случилось в жизни со мной, было заслуженной карой,/ Которая раньше или позже настигнет нарушившего запрет⁶.

Можно, однако, прочесть эту ситуацию трансгрессии, нарушения извечного запрета как способ указать на настоящую всеобщность, отличную от иллюзии «прекрасных универсальных идей», центром которых была слепая и глухая к миру «столица». Не ее ценности, а изначальный запрет причинять вред уже отсылает к сфере аутентичных универсалий.

³ «Następnie wielu z Jass i Koloszwaru, albo Sajgonu, albo Marakesz / Było zabijanych ponieważ chcieli obalić domowe zwyczaje. / Następnie ich koledzy zdobywali władzę / Żeby zabijać w imię pięknych idei uniwersalnych».

⁴ «там gdzie upadły imperia, a ci co żyli, umarli»

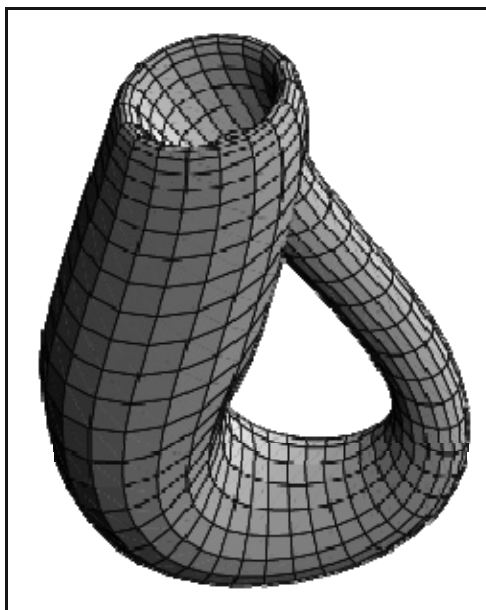
⁵ «nie ma już tu i nigdzie stolicy świata»

⁶ «A z ciężkich mych grzechów jeden najlepiej pamiętam: / Jak przechodząc raz leśną ścieżką nad potokiem / Zrzuciłem duży kamień na wodnego węża zwiniętego w trawie».

Сегодня, по прошествии более тридцати лет с момента написания Милошем стихотворения «*Rue Descartes*», несомненно, любого рода миграции из сферы пограничья стали еще более обыденными, чем ранее, и именно эта повсеместность оставляет все меньше места для комплексов, для смущенности памятью о «домашних обычаях», которые уравнились в правах с обычаями «столицы мира». Все участники глобального культурного пространства находятся, некоторым образом, в схожем положении. Те, которые приходят из бывшего центра, должны тоже найти в себе какую-то внутреннюю периферийность, дающую шанс роста. Увеличилась поглощаемость, потребность в новом и непохожем, которое привносят пограничья, поскольку «столицы мира», как минимум, частично, начали осознавать собственную слепоту и глухоту. Но по-прежнему остается вопрос: с чем мы приходим? Что мы можем предложить? И зачастую выходят наружу бессилие и беспомощность, возникающие из-за неспособности плавно влиться в действующие дискурсы, неспособность овладеть тем искусством, которое представляют люди из центра. Вопрос, как это преломить, в значительной мере сохраняет свою актуальность.

Стихотворение Милоша является хорошей отправной точкой, чтобы поставить вопрос о том, как периферийные культуры могут заявить о себе, того самого «с чем приходят и что могут привнести», с которым сталкивались поколения милошевских людей «из Ясс и Коложвара». Они «приближались к универсальному, поражаясь, пылая жаждой», но не могли дать удовлетворительный ответ на вопрос, что же они могут дать взамен. Казалось, что «столица» самодостаточна, что ей ничто более не нужно и ничто, кроме нее самой, ее особо не интересует. С 1980 года, когда Милош написал свое стихотворение, отношения между цивилизационными центрами и перифериями, а также приходящими из них людьми, претерпели радикальные

изменения. Сама оппозиция центр – периферия (что, впрочем, предчувствовал Милош) исчезла. Более того, развилось еще одно, четвертое измерение глобального пространства, которое сложное представить наглядно с помощью головоломки со спичками. Образовалась еще более сложная геометрия мировой системы, разворачивающаяся в большем количестве пространственных измерений, аналогию для которой стоило бы искать, например, в топологических трансформациях, таких как поверхность («бутылка»), представляющая собой развитие одноплоскостной, хоть и погруженной в трехмерное пространство ленты Мёбиуса. Если мы сможем рассмотреть бутылку Клейна только в трех пространственных измерениях, кажется, что ее горлышко пересекает поверхность выпуклой части:



Однако, как уверяют топологи, в четырехмерном пространстве данная трансформация ленты Мёбиуса может пройти беспрепятственно, горлышко бутылки

без проблем попадает в стенку. Обычному воображению, как правило, не по силам это абстрактное математическое явление, но именно парадоксально искривленное, плавно перетекающее само в себя пространство пытается уловить и использовать как аналогию Петер Слотердаjk в своих вдохновенных топологией опытах «философии глобализации»⁷. Они являются отправной точной для моих рассуждений. Но вместо того, чтобы пересказывать здесь детали данной концепции, я хотела бы подвести этот «топологический» образ мышления под судьбы культур в колониальном, постколониальном и глобализованном мире. Здесь возможен выход на метафору пространственного изменения более высокого уровня.

Традиционные культуры («native cultures») существуют как бы только в одном пространственном изменении. Они существуют в локальном, «местном», «туземном», т.е. «существующем тут», бытующем в кружозоре этого «тут», в ограниченной лишь степени учитывающем внешние территории, разнообразие мест, расположенных «там». Для многих, а именно для большинства из них переход к двумерному пространству носил характер травмы, связанной с колонизацией. Ведь именно империя создавала первую карту – двумерное пространство географической длины и широты, с которыми «местная» культура могла сейчас вступить в контакт, но не самостоятельно и не автономно, а под имперским патронатом. Зарождение трехмерного пространства, в свою очередь, наступает с приходом постколониализма. Лишь сейчас «местная» культура может находить общие точки с другими периферийными территориями, находить сходства собственного положения с другими и вступать в непосредственный

⁷ Ср.: Sloterdijk Peter. Sphären I – Blasen, Mikrosphärologie. Frankfurt-am-Main, 1998; Ero же. Sphären II – Globen, Makrosphärologie. Frankfurt-am-Main, 1999.

контакт с центральными зонами, различными «столицами мира» уже без посредничества империи. Может существовать и перемещаться в мире относительно автономно.

Другими словами, для перехода от карты с перифериями к новой геометрии встречи, пусть даже такой неполной и несовершенной, как Милош показал в своем стихотворении, требуется третье измерение, переход от плоской геометрии к склеиванию грани многогранника. Это склеивание умножает точки контакта, создает не существующие ранее края стыка, в конце концов, позволяет беспрепятственно обойти центры – посредники, без которых невозможно было обойтись в прежней плоской геометрии. Как раз в такой, трехмерной, геометрии функционирует в настоящее время проект «Дрейфующая идентичность». Была создана сеть транспограничной коммуникации, соединяющей территории, удаленные друг от друга, но соединенные своеобразным сходством исторических судеб. Это уже само по себе ценное явление, и в то же время – необходимый этап. Но отнюдь не заключительный. Транспограничная коммуникация, в том виде, в котором она была реализована, означает возможность заявить о себе в определенном широком, но по-прежнему закрытом домене, за пределы которого не удастся выйти. Применение постколониальных категорий к положению евроазиатских стран, на которое натолкнула книга Эвы Топмсон⁸, было существенным шагом, сопряженным, однако, с определенными опасностями, поскольку достижение постколониального сознания означает по-прежнему ограниченную жизнь, вращающуюся по замкнутой орбите, в центре которой находится бывшая метрополия, даже если она должна быть адресатом постколониальной «возвратной

⁸ Ср.: Thompson E. Imperial Knowledge. Russian Literature and Colonialism. Westport, 2000.

посылки»⁹. По-прежнему культурные дискурсы, даже в форме сведения счетов, вращаются вокруг прежнего центра и обусловлены им. Поэтому постколониализм не может считаться целевым и окончательным состоянием, а лишь этапом и определенным состоянием развития культуры, которые необходимо преодолеть. А значит, вырисовывается задача преодоления трехмерной модели существования культур, обрекающей их на те неудобства, о которых в синтетической форме сказал Милош в своем стихотворении. Лишь переход к четырехмерному глобальному пространству Слотердайка может означать полный контакт и полное участие.

Если я могу отнести это абстрактное умозаключение к реалиям проекта «Дрейфующая идентичность», в этом месте следует отметить, что существование в трехмерном пространстве (в трех пространственных измерениях) – это жизнь, ограниченная сферой русского языка, делающего возможным определенные встречи, но одновременно закрывающего перспективу иного рода встреч. Язык устанавливает сферу коммуникации, допуская в нее некоторых собеседников, некоторых же, наоборот, исключая. Возможно, разные языки напрямую приписаны к тем абстрактным измерениям культурного пространства, которые я набросала в данной статье. Третье измерение, т.е. измерение четырехгранника из спичек, является измерением сверхлокальных языков, но еще не вполне универсальных, таких как русский язык для Евразии или испанский для южноамериканского континента. Предполагаю, что для того, чтобы заявить о себе в четырехмерном глобальном пространстве и стать открытым для встреч, которые возможны только в этом пространстве, необходимо пользоваться всеобщим языком, каковым в существующих условиях

⁹ Я использую здесь известную метафору из работы: Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, Helen Tiffin. *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literature*, London – New York, 1989.

является только английский. Это те реалии, которыми невозможно пренебречь и которых нельзя избежать.

Четвертое измерение культурного пространства сопряжено с повсеместной коммуникацией в «плотной сети», т.е. такой, где все общаются со всеми. Таким образом, отдельная культура представляет собой центр собственной, обширной и сложной системы связей и воздействий. Это уже не диалог с привилегированным партнером или даже несколькими партнерами, как это имело место на постколониальном этапе. Число культурных партнеров сейчас значительно выше, различаются также способы воздействия и «темы», затрагиваемые в этих межкультурных диалогах. Они не ограничиваются ни сведением счетов, ни дискуссией об «общих делах», но поднимают действительно важные и существенные для всех вопросы. А поскольку именно способность к дискуссии о принципиальных вопросах в полном смысле определяет центр, эту «улицу Декарта» из стихотворения Милоша, именно на этом этапе периферийные зоны могут устанавливать и углублять свою собственную «центральность», которая представляет собой своеобразное ментальное состояние, противопоставляемое провинциальности либо погруженности в локальные проблемы. Это определяет совершенно новый уровень культурного существования.

Какое отношение имеет описанная мною геометрия культурного пространства к развитию гуманитарных наук? Прежде можно было часто услышать мнение, что центры производят теории, а перифериям остается «живописное изучение случаев», в любом случае занимающее вторичное и зависимое от созданной в «столице» теории положение. Следствием понимаемых таким образом гуманитарных наук была ситуация представителя пограничья, прибывающего в «столицу мира» в роли варвара, а следовательно, человека, слабо ориентирующегося в действующих дискурсах, которому нелегко решиться высказать свое мнение. Считая

свое подчиненное, маргинальное положение отправной точкой, он задумывается над тем, какое новаторское содержание он мог бы предложить центру, чтобы получить в нем своего рода право на гражданство. Однако зачастую это новаторство, и что должно из этого следовать – признание полных гражданских прав, не наступает или не получает ожидаемого признания. Не удивительно, ведь город глух, занят разливом вина в свои старые «глиняные кувшины», которые он вовсе не жаждет заменить новыми, привезенными из далекого пограничья. Подобная ситуация была хорошо известна, среди прочего, полякам, которые несколько десятилетий назад присоединялись к общемировой гуманитарной науке и переживали представленный Милошем опыт. Несомненно, то же самое повторялось в случае других чужаков, пытающихся влиться в культурное и академическое пространство в его трехмерной форме.

Это глубоко дискомфортные ситуации, отмеченные утонченными формами символического насилия и исключения, которые по-прежнему требуют описания. Вне всякого сомнения, наступает определенного рода маргинализация, отказ в участии, отторжение, что внешне обусловлено «существенными недостатками», неспособностью высказываться в рамках действующих дискурсов и поэтик. Но поток людей «из Ясс и Коложвара» не иссякает и, в конце концов, вынуждает к изменениям в самой гуманитарной науке. Именно поэтому все более отчетливо вырисовывается потребность в транскультурной гуманитарной науке, пространстве дискурсов, лишенном механизмов исключения, где представители всех культур могли бы принимать участие на действительно равных правах. Для этого требуется создание настолько обширного и сложного пространства дискурсов, чтобы оно могло вместить всю культурную сложность мира, пространства, обогащенного новым измерением.

Четырехмерное глобальное пространство позволяет не только общаться всем со всеми, но и дает возможность традиционным культурам получить собственную теоретизацию. Как я полагаю (не исключая, тем не менее, возможность ошибки в этой материи), человек, существующий в том, чему мы даем рабочее название «одномерное пространство», переживает формы своей культуры как определенный опыт, не рефлексировав на тему этого опыта, не подвергая его релятивизации, не создавая теорий этого опыта. Для подобного рода рефлексии необходимо установить дополнительное измерение, являющееся надстройкой над опытом. Для борьбы с травмой также необходима надстройка следующего, нового пространства, в которой могло бы произойти Преодоление по Хайдеггеру и Ваттимо¹⁰, где травму можно было бы переболеть и пережить. В этом смысле постимперское *Преодоление* требует отдельного пространственного измерения. И должно появиться еще одно, следующее измерение, чтобы «перейти переход», выйти из постколониального состояния сознания в новое пространство, позволяющее полностью автономно, равноправно участвовать в ничем не отягощенных культурных взаимодействиях.

Транскультурные гуманитарные науки имеют, таким образом, признаки эмерджентного явления, т.е. такого, в котором из большого количества более простых взаимодействий возникает новый уровень сложности. Это новое качество нельзя свести к порядку, логике и природе явлений, наблюдающихся на более низком уровне. Появление нового уровня сложности порождает в тоже время новое измерение культурного пространства, имеющего уже не только метадискурсионный и метатеоретический, но и метакультурный

¹⁰ Я обращаюсь здесь к понятию, используемому Хайдеггером, но получившему новое определение в постсовременном контексте благодаря Джанни Ваттимо; ср.: Vattimo G.. *Verwindung: Nihilism and the Postmodern in Philosophy* // *SubStance*. 1987. № 2. S. 7–17.

характер. При попытке представить себе такое пространство возникают те же трудности, с которыми сталкивается среднестатистический человек, пытающийся представить бутылку Клейна в четырех измерениях, стенки которой переплетаются, но не пересекаются. В обычной реальности человек полностью погружен в культуру, максимум, что он может – представить себе переход в пределы иной, чужой культуры, возможность на мгновение взглянуть на дела сквозь призму чужих категорий. Однако «тотальная релятивизация», существование, хотя бы и мгновение, совершенно вне и выше культурных категорий представляется чем-то таким, что сложно вообразить и пережить. В обычных условиях такое внекультурное пространство не является данным человеку, который с начала своего индивидуального существования формируется и достигает «полноты человечности» не иначе как в определенном культурном контексте. Этот контекст может быть случайным или же представлять собой результат пересечения нескольких культурных укладов, но человек никогда не остается без культуры, в состоянии полной нейтральности. Никогда, кроме, возможно, самого момента прихода на свет, он не является «чистой картой» в культурном отношении. Но я исхожу из предположения, что человек располагает мыслительным потенциалом, достаточным чтобы сконструировать это абстрактное транскультурное измерение, ведь был же он в состоянии создать такое топологическое творение как бутылка Клейна, погруженная в четырехмерное пространство, и говорить о нем со смыслом, даже если это требует от него огромной мобилизации интеллектуальных ресурсов.

Проект транскультурных гуманитарных наук – это сложная задача, которую невозможно выполнить быстро и в полном объеме, но она вполне выполнима, если действовать по принципу небольших шажков. Это вызов, который должны принять все представители

пограничья, поскольку он освобождает их от дискомфортной роли милошевских «варваров», которые прибывают в «столицу мира», но в конечном итоге никогда не будут ею полностью приняты. Но это новое пространственное измерение нужно не только им. Также если смотреть с перспективы центра, отказ от дискурсивной гегемонии или монополии на создание теорий открывает новые пространства диалога, появление которых могло, в сущности, ожидаться уже давно. Истинная универсальность, которую можно было бы противопоставить привлекательной, но иллюзорной всеобщности «прекрасных универсальных идей» из стихотворения Милоша, позволяет, однако, прежде всего, избежать лобового столкновения, которое привело бы к кровавому свержению «домашних обычаев». Дополнительное измерение означает больше места для гармонизации противоречий, для «непересечения стенок сосуда», если можно еще раз воспользоваться аналогией с бутылкой Клейна.

Следовательно, возникает двойная необходимость: не только теории, рассматривающей геометрию транскультурного пространства обмена, устанавливающей нейтральную почву под культурами, но и практики, разворачивающейся в этом специфическом пространстве и наполняющей ее реальным содержанием. А значит, возникают очередные вопросы: как это выглядит на практике, с помощью каких носителей происходит данный обмен? Существуют ли нейтральные языки и дискурсы, позволяющие всем, откуда бы они ни были, заявить о себе, или их только еще только нужно создать? Мне приходит на мысль множество уже реально существующих форм всеобщей культуры, но при их перечислении следует неизменно помнить, что они представляют собой лишь очередные промежуточные этапы, зачастую весьма несовершенные, недостижимого в чистом виде транскультурного состояния. Если я упоминала выше о важности английского языка

как инструмента, формирующего это специфическое пространство обмена, то под этим следует понимать доступное приближение универсально языка. То же самое касается реально существующих институтов, который представляют собой лишь этап на пути к транскультурным институтам. Важные зачатки этого можно найти в плюралистической сфере визуальной культуры. Рынок искусства и мировая выставочная система явно движутся в сторону открытого горизонта, находящего место для всех творений изобразительной мысли человека; понятие искусства стало настолько объемным, что существенно приблизилось к транскультурному определению. Насколько, однако, визуальность по своей природе кажется хорошей отправной точкой (то же самое можно было бы сказать о музыкальной культуре), настолько другие институты, внешне гораздо более устойчивые к подобного рода изменениям, также устремляются в данном направлении. Все большей плюрализации подвергается университет, поглощающий представителей пограничья. Например, Дэвид Дамрош отмечает существенность изменений литературоведческих парадигм, в чем-то вызванных появлением новых участников академического пространства: с одной стороны, усиленные миграции, с другой – общий рост этнического сознания ведет как минимум к живому интересу к гибридизации, креолизации или метисации¹¹. Следовательно, глобализационные перемены ведут к значительным смещениям в области научных интересов. То, что ранее не удостоивалось внимания традиционной филологии, сейчас находится в центре интересов, окраины приблизились к центру.

Можно говорить также о мировом пространстве теории и критики культуры. Роль новых средств глобальной коммуникации, акцентированная уже

¹¹ Damrosch D. What Is World Literature? Princeton – Oxford, 2003. P. 83–84.

Аппадураем¹², представляется здесь как очевидность, однако следует подчеркнуть существенный способ использования Интернета глобальным академическим сообществом. Всемирный энциклопедический проект (Википедия) уже стал повсеместно известной реальностью. Не меньшего внимания заслуживает редакторское движение под знаком «open humanities», предоставляющее доступ к самой свежей и глубокой гуманитарной рефлексии из любой точки мира и – что важно – бесплатно, наперекор экономическим барьерам и условностям. Однако, в противоположность многоязычной Википедии, для того, чтобы влиться в качестве активного участника, а значит полноправно заявить о себе в мире «open humanities», необходимо свободное владение английским языком. Тот, кто не сможет достичь языкового мастерства, «власти над языком», значение которой подчеркивал Саид¹³, по-прежнему обречен на маргинализацию, исключение из этого нового измерения. Поскольку это языковое мастерство является источником силы интеллектуала, которая позволяет ему представлять замалчиваемые вопросы или точки зрения. Вопрос языка имеет ключевое значение, пренебрежение им может привести к утрате шансов, связанных с появлением нового измерения, и оставить в стороне от происходящих в нем взаимодействий.

Поэтому очевидно, что существующее состояние транскультурных гуманитарных наук по-прежнему полно практически непреодолимых препятствий. Бесплатные теоретические тексты, которые можно скачать из интернета, не обеспечивают автоматического вхождения в сферу мировых гуманитарных наук, по-прежнему сохраняется исключение, основанное на недоступности их герметичных дискурсов, которые все так же далеки

¹² Cp.: Appadurai A. *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis – London, 1996.

¹³ Cp.: Said E. *Representations of the Intellectual*. London, 1996.

от состояния плюрализации, когда можно было бы говорить о полной прозрачности и функциональности с точки зрения разных культур. Люди пограничья, также как и раньше, могут ощущать трудности с тем, чтобы вчитаться в них, невозможность заявить о себе в их пределах. Предпринимаются попытки сделать гуманитарные науки более доступными, создать «более интуитивные», более простые в усвоении теории, например, под знаком «нового анимизма». Однако эти попытки предложить «короткий путь» по-прежнему пропитаны протекционизмом, хотя и полным доброй воли духом «гуманитарных наук для Пятницы», исходя из предположения, что определенная часть человечества не в состоянии и никогда не будет в состоянии вести академическую дискуссию со всей ее сложностью и утонченностью. Поэтому предпринимаются попытки создать для них какой-то заменитель, предлагая смену ролей «миссионеров» и «новообращенных». Это представители традиционных культур должны были бы сейчас стать «учителями» для западного мира. Но это всего лишь закрепление старой игры в новой версии. Следует остерегаться «специальных предложений» гуманитарных наук, созданных культурными метрополиями для того, чтобы люди, которые до этого были обречены на маргинализацию, могли в их рамках «заявить о себе как теоретики культуры», не нарушая при этом основ прежнего порядка. Тогда как аутентичное транскультурное гуманитарное знание должно быть противоположностью гуманитарного знания, отвечающего на какие-либо культурные либо локальные нужды. Поскольку оно описывает более высокий по сравнению с существующим ранее уровнем сложности, нет смысла рассчитывать на то, что когда-нибудь оно будет проще и легче для усвоения чем «гуманитарное знание трех измерений».

Поэтому следует остерегаться легких путей и искушения стать на путь «миссионерства» или «представитель-

ства», который беспрестанно появляется в западном отношении к миру. Место в мировом транскультурном гуманитарном знании не может быть никому отведено или определено заранее, невзирая на то, что это было бы выражением благих намерений. Любые, даже самые щедрые дары, раздаваемые мировыми культурными гегемонами, свидетельствуют лишь о том, что они застряли в более низком измерении. Возможно, прежние гегемоны так и останутся в нем, а глобальный культурный обмен пройдет мимо них (не было ли бы это своеобразной формой исторической справедливости?). Так или иначе, за участие в новых явлениях следует бороться самостоятельно, а включение в новый порядок базировать не на надеждах или упрощениях, а на собственном, тяжком труде. Это в равной мере касается Польши, Парижа, Сибири. Как предчувствовал Милош, нет уже больше улицы Декарта и нет оппозиции между «домашними обычаями» людей «из Ясс и Коложвара» и «прекрасными универсальными идеями», поскольку именно многообразие «домашних обычаев» стало в настоящее время единственным ключом доступа ко всему настоящему и универсальному.

II. ОБРАЩЕНИЕ К МИКРОИСТОРИИ

Альберт Явловский

ДЛЯ ЧЕГО СОЦИОЛОГУ МИКРОИСТОРИЯ? ВКЛАД В БИОГРАФИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ РАЙОНОВ ПОГРАНИЧЬЯ

Прежде чем постараться ответить на вопрос, поставленный в заголовке статьи, хотелось бы кратко изложить содержание самого понятия микроистория. Для начала рассмотрим круг основных проблем, связанных с этим понятием, что не претендует на исчерпывающее описание всех аспектов данной тематики, а является скорее лишь зарисовкой основных вопросов, необходимых для понимания *микроистории*¹.

Эва Доманьска понимает под микроисторией следующее: «Новая история, которую я называю альтернативной [...], рассказывает о жизни человеческого мира, об опыте и способах его познания. Человека и судьбу человека можно узнать посредством *cases*, случаев, «миниатюр», антропологических рассказов, которые позволяют как зонд проникнуть в повседневную действительность. Критика «больших нарративов» истории на макроуровне, а также сокращение её масштабов

¹ См.: Domańska E. Mikrohistorie. Spotkania w międzyświatach. Poznań, 2005; Zysiak A. Historie w historii – zanim awangarda stanie się kanonem [Электронный ресурс] // Czasopismo Naukowe „Kultura i Historia”. URL: <http://www.kulturaihistoria.umcs.lublin.pl/archi-ves/2021>.

исследователями, ищущими альтернативные подходы, привели к особому виду исторических работ, которые называются микроисториями»².

Такое определение рассматриваемого подхода открывает для исследователя «более человеческую историю, историю с этнографическим лицом»³, которая называет индивидуальный опыт главным объектом исторического исследования и намеренно субъективизирует события прошлого⁴.

Такой подход в области исторической науки в течение нескольких десятилетий разрабатывался представителями последующих поколений Школы «Анналов», британских и немецких историков, применяющих перспективу марксизма и нарративизма и др.

Общим пунктом несогласия, объединившим представителей этих разных течений, послужила модернистская концепция понимания истории как науки, где место индивида и его повседневной жизни терялось при чрезмерной концентрации на политических, экономических и макросоциальных факторах. Вместо этого было предложено исследование истории культуры, понимаемой как условия повседневной жизни и повседневного опыта человека.

В 60-е годы в результате исторических и социологических дискуссий индивид перестает рассматриваться как пассивный объект социальной структуры. Индивид признается субъектом социальных процессов. Более пристального внимания заслужил тот факт, что человек в состоянии контролировать ход своей жизни. В культурологических исследованиях появляется новая важная оговорка: не только культура и общество являются основным предметом изучения, но и то, как эти культурные и социальные явления переживаются

² Domańska E. Указ. соч. С. 62–63.

³ Там же. С. 23.

⁴ Zysiak A. Указ. соч.

человеком. Таким образом, макроперспектива начинает уступать место микроперспективе. Человек рассматривается в качестве активного участника культуры, общества и истории. Культурные, социальные механизмы, исторические процессы оказывают влияние на человеческую жизнь, но в первую очередь, они рассматриваются как часть его собственного индивидуального опыта.

Во второй половине 60-х годов, в Великобритании появляется понятие так называемой *устной истории* (*oral history*). Основная цель этого течения заключалась в обращении к человеческой памяти. Утратив интерес к политикам, дипломатам, банкирам, её последователи перешли к беседам с обычными людьми. Устная история совпадает с постулатами «Истории низов», так как она ставит в центр научного интереса индивидуальные отношения.

Также устная история совпадает с «историей низов» не только потому, что она подразумевает качественный характер исследований, а потому что она отводит индивиду центральную роль в этих исследованиях. Историки не могли опираться на изданные источники, для того чтобы ознакомиться с историей пострадавших групп, поэтому были вынуждены заняться их поиском, в связи с чем устная история стала фактором, способствующим расширению перечня надежных источников.

Изначально устная история отличалась сильным содержанием левой идеологии, и в конечном итоге из идеологизированного общественного движения превратилась в полноценную, хотя и неоднозначно воспринимаемую, историографическую дисциплину.

70-е годы – это период растущего интереса к проблемам, возникающим на микроуровне, как в области социологии, так и истории. Временем зарождения микроистории считается середина семидесятых годов, когда группа ученых, связанных с итальянским журналом «*Quadreni Storici*», предложила новый подход

к изучению прошлого. Схожие тенденции можно было наблюдать во Франции у третьего поколения анналистов (Jaques Le Goff, Philippe Aries, Georges Duby), влияние которых четко прослеживается во французской общественной мысли. Можно наблюдать конкретные последствия взглядов Пьера Бурдьё, Клода Леви-Стросса или Мишеля Фуко. Появляются переломные для микроистории работы: Эммануэль Ле Руа Ладюри «Монтайю, окситанская деревня (1294-1324)», Карло Гинзбург «Сыр и черви. Картина мира одного мельника, жившего в XVI в.» (1976), позднее Натали Земон Дэвис «Возвращение Мартина Герра». Мир, изображенный в этих работах, был тщательно реконструирован с перспективы индивида и общества, а не «больших» событий и исторических процессов⁵.

Возвращение к микроисториям итальянских ученых Гинзбурга и Карло Пони было также связано с потерей веры и оптимистического взгляда на технологическое развитие и его позитивное влияние на общество и политику. По их мнению, модернизация слишком мало внимания обращала на цену человеческих ресурсов. История, таким образом, должна была обратиться к опыту индивидов. Но не с точки зрения Броделя, который обращал внимание на условия жизни, а не на их переживание личностью. «Большая наррация» истории начала разбиваться на разнообразные варианты с множеством индивидуальных точек отсчета. Таким образом, более уместно говорить не об истории, а *историях* во множественном числе, и даже *рассказах*. Другими словами, существуют *истории*, а не одна *История*. Данный подход характерен для историографии в ситуации постмодерна, который отказывается от любых обобщений (таких как *единая картина прошлого* или *единая социальная группа, единая культура*). Историк не реконструирует прошлое, а строит его.

⁵ Zysiak A. Указ. соч.

В этом контексте, Ежи Топольский отмечает, что микроистория не подразумевает полного отказа от традиционной социальной истории, напротив, микроистория расширяет её, включая в её перспективу знание о культуре и человеке⁶. Однако в рамках микроистории происходит разрушение монополии историка на истинность и авторитет. Ученый должен, по крайней мере, поделиться ими с людьми, непосредственно пережившими реальные исторические события, дать индивиду право голоса.

В восьмидесятые годы немецкие марксисты создали влиятельную группу микроисториков «Alltagsgeschichte». Работы Дитера Лангвише, Клауса Тенфельде, Ханса Медика были вдохновлены, с одной стороны, положениями британской школы марксистов, с другой – антропологической перспективой. Кроме того, они рассматривали повседневную жизнь обычных людей как важный индикатор широких социальных процессов. Устная история вновь стала популярным методом. Для немецких исследователей того времени она служила способом сбора свидетельств об опыте военной жизни, в особенности, Холокоста. Она также послужила инструментом восстановления перспективы обычного немецкого солдата, которая никогда ранее не рассматривалась в исследованиях, посвященных Второй мировой войне⁷.

В конце 70-х годов большое влияние на новое понимание и использование истории оказали идеи Клиффорда Гирца, а также работы других антропологов и социологов, таких как Мэри Дуглас, Виктор Тернер, Ирвинг Гофман⁸. Согласно Агате Зысяк, особую важность для альтернативных исследований и написания истории приобрело определение культуры, сформулированное Гирцем, который понимал её как «...истори-

⁶ Topolski J. Jak się pisze i rozumie historię. Tajemnice narracji historycznej. Poznań, 2008.

⁷ Там же.

⁸ См.: Domańska E. Указ. соч. С. 69.

чески передаваемую систему значений, воплощённых в символах; систему унаследованных представлений, выраженных в символических формах, посредством которых люди передают, сохраняют, развивают своё знание о жизни и отношение к ней»⁹. Далее Гирц пишет: «Разделяя точку зрения Макса Вебера, согласно которой человек – это животное, висящее на сотканной им самим паутине смыслов, я принимаю культуру за эту паутину, а её анализ – за дело науки [...], занятой поисками значений»¹⁰. Одной из основных проблем истории становится проблема культурного перевода. Классическая антропологическая перспектива понимания другой, описываемой стороны, «местной точки зрения» также приобретает интерес среди ученых. Таким образом, историк, как и антрополог, пытается быть переводчиком, посредником между культурами и историческими периодами¹¹.

Микроистории, дополненные сознательным антропологическим взглядом, становятся популярным методом исследования прошлого. Описывая мелкие события обычных дней истории, исследователи обращаются к перспективе тех, чей голос был обречен на молчание в академическом модернистском дискурсе. Истории человеческого опыта, чувств, частного микрокосмоса создают индивидуальные наррации тех, чьи голоса не были слышны в «большой истории», чьи взгляды на мир и его прошлое не вписывались в традиционную модель исследования и представления мира. В этом свете хотелось бы вновь обратиться к выводам Эвы Доманьской: микроисторическое исследование представляет собой попытку войти и оценить малые миры других людей¹².

⁹ Geertz C. Interpretacja kultur. Wybrane eseje. Kraków, 2005. S. 20.

¹⁰ Geertz C. Opis gęsty – w stronę interpretatywnej teorii kultury // Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Warszawa, 2005. S. 36.

¹¹ Zysiak A. Указ. соч.

¹² Domańska E. Указ. соч. С. 11.

В связи с вышесказанным, добавлю от себя, что исследования микроистории стали очень близки и часто совпадают с положениями биографических, социологических методов исследований, для которых человек является центром внимания. Человеческий опыт жизни становится точкой, с перспективы которой можно наблюдать более широкие социальные и культурные процессы. Микроистория позволяет наблюдать процессуальные измерения личной идентичности и контексты, влияющие на опыт и идентичность индивидов и групп. Таким образом, обращаясь к индивиду или определенной локальности, социолог можно прийти к общим категориям, таким как государство, нация, глобальность и т. д. Перспектива и опыт индивида позволяет ученому базировать свое исследование на реально существующем человеческом опыте. Индивид либо малая локальная группа может стать той точкой, где пересекаются сложные социальные и культурные явления, которые мы сможем наблюдать с точки зрения экзистенциального наполнения, а не только абстрактной теоретической модели.

Такая перспектива может быть особенно полезной в тех случаях, когда исследования касаются многонационального района пограничья¹³. Однозначная классификация людей, например, с точки зрения их национальной или этнической принадлежности, а также исследования идентичности населения в данном русле могут привести к их не всегда оправданной дифференциации, с упущением реальных основ коллектива, социальных и культурных различий, оказывающих существенное влияние на их повседневную жизнь. Важным

¹³ Соглашаясь с Антониной Кłosковской, под концепцией пограничья автор обобщенно понимает столкновение различных культур над национально-государственной границей, а также генетическое смешение культур, изменение национальности и участие в культуре меньшинства (Kłosowska A. *Kultury narodowe u korzeni*. Warszawa, 2005. S. 10).

элементом, влияющим на социальную и культурную идентичность, является связь с конкретным регионом, выходящая за пределы любых внутренних этнических и религиозных различий, способствующих созданию чувства обособленности. В этом случае невероятно важным является личный биографический опыт людей, сформировавшийся в условиях многонационального общества. Социально-культурные и этнические явления зачастую гораздо легче описать и проанализировать, обращая внимания на локальные идентичности и непосредственный опыт жизни людей. Кроме того, в данном направлении можно с большей эффективностью изучать специфику взаимопроникающих национальных и этнических идентичностей.

Чувство связи с малой родиной, местом и регионом происхождения, а также с локальным сообществом является очень важным фактором индивидуальной и социальной идентичности личности. Во многих случаях это может быть сильнее, чем национально-этническая идентичность. В то же время в случае, когда человек имеет возможность выбора нескольких вариантов идентификации, необходимо разработать социологическую модель коллективной контекстной идентичности, а также модель социальной предопределённости и индивидуальных стратегий самоопределения в контексте социальной идентификации. Особенно важно выявить, в каких ситуациях социальная идентификация личности определяется культурой, а в каких является результатом индивидуального выбора. Одним из наиболее эффективных методов развития этих моделей может оказаться изучение непосредственно испытываемой локальной принадлежности представителей локальных сообществ, их биографий, с акцентом на переменные процессы контекстных социальных идентификаций.

В этом свете одним из основных задач исследования становится реконструкция структур биографического опыта населения изучаемого района. Воссоздание раз-

личных форм биографического опыта само по себе является важным и весьма интересным занятием, одно- временно представляющим эффективным способом описания и анализа уровней идентичности. К тому же биографические материалы могут быть интерпретированы как источник сведений, касающихся стратегий построения дискурсов коллективной идентичности на локальном, национально-этническом, национальном и глобальном уровнях. Такая перспектива дает возможность разобраться в отношениях между микросоциальным масштабом опыта людей и доминирующими макросоциальными макроисторическими детерминантами.

Автоматическое применение классических категорий, касающихся этничности, может привести к искаженным выводам. Например, в случае, когда мы имеем дело с этнической и культурной смесью, чем чаще всего являются районы пограничья, сосредоточивание на отдельных национально-этнических группах создаст ошибочное впечатление замкнутой и непроходимой границы между ними. Исследователь, как правило, будет концентрироваться на специфике интересующей группы, свидетельствующей о её идентификации и дифференциации, упуская из виду социальные характеристики региона в целом.

В связи с этим, существует риск упущения многих фактов, например, за пределами интереса исследователя останутся представители этнически смешанных семей, не всегда способные четко определить национально-этническую принадлежность либо подстраивающие её в зависимости от определенной группы, изменяющейся ситуации и контекстной обстановки. Таким образом, мы полагаем, что культурно-этнические пограничья могут быть гораздо эффективнее описаны и проанализированы с учетом локальных идентичностей и непосредственного опыта жизни людей.

По этим причинам, исследуя пограничья, мы обращаем внимание на вопросы, касающиеся процессов идентификации, связанных с чувством принадлежности к локальным, а также региональным общинам и обществам. Конечно, это не означает отказа от изучения и описания отношений между локальными, региональными и этническими, национальными и государственными компонентами коллективной идентичности.

Другим важным эмпирическим и теоретическим аспектом изучения того или иного культурного пограничья является концепция глобализации, которую вкратце можно представить в качестве репертуара местных вариантов глобальных моделей и продуктов культуры. Так называемая глобальная культура, разумеется, не означает глобальной гомогенизации. В разных контекстах и культурных областях она принимает различные формы и приспосабливается к локальному опыту, культурно обусловленным смыслам и значениям, которые приписываются продуктам культуры её пользователями. Суть глобальных элементов культуры стоит описывать с перспективы локальных особенностей, а также локального и индивидуального опыта.

В заключение данной короткой статьи хотелось бы представить ряд проблем и исследовательских вопросов, связанных с проблемами биографии, локальных общностей, микроистории и пограничья. Отметим, что порядок, в котором эти понятия указаны, не отражает иерархию значимости. С другой стороны, разумеется, это далеко не полный и исчерпывающий перечень вопросов, которые могут возникнуть в процессе исследований.

Начнем с вопроса границ между группами и условий принадлежности к ним. Каковы механизмы формирования границ группы? Где и как функционирует некий авторитет, что определяет изменяющиеся границы, легитимирует механизмы принадлежности к группе или исключение из неё? Какие культурные коды являются общими для всех локальных национально-этнических

групп, а какие характерны только для определенных групп – локальных, этнических, национальных и т. д.?

С какими референтными группами и в каких ситуациях идентифицирует себя личность? Здесь возникает вопрос о способах и контекстах конструирования отношения свой – чужой, о ситуативности этой связи. Это, в свою очередь, вынуждает поставить вопрос о том, какие ситуации и условия создают разделение на «своих» и «чужих»¹⁴.

Какие нормы и ценности, которые признаются личностью, одновременно оказывают значительное влияние на интеграцию группы? Каким образом такие нормы и ценности производятся и воспроизводятся? Какие социальные институты производят и воспроизводят социальные ценности и нормы? Какие существуют модели функционирования, создания, легитимации и воспроизводства социальных норм?

¹⁴ Названные проблемы отношения свой-чужой, свой-другой могут быть проанализированы с помощью техники инвентаризации «я – мы – они». Эта техника достаточно эффективна и проста, но весьма трудоемка. Вкратце, она заключается в расписании и разделении содержания интервью на три категории: 1. предложения, в которых информант говорит от первого лица (я); 2. предложения, в которых информант говорит от первого лица множественного числа (мы); 3. предложения, в которых информант использует третье лицо множественного числа (они). Именно после разделения текста на эти три категории, мы очень четко увидим уровни различия и идентификации говорящих. Тогда возникает возможность упорядочить и категоризовать группу «мы» и группу, определяемую как «они». При этом интересно посмотреть, в каких ситуациях те же самые группы определяются как «мы», а когда как «они». Мы также можем увидеть контекст, в котором появляются категории «мы» и «они», при каких обстоятельствах конструируются таким образом, и – что особенно важно – как они оцениваются и что влияет на их оценку. В особо интересных случаях для изучения интересующих нас понятий можно прибегнуть к методу анализа семантического поля (См.: Fatyga B., Górniak K., Zieliński P. Dwie Europy. Młodzi Niemcy i młodzi Polacy na przełomie wieków / Zwai Europas. Jugendliche in Polen und in Deutschland an der Jahrhundertwende. T. 1. Warszawa, 2000. S. 15–24).

Какие признаются источники символической власти? Совпадают ли источники символической власти с реальными источниками власти? Какие социальные институты и лица обладают авторитетом, необходимым для создания коллективных символов и символических кодов?

Помимо этого, достойны внимания также общие элементы различных символических кодов различных социальных конструкторов коллективной идентичности – локальных, национально-этнических, государственных, цивилизационных, поп-культурных, глобальных и т. д.

При этом важно помнить о закономерностях формирования памяти личности, локальной, региональной, этнической, национальной, государственной группы.

Наконец, важным является вопрос о способах декларирования идентичности. Как и в связи с чем выражается идентичность сообщества, как это влияет на повседневный опыт, эмоции и жизненный выбор человека. В этой связи достаточно важным представляется образ жизни, который ведут интересующие нас личности и группы.

При принятии такого рода исследовательских задач, микроистория становится невероятно важной отправной точкой социологического анализа, дающей перспективу, сквозь которую мы можем наблюдать идентичности пограничья как протяженную во времени структуру. С социологическо-исторической перспективы, центром которой является человек и локальное сообщество, микроистория дает возможность взглянуть на долгосрочный, часто длящийся в течение нескольких поколений, процесс формирования специфики региона.

Иван Пешков

СОЦИАЛЬНАЯ РОЛЬ СИБИРСКИХ
ЭТНО-РАСОВЫХ ИЕРАРХИЙ
РУССКИХ СООБЩЕСТВ ВНУТРЕННЕЙ
МОНГОЛИИ НА ОСНОВЕ ВОСПОМИНАНИЙ
РУССКИХ СТАРОЖИЛОВ И РЕПАТРИАНТОВ
ИЗ КИТАЯ

Трехречье (по-китайски Саньхэ цюй) является русским названием дельты трех притоков Аргуни (Дербула, Хаула и Гана), которая была местом комплексной аграрной колонизации выходцами из бывшей Российской империи. Феномен русского Трехречья вызывает пристальный интерес исследователей и журналистов как в исторической, так и этнографической перспективе. Целью статьи является анализ влияния культурной базы эмигрантов на их адаптацию к имеющей некоторые сходства с сибирской, но все-таки специфической реальностью Хулунбуира. Основанное на православной онтологии самовосприятие сообщества как добрых людей приводит к закономерным результатам на дискурсивном и практических уровнях. В этой перспективе культурные различия видятся не в перспективе естественного культурного разнообразия, только как аксиологически окрашенные противоположности добра и простоты (агрессия и хитрость) и выполняют классификационную функцию по шкале друг-враг. Определенная самобытность этого случая состоит в том, что в случае деревенской Сибири этно-расовые различия

виделись как относительно стабильные психологические установки и элементы экономической угрозы. В этом контексте процесс русификации видится, прежде всего, как психологическая и экономическая трансформация инородца, без которой конфессиональное и языковое соответствие не делает человека своим. Эта специфическая деревенская этнография, в причудливых формах сочетающая расовые, цивилизационные и этно-психологические моменты, будет главной темой данной статьи.

Трехречье (по-китайски Саньхэ цюй) является русским названием дельты трех притоков Аргуни (Дербула, Хаула и Гана), которая была местом комплексной аграрной колонизации выходцами из бывшей Российской империи¹. В исторической перспективе существует, как минимум, два разных сообщества, систематически отождествляемых с категорией «русские из Трехречья». Одно из них – сообщество забайкальских казаков, доминирующее количественно в Трехречье до 50-х годов XX века. Другое – группа, состоящая, главным образом, из потомков смешанных китайско-русско-монгольских семей православного вероисповедания, проживающих в регионе сегодня. После 1966 года первое сообщество практически полностью покидает Трехречье, переселяясь в СССР, Америку и Австралию. Образ прошлого и настоящего региона формируется на основе нарративов смешанного сообщества китайских русских, пытающихся воспроизводить сибирские культурные модели в условиях интенсивной ассимиляции в китайском обществе, массовой утраты *родного* языка и попыток музееализации культуры сообщества с двух сторон российско-китайской границы.

¹ Пешков И. Граница на замке постсоветской памяти. Мифологизация фронтирных сообществ на примере русских из Трехречья // Миграции и диаспоры в социокультурном, политическом и экономическом пространстве Сибири. Рубежи XIX–XX и XX–XXI веков. Иркутск, 2010. С. 601–616.

Феномен русского Трехречья вызывает пристальный интерес исследователей и журналистов как в исторической, так и этнографической перспективе. Несмотря на достаточно сильное разнообразие подходов, целей и методик описаний «китайской Сибири», можно выделить два основных вопроса систематически появляющихся по отношению к русским из Китая: о том *что сохранили*² и о том *как сохранились сами* (об этно-расовой и политической чистоте сообщества)³. Несмотря на то, что сам факт стабильного присутствия этих вопросов много говорит о проблемах постсоветской России с трансграничными сообществами, подвергнувшимися аккультурации в азиатском культурном поле, их анализ выходит за рамки статьи. Целью статьи является вопрос о том, что принесли с собой эмигранты из Забайкалья в Китай и как смогли этим распорядиться в новых условиях (притом, что сфера нашего внимания будет ограничиваться этно-конфессиональными установками и стереотипами).

Статья основывается на воспоминаниях респондентов, предельно концентрируясь на субъективной картине межнациональных отношений в воспоминаниях и повседневном поведении респондентов. Несмотря на определенную рискованность этого подхода, он позволяет не только скорректировать сентиментальный обзор, основанный на работах Кайгородова и Линдгрэн⁴, но и попытаться реконструировать культурный фон

² Зенкова Т. М. К вопросу о традиционной культуре Трехречья // Ученые записки «Кузнецовские чтения». Вып. 1, Чита, 2007.

³ Peshkov I. Rosjanie z Mongolii Wewnętrznej w cieniu projektowanej i praktykowanej przeszłości. Pułapki rosyjskości retrospektywnej na pograniczu rosyjsko-chińskim // Lud. 2010. T. 94. S. 243–263.

⁴ См.: Кайгородов А. М. Эвенки в Трехречье (Маньчжурия) // Советская этнография. 1968. № 4. С. 123–131; Кайгородов А. М. Свадьба в тайге (У эвенков Маньчжурии) // Советская этнография. 1970. № 3. С. 153–161; Lindgren E. J. An Example of Culture Contact without Conflict: Reindeer Tungus and Cossacks of Northwestern Manchuria // American Anthropologist, 1938. № 40(4). P. 605–621.

практик интеграции и разделения. Представленная в нарративах респондентов яркая и жестко иерархизированная этно-конфессиональная карта региона во многом основывается на доэмиграционных представлениях об идеальном сообществе православных крестьян в сложном мире сибирского пограничья. Этот аспект грамматики субкультуры старожилов Южной Сибири не был достаточно исследован, что привело к чрезмерной концентрации на этно-расовой драме сообщества в ущерб анализу практик вторичной ресибиризации сообщества в Китае и его сложных отношений с окружением. При написании статьи использовались материалы полевых исследований, проведенных в 2009 и 2012 годах во Внутренней Монголии (сообщество китайских русских Автономного Района Внутренняя Монголия) и Восточной Сибири (репатрианты из Трехречья).

Статья основывается на следующих концептуальных допущениях. Во-первых, культуры старожильческих сообществ имеют ярко выраженную специфику. В отличие от аборигенов, они должны защищать культурную границу с двух сторон, проявляя постоянные попытки сохранить равновесие между элементами доминирующей культуры и элементами культуры базового коренного этноса⁵. В случае эмиграции акценты смещаются, что приводит к резкой смене нарративов (демонстрация смешанных форм сменяется соблюдением этнической чистоты), но не вызывает изменения этно-расового состава и культурных основ сообщества. Во-вторых, самовосприятие, основанное на православной онтологии, как сообщества добрых и простых людей приводит к конкретным результатам на дискурсивном и практическом уровнях. В этой перспективе культурные различия видятся не в перспективе естественно-

⁵ Вахтин Е. В., Головкин Е. В., Швайтцер П. Русские старожилы Сибири: социальные и символические аспекты самосознания, Москва, 2004.

го культурного разнообразия, а как аксиологически окрашенные противоположности добра и простоты (агрессия и хитрость) и выполняют классификационную функцию на шкале друг-враг. Определенная самобытность этого случая состоит в том, что основой для интеграции и разделения являлись не критерии общей цивилизационной базы, а иерархия жестко обозначенных культур. Только в случае казаков (русского, бурятского и эвенкийского происхождения) можно наблюдать идеи сословной солидарности. В остальных случаях общий опыт в Сибири не упоминался, внимание концентрировалось на «объективных» качествах сообществ, определенных их культурной базой.

Сообщество *добра* в сложном мире пограничья.

Дискурсивный поворот в историографии⁶ и пристальное внимание моральной философии к практикам самоописания и дифференциации сообществ⁷ акцентировали сомнения в социальной нейтральности аксиологии сообществ для их политики по отношению к окружающему миру. Зеркальные категории *друзей и врагов, людей и «людей как зверей», добрых и злых, наивных и хитрых* являются элементом культурного фона ежедневных практик сообщества, определяющими специфику его дееспособности в данной культурной среде. Критерий соответствия моральным нормативом может определять не только культурную близость, но и определять априорный способ восприятия, фиксирующий группу на аксиологической шкале опасных сообществ. Обозначенная таким образом опасность

⁶ Фуко М. Воля к истине. По ту сторону знания, власти и сексуальности. Москва, 1996.

⁷ Agamben G. Wspólnota, która nadchodzi. Warszawa, 2008.

соседнего сообщества приводит к императиву насилия и попыток ограничения дееспособности, фиксируемых как самооборона слабых. В этом контексте моральный дискурс не нейтрален и напрямую связан с этнической конкуренцией в регионе.

В этой перспективе речь идет не о силе слов, а о конфликтном характере виктимологического самоописания. Если сообщество видит себя как добрых и слабых, то стирается грань между попыткой выжить, активной самообороной и насильственными моделями взаимодействия. Словарь и действие связаны напрямую, так как оба укоренены в онтологической основе идеального сообщества. Культурный фон действия эффективно блокирует адекватное восприятие соседей и демонирует конкурентов. Борьба за ресурсы и установку собственных этно-культурных иерархий становится столкновением добра и зла, что частично объясняет пропасть между сложной эмоциональной жизнью и жестким внешним поведением крестьянских сообществ. Описанные в литературе жалобы российских крестьян являются не только источником для изучения трагической истории сталинской деревни, но и попыткой переосмысления своего опыта при помощи словаря, который долгое время игнорировался социальной историографией. Спецификой этого словаря было резкое моральное и эмоциональное противопоставление локального православного сообщества окружающему миру, благодаря чему весь опыт принимал конфронтацию доброты и слабости с силой и хитростью. Категории доброты и простоты нуждаются в уточнении. Нормативная доброта (эмоциональный аспект) и простота (социо-экономический) резко противопоставляют сообщество как городу, так и окружающим. Дело даже не в слабой связи между нормативами и ежедневным поведением (реальным уровнем насилия и экономического прагматизма в крестьянском сообществе), а в способности этого словаря маскировать этническую

и экономическую конкуренцию *наивными* терминами эмоционального несоответствия. Кроме того, доброта и слабость нуждаются в защите, что превращает любой конфликт в отчаянную самооборону против противника, описанного как агрессивный и прагматический. Не нужно быть марксистом, что бы увидеть исключительную эффективность этой культурной модели для практик аграрной колонизации в инокультурном окружении, где экономический компонент конфликтов (право на землю) терялся для участников в эмоциональном анализе соседей. В этом контексте славянские нарративы о злых *татарах*, *хитрых монголах* и *безжалостных китайцах* являются элементом колониального архива низовых практик сибиризации Внутренней Азии.

Трудная и зачастую трагическая история крестьянской колонизации южной Сибири и приграничных районов Китая была напрямую связана с практиками инкорпорации местного населения в крестьянские общины⁸. Результатом колонизации и освоения Сибири было возникновение новых форм этнокультурной идентичности и далеко идущей метизации первых поколений мигрантов с народами региона. Этот тип смешанных сообществ (старожила) состоял из людей с реальным или воображенным происхождением от участников первых волн миграции русских и казаков в Сибирь. Культуры старожильческих сообществ имеют ярко выраженную специфику. В отличие от аборигенов, они должны защищать культурную границу с двух сторон, проявляя постоянные попытки сохранить равновесие между элементами доминирующей культуры и элементами культуры базового коренного этноса. Это делает их очень зависимыми от внешней культурной среды и заставляет проявлять активные

⁸ Peshkov I. Zakładnicy „wyobrażonej przeszłości”. Problemy tożsamości etnicznej i kulturowej Guranów Zabajkalskich w Syberii Wschodniej // Lud. 2008. T. 92. S. 27–41.

стратегии адаптации к культурному полю региона. Сохранение этого равновесия может быть реализовано благодаря включению себя в нарратива, который будет понятен для окружения (потомки первых переселенцев или донских казаков), акцентированию ряда «русских» признаков и одновременно подчеркиванию культурного синкретизма сообщества (смешанное происхождение, билингвизм)⁹. Эта практика дает возможность представления старожильского сообщества как результата естественного в сибирских условиях процесса ориентализации потомков переселенцев первой волны. К сожалению, долгое время нарративы и декларации старожилов воспринимались буквально, что привело к упрощенному отношению к этим группам как к этноэтническим примерам локальной русской культуры.

Долгий миграционный стаж старожилов позволял сделать предположение об их укорененности и богатых навыках межкультурного обмена. Это предположения не лишены основания в сравнительной перспективе, но понимаемые дословно приводят к необоснованным выводам. Прежде всего, расовые и конфессиональные отличия, а также цивилизационный престиж в регионе делали границу между старожилами и коренными народами довольно осязаемой и явно выраженной. Кроме того, сообщество метисов предельно концентрировалось на биологических и цивилизационных различиях, создавая расовые иерархии наряду с экономическими и социальными. Описанная в научной и публицистической литературе слабая религиозность сибирских крестьян, а также их приверженность здравому смыслу и экономической выгоде долгое время воспринималась как нейтральное описание, а не инструментальное использование старожилов и казаков в общественных

⁹ Пешков И. Гураны, семеновцы, местнорусские. Специфика идентичности и культуры забайкальских гуранов в Монголии // Россия в Монголии: История и современность. Улаанбаатар, 2008.

дебатах¹⁰. Более индивидуальный характер религиозных практик и их укорененность в другом жизненном укладе часто заслоняли от внешних наблюдателей достаточно сильное влияние православия на процессы создания и репродукции сообществ старожилов. На онтологическом уровне идея сообщества добрых людей, связанного сложными сетями эмоциональной взаимозависимости, резко отделяло старожилов как от вертикальных социальных структур монголов и якутов, так и от горизонтальных структур «людей леса». В этом контексте уровень внешней религиозности не является определяющим. Более важной является укорененность в сложной эмоциональной матрице православного мира и реализация императивов стабильного эмоционального напряжения и нормативных самоописаний как *сообщества справедливости*.

Анализ российских практик сибиризации пространства Внутренней Азии концентрировался, прежде всего, на телесных (смешивание) и конфессиональных (христианизация) аспектах преобразования номадических обществ региона в конгломерат агро-номадических сообществ с российской культурной и демографической доминантой (сибиризация)¹¹. Эмоциональные аспекты долгое время оставались в тени из-за несколько сентиментального восприятия старожилов как грубоватых, но простых и добрых людей. Это яркий пример сочетания практик внутренней ориентализации крестьянских сообществ российской интеллигенцией и манипуляции респондентов историками и этнографами, не всегда понимающими грамматику культуры сообщества и в связи с этим не замечающими социальных эффектов «доброты и наивности». Рассказ о доброте может быть правдой на уровне субъективного пере-

¹⁰ Бураева О. В. Этнокультурное взаимодействие народов Байкальского региона в XVII–начале XX в. Улан-Удэ, 2005.

¹¹ Вахтин Е. В. и др. Указ. соч.

живания сообщества, но в межгрупповых контактах одновременно порождать агрессивные практики сопротивления соседям, описанным как более сильные и менее добрые люди.

Важным аспектом описанных стратегий является критерий соответствия соседей эмоциональной и социальной норме, включающий в себя элементы взаимопомощи (буряты, эвенки), товарного обмена (эвенки) и комплементарности (эвенки). Именно критерий соответствия с точки зрения представителей сообщества старожилы являлся основой социокультурных иерархий. Он делал возможным перевод экономических и социальных конфликтов на язык культурно обусловленных эмоциональных установок, благодаря которому сообщество продолжало, с одной стороны, видеть себя добрым и слабым, с другой – активно навязывать собственные экономические и культурные иерархии в регионе. Сведенные к объективному критерию различия создавали причудливую мозаику иерархий, создающую картину трудной жизни добрых людей среди суровых азиатов. Специфика этой иерархии заключается в превосходстве социальной и экономической комплементарности (связанной или нет с предыдущим опытом в Сибири) над конфессиональным, языковым или фенотипическим сходством.

Эмоциональный шантаж на китайско-российской границе.

Сегодняшние русские Внутренней Монголии – это потомки смешанных браков русских крестьян старожилы с китайцами, монголами и даурами, в культурном плане они являются представителями второго Трехречья¹².

¹² Пешков И. Граница на замке постсоветской памяти. Мифологизация фронтальных сообществ на примере русских из Трехречья

Вынужденная эмиграция в приграничные районы Китая приводит к обострению чувства социальной и экономической незащищенности и самовиктимизации. После эмиграции в Китай русские старожилы «забывают» о своем смешанном происхождении, подчеркивая культурную границу между русским и китайским миром. Восприятие расы сливается с концептуализацией российско-китайской цивилизационной конкуренции в регионе. Метисами считались и считаются только люди, происходящие из смешанных китайско-русских семей. До конца 50-х годов (во времена первого казачьего Трехречья) браки русских девушек с китайцами не приветствовались, несмотря на православно-русскую ориентацию семьи. «Смешанные» семьи сдвигались на социальную периферию Трехречья¹³. Новая смешанная группа, возникшая на базе синтеза китайской и русской культуры, только после массового выезда большинства казаков и староверов из Трехречья (несколько волн принудительного переселения с 1945 по 1965 год) становится основным русским сообществом региона. В этой перспективе внешней и внутренней проблемой большинства русских Китая является не смешанное происхождение, а их культурные и биологические связи с китайцами. Несмотря на это, в период до 1966 года группа полностью (или почти полностью) переходит на русскую аграрную модель социальной жизни. Этот процесс был прерван трагическими событиями культурной революции в Китае, когда сообщество стало заложником советско-китайских конфликтов. Самым страшным последствием этого периода была потеря этнического равновесия смешанного сообщества

// Миграции и диаспоры в социокультурном, политическом и экономическом пространстве Сибири. Рубежи XIX-XX и XX-XXI веков. Иркутск, 2010. С. 601–616.

¹³ Lindgren E. J. Указ. соч.

и окончательное окитаивание группы¹⁴. В субъективной оценке сообщества эти процессы воспринимались и воспринимаются как этно-расовая агония¹⁵, что обостряет попытки проведения этнических и цивилизационных границ.

Сообщество китайских русских Внутренней Монголии представляет сложную сеть расовых, этнических и конфессиональных различий, объединенных идеей воспроизводства идеального сообщества, разрушенного культурной революцией. В воспоминаниях респондентов все окружающие культуры определяются по степени агрессивности и целеустремленности (оцениваемой негативно как азиатский прагматизм). Оригинальность этих классификационных практик не только в наивном ориентализме, но и в последовательных попытках создать объективную картину мира, не связанную напрямую этническими и конфессиональными разделами. Так, например, максимально близкие с точки зрения языка, происхождения и религии забайкальские казаки воспринимались как восточная субкультура, благодаря приписыванию им серьезности, экономического прагматизма и агрессии – то есть качеств, приписываемых азиатам. Это показывает, что эмоциональная граница во многом сильнее этнических и конфессиональных различий. Отсутствие доброты и экономическая эффективность делало соседей врагами, лишенными человеческих качеств силой выбранной перспективы. Интересен приоритет эмоционального и социального участия в идеальном сообществе над номинальным принятием православия. Принятие православия китайцами и монголами делало их близкими, но не своими.

¹⁴ Peshkov I. Rosjanie z Mongolii Wewnętrznej w cieniu projektowanej i praktykowanej przeszłości. Pułapki rosyjskości retrospektywnej na pograniczu rosyjsko-chińskim // *Lud*. 2010. T. 94. S. 243–263.

¹⁵ Башаров И. П. Русские Внутренней Монголии краткая характеристика группы // *Азиатская Россия: миграция, регионы и регионализм в исторической динамике*. Иркутск, 2010. С. 301–307.

Это происходило потому, что, оставаясь вне сообщества и продолжая старые модели экономического поведения, китайцы и китайские монголы (кроме дауров) не могли стать добрыми людьми. До сих пор вероисповедание китайского отца не играет никакой роли в воспоминаниях старожилов о происхождении. Сообщество добрых людей создает вокруг себя сложную сеть друзей и врагов, построенную согласно идее эмоциональных и социальных (а не конфессиональных) соответствий.

Сеть друзей включает себя как целые этнические группы (хамниган, бурят, алогуянов¹⁶), так и индивидуальных представителей казаков, китайцев и монголов с *нетипичным* поведением для их сообществ. Тунгусы (хамниганы) остались в памяти как наиболее близкая группа, которой приписывались самые высокие человеческие качества (доброта, справедливость, мудрость, верность дружеским связям). Особенно важной с точки зрения респондентов кажется помощь русскому сообществу со стороны хамниган во время Большого голода 1958-1961 гг. в Китае. Согласно стереотипу *доброго и благородного тунгуса* забайкальские хамниганы оказали существенную поддержку, благодаря которой русские старожилы смогли пережить одну из самых больших экономических катастроф XX века, такую как *китайский голод*. Алагуяны наоборот запомнились как полумифические люди леса, которым приписывались неконтролируемая агрессия и алкоголизм. Несмотря на приписывание агрессивных моделей поведения, эвен-

¹⁶ Алогуяны – это эвенки-оленоводы Внутренней Монголии, которые вместе с ороचनाми являются единственными представителями северной ветви эвенкийской культуры в регионе. Это трансграничное сообщество возникло в результате переселения с берегов Лены, в связи с чем в довоенной литературе часто выступало под этнонимом «якуты» (См.: Афанасьева Е. Ф. Эвенки Китая // Тунгусо-маньчжурские этносы в новом столетии: материалы всерос. конф. с междунар. участием (Улан-Удэ. 11 ноября 2009 г.). Улан-Удэ, 2010. С. 11–21).

ки-оленоводы все-таки воспринимались как свои и не ассоциировались с социальной или экономической опасностью¹⁷. Это показывает, что ориенталистские категории (в понимании Э. Саида) жесткости и агрессии используются православными сообществами, прежде всего, для описания экономической и социальной конкуренции. Бытовая агрессия без экономического подтекста воспринималась как аномалия, но не делала сообщество чужим. Исследования показали, что основанный на работах Линдгрэн и Кайгородова¹⁸ идиллический образ дружбы и согласия между алогуюнами и русскими, обоснован только для выходцев из нескольких казачьих деревень, как правило, имеющих тесные экономические и родственные связи с алогуюнами еще в доэмиграционный период. В большинстве своем старожильческое население мифологизирует *людей тайги* как часть природы в противовес себе как носителям крестьянской цивилизации. Солоны воспринимались как умеренно дружественное не-китайское сообщество. В этой перспективе отношение к эвенкам показало крайнее несоответствие этнонимов субъективному восприятию этно-расовых различий на локальном уровне.

На этом фоне очень интересно восприятие бурят. Несмотря на культурное сходство бурят с монголами региона, их всегда выделяют в отдельную группу. В воспоминаниях респондентов буряты описываются как часть монгольского мира, но выпадают из группы негативных стереотипов приписываемых монголам, благодаря проявлениям «доброты» (эмоциональная граница своих и чужих) и участию в жизни жителей

¹⁷ См.: Lindgren E. J. Указ. соч.; Аргудяева Ю. В. Русское население в Трехречье // Россия и АТР. Владивосток, 2006. № 4.

¹⁸ См.: Кайгородов А. М. Эвенки в Трехречье (Маньчжурия) // Советская этнография. 1968. № 4. С. 123–131; Кайгородов А. М. Свадьба в тайге (У эвенков Маньчжурии) // Советская этнография. 1970. № 3. С. 153–161; Lindgren E. J. An Example of Culture Contact without Conflict: Reindeer Tungus and Cossacks of Northwestern Manchuria // American Anthropologist. 1938. № 40(4). P. 605–621.

Трехречья. Эти истории можно представить как попытку крестьянского сообщества концептуализировать сложный статус бурят в русском Трехречье. Будучи с одной стороны своими (родственные и дружеские связи, общий опыт в Забайкалье, русский язык), буряты в тоже время радикально отличались по образу жизни, религии и социальной организации. Важную роль сыграло и географическое разделение между севером (Трехречье) и югом (Шэнэхэн) Хулунбуира. В данном контексте истории про «доброту» бурят имеют более глубокий смысл. На основе этих историй, являясь монголами и буддистами, буряты остаются своими, благодаря бескорыстному желанию помочь на фоне равнодушия монголов и китайцев. Фигура бурятского ламы в этих воспоминаниях ключевая, несмотря на его конфессиональную отстраненность от православного сообщества, он одновременно проявляет высокие профессионально-медицинские и человеческие качества, помогая тем, кому русский врач не мог или не хотел (из-за бедности пациента) помочь. Это очень интересный пример восприятия бурят со стороны достаточно замкнутой и нетолерантной группы на основе представления об общих этических стандартах, вопреки культурным и религиозным различиям. В воспоминаниях обеих групп буряты появляются как друзья старших членов семьи, экономические партнеры, члены казачьего братства или ламы, связанные с русским миром. Центр тяжести переносится на экономические или социальные отношения: обычаи или национальная специфика бурят воспринимается как часть потерянного мира и не экзотизируется. Можно предположить, что в случае бурят сообщество сохранило память о более глубоких межкультурных связях Забайкалья¹⁹ на фоне более замкнутой жизни в эмиграции²⁰.

¹⁹ Бураева О. В. Указ. соч.

²⁰ Пешков И. Граница на замке постсоветской памяти....

Наиболее неприемлемое сочетание жесткости и прагматизма приписывалось китайцам Хань. Они воспринимались одновременно как экономическая, политическая и эмоциональная угроза. В этой перспективе, несмотря на глубокие родственные и культурные связи, главным для сообщества является культурная граница с китайским миром. Именно она сочетает эмоциональные, цивилизационные и конфессиональные различия, делающие возможным воспроизведение этой оригинальной формы русской культуры. Это кажется удивительным с точки зрения глубокой синизации сообщества и практически полной утраты русского языка младшим поколением. Следует заметить, что с точки зрения описанной аксиологической модели никакого противоречия нет. Синизация выглядит как результат трагических событий, не имеющих отношения к эссенциальной стороне собственного восприятия как добрых и простых людей. Сообщество продолжает видеть эмоциональную пропасть между собой и соседями, благодаря которой может сохранять основы культурной модели. Китайцы, несомненно, являются главной проблемой сообщества. Наиболее синизированное из всех локальных нацменьшинств, сообщество китайских русских пытается создать перспективу цивилизационной пропасти с китайским миром. Эти сложные практики часто дезориентируют журналистов и этнографов из России, пораженных поэтикой этнорасовой агонии в нарративах сообщества и фиксацией местных русских на чуждом для постсоветского сознания опыте культурной революции.

Намного более мягкая, но все-таки негативная перспектива характерна для восприятия местных мусульман. На хуэй (благодаря их восприятию как китайских татар) сообщество перенесло русские антиатарские стереотипы, фиксирующие их жестокость и вероломность. Во время моих полевых исследований мои русские респонденты часто отговаривали меня от

поездок в мусульманские деревни, предупреждая об агрессивности и лицемерии татар. Не стоит говорить, что угроза имела абсолютно дискурсивный характер. Исключенные из политики восстановления сибирской культуры в регионе, очень бедные, но при этом гостеприимные деревни китайских татар меньше всего напоминали о какой бы то ни было угрозе. Не исключено, что здесь инерция негативного восприятия и открытое поле этнонима приводит к объединению в сознании респондентов нескольких групп: казахов-кочевников, местных дунган и татарских эмигрантов из России.

Отношения с монголами являются наиболее сложными и наименее изученными. Об этом почти не говорится, но сообщество китайских русских достаточно активно смешивается с монголами и подвергается определенному влиянию монгольской культуры. Монголам, как и другим представителям не-китайских культур региона, приписывается амбивалентный статус полусвоих. С одной стороны, монголам, в отличие от бурят, часто приписывается хитрость и лицемерие, с другой – их очень любят как родственников и друзей. Описанный дискурс различия и соответствия показывают ключевое влияние восточно-европейской модели крестьянского сообщества на практику сибиризации приграничных районов. В этом ключе можно поставить вопрос об адекватности тревоги в отношении культурного статуса сообщества. Несмотря на частичную потерю языка и смешанное происхождение, воля сообщества к воспроизводству архаических моделей сибирской культуры не может не вызывать удивление.

Заключение

Самоописание и самовосприятие сообщества как нравственного эталона не является оригинальным

и в большей или меньшей степени отличает каждый нормативный автонарратив²¹. Оригинальность описанного случая основывается на интенсивности концентрации на эмоциональных и нравственных различиях, их социальной эффективности и включенности в процесс воспроизводства колониальных практик. Воспроизводство сибирской модели старожильской культуры в сложной полиэтнической среде Внутренней Монголии привело к неизбежной радикализации самоописаний и появлению последовательного дискурса управления различиями на основе объективных эмоциональных и нравственных критериев. Основным критерием был нормативный стандарт доброты и альтруизма, которые сообщество китайских русских приписывало себе, хамниганам и – в меньшей степени – бурятам и алогуюнам. Все остальные группы (в том числе забайкальские казаки) размещались на шкале эмоционального и нравственного несоответствия, отражающей границу между Сибирью и Китаем. Описанный пример показывает не только достаточно оригинальную культурную модель, но и ключевую роль онтологических установок в культурном взаимодействии сообществ. Именно критерий соответствия с точки зрения представителей сообщества старожилов являлся основой мировосприятия и социокультурных иерархий. Он делал возможным перевод экономических и социальных конфликтов на язык культурно обусловленных эмоциональных установок, благодаря которому сообщество продолжало, с одной стороны, видеть себя добрым и слабым, а с другой – активно навязывать собственные экономические и культурные иерархии в регионе. Эта практика эмоционального шантажа оказалась тем твердым слоем, который сохра-

²¹ Maynes M. J., Pierce J. L., Laslett B. Telling Stories. The use of Personal Narratives in the Social Science and History, Ithaca and London, 2008.

нился, несмотря на синизацию и долгие годы принудительной изоляции от российского общества. В этой перспективе колониальные практики *добрых людей* заслуживают самого пристального внимания.

Роберт Вышинский

ЧУЖОЙ СРЕДИ СВОИХ. О ПРОБЛЕМАХ
ВОЗВРАЩЕНИЯ В СОБСТВЕННУЮ
ЭТНИЧЕСКУЮ ГРУППУ ПОСЛЕ РАСПАДА СССР

Пограничье

Пограничьем в классической социологической литературе принято считать стык двух или более культур в символической сфере, видимое измерение которого можно наблюдать во взаимном проникновении в пространстве элементов, мест, зданий и памятных знаков и т. д., имеющих символическое значение. Для пограничья также характерно особое культурное мировосприятие, иное, чем для территорий, заселённых однородно. Человек вынужден делать выбор между группами, их культурами, языками, что с одной стороны даёт иные образовательные, профессиональные возможности и шансы развития, с другой же стороны – этот выбор усиливает чувство принадлежности к одной из этих групп и ослабляет принадлежность к другой. Таким образом, пограничье можно представить не только как место стыка и взаимного проникновения культур, но ещё и как процесс постоянной доминации и маргинализации культур, в личностном же измерении – это процесс постоянного формирования идентификации, в результате дающий специфическое для пограничья состояние готовности к постоянным изменениям. Этот

процесс продиктован историческими изменениями социального и экономического положения¹.

В своей краткой статье я хотел бы – рассматривая перспективу пограничья как процесс изменения идентификации и культуры – поставить несколько вопросов о попытках возвращения в этническую культуру после распада СССР.

Распад СССР и крушение мифа

Феномен распада СССР несомненно затрагивался неоднократно. Было написано много работ, возникли даже отдельные направления исследований постсоветского общественного и культурного пространства. Однако я бы хотел посмотреть на процесс распада СССР с перспективы национального возрождения, а в особенности, с перспективы индивидуальных изменений национальной идентификации.

В рамках рассуждений о распаде СССР особенно подчёркивается значение краха идеологии коммунизма, его системы репрессий политической оппозиции и религиозных институтов. Разрушились либо были значительно ослаблены политические и экономические связи, изменилась система собственности, основанная на принудительной коллективизации. Распалась предыдущая система борьбы с национальными культурами и группами.

В то же время была уничтожена своеобразная культурная концепция советского патриотизма, объединяющая в рамках русского языка и культуры целую империю. Своеобразной эманацией этой концепции был, на мой взгляд, миф «простого советского челове-

¹ Nikitorowicz J. Młodzież pogranicza kulturowego Białorusi, Polski, Ukrainy wobec integracji europejskiej. Tożsamość, plany życiowe, wartości. Białystok, 2000. S. 12.

ка», в котором каждый мог найти себя, отказавшись от своего культурного, религиозного, этнического происхождения; в рамках этого подхода стирались даже расовые различия. Пунктом притяжения была убежденность об исключительности на фоне других народов, повсеместное чувство равенства, постоянно акцентируемые образовательные возможности, шансы карьерного и социального роста, а также опека всемогущего, самого большого в мире государства и гордость за его достижения. Такого рода патриотизм позволял оправдывать борьбу с чужой классовой и этнической культурой, а также любыми формами религии. Он позволял оправдать «временные» ошибки власти, муки миллионов и индивидуальные жертвы. С современной перспективы можно сказать, что ценой всему этому было не только глубоко укорененное чувство пассивности или согласия со всемогуществом государства, но и (что особенно важно для целей данной статьи) полная культурализация в рамках русского языка и культуры как самого быстрого пути достижения идеала советской культуры. Стоит отметить, что широкомасштабными исследованиями «простого советского человека» много лет занимался Юрий Левада и его исследовательская группа².

² Исследования мифа «простого советского человека» последствий его функционирования для общества проводятся в Российской Федерации более десяти лет. Впервые их организовал Всероссийский центр изучения общественного мнения, где в 80-е годы работал социолог Юрий Левада, а позже он продолжал свои исследования в собственной аналитической организации «Левада-Центр». Результатом его работы стала книга Советский простой человек: Опыт социального портрета на рубеже 90-х. / Под общ. ред. Ю. А. Левады. М., 1993 (цит. по: Dunaeva V. «Prosty sowiecki człowiek» a «człowiek radziecki» – analiza porównawcza badań rosyjskich i polskich socjologów // 20 lat po upadku ZSRR / Ed. by M. Głowacka-Grajper, R. Wyszynski. Warszawa, 2013).

Этническое возвращение

Как я уже упоминал, этническое возрождение было связано с крахом советского патриотизма и распадом СССР. Рождение новых государств на месте бывших советских республик, новые формы и атрибуты автономии в рамках Российской Федерации привели к возрождению национальных культур, созданию «неотрадиционных» систем символов и праздников, пантеонов личностей и мест, возрождения роли национального языка и т. д. Другой формой этнического возрождения было возвращение на собственную землю, в свою группу, что сделали, например, крымские татары, поволжские немцы (которые возвращались в ФРГ из ссылки в Казахстан и Сибирь), левантинские греки (вернувшиеся на историческую родину), казахстанские «оралманы» (бежавшие от голода и коллективизации) и, конечно же, евреи. Все вернулись к своей запрещённой и изменённой за время коммунизма культуре. В этот «культурный путь» отправились также русские, объединяя элементы монархизма с коммунистическим наследием, иногда возвращались на отчизну в прямом смысле, «подгоняемые» новыми-старыми хозяевами, оставляя на страже лишь непримиримые в сопротивлении казацкие станицы. Русский народ вернулся к запрещённой религии, скрытым элементам культуры, была создана новая система праздников, но осталось ли там место для бывшего «простого советского человека», отличающегося в культурном, религиозном, лингвистическом, а часто и расовом смысле? Есть ли место для бурята, якута, казаха на «Русском марше» по случаю Дня национального единства в крупном российском городе, как в своё время находилось место любому на осенней демонстрации в день Октябрьской революции?

Возвращение к малым этосам

Осмелюсь утверждать, что представители малых народов, которых раньше притягивала широкая имперская концепция коммунизма и индивидуального продвижения каждого «советского человека», были брошены на произвол судьбы в своей жизни и карьере, остались полны горечи и чувства ностальгии. Русские возвращались к своей новой версии того, что было, так как невозможно создать новую функциональную систему культуры из аутентичных, но запрещённых на протяжении нескольких поколений, и поэтому забытых и неизвестных (принадлежащих мёртвой истории) элементов, поскольку общество ее не примет. По примеру Наполеона, который после Французской революции создавал империю, современные правители в новой версии культуры ссылаются на существующие и функционирующие в общественной памяти (а значит влияющие на легитимизацию власти) символические элементы, даты побед, исторических личностей и т. д.

В свете этих изменений необходимо было реализовывать новые жизненные стратегии, однако часть «простых советских людей» решила обратиться к «собственной» этнической группе, к культуре своих родителей и дедов. Не только отдельные личности выбирали этот путь. В начале пути к независимости в Казахстане коренное население составляло менее половины жителей, а большинство казахов не знало своего языка.

В связи с этим возникает вопрос, от чего зависит успех такой индивидуальной или семейной стратегии возвращения. На мой взгляд, это зависит не только от стараний и решения возвращающегося человека или семьи, а ещё и от того, признает ли его «своим» большинство группы.

Эксклюзивный механизм защиты

Попытка такого возвращения и получение одобрения собственной группы зависит не только от знания основ этнической культуры. Стоит обратить внимание на специфическую проблему возвращения польских спецпереселенцев из Казахстана. В качестве примера рассмотрим случай женщины, по приглашению которой я отправился на свои первые исследования в Казахстан. Эта женщина родилась в Казахстане, она преподавала русский язык. Её родителей (поляков) убили русские: отец был репрессирован в годы войны, а мать погибла при трагических обстоятельствах. На протяжении 20 лет (1936–1956 гг.) поляки были лишены всех прав, их заставляли работать за несколько горстей пшеницы в день, царил страшный голод, людей репрессировали, они находились под надзором войск в рамках системы комендатуры. После смерти Сталина и ослабления репрессий в 1956 году им вернули паспорта, за работу начали платить и разрешили участвовать в «выборах». Мать моей респондентки не хотела голосовать, как она выразилась, «за дьявола». Над семьёй навис невообразимый страх, травма, которую люди получили на протяжении 20 лет преследований, голода и массовых экзекуций привела к ситуации, когда мать респондентки, опасаясь мести коммунистов её семье, покинула дом и жила на навозной куче. Однако тепло, которое выделяли экскременты не защитило женщину – она замёрзла под собственным домом на глазах у своих детей. Моя респондентка говорила польски не очень хорошо, в детстве в её доме жили солдаты, осуществляющие надзор над деревней, они заставляли членов семьи говорить по-русски. Особенно этот запрет использования польского языка касался детей, как образно выразилась респондентка, солдаты говорили её отцу: «Ты что, хочешь девушке жизнь испортить?»

Родители, действительно желая спасти судьбу своей дочери и дать ей возможность учиться, решили остановить процесс этнической передачи польских культурных ценностей. Когда я познакомился с этой женщиной, она работала учительницей русского языка. На шкафу в большой комнате, где она меня поселила как гостя, стоял бюст Ленина, но за шкафом учительница спрятала 2 иконы, которые достались ей в наследство от родителей: Божией Матери и Сердца Иисуса. Вместе с другими женщинами пожилого возраста они организовали молитвенную группу. Женщины молились по переписанным тетрадям, где польские молитвы были написаны кириллицей, а сами тетради были настолько «зачитаны», что на уже коричневых страницах было трудно разобрать буквы. Молитвенники же были совсем разорваны и текст в них был абсолютно неразборчивый – самый «новый» молитвенник датировался 1910 годом. В то же время молящиеся не понимали большинство читаемых ими текстов, не знали смысла слов молитвы, которые проговаривали, а когда я говорил о Папе Римском Иоанне Павле II (первые исследования я проводил в конце 80-х годов XX века), моя респондентка слушала меня удивлённо. Во время очередной, на этот раз последней, «оттепели» во время правления Горбачёва, респондентка осмелилась подать заявку на обучение польскому языку в школе, хотя сама его хорошо не знала. Мы привезли ей буквари и молитвенники. Учительница ничего не знала о Мицкевиче, зато очень хорошо разбиралась в творчестве Пушкина; не знала хорошо родного языка, но обучала иностранному; ярая католичка, которая удивлённо слушала рассказы о Ватикане и живущем там Папе-поляке. Её семья и родственники жили в основном в Германии и России, но она вернулась в Польшу³. До конца жизни в том месте,

³ Деревня, в которой она жила, как и большинство других деревень в северном Казахстане, была заселена не только поляками, но

куда она была репатрирована, она одиноко смотрела российское телевидение, отрезанная от окружающего мира не только из-за собственной немоции, но и из-за культурного и языкового барьера. Всё это время она считала себя католичкой, несмотря на то, что обряд миропомазания прошла в возрасте около 70 лет. Кем же была эта учительница русского языка, выросшая в сфере влияния русской литературы и искусства, а также русской массовой культуры, женщина, ближайшие родственники которой жили в России и Германии? Какой показатель культурологической концепции может быть применён к ней? Согласно культурологической концепции, она, несомненно, была русской, но вот сама она всё время утверждала, что она полька!

Таким образом, может ли, используя терминологию культурологической концепции, существовать национальная идентификация (сознание) без знания собственной культуры? Опираясь на выше описанный пример учительницы и другие случаи, исследованные вместе с моими студентами, я бы ответил утвердительно. Идентификация человека, прошедшего русификацию в рамках коммунистической концепции «простого советского человека», а в данном конкретном случае – «целинника», не может являться исключительно «продуктом» ассимилированной культуры, как это происходило бы в «нормальных» условиях, описанных в учебниках.

В таком случае кажется логичным в рассуждениях о возвращении в собственную группу сконцентриро-

и сосланными туда в 1941 году немцами. После нескольких десятков лет совместного проживания, между ссыльными появились семейные связи. Все немцы, желающие вернуться из Казахстана в ФРГ, получили такую возможность и воспользовались ею в конце 80-х–начале 90-х годов XX века. Я пишу «все», так как в то время годовой контингент возвращающихся из бывшего СССР в Германию был определён на уровне 225 тысяч человек, теперь он составляет 103 тысячи человек. (Erlick J., Hut P., Frelak J. Polska i Niemcy wobec rodaków na Wschodzie. Polen und Deutschland gegenüber ihrer Diaspora im Osten. Warszawa, 2006. S. 50–52).

ваться на самосознании личности, что и делают многие исследователи, считая декларируемый выбор исследуемых естественным показателем идентификации. Однако на основе моих исследований осмелюсь утверждать, что самосознание и волеизъявление в ситуации «возвращения» в свою группу после распада СССР не являются достаточными условиями, чтобы человека сочли «своим». Выбранная личностью идентификация в этом случае должна быть принята группой, которая является «своей», возможно, только в воображении личности. И именно эта группа требует от «возвращающегося» культурного эквивалента, чтобы признать его «своим» независимо от его выбора и желания «вернуться».

В процессе принятия польским обществом людей, возвращающихся из Казахстана, особенно важными являются два аспекта: отсутствие исторических знаний польской группы о собственных судьбах и, как я бы это назвал, защитный тип польской культуры⁴.

Обычно культуру, в том числе и национальную, рассматривают в семиотическом контексте, то есть как средство коммуникации участников группы. Я бы хотел обратить внимание на ещё одну роль национальной культуры, которой я дал рабочее название «защитной

⁴ Очевидным является тот факт, что во времена коммунизма из общественной памяти была стёрта информация о судьбах 60 тысяч поляков, которые жили в Казахстане после ссылки 1936 года. Власти также не позволяли проводить никаких исторических исследований на эту тему. Трагические судьбы этих людей никак не вписывались в историческую концепцию властей Польской Народной Республики, поддерживавших миф о дружеских польско-советских отношениях. Коммунистическую власть в Польше явно не легитимизировал факт убийства 111 091 поляка, ссылки поляков на крайне долгие сроки в лагеря: на 15 лет – 28744 человека, на 10 лет – 25967 человек, приговоры жёнам убитых и сосланных по 5–8 лет лагерей (согласно приказу Ежова), а также принудительная русификация детей этих людей в детских домах, а молодёжи в исправительных учреждениях. (Петронь Н. В., Рогинский А. Б. Польская операция НКВД 1937–1938 гг. // Репрессии против поляков и польских граждан. Москва, 1997.

функции». Обратимся к классике культурологической концепции польской диаспоры – Ежи Смоличу и его концепции *исконных ценностей*⁵. Он отчётливо видел формирование современной концепции польской культуры и её связи с группой во время разделов Польши. Борьба за сохранение культуры и восстановление государственности, продолжавшаяся с XVIII века, привела к своеобразному «сужению» элементов национальной культуры и концентрации на защите последних бастионов идентификации польской группы – в то время это были язык и религия (католицизм). Концепция культуры и принадлежность к группе перестали быть инклюзивными. Образовалась защитная – как я бы её назвал – эксклюзивная концепция польской культуры, согласно которой предателями считаются все те, кто отказался от собственного языка и религии (римско-католической). На стражу этой концепции из-за отсутствия соответствующих институтов встали писатели, духовенство, интеллигенция. Введённые русскими завоевателями критерии этнического раздела, ставшие последними бастионами сознательного сопротивления, превратились в исконные национальные ценности.

Этот культурный страх перед возвращающимися с Востока потенциальными «предателями» не ограничился стигматизацией и остракизмом общества, а в современной независимой Польше перешел на законодательный уровень. В рамках «Закона о репатриации» от 2000 г. и «Закона о Карте поляка» от 2007 г. шанс на возвращение с территории бывшего СССР или признание поляком имеют только те, кто сдаст польскому консулу экзамен на знание польского языка на уровне A1, продемонстрирует знание и соблюдение традиций и обычаев, подтвердит документально своё

⁵ Smolicz J. Wartości rdzenne a tożsamość kulturowa // Kultura i Społeczeństwo. 1987. № 1.

участие в польской культурной жизни, в том числе в религиозных обрядах, продемонстрирует знание молитв на польском языке (религиозные требования недавно были вычеркнуты).

Это создало странную ситуацию, когда большинство поляков, высланных в Казахстан и другие регионы бывшего СССР, русифицированных на протяжении трех поколений, обремененных коммунистическим наследием, которые тем не менее жаждали вернуться в Польшу, не смогли выполнить «защитные» культурные требования и оказались в Российской Федерации. Славянских, русскоязычных поляков, от которых отказались «свои» только в их воображении земляки на исторической родине, приняли русские, так как они вполне укладывались в рамках новой концепции русскости. Большинство польских спецпереселенцев попало в РФ в рамках программы *соотечественник*, а в ФРГ в рамках программы воссоединения семей. Польские спецпереселенцы в РФ отправлялись в поисках работы, например, в Тольятти, но, что характерно, также часто уезжали в Калининградскую область, где никому нельзя было бы сказать, что он «чужой», бродяга.

На мой взгляд, подобная позиция также характерна для других «малых» этнических групп и народов, которые перед лицом борьбы за сохранение последних живых элементов собственной культуры и за существование группы, приняли своеобразную «защитную» концепцию культуры и связанный с ней «эксклюзивный» характер принадлежности к группе.

Заключение

В случае бурят, как мне кажется, ситуация ещё более сложная. Бурятское общество не создало законодательных документов об экзаменах по своему языку и культуре, однако сильно привязано к ряду элементов

культуры и именно с этой перспективы оценивает своих «потенциальных» членов.

Во время исследований в Бурятии мне встретился респондент, который на вопрос о своей национальной идентификации ответил саркастически: «Я бурят только по лицу». Используемые в исследованиях культурные критерии однозначно ставили его вне бурятской группы – в культурном смысле был русским. На мой взгляд, его саркастический ответ был реакцией не только на наши вопросы, а ещё и на отторжение со стороны «собственной» группы, которое он очень болезненно переживал. Родители сознательно ограничили контакт этого студента с коренной культурой (как и в случае с польской учительницей в Казахстане), его жизненные шансы на развитие зависели от образования, которое считается важным элементом в бурятской культуре, однако образование можно получить только на русском языке.

В то же время его не до конца считала «своим» группа русских – его расовый признак, как он сам выразился, «бурятское лицо» являлось непреодолимым барьером для славянских русских и стало причиной стигматизации с их стороны. Но достаточно ли этой черты, чтобы буряты приняли его за «своего»? В бурятской культуре отличительным признаком идентичности является активная принадлежность к роду, знание своей генеалогии (род, племя), собственное бурятское имя (особенно у восточных бурят), связь с родной землёй, с религией – ламаизмом или шаманизмом. Студент же ничего этого не имел.

Но кем то же он всё таки был? Оценивая с перспективы культурных, групповых, я бы сказал, внешних критериев, он был русским, которого не хотели признать «своим» другие русские. В своём понимании он был бурятом, которого не все буряты считали «своим», воспринимая его скорее как предателя, отщепенца, так как он не разделял и не культивировал бурятских

культурных образцов, а средством его коммуникации и самовыражения была исключительно русская культура. Мне кажется, что этот пример приближает нас к сути процесса, происходящего в сознании человека, который после распада СССР хочет вернуться в собственную нерусскоязычную этническую группу.

В «нормальных» условиях пограничья, где два больших народа и два государственных образования ведут борьбу в сфере культуры с помощью собственных институтов, или в ситуации добровольной эмиграции в «свободный мир» культурологические показатели могут быть адекватными для описания выборов идентификации, где, в особенности, отказ от культивирования ценностей и категорий, составляющих ядро идентичности группы, может свидетельствовать об изменении индивидуумом национальной идентификации.

В ситуации же возвращения в собственную группу меньшинства после распада СССР культурологические критерии можно использовать для оценки личности со стороны группы, с которой «возвращающиеся» стараются идентифицироваться. В то же время эти показатели, на мой взгляд, не подходят для описания внутреннего процесса, назовём его попыткой реорганизации идентичности русифицированной личности, часто воспитываемой в семье с прерванной культурной связью между поколениями, репрессированной и подвергнутой физическому насилию (пожилые люди) либо имеющей выразительные следы травмы поколений (дети и даже внуки репрессированных).

Более подходящим для теоретического описания попыток воссоздания идентичности личности из группы меньшинства после распада СССР является, на мой взгляд, подход рассматривающий личностную идентичность в связи с идентичностью группы и общества⁶.

⁶ Kwiatkowska A. Tożsamość a społeczne kategoryzacje. Warszawa, 1999; Jarymowicz M. Tożsamość jako efekt rozpoznawania siebie wśród

Важным элементом также является стигматизация, причём не только со стороны группы большинства, но и особенно – со стороны собственной группы меньшинства, с которой идентифицируется возвращающийся⁷.

В социальном измерении попытка этнического возвращения является реальной проблемой многих людей и семей. Из приведённого выше примера следует, что отказ от нескольких десятков тысяч поляков не является для польского государства и законодателей серьёзной проблемой, но возможно этническое возвращение нескольких десятков или сотен тысяч русифицированных земляков для малых сибирских народов станет гораздо более серьёзной проблемой? Как в таком случае поддерживать идентификацию этих людей, зная, как тяжело для них возвращаться в культуру, а для среднего поколения это зачастую практически невозможно? Откажутся ли элиты от отрицания этнических культур и восприятия их как «незрелых», «недоразвитых», способны ли они создать своеобразный вид собственной, русскоязычной «креольской культуры»? Время покажет.

swoich i obcych. Eksperymentalne badania nad procesami różnicowania Ja-My-Inni // *Tożsamość a odmienność kulturowa*. Warszawa, 1992. S. 213–275; Melchior M. *Spółeczna tożsamość jednostki*. Warszawa, 1990.

⁷ Czykwin E. *Stygmat społeczny*. Warszawa, 2007.

Павел Варнавский

КОНСТРУИРОВАНИЕ СОЦИОКУЛЬТУРНЫХ
ГРАНИЦ В ДИСКУРСЕ БУРЯТСКОЙ ЭТНИЧНОСТИ
(НАЧАЛО XXI ВЕКА)

Введение

Последние два десятилетия исследований этнической проблематики в РФ, да и, пожалуй, на всем постсоветском пространстве характеризовались, главным образом, акцентированием политической составляющей этнических процессов. В центре внимания ученых находились процессы политизации этничности, этнополитической мобилизации населения и, соответственно, становления и развития этнонационалистических движений на постсоветском пространстве.

Подобный исследовательский крен обуславливается, несомненно, социально-политической актуальностью: постсоветский ренессанс этничности проблематизировал перспективы сохранения целостности полиэтничных государств, появившихся на политической карте мира после развала СССР. Следствием этой генеральной тенденции становится то, что социокультурная составляющая этнических процессов оказывается в большинстве случаев на периферии исследовательского внимания: культурный компонент в процессах конструирования этничности изучается в большей сте-

пени в контексте его инструменталистского использования политическими акторами в целях все той же этнополитической мобилизации. А сама этничность чаще всего рассматривается как нечто потенциально деструктивное, провоцирующее создание и закрепление дополнительных (новых) социальных, а в перспективе и политических границ и, тем самым, препятствующее позитивной интеграции постсоветского общества.

Словом, этничность исследуется, главным образом, в контексте ее инструменталистского использования в политическом дискурсе, при этом она, как правило, наделяется высоким конфликтным потенциалом. Развитие же собственно этнокультурных процессов идет своим чередом без каких-либо фундаментальных попыток его концептуализации и проблематизации со стороны научного сообщества.

Каковы содержание и логика этого развития? Можно ли рассматривать его, скажем, как часть более широкого процесса становления и развития гражданского общества в России с ее ярко выраженной этносоциальной мозаикой, особенно в некоторых периферийных регионах, либо это принципиально иная альтернатива, задающая совершенно другие векторы и приоритеты социального развития? Выступает ли этничность с ее интенцией к установлению / конструированию социокультурных границ фактором дезинтеграции или, напротив, с ее помощью достигается позитивная интеграция общества, основанная на принципах мультикультурализма? Можно предполагать, что в социальном смысле этничность является значимым социально-культурным концептом, через который оформляется довольно заметная часть повседневности многих людей, а в политическом – своего рода «каркас», на котором формируется гражданское общество в России и, в частности, в Бурятии.

Чтобы разобраться во всех этих вопросах, необходимо изучить функции этничности как социокультурного

феномена в социальном пространстве современного общества. Но это, в свою очередь, невозможно без выявления институциональных механизмов конструирования этнокультурной идентичности и изучения этномаркированных практик, в контексте которых и происходит процесс актуализации и воспроизводства этничности.

В данной работе будет рассмотрен ряд этнически маркированных событий, произошедших в Бурятии в середине первого десятилетия XXI века: международный фестиваль «Одежда монголов мира» (Улан-Удэ, март 2005 г.) фестиваль национальных театров «Желанный берег» (Улан-Удэ, октябрь–ноябрь 2005 г.), I Международные Байкальские игры коренных народов «Roots / Корни» (Тунка, февраль 2006 г.), международный бурятский национальный фестиваль «Алтаргана» (Улан-Удэ, июнь–июль 2006 г.), – и на основе их анализа будут выделены и охарактеризованы основные акторы конструирования этничности (в данном случае бурятской), рассмотрены процессы становления и реификации новой институциональной среды, в рамках которой происходит конструирование этничности. Под реификацией, вслед за Т. Лукманом и П. Бергером, здесь будет пониматься процесс, благодаря которому происходит «восприятие человеческих феноменов в качестве вещей, то есть в нечеловеческих и, возможно, в сверхчеловеческих терминах... Реификация — это восприятие продуктов человеческой деятельности как чего-то совершенно от этого отличного, вроде природных явлений, следствий космических законов или проявлений божественной воли»¹. Иными словами, реификация институтов по воспроизводству этничности будет пониматься как процесс наделения их онтологическим статусом, независимым от человеческой деятельности и сигнификации.

¹ Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М., 1995. С. 147.

Поле конструирования бурятской этничности: институты и акторы

Прежде чем приступить к выделению и анализу основных акторов актуализации этничности, уместным будет очертить границы пространства, в котором происходят процессы ее конструирования. В данном случае задача сводится к тому, чтобы дать общее описание перечисленных выше мероприятий.

Международный фестиваль «Одежда монголов мира» был проведен в Улан-Удэ под эгидой ВАРКа в марте 2005 г. В нем участвовали представители Бурятии, Монголии, Китая, Тувы, Калмыкии, Агинского и Усть-Ордынского автономных округов. На фестивале были представлены три номинации: «традиционный костюм», «современные вариации национальной одежды» и «ювелирные изделия». Основная цель, сформулированная руководством Ассоциации, состояла в том, чтобы «объединить монголоязычные народы России и мира»², иными словами, праздник был направлен на то, чтобы актуализировать идею единого монгольского культурного пространства.

В октябре-ноябре 2005 г. в Улан-Удэ проходил первый кочевой международный фестиваль «Желанный берег», в котором приняли участие 11 театральных коллективов из Алтая, Башкирии, Бурятии, Калмыкии, Монголии, Тувы, Хакасии и Якутии. Фестиваль носил название «Лики Чингисхана»: каждая из театральных групп выступала со спектаклем, посвященным этой исторической личности. Проведение фестиваля вызвало определенный резонанс и за пределами Бурятии – в его адрес поступили приветствия от министра культуры РФ Александра Соколова, министра культуры

² Фестиваль монгольской одежды объединит монголоязычные народы России и мира [Электронный ресурс] // URL: http://www.fashionista.ru/lifestyle/culture/mongol_dress.htm.

Азербайджана Полада Бюль Бюль Оглы, писателей Чингиза Айтматова и Олжаса Сулейменова. По словам самих участников фестиваля, одна из главных целей его проведения заключалась в том, чтобы с помощью («евразийского») театра «оживить историческую память народов, объединить разобщенные ныне этносы, служить гуманистическим идеалам и чтить наследие предков...»³.

I Международные Байкальские игры коренных народов «Roots/Корни» проводились в середине февраля 2006 г. в Тункинском районе РБ. Спортивная программа включала в себя соревнования по традиционным национальным видам спорта: бурятской борьбе, лыжным гонкам по следам зверя, стрельбе из лука по светящейся мишени, прыжкам через нарты. В рамках «Игр...» также состоялись презентация региональных национальных центров культуры, научно-практическая конференция учащихся «В поисках своих корней», круглый стол «Проблемы самоидентификации коренных народов», конкурс на лучшую презентацию генеалогического древа. Организаторами выступили Республиканское агентство по физической культуре и спорту, Министерство культуры и массовых коммуникаций Бурятии, Министерство образования и науки РБ, администрация муниципального образования «Тункинский район», Всероссийское добровольное общество «Спортивная Россия». В числе организаторов были также заявлены Совет народов Вашо-Навахо из штатов Невада и Калифорния (США). В «Играх...» приняли участие представители Монголии, малочисленных народов Алтайского, Хабаровского краев, Саха-Якутии, Ямало-Ненецкого автономного округа, эвенки из Курумканского, Баунтовского, Баргузинского, Закаменского районов РБ, сойоты

³ Дневник Первого кочевого Международного театрального фестиваля «Желанный берег» [Электронный ресурс] // URL: http://culture.e-baikal.ru/news?record_id=146.

Окинского района, ольхонские буряты из Иркутской области. Свое желание участвовать в соревнованиях выразили команды из Китая, Канады, Великобритании (Шотландия), правда, им не удалось попасть на это мероприятие. Организаторы сформулировали цели проведения Игр следующим образом: «реализация государственной программы в области культуры, национальной политики Российской Федерации, субъектов Российской Федерации, направленной на возрождение и развитие межнациональных отношений, культуры, духовности народов; возрождение национальных видов спорта коренных народов; создание условий для диалога самобытных культур, гармонизация межэтнических и межнациональных отношений»⁴.

Все три вышеперечисленных мероприятия проводились впервые, и в этом смысле их можно расценивать как своего рода эксперименты по разработке новых – адекватных вызовам современного этапа – механизмов воспроизводства этничности. На их фоне несколько по-другому выглядит прошедший в июне-июле 2006 г. международный бурятский национальный фестиваль «Алтаргана». Впервые этот фестиваль был проведен в начале 90-х годов XX века в Монголии, в период максимальной активизации процесса бурятского национально-культурного возрождения. Четырежды «Алтаргана», которая возникла как песенный праздник бурят, проводилась в этой стране: в 1994 г. в Дадал сомоне Хэнтэйского аймака, в 1996 г. в Биндэр сомоне, в 1998 г. в Батширээт сомоне, в 2000 г. в Дашибалбар сомоне Восточного аймака. В 2002 году праздник проходил на территории Агинского Бурятского автономного округа. В 2004 г. фестиваль «Алтаргана» снова вернулся

⁴ Положение о I Международных байкальских играх коренных народов «Roots-Корни-2006» [Электронный ресурс] // URL: <http://www.narodru.ru/peoples1242.html/www.regnum.ru/news/www.regnum.ru/articles4875.html>.

на монгольскую территорию. Наконец, в 2006 г. он был проведен в Бурятии.

В отличие от вышеописанных, данный праздник имел гораздо более масштабный формат. В частности, различные мероприятия в рамках «Алтарганы-2006» начались еще в ноябре 2005 и периодически проводились вплоть до июня 2006 г. Апогеем праздника стал собственно фестиваль, проходивший в Улан-Удэ в конце июня – начале июля. В программу «Алтарганы-2006» входили конкурсы исполнителей народных песен, фольклорных коллективов, конкурсы на создание современной бурятской песни, традиционной бурятской юрты, выставка произведений мастеров народных художественных промыслов, бурятский триатлон – «эрын гурбан наадан» (соревнования борцов, лучников, конные скачки), конкурс улигершинов и исполнителей одической поэзии бурят; конкурсы красавиц «Дангина» и современной бурятской поэзии, выставка проектов современной архитектуры, показ современной моды, выставка издательских работ, соревнования по бурятским шахматам – шатар, научно-практическая конференция «Пути сохранения традиционной культуры и национальных видов спорта бурят в полиэтнических условиях».

В преддверии фестиваля его хронология описывалась следующим образом: «Первый конкурс – конкурс исполнителей народных песен «Алтан гургалдай» пройдет 16–17 ноября. Народные певцы будут состязаться в четырех возрастных группах, начиная с десяти лет. На традиционном конкурсе «Дангина – Гэсэр» в феврале 2006 года будут отобраны самые красивые, обаятельные, интеллектуально развитые девушки. Также пройдут конкурсы фольклорных коллективов «Один день бурята» (показ фрагментов обряда, праздника, молодежных игр и забав, картин быта и др., с обязательным включением лучших образцов музыкального, танцевального и словесного фольклора) в марте 2006 года, улигершинов и исполнителей одической поэзии

бурят – также в марте. Выставка изделий мастеров народных художественных промыслов – в апреле, конкурс современной песни – в мае. В рамках республиканских мероприятий впервые состоится конкурс народных ансамблей песни и танца»⁵.

В фестивале приняли участие команды-делегации от России (Республика Бурятия, Агинский бурятский автономный округ, Усть-Ордынский бурятский автономный округ, Иркутская и Читинская области, сборная бурятских диаспор России), от Монголии (Улан-Батор, Дархан, Дорнод, Хэнтэй, Тув, Сэлэнгэ, Булган, Хубсугул аймаки), от Китая (Шэнэхэн, эвенкийский хушуун, Хулунбуир Внутренней Монголии, Баргутский Хушуун Внутренней Монголии). В уставных документах отмечалось, что «актуальность проведения международного фестиваля «Алтаргана-2006» обусловлена тем, что на новом этапе развития государства становится архиважной проблема сохранения и развития национально-культурной самобытности, духовности и культуры всех народов (в том числе бурят)... Также важно для бурятского народа возрождение, сохранение и развитие исторического и культурного наследия, консолидации единого этноса на лучших традициях и обычаях... Основные цели фестиваля – консолидация всего бурятского народа, проживающего в пяти субъектах Российской Федерации, Монголии и Китае, содействие процессу возрождения и развития традиционной культуры бурят»⁶.

Периодичность фестиваля (в 2006 году он проводился уже в седьмой раз), его содержание (высокая этнографическая насыщенность событийного ряда) свидетельствуют о том, что «Алтаргана» превратилась в значимый

⁵ VII Международный бурятский национальный фестиваль «Алтаргана» [Электронный ресурс] // URL: <http://www.narodru.ru/events4320.html>.

⁶ Фестиваль Алтаргана-2006 [Электронный ресурс] // URL: <http://culture.e-baikal.ru/festival>.

и достаточно эффективный инструмент воспроизводства бурятской этничности: одновременно он позволял поддерживать групповую идентичность и конструировал культурные артефакты, которые могут использоваться в качестве маркеров этнического пространства.

Относительная диахронная стабильность фестиваля позволяет также утверждать, что он успешно вписывается в общее социокультурное пространство, приобретая при этом качества объективной этнической реальности, и в этом смысле он становится частью «традиционной» этнической культуры бурят. Иными словами, сам праздник приобретает свойства и функции стабильного институционального механизма, который используется в процессе объективации и реификации собственно бурятской этничности. В результате, «благодаря реификации институциональный мир начинает сливаться с миром природы. Он становится необходимостью и судьбой и существует в качестве такового счастливо или несчастливо, в зависимости от обстоятельств. Легитимация объясняет институциональный порядок, придавая когнитивную обоснованность объективированным значениям. Легитимация оправдывает институциональный порядок, придавая нормативный характер ее практическим императивам»⁷.

Таким образом, новые форматы и способы конструирования этничности образуют соответствующую институциональную среду, в границах которой и развивается деятельность этнических активистов и иных акторов, включенных в дискурс этничности. Когда речь заходит об институциональной среде конструирования этничности, то внимание исследователей сосредотачивается обычно на политических и социокультурных структурах, которые самопозиционируются в социальном пространстве в качестве основных акторов, действующих в сфере этнического. Во-первых, это поли-

⁷ Бергер П., Лукман Т. Указ. соч. С. 154.

тические организации, образованные по этническому признаку и манифестирующие как свою главную цель защиту прав представляемого «этноса». В политическом ландшафте они занимают, как правило, оппозиционное положение. Во-вторых, это общественные организации, призванные развивать традиционную (этническую) культуру того или иного «этноса», т.е. действующие собственно в поле культуры. А в-третьих, это государственные и административные структуры, занимающиеся регулированием и управлением в сфере этнокультурного развития.

Следует отметить, что последняя группа акторов, несмотря на свою значимую роль в процессах производства этнокультурных идентичностей, вызывает гораздо меньший исследовательский интерес, чем первые две группы. Это, по-видимому, объясняется тем, что в рамках сложившейся исследовательской традиции принято противопоставлять «этноориентированные» общественно-политические образования государству: считается, что первые занимаются мобилизацией этничности в целях борьбы (в том числе и с государством) за власть, статусы, ресурсы, а последнее, напротив, стремится свести к минимуму уровень этнической мобилизации в обществе и добиться его большей культурной, политической и идеологической гомогенности. Иными словами, в рамках этого подхода государство рассматривается в качестве силы, стремящейся нивелировать этническое многообразие общества, а его этнически ангажированные оппоненты – как главные агенты актуализации этничности.

Действительно, если обратиться к дискурсу этничности, формировавшемуся в Бурятии, в первую очередь, научным экспертным сообществом, то можно обнаружить, что, развитие этнических процессов, по крайней мере, постсоветского периода связывается с деятельностью организационных структур, относящихся к зарождавшемуся тогда гражданскому обществу. Обычно,

в этой связи упоминаются Бурят-Монгольская Народная партия (1990), Всебурятская Ассоциация Развития Культуры (1991), движение национального единства «Нэгэдэл» (1992), общественно-политическая организация «Конгресс бурятского народа» (1996). В энциклопедической монографии «Буряты»⁸ организационная составляющая этнических процессов постсоветского периода описывается следующим образом: «Первой политической партией Бурятии, основанной на приоритете этнических проблем, провозгласила себя Бурят-монгольская народная партия (БМНП), учредительная конференция которой состоялась в сентябре 1990 г. Своей главной целью партия провозгласила возрождение бурят-монгольского народа через духовное очищение и восстановление единой национальной государственности. БМНП дала толчок появлению новой общественно-политической организации – Движению национального единства «Нэгэдэл», которое ставило те же цели, что и БМНП, как в этнополитическом обеспечении саморазвития, так и в этнокультурном. Оно было зарегистрировано в Минюсте Республики 16 марта 1992 г. В 1996 г. правительство РБ выступило инициатором созыва очередного II Всебурятского съезда... В числе острых организационных вопросов стал вопрос о создании Конгресса бурятского народа, призванного выполнить роль представительного органа бурятского народа... II всебурятский съезд избрал конгресс, в состав которого вошли активные сторонники углубления этнополитического диалога. Наиболее значительным национально-культурным центром коренного титульного этноса является, безусловно, ВАРК. Имеющая штат освобожденных деятелей, она занимается отстаиванием прав и интересов расколотого на несколько частей бурятского народа, проводит общекультурные мероприятия по возрождению родного языка, нацио-

⁸ Буряты. Москва, 2004.

нальной культуры, традиций и обычаев, национального самосознания. ВАРК издает популярные ... произведения бурятских авторов, проводит общепурятские мероприятия этноформирующего характера, как Гэсэриада, Гурбан Бэрхэ, Сагаалган и др.»⁹.

Как видно из приведенного отрывка, актуализация постсоветской этничности совершенно не связывается авторами с деятельностью государственных структур. Напротив, основными игроками в данном поле выступают силы, которые в той или иной степени находились в оппозиции к государству. Тем временем, если элементарно рассмотреть список лиц и учреждений, причастных к организации и проведению крупных этнокультурных мероприятий, то окажется, что государство заинтересовано в деле «этнической мобилизации» населения не меньше, а, возможно и больше, чем кто бы то ни было.

Действительно, главным инициатором фестиваля национальных театров выступил министр культуры и духовного развития Якутии Андрей Борисов. А на пресс-конференции, посвященной этому событию, и его официальном открытии «засветились» министр культуры и массовых коммуникаций РБ В. Б. Прокопьев, руководитель орготдела Администрации Президента и Правительства Якутии З. В. Рожина, заместитель министра имущественных отношений Якутии В. П. Доржиев, председатель Народного Хурала РБ А. Г. Лубсанов, вице-спикер Государственного Собрания Ил Тумэн Республики Саха (Якутия) А. Н. Ким-Кимэн, заместитель Председателя Правительства РБ по социальным вопросам С. Г. Ефимов¹⁰. В проведении байкальских игр коренных народов «Roots / Корни-2006» были задействованы: агентство по физической

⁹ Там же. С. 561, 564, 567.

¹⁰ Дневник Первого кочевого Международного театрального фестиваля «Желанный берег» [Электронный ресурс] // URL: http://culture.e-baikal.ru/news?record_id=146.

культуре и спорту РБ, Министерство культуры и массовых коммуникаций РБ, Министерство образования и науки РБ, администрация муниципального образования «Тункинский район», Всероссийское добровольное общество «Спортивная Россия»¹¹.

А проведение такого масштабного мероприятия, каким стал фестиваль «Алтаргана-2006», было бы вовсе невозможным без участия государственных структур. Его значимость подчеркивается тем, что он вошел в план Правительства Республики Бурятия: 13 июля 2005 г. вышло Распоряжение Правительства РБ, где был утвержден состав Оргкомитета, разработаны положение, программа, смета расходов и план подготовки фестиваля. Организаторами этого праздника стали Народный Хурал РБ, Министерство культуры и массовых коммуникаций РБ, Министерство образования и науки РБ. Кроме того, в его проведении были задействованы все государственные вузы республики (всего их четыре – Бурятский государственный университет, Восточно-Сибирская государственная академия культуры и искусств, Восточно-Сибирский государственный технологический университет, Бурятская сельскохозяйственная академия имени В. Р. Филиппова)¹². Оргкомитет фестиваля при этом возглавил лично президент Бурятии Леонид Потапов.

Как видно, управленческие структуры республики были включены в процессы актуализации этничности, пожалуй, даже более интенсивно, чем представители третьего сектора и тем более – оппозиционные этнополитические организации, у которых не хватило бы ни организационных, ни финансовых ресурсов для реализации подобных мероприятий. Действительно,

¹¹ Положение о I Международных байкальских играх коренных народов «Roots-Корни-2006» [Электронный ресурс] // URL: <http://www.narodru.ru/peoples1242.html/www.regnum.ru/news/www.regnum.ru/articles4875.html>.

¹² Региональный конкурс «Дангина – Гэсэр – 2006» [Электронный ресурс] // URL: www.bgtrk.ru.

из всех этноориентированных организаций, возникших в постсоветский период, в реестре инициаторов и организаторов можно было наблюдать только Всебурятскую ассоциацию развития культуры, которая де-юре представляет собой независимую общественную организацию, а де-факто работает в тесном контакте с государственными структурами республики. В организационно-финансовом отношении ВАРК фактически превратилась в одно из подразделений официальной власти, и это стало возможным благодаря тому, что стратегические цели ассоциации в области этнокультурной политики не входят в противоречие, а напротив, тесно коррелируют с этнокультурной политикой РБ.

Таким образом, можно утверждать, что институциональное поле конструирования бурятской этничности в постсоветской Бурятии определяется, главным образом, деятельностью государственно-управленческих структур республики, которые играют здесь доминирующую роль. Само это поле наполняется за счет многочисленных социально-культурных акций, в контексте реализации которых возникают «новые», адаптированные к современной социальной реальности форматы воспроизведения этнических практик. Для бурятской этничности такими наиболее важными и значимыми (но далеко не единственными) акциями стали вышеперечисленные мероприятия. В рамках этих мероприятий происходило содержательное наполнение собственно концепта «бурятская этничность» и, попутно, осуществлялась его объективация и легитимация в социальном универсуме. В результате, институциональный мир, в границах которого конструируется этничность, начинает восприниматься в качестве объективной реальности: «Институты в качестве исторических и объективных фактичностей предстают перед индивидом как неоспоримые факты»¹³, отныне

¹³ Бергер П., Лукман Т. Указ. соч. С. 99.

они «...воспринимаются независимо от тех индивидов, кому «довелось» воплощать их в тот момент»¹⁴. Другими словами, институты теперь воспринимаются как обладающие своей собственной реальностью: реальностью, с которой индивид сталкивается как с внешним и принудительным фактом.

Идеология этноконструирования: создание социокультурных границ или мультикультурная интеграция?

Как вписывается этничность в социальные реалии сегодняшнего дня? Как уже подчеркивалось выше, экспертное сообщество склонно рассматривать этничность в качестве механизма мобилизации населения в (этно) политических целях. Приверженцы конструктивистско-инструменталистской парадигмы предпочитают говорить о прагматичности политиков, использующих этнический фактор в собственных интересах, и призывают отказаться от использования этой системы категоризации либо, по крайней мере, вывести этничность из публичного дискурса в сферу приватного; эссенциалисты – интерпретируя этничность как неотъемлемый атрибут индивида/группы, доказывают необходимость ее сохранения, для чего отстаивают, как правило, институт «национального государства» и, шире, необходимость сохранения принципа этнического федерализма в государственном устройстве России. И в том, и в другом случае этничность подается в глубоко политизированном ключе, превращаясь в камень преткновения для различных интерес-групп и становясь источником разнообразных конфликтных коллизий.

Не вызывает сомнения тот факт, что при всей эфемерности такой субстанции как этничность, к ее актуали-

¹⁴ Там же. С. 101.

зации прибегают самые разные акторы социально-политического пространства. Однако бесспорно и то, что предельные цели такой – этнически-ориентированной – мобилизации могут быть совершенно разными. Здесь нужно помнить об исторической процессуальности: в 90-е гг. прошлого века постсоветское общество переживало пик этнополитической мобилизации, что выражалось в развитии дискурса национального самоопределения народов России; к середине первого десятилетия XXI века, со стабилизацией политического режима и усилением позиций федерального центра, откровенно разыграть этнонациональную карту в политических целях стало почти невозможно. Однако дискурс этничности отнюдь не исчез – к этому времени он в большей степени переместился в социокультурный сегмент социального пространства и актуализировался, как правило, через общественно значимые мероприятия, осуществляющиеся в рамках дискурса национально-культурного возрождения. При этом претензии на политическую институционализацию трансформировались в интенцию к построению открытого «мультикультурного» (плюралистического в культурном отношении) общества с неперменным подчеркиванием значимости «своей» этнической культуры в общем культурном багаже.

Термин «мультикультурализм» имеет разные уровни или сферы применения. Как отмечается в специальной литературе, «главные употребления термина мультикультурализм охватывают несколько значений, которые включают мультикультурализм как идеологию, как дискурс и как сферу политики и практики»¹⁵. В данном контексте под мультикультурализмом будет пониматься политика, которая направлена на «обеспечение поддержки культурной специфики с возможно-

¹⁵ Cashmore E. Dictionary of Race and Ethnic Relations. London., 1996. P. 144.

стью индивидуумов и групп полноправно участвовать во всех сферах общественной жизни от экономики до политики и культуры»¹⁶. При этом нельзя забывать, что мультикультурализм как политическая практика в условиях современной России осуществляется на основе примордиалистской теоретической традиции, что особенно четко проявляется на «локальных» региональных примерах: так, идентификационный дискурс в РБ наглядно демонстрирует, что для местного сообщества является весьма актуальным понимание членства в этнической группе, как «врожденной характеристики», «этноты» расцениваются как коллективные организмы, а взгляды на перспективы их культурного развития в будущем окрашены в большинстве случаев в алармистские тона.

Несомненно, этнические активисты в республике, будь то представители государственных или общественных структур, затрачивают грандиозные усилия на сохранение и развитие этнической идентичности и культуры. Их возможное исчезновение в недалеком будущем рассматривается как одна из главных опасностей развития общества. Так, на фестивале национальных театров «Желанный берег» высказывалась такая точка зрения: «Сегодня, когда весь мир охвачен всеобщей глобализацией, проведение фестиваля становится особенно важным, потому что он противостоит угрозе унификации самобытных народов, потере их национального своеобразия»¹⁷. А проведение фестиваля и, вообще, подобных мероприятий позволит «развивать духовную культуру каждого народа, живущего на этой благословенной земле»¹⁸.

¹⁶ Тишков В. А. Реквием по этносу. М., 2003. С. 235.

¹⁷ Угарова Я. Азиатские театры - о Человеке тысячелетия [Электронный ресурс] // URL: http://www.ysia.ru/print.asp?id=031105_08.

¹⁸ Дневник Первого кочевого Международного театрального фестиваля «Желанный берег» [Электронный ресурс] // URL: http://culture.e-baikal.ru/news?record_id=146.

По мнению организаторов I Международных байкальских игр коренных народов «Roots/Корни-2006», основная задача этих игр состоит в том, чтобы «показать, что многовековые традиции их предков живы, сблизиться и подружиться, поделиться секретами и особенностями своих национальных видов спорта, отыскать отличия и найти общее»¹⁹. Сами «Игры...» – это «представление, символизирующее единение всех коренных народов Севера...»²⁰ и, по словам одного из участников, «это большое начинание, ... нельзя коренным народам потеряться в большом мире»²¹.

Сохранение и воспроизводство бурятской идентичности выступает стержневой идеей и международного национального фестиваля «Алтаргана-2006». Фестиваль характеризуется его участниками и организаторами как «своеобразный символ объединения бурятского этноса»²². В ходе фестиваля всячески актуализируется идея глубокой историко-культурной укорененности бурятского «этноса»: «Фестиваль «Алтаргана», проходящий в пятый раз, свидетельствует о жизненной силе нашего народа, имеющего глубокие этнические корни, самобытность, культуру, берущую начало из глубины веков»²³. А главной целью «Алтарганы» объявляется стремление всего «бурятского народа к духовному единению, основанному на сохранении родного языка, обычаев, морали и нравственности, традиционного

¹⁹ Анхонова Т. Коренные народы пустили «корни» в Тунке [Электронный ресурс] // URL: http://e-baikal.ru/news?record_id=6117.

²⁰ Коренные встретятся в Тунке [Электронный ресурс] // URL: <http://www.zabinfo.ru/print.php?sid=14778>.

²¹ Там же.

²² Маланова А. Алтаргана-2006 - объединение народов [Электронный ресурс] // URL: http://www.regtime.ru/owa/rt/rt_lenta.html?a_id=4099&c_id=49&r_id=6005.

²³ Фестиваль Алтаргана-2006 [Электронный ресурс] // URL: <http://culture.e-baikal.ru/festival>.

жизненного уклада, помноженного достижениями современной цивилизации»²⁴.

Как видно из приведенных примеров, этничность выступает здесь в своем обычном амплуа – как инструмент поддержания группового самосознания, для чего «возрождаются» (изобретаются) отдельные элементы традиционной (этнической) культуры, с помощью которых конструируются этнические границы. Однако в рассматриваемый период к этой традиционной функции этничности – разделять социальное пространство по этнокультурному критерию и на этой основе конституировать отдельные группы и идентичности – прибавляется еще и «интегративная» функция, когда этничность используется в качестве механизма консолидации общества в целом.

Например, фестиваль Алтаргана характеризуется его организаторами, как «праздник бурят, проживающих в разных странах», который «демонстрирует их доброе стремление быть связующим звеном в укреплении дружбы и сотрудничества между народами и странами»²⁵. Открытый характер фестиваля подтверждается еще и тем, что в различных мероприятиях в его рамках могут участвовать не только этнические буряты, но и представители любой этнической группы: «Принимают участие представители всех национальностей, знающие бурятский язык, обычаи, традиции и культуру народа»²⁶. Организаторы фестиваля подчеркивали, что одной из основных его задач являлось «формирование идей духовного единства на принципах дружбы народов и межнационального согласия, [...] развитие принципов национальной политики и геополитики страны, учитывающей интеграцию и диалог культур Востока и Запада [...] Фестиваль

²⁴ Там же.

²⁵ Там же.

²⁶ Региональный конкурс «Дангина – Гэсэр – 2006» [Электронный ресурс] // URL: www.bgtrk.ru.

«Алтаргана-2006» станет большим событием и праздником для всего бурятского народа, принесет новый импульс в диалоге самобытных локальных культур бурят, координации процессов сохранения культурного наследия в полиэтнических условиях»²⁷.

Стремление к объединению всего населения через этничность отчетливо видно и в случае с театральным фестивалем: «Уникальный по своей сути фестиваль [...] стал ярким примером объединения народов под знаменем театрального искусства. [...] где, как ни на подобного рода встречах, можно увидеть характер того или иного народа, задуматься какие же мы все разные и обрадоваться тому, какие же мы все похожие»²⁸. По мнению В.Б. Прокопьева (министр культуры и массовых коммуникаций Республики Бурятия), высказанному им по поводу этого фестиваля, «опыт евразийских регионов и стран показывает, что истинное объединение народов происходит только тогда, когда не подавляется национальное самосознание, почитаются традиции, сохраняются язык и культура каждого народа...»²⁹. Это демонстрирует тот факт, что театральный фестиваль был направлен на актуализацию в общественном сознании ценностей мультикультурализма.

Фестиваль «Одежда монголов мира» также демонстрирует свою интегративную направленность, которая была весьма изящно сформулирована президентом ВАРКа, ныне покойным Бато Баяртуевым: «Известен исторический факт о том, как украшения бурятских женщин помогли в битве над фашизмом. Когда девушку выдавали замуж, родители делали все, чтобы у нее был полный набор всех полагающихся драгоценных

²⁷ Фестиваль Алтаргана-2006 [Электронный ресурс] // URL: <http://culture.e-baikal.ru/festival>.

²⁸ Дневник Первого кочевого Международного театрального фестиваля «Желанный берег» [Электронный ресурс] // URL: http://culture.e-baikal.ru/news?record_id=146.

²⁹ Там же.

украшений. Они накапливались и передавались поколениями. Во время войны к женщинам обратилось правительство с просьбой помочь в борьбе с фашизмом, и наши женщины понесли сдавать свои украшения. На них была построена большая танковая колонна. Поэтому этот фестиваль станет не только праздником красоты, моды, возрождения национальной культуры, но и историческим событием»³⁰. Надо полагать, что историчность этого фестиваля заключается в том, что он демонстрирует положительную роль этнической культуры в деле позитивной консолидации российского общества. Ссылка на эпоху Великой Отечественной войны здесь очень кстати, поскольку заставляет вспомнить о таких почти забытых советских ценностях как «интернационализм» и позволяет актуализировать в сознании современников значимость идей мультикультурализма.

Наиболее наглядно объединительная функция этничности прослеживается на примере международных байкальских игр коренных народов «Roots/Корни-2006». В концепции «Игр...» можно прочитать: «Целями и задачами проведения Игр являются: [...] создание условий для диалога самобытных культур, гармонизация межэтнических и межнациональных отношений; признание Республики Бурятия как территории, объединяющей усилия народов в области сохранения мира и согласия, осуществляющей связь времен и принципы толерантности людей разных вероисповеданий»³¹. В письме-приветствии участникам «Игр...» президент Бурятии Л. В. Потапов отмечает: «Республика Бурятия

³⁰ Матвеева А. На фестиваль одежды монголов приедет Вячеслав Зайцев [Электронный ресурс] // URL: <http://www.baikal-info.ru/index.php?id=208&s=0&p=5830>.

³¹ Положение о I Международных байкальских играх коренных народов «Roots-Корни-2006» [Электронный ресурс] // URL: <http://www.narodru.ru/peoples1242.html/www.regnum.ru/news/www.regnum.ru/articles4875.html>.

являет собой пример дружелюбия, взаимопонимания и терпимости... Пусть Международные Байкальские игры коренных народов собирают на берегах Байкала людей разных национальностей, вероисповеданий и возрастов, которых объединяют идеи мира и согласия, сближения и здорового образа жизни, всех кто стремится познать свои корни»³².

Заключение: этничность как элемент гражданского общества?

Достаточно очевидно, что во всех приведенных выше примерах, актуализация этничности совершенно лишена какого-либо конфликтного потенциала и направлена не на создание границ и барьеров, а, напротив, на консолидацию полиэтнического сообщества. Более того, налицо тенденция, если можно так выразиться, «деполитизации» этничности. Действительно, анализируемый материал свидетельствует о возникшей тенденции исключения (игнорирования?) из рассматриваемого дискурса темы «национального самоопределения этносов», а актуализация этничности осуществляется в сугубо (социо)культурном ключе. При этом политическая составляющая этноконструирования не исчезает вовсе, но кардинально трансформируется: риторика этнополитической мобилизации сменяется стремлением актуализировать важность собственно культурного развития «этноса», а меняющийся политический подтекст задает логику движения в сторону «позитивной» консолидации локального сообщества.

Таким образом, в рамках дискурса этничности конструируется региональная (республиканская) идентич-

³² Президент Бурятии направил приветствие участникам Байкальских игр коренных народов [Электронный ресурс] // URL: <http://www.baikalinform.ru/index.php?IdAction=docs&Event=read&id=25080>.

ность, принципиальными характеристиками которой являются толерантность к культурной инаковости и достаточно выраженная аполитичность по отношению к «классическим» этнополитическим проблемам (национальное самоопределение народов, соотношение политического статуса «коренного» и «некоренного» населения). Имея в виду специфику российской политической культуры, для которой характерен взгляд на этничность как на неотъемлемый компонент социально-политического пространства, а этническая категоризация имеет далеко идущие политические последствия, которой также свойственна неукорененность «классических» западных схем политической самоорганизации населения, можно предположить, что описанная стратегия конструирования локальной идентичности преследует цель построения некоего аналога гражданского общества, где (поли)этничность (или же мультикультурализм) выступает в качестве значимого механизма интеграции населения. Можно сказать, что данная стратегия представляет собой ответ территориального сообщества на внешний вызов, порожденный общероссийским процессом постсоветской модернизации.

Андрей Базаров, Ирина Дашибалова

БУРЯТСКИЙ ЧАБАН КАК КИНОФИГУРА ВНУТРЕННЕГО ФРОНТИРА

Традиционное представление об идентичности бурят определяется контекстами, важнейшим из которых является «чабанство» в качестве основного этнического занятия. На рубеже XX–XXI вв. данный контекст маргинализируется, иначе говоря, вытесняется «на край» бурятской культуры. В визуальной трансляции бурят в 70–80-е гг. прошлого столетия обнаруживается прогностическая составляющая утраты традиционной идентичности в данном контексте. На наш взгляд, такой источник как кинодокументы наиболее тонко и пророчески отразил социальные изменения, слом традиционного хозяйствования и начало формирования иного представления о бурятской идентичности. Латентность в процессе формирования новых форм идентичности бурят зачастую не позволяет реконструировать содержание изучаемого предмета классическими историческими методами сбора информации. В связи с вышесказанным киноисточники позволяют заполнить лакуны имеющихся антропологических текстов бурятской культуры.

Переходя к изучению проблемы, необходимо подчеркнуть, что в представленной статье кризис традиционной этнической идентичности бурят в 1970–2010-е гг. в документальном кинематографе показан на примере

источников Иркутского облкинофонда. Эмпирической базой исследования являются 4 кинотекста: документальные киноленты Восточно-Сибирской студии кинохроники «Трудный год чабана Рабдаева» (1975 г.), «Степная мечта» (1978 г.), «Чабанский путь» (1985 г.) и телевизионный фильм «Старая песня чабана» из цикла «Вся Россия» (2011 г.), в которых созданы образы бурят, представителей чабанской профессии.

Применяя метод археологии знания и описание дискурсивных практик кинотекста, можно обнаружить сходства и различия в кинематографических конвенциях позднесоветского и постсоветского периода изображения бурят. Под дискурсивной практикой понимается «совокупность анонимных исторических правил, которые устанавливают условия выполнения функций высказывания в данную эпоху и для данного социального, лингвистического, экономического или географического пространства. Эти правила, или дискурсивные практики, всегда являются определёнными во времени и пространстве»¹.

Наиболее частым объектом съемок в советской кинохронике и фильмах, с 1930-х гг. и до самого конца советского периода, являются представители массовых профессий сельскохозяйственного и промышленного труда. Исходя из базы данных документальных фильмов, произведенных и хранящихся в Иркутском областном кинофонде, самой популярной этносоциальной профессиональной группой, снимаемой на территории этнической Бурятии (БАССР, Агинский и Усть-Ордынский округа, ряд районов Иркутской и Читинской областей), являлись овцеводы (чабаны). Все указанные киноисточники постулируют социальную проблематику, внутренний конфликт героев и даже трагизм традиционного занятия в современных условиях. В реконструкции анализируемых фильмов

¹ Фуко М. Археология знания. СПб., 1996. С. 98.

определены базовые номинации кинотекста, подтекст, контекст, сюжетная роль героя и оценка события режиссёром (журналистом).

Интертекстуальная кинорепрезентация бурятской этничности делает акцент на одном явлении в различных временных срезах: период застоя, начало перестройки, пореформенный период российского общества. Демонстрируется тяжелый круглогодичный бессменный труд, кочевой быт, многодетная семья и связи со старшим поколением, внешние атрибуты этничности, сопровождаемые фоновой музыкой и т. п. Обращаясь к четырём кинотекстам можно проследить диалог между структурами фильмов, диахронию и противоречия в трансляции образа бурят.

Кинофильмы, несмотря на авторскую позицию сочувствия герою, риторику утраты традиции, имеют политическую нагрузку, легитимное отношение властных структур к необходимости подъема / возрождения традиционных видов хозяйствования бурят (шерсть забайкальской тонкорунной породы овец являлась марочной продукцией). В указанных документальных лентах воспроизводится устоявшийся лингвистический репертуар, соответствующий производству идеологических текстов 1970–1980-х гг.: *«сделали всё возможное, чтобы провести зимовку, провести окот»* (1975 г.), *«вот такие пяти тысячные отары можно увидеть пока что только в совхозе «Степной»* (1978 г.), *«действуют молодежные овцеводческие бригады как трудовые школы в степи»* (1985 г.), *«мать Балдана Ринчинова была награждена медалями, ездила на ВДНХ»* (2011 г.).

По сюжетной роли киноконструкт «чабан» получает возможность саморефлексии на экране, данная дискурсивная практика является существенным отличием от жанра кинохроники, поскольку строится в канве биографического повествования с драматическими жизненными перипетиями, семейными отношениями, гендерным порядком традиционного и современного

обществ. Самопрезентация героя («героя» в тройной герменевтике: «герой» как понятие исполнителя роли, «герой» в значении «передовик, ударник», «герой» в юнговском смысле как архетип, который должен быть «всегда на коне» и побеждать врагов) выстраивается его рассуждениями о себе, семье и хозяйстве, присутствием окружения, фотографическим рядом в доме чабана. Помимо чабана, «право голоса» на экране, согласно сценарному плану, имеют его «проводники», сопровождающие рассказ: родственники, представители власти, животноводы, друзья. Фильмы имеют типичное закадровое сопровождение – голос диктора от лица рассказчика.

Фильмы имеют андроцентричный характер, главным героем анализируемых кинофильмов является мужчина, глава многодетной семьи, в возрасте 40–50 лет, имеющий высокий социальный статус, за исключением «Старая песня чабана» (Герой Социалистического труда, ударник труда, бригадир-наставник, директор колхоза).

Микроструктуры индивидуального опыта чабана, воспроизводимые на экране, делают его фигуру метафорической, представляя его как человека мобильного и соприродного по сути, но входящего в противоречивые внешние макроконтэксты. В заданных рамках сложившихся иконических кодов советской кинодокументалистики режиссер выделяет противоречие в личной судьбе «фасадного», «парадного» героя съемки, транслирует ситуацию непростого выбора. Используя визуальные инструменты (крупный план, смена переднего и заднего планов и др.), а также монтаж при показе личной сферы внутрисемейного общения, автор фильма создает нарратив о чабане не только посредством показа его деятельности, но демонстрации окружения, фиксации жилой обстановки. Приведем пример из документального фильма режиссера Л. Сурина «Трудный год чабана Рабдаева»:

«Титры: Хомутов, директор совхоза «Боргойский».

Кадр: Хомутов сидит за столом в кабинете, говорит в камеру: *«Этот год был не совсем удачен, зимовка была тяжелой, у него (у Рабдаева) был несчастный случай перед окотом с отарой. И он, больших, значит, таких показателей добиться не смог»*. Закадровый голос: *«И Рабдаев заколебался, решил вдруг уйти»*.

Кадр: Рабдаев широко шагает по степи, закидывает волосы назад.

Кадр: Заявление (написано от руки): *«Директору сов. Боргойский тов. Хомутову от Рабдаева Г. А. Заявление. Убедительно прошу освободить от м/отары (маточной) так как последнее время болеет жена. Сделать передышку год на молодняк потом можно придти на м/отару. 18.07.75. Подпись»*. Диктор зачитывает заявление».

Конструирование экранной этнической идентичности сопряжено с внешними социальными доминантами, включение политических клише – «план», «рост поголовья» и т. п. во внутренние речевые ресурсы являлось сложным процессом и не обязательно сопровождалось давлением или конфликтом. Так, у персонажа уже пореформенной России, чабана Даширинчинова («Старая песня чабана», 2011 г.) сквозит в лингвистическом репертуаре надежда на государственную опеку, горечь утраты социального, персонализация идеологии: *«раньше такого не было, сейчас частники, по 500 рублей дают, государство не беспокоится, дождевики не делает государство»*. Синхрония персонажей 1975 и 2011 годов состоит в доверии к советскому режиму, отходу личных проблем на второй план, стоическом перенесении тягот чабанского труда в ущерб семье, детям, здоровью.

Одной из форм приоткрытой приватности и латентной этничности в фильмах «Трудный год чабана Рабдаева» и «Степная мечта» является детальная визуализация семейных фотографий. Данный прием, возможно, является стереотипно авторским, так как режиссером

обоих лент является Л. Сурин. Во-первых, образы семьи представлены как картина на стене (несколько фотографий в рамке), как своеобразный иконостас в окладе, причем образов много и они почти дублируют друг друга. Камера движется по ряду снимков семьи и обнаруживается маркировка официального статуса передовика, в рамке находятся шесть фотографий, на которых изображены: 1) глава семьи, жена, пятеро детей; 2) два мальчика; 3) мать и ребенок; 4) две женщины; 5) глава семьи в костюме, с орденами стоит с тремя женщинами, которые одеты аналогично; 6) глава семьи с биноклем на природе. Камера перемещается к следующей рамке с четырьмя фотографиями, представляющими, главным образом, супругов: 1) глава семьи с женой в костюмах с орденами стоят возле автомобиля; 2) глава семьи и супруга с мальчиком сидят в комнате с ковром на стене; 3) Рабдаев и его жена сидят в костюмах с орденами; 4) Рабдаев выступает на трибуне. Во-вторых, очевиден патриархальный характер презентуемых фотографий, женщине отводится второстепенная, вспомогательная роль помощницы, матери.

Более низкий, по всей видимости, социальный статус, но больший упор межпоколенные связи и атрибуты этничности демонстрируется в фоторяде фильма «Степная мечта» (1978 г.). Во фрагменте фильма рассказывается о мечтах простого чабана, демонстрируется его скудная обстановка. Сравним, в отличие от быта Героя соцтруда предыдущей ленты: чабан сидит, курит у печки, горит керосиновая лампа, протяжно дует зимний ветер, звучит тревожный саундтрек и закадровый голос: *«он мечтает о том, чтобы детишки рядом росли, а не в школе-интернате»*. Далее следует крупным планом показ старых фотографий, на которых изображены: 1) бурятка лет 50-ти в национальной зимней верхней одежде, стоящая возле юрты; 2) она же верхом на лошади, одета в дэгэл, на фоне гор и юрты; 3) ребенок в возрасте примерно 1 года; 4) мальчик в возрасте 3–5 лет.

Итак, в зависимости от социального статуса количество и характер демонстрируемых снимков меняется. В первом случае презентация героя отражает его публичные стороны, маркеры престижа, власти, социальные связи, участие в официальных действиях (костюм с орденами, автомобиль, бинокль, в окружении передовиков). Задан сформировавшийся биографический образ героя без своего детства и юности. Во втором эпизоде ординарный человек, живущий на отшибе, тоскующий по детям, визуально маркирует эти чувства в снимках матери, жены, ребенка. Центральную роль на снимках выполняет женщина, причем в аутентичном костюме, в отличие от одежды героя, из чего можно предположить наличие этнической памяти о роде. Отличительным признаком фоторядов является также то, что в фотографиях Рабдаева содержится «представление себя другим», а в фотоснимках семьи чабана из ленты «Степная мечта» фотографии в доме вряд ли выполняют презентационную функцию, скорее, символический ресурс частной фотографии играет более интимную роль.

Документальное киновидение бурятской сельской идентичности модифицируется в начале XXI века, и вновь, как в конце 1920-х гг., экранный бурят становится экзотичным. Такой ориентальный взгляд в визуальной полевой этнографии, когда «чужое» репрезентируется как экзотическое, иное, сродни туристскому поверхностному взгляду или наблюдению исследователя-антрополога, первоначально обращающего внимание на несхожести. Таким образом, киноэволюция образа бурят проходит следующие схематические этапы: 1920-е гг. – конструкт «колонизируемый чужой», 1930–50-е гг. – показательный «свой», 1970–80-е гг. – переломный рефлексующий «свой», 2000-е гг. – экзотический «чужой», возвращающийся в этническую традицию.

В документальном фильме «Старая песня чабана» (2011 г.) герои говорят на бурятском языке, хотя вряд

ли они не знают русского, учитывая, что им по 50–60 лет, они проживают в Забайкальском крае, у них за плечами советская практика колхозной жизни. В постсоветском визуальном дискурсе в операторской работе стараются избегать следов бывшего коллективного советского образа жизни и акцент выстраивается на внешних атрибутах этничности в юрте матери героя киноленты. Детально камера проходит и останавливается в зоне приватности: интерьер юрты, одежда, приготовление пищи пожилой буряткой. Вызывает сомнения, что подобная идентичность имеет повседневный характер у большей части сельского бурятского населения, хотя у зрителей выстраивается подобное видение. Скорее она носит единичный характер или публично конструируется. Существенные изменения в кинозгляде на бурят, которые произошли до настоящего времени, выражаются в замещении внешних маркеров быта, одежды, транспорта и т. п. предметами постмодернистского порядка (вновь построенные субурганы – места поклонения; привезенные из МНР, новые, а не сохранившиеся с конца XIX века предметы мебели, убранство юрты). Данные фоновые объекты, позволяющие определить характер замещения советского «своего» этническим «своим» стилем раскрыты в нижеследующих таблицах. Если сравнить фильмы советского и постсоветского периодов, отчетливо заметна конструируемая природа визуальных маркеров этничности. В фильме «Чабанский путь» 1985 г. советская повседневность представлена в материальных предметах массового производства, коллективных представлениях, формах социального взаимодействия периода позднего социализма (см. Таб. 1). Обратим внимание, что они замещают визуально этнические сельские маркеры в количественном отношении, традиционная бурятская предметность, жилище, одежда полностью вытеснены из употребления и на экране, например, показ скачек на национальном празднике Сурхарбан демонстриру-

Таблица 1

Конструируемые визуальные маркеры в документальном фильме «Чабанский путь» (ВССК, ч/б, 1985 г., продолжительность – 21 мин)

Советские маркеры	Этнические маркеры	Саундтрек
Собрание Белые платя, блузки у девушек Вручение аттестатов Ветеран Председатель колхоза Черная «Волга» Мотоцикл Комсомольская молодежная овцеводческая бригада Сервант с книгами Автомобиль Москвич Холодильник Океан Радиолы Баян Телефон в кабинете председателя колхоза бригадир-наставник Чабанская стоянка Швейная машинка Сельский стадион Стрижка овец Ученическая производственная бригада Сдача шерсти	Название бригады «Толон» (Рассвет) Зимний женский дэгэл на теле чабани Общественное здание в селе из белого кирпича в виде юрты Кинотеатр «Хангил» Афиша спектаклей Бурятского драматического театра «Эхын уургэ», «Сатан турлааг» Зимние шапочки малай из шкуры ягненка у ребятишек Седло с кованой отделкой Сурхарбан Национальная борьба Ансамбль национально-го танца	Симфоническая бурятская музыка Песня В. Леонтьева «Все бегут» Ж. Бизе «Кармен» Бурятская песня «Сэлэнгэ» в финале фильма

ется на фоне музыки Жоржа Бизе. В фильме 2011 г., наоборот, хотя следы советской материальности наличествуют в сельской местности, их стараются избегать в изображении бурятской культуры, но и трансляция этничности проходит в модернизирующем русле, саундтреком является западная этномызыка (см. Таб. 2).

Таблица 2

Конструируемые визуальные маркеры в документальном фильме «Старая песня чабана» (Проект «Вся Россия» телеканала «Россия 1» 2011 г., цв., продолжительность – 12 минут)

Советские маркеры	Этнические маркеры	Саундтрек
Комбайн Енисей, уборка пшеницы Трактор во дворе героя фильма Кошары для овец Сельская улица Подворье с кирпичным домом Скошенные поля	Забайкальская тонкорунная порода овец, пастбищное животноводство Конская упряжь с коваными орнаментальными вставками Чабан дает интервью на бурятском языке, рассказывает о родителях, особенностях пастбы, названиях трав, проблемах чабанского труда. Мать чабана дает интервью на бурятском языке, рассказывает о том, как работала в колхозе, пастбищном перегоне овец. Чабан в степи: зимний дэгэл (верхний длинный мужской халат агинских бурят), юдэн малгай (островерхая зимняя шапка с кистями), эрмэг гутал (зимние сапоги)	A. Rahman C. Mansell E. Custurica исполнение старинной бурятской песни в финале фильма

	Дом матери героя: юрта и ее внутреннее убранство: Гунгарба (шкаф с фигуркой Будды) Танка (изображение Будды) Ухэг (тумбочка) Ханза (сундук) Эжин шэрээ (кровать матери) Шэрдэг (войлочный матрас) Хойморой шэрээ (низкая, деревянная, широкая койка) Аягын шэрээ (маленький столик) Эргэнэг (буфет). Приготовление бухэлее-ра (бульон с мясом) Сшитые из овчины плащ, шлем, рукавицы, утеплители обуви чабана Сэргэ (коновязь) Субурган (место поклонения на священной горе) Женский дэгэл (верхний длиннополый женский халат)	
--	---	--

Чабанство как контекст бурятской идентичности в 70-80-е гг. прошлого столетия через различные формы документального киноискусства (доминирование социалистического лингвистического репертуара над традиционными ценностями, раскрытие насущных социальных проблем, душевный кризис киногероя, символика фоторяда) демонстрирует всю сложность своего осуществления внутри модернизации. Документальные фильмы начала XXI в. констатируют уже вторичную

экзотичность данного контекста в формирующейся бурятской идентичности.

Необходимо подчеркнуть, что в данном исследовании проблем бурятской идентичности понятие фронтир употреблено как граничное внутреннее состояние этноса – между формирующимися новыми и исходно консервативно-статичными контекстами культуры. В нашем понимании, категория фронтаира может рассматриваться не только в межкультурном и межэтническом качестве, т.е. внешним образом для определенной идентичности, но и в качестве границы внутри того ли иного этноса, в контексте перманентного кризиса, определяемого этническим развитием внутри процесса модернизации. В данном случае, понятие «свой-чужой» рассматривается в рамках одного этноса, внутри отдельного человека, как результат модернизационного переживания.

Чимиза Ламажаа

КОНЦЕПТЫ «ЗА САЯНАМИ» И «ТУВИНСКОЕ ВРЕМЯ» В ОБЩЕСТВЕННОМ ДИСКУРСЕ ТУВЫ

Понимание локального пространства как концепта, наиболее близкого к субъекту понимания («своего» пространства, мира), присуще всем архаическим догосударственным культурам, последующие кризисы центральной власти в большом государстве всегда приводят к уменьшению числа людей с «имперским» мышлением, а соответственно — к усилению значимости региональной, или территориальной, окраинной идентичности. Российские процессы архаизации также выразились в изменении представлений людей о пространстве, в актуализации проблематики локальности¹.

Как пишет Д. Н. Замятин, понятие территории включает в себя не только конкретный объем информации и знаний («физическую» модель), но и некоторые представления о ней, не связанные с точной информацией, знаниями («метафизическая» модель). Именно в этом слое «откладываются» локальные мифы, географические образы-архетипы, составляется географический имидж территории, формируется представление о культурном ландшафте². Важное место в исследо-

¹ См.: Ламажаа Ч. К. Архаизация общества. Тувинский феномен. М., 2013.

² Замятин Д. Н. Идентичность и территория: гуманитарно-географические подходы и дискурсы // Идентичность как предмет

ваниях региональной идентичности в постсоветской России стали занимать именно эти элементы «метафизической» модели пространства. При этом, как подчеркивает Д. Н. Замятин, локальные мифы, архетипы оказываются не просто важными традиционными ментальными нарративами, компонентами видения прошлого и настоящего, но и будущего³. Региональные политические элиты с помощью исторических мифов, легенд, архетипов, образов конструируют прошлое территории, отвечающее новым целям и задачам этнополитического развития. Но далеко не всегда актуализированные элементы модели пространства управляемы.

В постсоветское время широкое распространение в Республике Тыва (Туве) получила формулировка «За Саянами» (*Саян ажыр* — тув.). В этом концепте очевидно наличие архаического пласта менталитета, связанного с мифологическим объектом — горой⁴. В этнографической литературе, посвященной категориям культуры тюркоязычных, монголоязычных народов, гора часто упоминается как объект природного ландшафта, который становился объектом культурного ландшафта, приобретая характеристики сакрального центра, маркера своей территории. Понимание маркера не может ограничиваться только смысловой нагрузкой точечного, центрального объекта. Горы для кочевников означали и преграду, барьер, отделяющих свой локальный мир от чужого. В этом смысле горы для древних обитателей Тувинской котловины (предков тувинцев) были не только священными объектами для поклонения, объектами

политического анализа. Сборник статей по итогам Всероссийской научно-теоретической конференции (ИМЭМО РАН, 21–22 октября 2010 г.). М., 2001. С. 188.

³ Там же. С. 189–190.

⁴ См.: Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. Новосибирск, 1988. С. 32; Кляшторный С. Г. Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках//Тюркологический сборник. 1977. М., 1981. С. 121–123 и др.

своей территории, но и маркерами границ, «оградой» своего локального мира от других чужих миров.

Здесь необходимо пояснить, что центральную и западную части республики занимает огромная Тувинская котловина, окруженная хребтами: на севере — Западного Саяна, на западе — Алтая, на юге — Танну-Ола. Последний, имеющий в отличие от Саян, меньшую высоту и более доступные перевалы, не был значительной природной границей и являлся основными «воротами» в Тувинскую котловину. «Поэтому, — считает В. А. Обручев, — в смене веков Урянхайский край (Тува) заселялся народами с юга, со стороны Монголии»⁵. Действительно, начальное освоение котловины, относящееся к заключительным стадиям раннего палеолита, происходило со стороны южных склонов хребта Танну-Ола, через его перевалы и далее по долинам рек Чадан и Торгалык⁶. Но, как подчеркивают С. Б. Потахин и А. Ю. Иванов, и самые высокие — Саянские горы впоследствии стали преодолимой преградой: проникновение новых народов с севера можно зафиксировать по археологическим памятникам (петроглифам) в VII–III вв. до н.э.

Однако для мифологического сознания самые высокие горы приобрели особое значение, что было обусловлено их местонахождением — на севере, который воспринимался архаическим мифологическим сознанием как пространственный низ, как место обитания всякой нечисти. Мифологические представления укреплялись реально складывающейся геополитической обстановкой, когда в XVII в. юг Сибири стал «колонией» российской империи. «За Саянами» стал осознаться как мир совершенно иной культуры (как в антрополо-

⁵ Цит. по: Потахин С. Б., Иванов А. Ю. Влияние природной изолированности на освоение Тувинской котловины [Электронный ресурс] // Сибирская заимка. 2000, № 3. URL: http://www.zaimka.ru/to_sun/potakhin3.shtml.

⁶ Там же.

гическом, так и в хозяйственном, а также религиозном смысле), с которым тувинцы стали взаимодействовать лишь в конце XIX в.

В начале XX в. английский путешественник Д. Каррутерс, посетив Туву, описал свои впечатления о местном населении, субъективные, но весьма показательные. В них весьма точно отмечена такая особенность общественного состояния, тесно связанного с общественным сознанием, как обособленность: «урянхайцы представляют из себя совершенно особый народец, ограниченный в своем распространении пределами этого удаленного бассейна, который представляется таким труднодоступным и таким отрезанным от остального мира, что большое сходство этого народца с другими расами не только не показалось бы странным, но даже и невероятным»⁷.

По воспоминаниям представителей старшего поколения жителей Тувы, формулировка «За Саянами» в советское время хоть и бытовала, но ее широкое использование не поощрялось, так как при этом подчеркивалась особенность, отделенность Тувы от России.

Широкое использование данного концепта в постсоветское время демонстрирует ответную реакцию на требования реформ, исходящие от российской власти, традиционных представлений жителей Тувы об обособленности своего культурного мира. Сработал своего рода психологический механизм защиты. Представление о барьере продолжает с архаических времен локализовать социальное и культурное развитие в относительно замкнутом географическом пространстве⁸.

⁷ Каррутерс Д. Неведомая Монголия. Урянхайский край. Петроград, 1914. С. 131.

⁸ Интересно, что подобный взгляд переняли даже коренные русские жители Тувы: «...Уютные ладони гор надежно защищают Туву. Здесь удобно и уютно. Мы здесь спрятаны от всего мира. Мы сами по себе. Одежду торговцы привозят из Китая, а продукты из России. Мы — не они». См.: Семенова Ф. Тува не Россия? // Плюс Информ. 2006. 25 октября.

Для исследователей стало очевидно, что Тува менее всех интегрирована в российский культурный мир⁹. По всем основным факторам интеграции (этническому, лингвистическому, конфессиональному и политико-историческому) тувинский мир, как и некоторые другие миры народов Дагестана, представляет собой самый низкий уровень интеграции в русский культурный мир¹⁰. Даже несмотря на проживание в Туве русского населения, составляющего около пятой части всего населения¹¹.

В концепте «За Саянами» присутствует также и общее представление о внешнем мире, не только российском. Это чужой, но не чуждый мир, порой непонятный, порой вредный, но часто очень нужный. Алтайские горы и хребет Танну-Ола, помимо того, что имеют меньшие размеры, отделяют тувинцев от территорий проживания таких же кочевых народов — чужих, но понятных. Поэтому эти горы не концептуализировались до смыслового значения барьера. С Китаем Тува не граничит, ее политику во времена Маньчжурской империи проводили монгольские чиновники, и те, и другие не «вторгались» в социокультурный комплекс тувинцев. Несмотря на негативное, в целом, восприятие из глубин исторической памяти монголов и китайцев, тувинское общественное сознание не «отгородилось» от них. Русские оказались ближе, проживают в самой республике; нахождение в составе российского государства редко воспринимается как ошибочное и вредное, наоборот — и ученые, и общественное мнение признают необходимость союза, заключенного в 1944 г. Но именно в этом северном направлении тувинская картина мира в стремлении

⁹ Туровский Р. Ф. Культурные ландшафты России. М., 1998.

¹⁰ Там же. С. 101.

¹¹ По данным Всероссийской переписи 2010 г. тувинцы в Туве составляют 80,6% (включая тувинцев-тоджинцев) населения республики, русские — 16,3%.

оградиться от не враждебных, но все-таки чужих воз-
вела «преграду» – «за Саянами».

Все постсоветские новшества стали восприниматься как некое зло, которое «идет из Москвы». Не случайно, и проект строительства железной дороги «Кызыл – Курагино», которая в ближайшие годы по планам российского и республиканского правительств свяжет Туву с Россией (через Красноярский край), вызвал широкий общественный резонанс в республике. Причем, согласно опросам, проведенным Тувинским институтом гуманитарных исследований при Правительстве Республики Тыва (ТИГИ) в 2008–2010 гг., по этому поводу были высказаны прямо противоположные мнения, противников проекта оказалось достаточно много – 35,4%¹². В качестве аргументов выдвигаются опасения за девственную экологию региона, боязнь наплыва трудовых мигрантов, который повлечет за собой напряженность на рынке труда, а также негативные этнокультурные процессы, вплоть до ассимиляции, исчезновения тувинской культуры, языка и самого этноса. И это несмотря на то, что необходимость решения транспортной проблемы Тувы является весьма острой: всем, кто выезжает из Тувы в другие российские регионы (а также транзитом за границу в западном направлении) на учебу, в деловые поездки, на лечение, в гости и пр., приходится преодолевать множество трудностей.

Здесь надо упомянуть и о том, что по определению этносоциологов, дистанцированность тувинцев в отношении представителей других национальностей присутствует и в самой Туве¹³. Существует мнение, под-

¹² Кан В. С. Чего ждут от строительства железной дороги и освоения месторождений жители Тувы (по материалам социологических исследований 2008–2010 гг.) [Электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. 2010, № 4. URL: http://www.tuva.asia/journal/issue_8/2535-kan1.html.

¹³ См.: Анайбан З. В., Губогло М. Н., Козлов М. С. Формирование этнополитической ситуации. Том 1. Очерки по истории постсо-

крепленное данными социологического исследования, что тувинцы к русским, в целом, относятся с большим дружелюбием и уважением, чем, к примеру, к монголам¹⁴. Последних недолюбливают из-за негативных примеров в истории взаимоотношений Тувы и Монголии со времен китайской колонизации, из-за самоуправства монгольских чиновников в Туве в этот период. В данном случае существенным является языковой фактор, непонимание между людьми (тувинский и монгольский языки относятся к тюркским и монгольским группам языков соответственно). Некая отстраненность присутствует у тувинцев и по отношению к представителям других, родственных в культурном и языковом отношении, народов, так называемой «азиатской солидарности» (хотя она появляется за пределами Тувы, в деятельности землячеств).

Однако и русские вызывают у тувинцев неоднозначные чувства. Как отмечает В. С. Донгак, образ русских у коренного населения Тувы складывается из сочетания негативных и позитивных гетеростереотипов, с преобладанием первых. Русский для тувинцев – человек добрый, но жадный; дружелюбный, но высокомерный; культурный, но наглый¹⁵. При этом этносоциологи отметили, что в Якутии и Татарстане представления коренного населения о русских, в основном, совпадают с представлениями русских о себе и наоборот (представления русских о титульных национальностях), а в Туве они существенно различаются¹⁶.

Б. А. Мышлявцев полагает, что причиной является в первую очередь языковой барьер: русские почти

ветской Тувы. М., 1999. Том 1. Очерки по истории постсоветской Тувы.

¹⁴ Там же. С. 17.

¹⁵ Там же. С. 21–22.

¹⁶ Дробижова Л. М., Аклаев А. Р., Коротеева В. В., Солдатова Г. У. Демократизация и образы национализма в РФ 90-х годов. М., 1996. С. 318–320.

не знают тувинского языка, поэтому мало общаются с представителями титульного народа¹⁷, а среди тувинцев в последнее время стало распространяться желание общаться только на тувинском языке, который к тому же стал вытеснять русский язык из всех сфер общественной жизни Тувы¹⁸.

Кроме того, как считает исследователь, сыграло свою роль то, что русскоязычное население изначально, с советских времен, приняло на себя роль «учителя», следовательно, не было настроено на глубокое понимание обычаев, культуры народа—«ученика». Культура тувинцев скорее воспринималась как некое «докультурное» состояние, целина, которую нужно «поднимать». Тувинцы же начали воспринимать такое отношение к своей культуре как высокомерие. Это поддерживало отчуждение (русская культура в этом случае воспринималась как не чужое, но чуждое), и в кризисной ситуации 1990-х гг., когда обнажились диспропорции советской экономики, выразилось в смещении принципов: чуждое стало чужим. Это повлекло за собой враждебное отношение, конфликты, столкновение на межнациональной почве. До сих пор национальный вопрос в Туве, несмотря на относительную стабильность,

¹⁷ З. В. Анайбан делится своими наблюдениями в этой связи: «Меня всегда поражало полное отсутствие интереса [русских] к языку данного народа [тувинского], отсутствие желания хоть в какой-то мере приобщиться к нему. И это все при том, что непонимание его, когда в его присутствии говорили на тувинском языке, их, как правило, раздражало. Удивляло также неприятие и отторжение, если не большинством, то немалым числом русскоязычного населения республики отдельных элементов музыкальной культуры тувинцев». См.: Анайбан З. В., Тюхтенева С. П. Этнокультурная адаптация населения Южной Сибири (современный период). М., 2008. С. 134.

¹⁸ Мышлявцев Б. А. Русские и тувинцы: образ «другого». Проблема взаимодействия культур [Электронный ресурс] // Сибирский этнографический вестник. Новосибирск, 2003. № 14 (15). URL: <http://www.sati.archaeology.nsc.ru/sibirica/index.html?mi=25&id=1472>.

спокойствие в этой сфере общественной жизни, является довольно болезненным. Ситуацию можно охарактеризовать, скорее, как «дистанцию», «отчужденность», чем «диалог культур», «толерантность».

В том, что межэтническое взаимодействие имело ограничения, конечно, можно усмотреть и свои плюсы. Тувинцы не ассимилировались с русскими, как другие азиатские народы России, контактировавшие с русским народом. Культурная ассимиляция у якутов, например, дошла до принятия религии в виде христианства, до русификации их имен. У бурятов и калмыков религиозные ориентиры остались нетронутыми, но, например, распространились русские имена, фамилии или окончания фамилий: «ов», «ова». Тувинцы же сохранили многое, в том числе и такой чувствительный индикатор, как фамилии. Названия родов, ставшие фамилиями или именами («Ооржак», «Куулар», «Монгуш»), сохранились практически без изменений. Существовала мода на русские и даже экзотические индийские имена в период советской мобилизации. Но, во-первых, она продлилась с 1930-х до конца 1970-х гг., а во-вторых, эти имена частично переделывались на тувинский лад: «Сесер-оол» (от слова — СССР), «Колхозбай» (колхоз), «Бригад» (бригада). «Предпочтение в имянаречении в Туве отдается собственно тувинским именам»¹⁹, — сделала заключение филолог Н. Д. Сувандии, которая собрала более 10 тысяч единиц имен во время лингвистических экспедиций в различные населенные пункты Тувы, после просмотра списков учета населения республики, а также материалов местных СМИ.

Не удивительно, что при таком чувстве обособленности, законсервированности, с учетом недавнего исторического опыта самостоятельного государственного существования начале 1990-х годов, на волне опьянения

¹⁹ Сувандии Н. Д. Тувинская антропонимия : автореф. дисс. ... к.филол.н. М., 2004. С. 4–5.

свободой местные политики заявили о возможности выхода Тувы из состава России. Ведь этот исторический эпизод, позднее подвергшийся здравому осуждению, имел основания для появления именно благодаря тому, что «метафизическая» модель пространства у тувинцев – «внутрисаянье» – сильно локализовалась и можно даже сказать на какой-то отрезок времени «отделилась» от российского.

Конечно же, жизнь тувинских кочевников в XX веке сильно изменилась. Кочевую культуру пытались сделать оседлой: юрты заменялись избами, животноводов учили новым формам хозяйствования и новому быту. Основная масса тувинцев выбралась из нищеты, куда ее загнали века колониального существования. В советские времена изменилась структура общества, появились новые социальные группы. В Туве возникла и стала развиваться промышленность при участии специалистов из Союза. Но чувство «внутрисаянья» сохранилось, и оно еще более укрепилось в период кризиса 1990-х годов.

Актуализировались знаки, символы, стереотипы образа Тувы: тувинцы охотно подчеркивают особенные явления своей культуры, факты из своей истории, в том числе такие, как многообразие стилей горлового пения тувинцев; объявление войны фашистской Германии Тувой 25 июня 1941 г. сразу после нападения Германии на СССР – первой из иностранных государств²⁰; вступление ТНР в СССР последней. Подавляющее большинство тувинцев, по данным социологических исследований, гордится принадлежностью к своему народу²¹.

²⁰ См. напр.: Чичкин А. Тува: неизвестная война [Электронный ресурс] // Российская газета. 2009. 6 мая. URL: <http://www.rg.ru/2009/05/06/tyva.html>; Брилев С. Забытые союзники во Второй мировой войне. М., 2012. С. 575–677.

²¹ Донгак В. С. Этническая идентичность тувинцев : автореф. дисс. ... к.с.н. СПб., 2003. С. 15.

Категория культуры, связанная с восприятием времени, в постсоветское время в Туве также в определенной мере «поддалась» процессу архаизации. Речь идет о понятии «тувинского времени». На тувинском языке он звучит как *тыва үе*, однако с легкой подачи местных журналистов получил нарицательное значение на русском языке и получил широкое распространение в общественном дискурсе. Этими словами стали называть особое замедленное восприятие времени населением, которое часто перенимают путешественники, гости республики, даже прибывшие на короткое время в Туву. Здесь почти социальной нормой являются опоздания, задержки, несоблюдение точных графиков, сроков, что сначала удивляет и даже раздражает приезжих, но затем они с этим смиряются, и выбирают как наиболее оптимальную стратегию – попытаться вписаться в эти «правила». «Тувинское время» как полная противоположность пунктуальности стало притчей во языцех, предметом для шуток, даже некоей оправдательной формулой.

«Тувинское время» представляется нам также одним из элементов общественного сознания, в котором усматриваются архаические корни: предметность восприятия времени в традиционной культуре, ориентация на изменения природных циклов и ход движения небесных светил. Здесь также проявляются черты синкретизма архаического мифологического сознания, в котором мыслится органическое единство объективного и субъективного, происходит слияние представлений о природном и культурном, реальном и фантастическом. «Тувинское время» имеет характеристики объективно-субъективной тягучести, свойства пластичности. Флегматичный национальный темперамент тувинцев, как определяют психологи²², становится причиной того,

²² Резников Е. Н., Товуу Н. О. Этнопсихологические характеристики народа тыва: теория и практика. М., 2002. С. 95.

что они почти не борются с таким положением вещей, даже гордятся «тувинским временем», озвучивая и демонстрируя его туристам в качестве местной достопримечательности, одного из проявлений центральноазиатской экзотики («тувинской аномалии»).

Архаическое мышление, как пишет Т. А. Алексина, совершенно атемпорально, прежде всего, потому, что оно выражает эмоционально-ценностное отношение к миру, а все ценности древнего человека расположены на вневременной вертикали, соединяющей сакральный Верх и профанный Низ. Древний человек чувствовал свою связь с Космосом, он ощущал себя посредником между Небом и Землей. Если мышление древних людей можно назвать вертикальным, то современный человек мыслит горизонтально²³. Для конкретно тюркской культурной традиции представления о времени также связывались со сторонами света, особой упорядоченностью пространства в связи с этим. В частности, восточная и западная стороны света связывались с движением жизни – рождением и уходом из жизни, связью со страной предков²⁴. При ориентации на местности юг трактовался как «верх», север — как «низ»²⁵, соотносясь с нижним миром, согласно архаическим эпическим сказаниям²⁶.

Эти архаические представления о времени продолжают бытовать в тувинском самосознании, будучи закреплёнными в тувинском языке, входящем в особую ветвь (вместе с тофаларским и якутским) в составе си-

²³ Алексина Т. А. Время как феномен культуры [Электронный ресурс] // Сайт Института исследования природы времени. URL: http://www.chronos.msu.ru/RREPORTS/aleksina_vremia.html.

²⁴ Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. Новосибирск, 1988. С. 43.

²⁵ Кононов А. Н. Способы и термины определения стран света у тюркских народов // Тюркологический сборник 1974. М., 1978. С. 75.

²⁶ Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. Новосибирск, 1988. С. 45.

бирской группы тюркской языковой семьи, существующим с VII века²⁷.

О том, насколько отличалось и продолжает отличаться понимание сторон света, движения времени в тувинской культуре от общепринятой европейской системы, которая была привнесена в Туву с русской культурой, интересно пишет В. Ю. Сузукей²⁸. В частности, он упоминает о том дискомфорте, который испытывали носители языка в советское время при обучении их основам географии. По правилам картографии север находился вверху, а юг внизу, что для тувинцев было прямо противоположным.

Ориентируясь во времени, европейцы мыслят следующим образом: время «движется» с востока на запад, т.е. движение времени соотносится с (видимым с поверхности Земли) движением Солнца. Будущее, «приходящее» с востока, «уходит» на запад. Чередование дней в будущем времени, например, в русском и английском языках обозначаются терминами последовательного чередования: завтра — tomorrow, послезавтра — the day after tomorrow, после-после завтра... Чередование дней в прошедшем времени обозначается: вчера — yesterday, позавчера — the day before yesterday...

В тувинском же языке чередование дней во времени строится иначе. Названия дней в прошедшем времени: *дүүн* — вчера, *бурунгу хүн* — 'позавчера', букв. — впереди вчерашнего дня, *бурундаа хүн* — 'поза-позавчера' — обозначены как дни, ушедшие вперед (*бурунгаар*).

²⁷ Мудрак О. А. Об уточнении классификации тюркских языков с помощью морфологической лингвостатистики // Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Региональные реконструкции / Отв. ред. Э. Р. Тенишев. М., 2002. С. 713–737.

²⁸ Сузукей В. Ю. Пространство и время в традиционной культуре тувинцев [Электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. 2009, №№ 1–2. URL: http://www.tuva.asia/journal/issue_1-2/128-space-and-time.html.

Логичность такого построения В. Ю. Сузукей объясняет тем фактом, что в реальной жизни «прошлое» действительно проходит «перед глазами» человека и все события прошедшего времени, как правило, известны человеку во всех деталях. События дней будущего времени «надвигаются» на человека сзади (*даарта* — завтра, *соңгузу хүн* — день, идущий позади завтрашнего дня; *соондаа хүн* — день, идущий позади послезавтрашнего дня) и он еще не знает, какие события будут происходить в будущем (поскольку будущее находится за спиной и он его еще не «видит»).

Другой пример, подчеркивающий особенности тувинского архаического восприятия времени, автор приводит из математики: дробные числа в тувинском языке, например, произносятся «снизу вверх» (от целого числа к частному), а в русском языке наоборот. Для тувинцев, например, такое озвучивание времени, как «половина первого» или «половина десятого» (от частного к целому) требует некоторого времени для переосмысления этой фразы на тувинское звучание (*он чартык*, букв. — «десяти половина»), иначе он придет на свидание на один час позже. В контексте современной системы обучения носителям традиционной культуры во многих случаях пришлось перестраиваться и приложить в некоторых случаях значительные усилия для того, чтобы привыкнуть к новому «миропорядку» и для переосмысления многих вещей, знакомых с детства.

Тот факт, что тувинский язык остался родным языком для абсолютного большинства тувинцев (более 90 %), представляется важнейшим фактором сохранности многих архаических пластов тувинской культуры, присутствующих в менталитете. В условиях постсоветской политики по возрождению национальной культуры, в том числе и языка (который в советское время подвергся все-таки значительным фонетическим и другим

изменениям²⁹), активизация использования тувинского языка в быту, в общественно-деловой сфере в политике республики, очевидно, привела к таким «побочным эффектам», как проявление его архаических смыслов.

Таким образом, в условиях распространения архаических социальных практик, направленных на выживание, самообеспечение, защиту «Своих» от «Чужих» в общественном сознании кризисной реформирующейся Тувы произошел пересмотр и космологических категорий культуры – отношения к пространству, а также ко времени. Распространившийся концепт «За Саянами» показал усиление локализации в чувственном восприятии территории, концепт «тувинское время» выразил укорененный традиционализм местного населения, не стремящегося к рационализации, строгой упорядоченности и ускорению ритма социальной жизни. Эти факты выступают составной частью процесса архаизации общества, второго уровня в его структуре. При этом, очевидно, что архаизация не просто означает стремление людей в неблагоприятных условиях выжить, защититься, оградиться и пр., но приспособиться, адаптироваться, то есть реализует и функции самосохранения общественных элементов, системы в условиях кризиса социальной трансформации.

²⁹ См.: Ламажаа Ч. К. Тувинской письменности – 80 (Международный форум филологов в Туве) [Электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. 2010, № 3. URL: http://www.tuva.asia/journal/issue_7/2173-lamajaa.html.

SUMMARY

Yuri Popkov, Yevgeny Tyugashev

Russian Civilization: Phenomenology of Borderland

The article considers the phenomenon of border areas of Russian civilization. The civilizational borderlands are characterized by a strong orientation towards the outer areas and a perception of the borderline position as a zone of development in the nearest future. Considering the historical types of borderland civilizations, the authors conclude that this phenomenon is a temporary and transitive state of any civilization, and not its inherent, permanent feature. The authors note that the central issue of borderland civilizations turns out to be the problem of identity. «The problem of identity ... for Russians lies in persistent attempts to open a window to Europe in the past and to make its way to the West today». The borderland nature of Russian civilization is interpreted by authors within the historical and geographical contexts. More than half of the Russian Federation's citizens consider themselves to belong to the border regions of the country. They occupy about 80% of the territory and represent about a third of the Russia's population. The authors determine the main characteristics of borderland inhabitants in terms of psychoanalysis as exemplified in the Russian literature. The article concludes that Russia is now in a state of incomplete internal colonization; the process of modernization is in a state of

relapse which is not in conflict with the powerful context of the borderland, but on the contrary, it contributes to its expansion and universalization. This concept reflects the borderland factor as one of the backbone constituents of the Russian civilization.

Ulyana Vinokurova

Civilization as a Territorial and Imaginary Borderland

The author considers the Arctic Circumpolar, Central Asian and European (based on the example of Poland) civilizations through the prism of the main characteristics that make up the core of the civilization genotype. Each of the considered civilizations presents its own characteristic features. The article is obviously the result of long term ethnographic expeditions conducted by the author: her personal observations about the sacred organization of the «Way» according to different civilizational coordinates constitute one of the main points. Sacred objects on roads visually organize the space center, overcoming peripheral character of borderland in civilizational identity formed in particular ethno-cultural communities. Examples of natural and public cult-places of the Catholic Poland are represented by small chapels on crossroads. The Circumpolar civilization differs much from other local civilizations by the absence of sovereign political core and borders; it becomes a territory of dialogue and partnership for three local civilizations – the Eurasian, West European and North American. The Central Asian civilization is the border zone for different spatial-temporal models marked by the heritage of the Hun culture. In the modern context, such models produced controversy between pre-Christian traditional beliefs, Christian and Buddhist impacts, between Russian and Buryat environment markers, between cultural symbols of interacting ethnic groups. The expansionism

operating in the Border Cultures seeks different ways of domination of the «I-We» model in the civilizational territories belonging to «Others» and «Strangers».

Piotr Bachtin

Is the Gulf Always Persian? Iranian Intellectuals and the Attempts to Change the Name of the Persian Gulf (According to the Reasoning of Reza Davari Ardakani).

The borderland studied by Piotr Bachtin is the Persian Gulf situated within the area of interaction between Iranian and Arab civilizations. At the same time, the Persian Gulf is the meeting point between East and West. Analyzing the concept of an Iranian philosopher Reza Davari Ardakani in the regional dispute about the name of the basin, the author shows the importance of the Persian Gulf as a starting point for identification of both the «Iranians» and «Arabs».

Davari remarks that the dispute about the name of the gulf does not mean war between the nations and ethnic groups involved. For centuries Arabs and Iranians had been enjoying friendly relations and religious and cultural commonalities of Islam. The argument about the name appears in a totally different dimension – that of the interaction between West and East.

Iran and the Arab countries of the Persian Gulf are still under political and economic dominance of the West. The idea of changing the name of the Persian Gulf is directly related to the strategic importance of the gulf basin and to the elimination of Western powers' military bases in Iran.

For many Iranians, the attempts to change the name of the Persian Gulf are associated with the discrediting of the unique civilization of Iran and the denial of its rich culture and history. On the other hand, the discrediting of the term «Arabic» in the South of the Persian Gulf is a manifestation of Western neocolonialism.

Olga Lypka

Religious Identity in Borderland Cultures

The article examines features of the religious identity of Ukrainians. Due to the geographical location and historical circumstances Ukraine was exposed to the influence of Polish, Lithuanian, Russian, Hungarian, Jewish and other cultures, and became a «meeting place» of the Orthodox and Catholic traditions of Christianity. The author notes the relative tolerance towards other religions that prevailed in Ukraine between 16–18th centuries. Ukraine was during that period the borderland of several states, which imposed their religious traditions. Ukrainian history has demonstrated that the change of religious identity does not always mean the loss of the ethnic one. Referring to the current situation, the author notes that the borderland should be an ideal place of meeting and dialogue. The author's vision of the borderland's religious context relies on her knowledge of history and traditions of the Church, actualization and affirmation of Christian values reflected in behaviors. Other cultures, other beliefs, other individuals should not be perceived in categories of «threat» or «rivalry» but should be accepted as different; openness to dialogue with others does not imply forgetting one's own identity.

Tsongool B. Natsagdorzh

The Buddhist Factor in the Panmongolian Identity of Russian Buryats in the 18th century

The Borderland is an area of permanent context changes, so the behavior of an individual is characterized with an unstable standard and value orientations. The article of Tsongool Natsagdorzh concerning the Mongolian-Russian

borderland demonstrates the region's hybridism and ambivalence. The Buryats up to the 18th century were firmly integrated into the broader Mongol world, being an inseparable part of it. After the entry of Buryats into the Russian state, they found themselves in a totally different cultural cosmology. The question arises, as how the Buryats understood their position within the foreign empire? Whether they continued to identify themselves as a part of the new world? The author examined documents from the National Archives of Mongolia and came to the conclusion that the Buryats perceived Buddhism as one of the main elements of their broader Mongol identity. This can serve as an explanation of the rapid and impressive spread of Buddhism among the Buryats. Since the neighboring Mongols living under the Qing Empire were Buddhists, this started to be the indicator of their Mongolian origin. Therefore, the Buryat elites counteracting the assimilation processes deliberately chose Buddhism and strongly contributed to its spread.

Tatiana Bernyukevich

The Reception of Buddhist Ideas in Russia – Interaction in the Area of Cultural Borderland

The author considers the reception of Buddhist ideas in Russian literature as a kind of intercultural dialogue. The author, speaking of the influence of Buddhist ideas on the works of Russian prose writers and poets, notes the difficulties in identifying and measuring the impact. The difficulty consists not only in defining the use of Buddhist stories, quoting Buddhist texts, the presence of Buddhist images and other prominent «marks» of the oriental influence, but also in revealing the contextual similarity of motives of literary works to that of Buddhist ideas. The influence of Buddhism on the culture of Russia functioned

due to the interaction with peoples of traditional Buddhist cultures. So called indirect perception of Buddhist ideas through Western philosophy and literature contributed to this influence as another significant factor. The author concludes that, this literary phenomenon reflects Russia's attempts to construct its cultural identity space as the co-existence of different cultures.

Irina Urbanaeva

Buddhist Vector of Civilizational Borderland

The present article is concerned with the basic spiritual values that determine the identity of people belonging to the Buddhist civilization, which the author defines as the Indo-Tibetan-Mongolian Buddhist civilization. The author points out that the Buddhist cosmology spread in China and other countries of Sinic civilization had gone through several simplifications, which then resulted in serious obstacles in the relationship between the Tibetan-Mongolian world and China. The author argues that Buddhism in China did not become the basis of political and social life. Due to this point, China was and still remains a Confucian civilization. Protecting the cultural foundations of nomadic civilization – the traditional worldview, values, nomadic lifestyle, moral, legal and ecological norms – were provided with mechanisms of super-ethnic integration and continuity, in parallel with conscious distancing from the influence of the Chinese civilization. The author comes to the conclusion that the interpretation of civilizational borderland as a space of interaction between civilizations becomes of a particular importance in modern conditions, when the most relevant factors of mass integration have no longer territorial markers, national boundaries, ethnic, national, racial or political characteristics. The most relevant factor appears to be the civilizational identity of people.

Oyuna Dorzhigushaeva

Some Features of «Global» and «Local» Conflicts in the
Buddhist Communities of Russia

The article attempts to trace the historical moment when Tibetan Buddhism got the features of a global network, and how this global network interacted with local traditional religious communities of Russia. The author notes the existence of particular tension in the interaction between the global Tibetan Buddhism and its local forms, where the believers are attracted to their own ethnic version of Buddhism. The development of this ethnic version conflicts with the supranational character of Buddhism as a world religion. From the other hand, the development of the global version generates a crisis in ethnic identity, which is closely related to the religious one in Buddhist republics of Russia.

The source of this conflict lies in the fact that the local ethnic communities are seeking for equal parity with the Global Tibetan network, while the latter see themselves as mentors, educators, ~~the~~ monopoly owners of the true vision of Buddhism, which they are willing to share with people who do not have it. That means that they project relations they have with neophytes on relations with the representatives of traditional Buddhist communities having a long Buddhist history.

Zoja Morochojew

Contexts of the Local Culture Borderlands

The article discusses the borderland of interaction between civilizations of East Asia and Eastern Europe in order to show that local contexts can change the borderland depending from the point of reference. The article

focuses on the interaction of Buryat culture with the cultures of East Asia, as well as with the Russian statehood and its symbolism, closely related to Russian culture. The author also considers the issue of changing the content of the culture borderlands due to the emergence of a global perspective.

The author considers the local context using the example of Ulan-Ude, the capital of the Buryat Republic of the Russian Federation. History of the city is associated with Russian explorers. Their mental cosmology, in accordance with Christian worldview claimed an initial constancy of the universe shaped in the category of space. The environment of autochthonous peoples (Buryats, Evenks and others) was created on the basis of relativistic worldview and interpenetration of the micro-and macrocosm. The basis for their space-time continuum is the doctrine of momentariness. Dynamism and mutual transition of opposite principles are the main characteristics of such a world view. The world is made of events in continuance. Myths designate the field of possible events that could serve as the starting point of culture and common ethnicity.

The central Soviets square of Ulan-Ude being a place of power was the space overlapping and coexisting of two different contexts in the 20th century—one emanating from the principle of autonomy (the substantial worldview) and the other based on the principle of relativity (the relativistic eastern worldview). The Soviet square could be interpreted as a space that connects the territories and gives them the meanings the Russian or Soviet articulate. But, on the other hand, the borderland located on the Soviet square was perceived by Buryats in a completely different way: it was the center of formation of the national idea. The two main groups – the western and eastern Buryats – found here their center of equilibrium. This space became a meeting point which had as a consequence the forming of identity of Buryats as Buryats. It became the impulse for the cyclic hierarchy, which determines the local differences of

Buryats: Aga, Khorinsk, Kizhinga, Ust-Orda Buryats etc. Ulan-Ude as the space of events mixes different groups of Buryats creating another new event – the community of urban Buryats.

The events related with globalization processes which are taking place today in Siberia, in Buryatia, in Ulan-Ude do not fully match the usual scheme of «center – periphery». The increasing contacts with foreign countries result in de-territorialization that virtualizes and exposes to relativistic models not only communities of Buryatia, Khakassia, Sakha-Yakutia, Tatarstan, but also makes some changes in the lifestyle of Russians, Ukrainians, and Belarusians. Locality is being transformed into an action or event that is not directly connected with territory. Changing the identity of Ulan-Ude is to a greater extent the result of the involvement of Siberia into a global perspective.

Ewa Lukaszyk

Project of Transcultural Human Studies – the Geometry of Global Meeting

The author applies the «topological» thinking model to the question concerning the fate of cultures in the colonial, postcolonial and globalized world.

Peripheral areas are a multicultural borderland, where each of them has its own cultural space. In order to organize their meeting one need to establish a completely new topology based on the idea that there is a space different from the image of a map, a new dimension, which can serve as a meeting point for these cultural spaces.

The author believes that the international project «Drifting identity» (Faculty of “Artes Liberales,” University of Warsaw) serving as this kind of meeting place, exists in third- or fourth-dimensional space. It creates a network of trans-border communication bringing together the areas

which are wide apart but connected by a similarity of historical experience. Thus, the «center-periphery» dimension remains behind on the plane. Everything that overcomes the two-dimensionality creates trans-border communication. This area is associated with post-colonial languages.

There is an increasing need in transcultural human studies for a space of discourses free of exception mechanism, where all cultures can participate on a truly equal footing. Ewa Lukaszuk draws attention to the development of the geometry of transcultural exchange space which could establish a neutral territory for cultures to create transcultural institutions, including that of the visual culture.

Albert Jawlowski

Why does a Sociologist Need Microhistories?
The Contribution to the Biographical Research
of Borderlands

The article concerns theoretical problems that arise on the junction point of history and sociology, and their practical application in study of borderland culture and identity. The basic concept of the article is the notion of microhistories which the author examines introducing two basic aspects. The first one consists in author's review of theories related to the concept. The second point is an attempt to explain how the notion of mikrohistories functions in relation to sociological studies and sociological perspective of biographical researches and analysis of small communities. The article introduces some important methodological issues to the study of cultural identity of the borderland and its people.

Ivan Peshkov

Social Role of Siberian Ethno-Racial Hierarchies
of Russian Community from Inner Mongolia Based
on Memories of Russian Old-Timers and Returnees from
China

The article examines what elements immigrants from Trans-Baikalia had brought to China and how they managed to apply them in the new context. This research covers the question of how ethno-religious orientations and stereotypes are being manifested in the borderland of «Chinese Siberia».

This article is based on the materials of field research gathered in 2009 and 2012 in Inner Mongolia (Russian community of China's Autonomous Region of Inner Mongolia) and eastern Siberia (returnees from Tryokhrechie). Russian community of Inner Mongolia is a complex network of racial, ethnic and religious differences, united by the idea of a perfect reproduction of the community destroyed during the cultural revolution. Today's Russians of Inner Mongolia are the descendants of mixed marriages of Russian old-timer peasants with the Chinese, Mongols and Daur, who culturally are the representatives of the second Tryokhrechie. The author analyzes the impact of their cultural base in the adaptation to a reality similar to Siberian, but still specifically Hulunbuir, which was the place of comprehensive agrarian colonization held by the immigrants from the Russian Empire.

Siberian old-timers' reproduction of culture in a complex multiethnic environment of Inner Mongolia has led to an inevitable radicalization of self-descriptions and to the emergence of consistent discourses of manipulation of the differences on the basis of objective emotional and moral criteria. The main criterion was the standard of goodness and altruism, which were attributed by China's Russians mainly to themselves and khamnigans, to a lesser extent

to the Buryats and Mongols. All other groups (including Trans-Baikal Cossacks) were placed on a scale of emotional and moral inconsistencies, reflecting the boundary between Siberia and China. The examples cited in the article show not only a unique cultural model, but also a key role of ontological orientations in the cross-cultural interaction. It was the criterion of consistency for the old-timers, which was the basic axis of socio-cultural orientation and hierarchies in the community. It enabled a transfer of the economic and social conflicts to the language of culturally constructed emotional reality, through which the community continued on one hand, to see its own good and weak sides, and on the other, to impose actively their own economic and cultural hierarchies in the region.

Robert Wyszynski

Foreign Native. On the Issue of Returning to One's Own
Ethnic Group after the Collapse of the USSR

Borderlands can be presented not only as a point of meeting and mutual penetration of cultures, but also as a constant process of their domination and marginalization. On the personal scale it can be taken as the process of permanent forming of identification which gives readiness for constant changes, peculiar to borderlands.

The author explores the identity of Poles in Kazakhstan in the new conditions that emerged after the collapse of the Soviet Union. In light of these changes, it was necessary to implement new life strategies, but instead of it a part of the «regular Soviet people» decided to turn to their «own» ethnic group, to the culture of their parents and grandparents.

Whether a national identification (awareness) can exist there without the knowledge of one's own culture using the terminology of culturological conception? Based on the examples described in the article and on other issues

investigated during the research the author tends toward a positive answer. Identification of a person who endured the *Russification* within the communist concept of «*regular Soviet man*», and in this particular case «*celinnik*» (*worker in the virgin lands*), cannot be the only «product» of an assimilated culture, as it would happen in «normal» conditions described in textbooks.

The author argues that self-consciousness and personal will-expression in the context of «returning» back to their group after the collapse of the Soviet Union are not enough to make a returnee be considered as «own». The personally selected identification in this case must be firstly accepted by the group detected as «own» (or is so in the imagination of the individual). It is the group who requires manifestation of some cultural equivalent from the returnee in order to recognize him as «own» that disregards his choice and the desire to be accepted.

There are the two aspects of a particular importance in the process of accepting the returnees from Kazakhstan by the Polish society: the first one is the lack competence of Poles regarding to their own historical experience; the second aspect could be called a *protective* type of Polish culture. In the social aspect the unsuccessful efforts of ethnic return constitute a real problem for many people and families. Neglecting of dozens of thousands Poles does not pose any serious problems for the Polish State and lawmakers. The situation can be drastically different regarding the ethnic return of dozens of thousands of Russified people of a Siberian ethnic minority. So will it become a more serious problem? How to support the identification of these people in the difficult process of cultural adaptation, taking into account the extreme reluctance of the middle age generation to cultural changes? Will the elites stop neglecting these ethnic cultures and cease to see them as «backward», «underdeveloped» ones? Whether they are able to create their own unique Russian speaking «Creole culture»? That remains to be seen.

Pavel Varnavskiy

Construction of Socio-cultural Borderlines
in the Discourse of Buryat Ethnicity
(The Early 21st Century)

The article deals with the process of politicization of ethnicity, ethno-political mobilization of the population and the formation and development of ethno-nationalist movements in the former Soviet Union.

The author points out that the post-Soviet revival of ethnicity posed a threat to the integrity of the multi-ethnic states which appeared on the political map of the world after the collapse of the Soviet Union. In this context, ethnicity is viewed as potentially destructive and conflictual hindering positive integration of post-Soviet society. The article reviews a number of ethnically-marked events in Buryatia: festival «Costumes of World's Mongols» (Ulan-Ude, March 2005), festival of national theatres «the Desired Coast» (Ulan-Ude, October-November 2005), the 1st Baikal International Indigenous Peoples' Games «Roots» (Tunka, February 2006), Buryat festival «Altargana» (Ulan-Ude, June-July 2006) These events can be viewed as experiments to develop new mechanisms for the reproduction of ethnicity. Providing an institutional environment conducive to reinforcement of ethnicity, they serve political and social organizations which promote activity of ethnic leaders and other actors included in the discourse of ethnicity. Analyzing the experience of these events, the author notes the tendency to «depoliticize» ethnicity, the actualization of which did not display any potential for conflicts and was not designed to set borders and put up barriers, but on the contrary, to consolidate the multiethnic society.

Andrei Bazarov, Irina Dashibalova

Buryat Shepherd as a Film Character Typical
for Internal Frontier

Applying methodology used in the “archaeology” of knowledge and in the cinematic discourse studies, the authors reveal similarities and differences in cinematic conceptions contributing to the image of Buryats prevalent during the late- and post-Soviet period. The concept of «chabanstvo» («sheep husbandry») appears to be one of the most important contexts of traditional representation of the Buryat identity. The concept of frontier or borderland is used by authors to show the internal state of the ethnic split between the emerging new context and the original, conservative-static contexts of culture. The article suggests that at the turn of 20th and 21st centuries the concept of «chabanstvo» is being marginalized and banished to the «peripheries» of the Buryat culture.

The authors trace the intercultural aspects of understanding and analyze the way of interpretation of the Buryat identity within the «Ours and Strangers» approach. The article also reveals how the mechanisms of Said’s Orientalism are functioning in the context of what is called the Russian reality. The evolution of the image of the Buryats corresponds to the following provisional stages: 1920 – the construct «The stranger is being colonized»; 1930–50’s – the showcasing of the role of «Our»; 1970–80’s – a turning point for the reflective «Our»; the 2000s – the exotic «Stranger» returning back to his own ethnic tradition.

Chimiza Lamazhaa

Concepts «Behind the Sayans» and «Tuvinian Time»
in Public Discourse of Tuva

This article considers two main archetypes forming the ethnic identity of Tuvinians – the spatial and the temporal. The author considering the perception of space, focuses on the distinctiveness of Tuvinians connected to the unique geographical location of Tuva and describes the unusual concept called «Behind the Sayans» symbolizing the world of Russian culture, which is alien to Tuvinians but at the same time needed and essential due to the current state affiliation. The author notes the reserved attitude of Tuvinians to other similar nomadic peoples who were integrated into the Russian Empire and defines it as «aloofness» and not as «dialogue of cultures» or «tolerance». As the example of temporal archetype the author quotes the concept of «Tuvinian time» which is characterized by a substantial time perception, sensitivity to the cycles of nature and the motion of stars and planets in the traditional culture. In the context of expanding archaic social practices developed to ensure survival, self-sufficiency and protection of «Our people» from «Strangers», in the public awareness of the crisis of Tuva reforming itself, a revision of cosmological categories of culture – relations to space and time – has taken place.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

АНДРЕЙ БАЗАРОВ, д.филос.н., ведущий научный сотрудник Центра восточных рукописей и ксилографов Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (Улан-Удэ, Республика Бурятия РФ);

ПЕТР БАХТИН, аспирант кафедры иранистики на факультете ориенталистики Варшавского университета (Варшава, Польша);

ТАТЬЯНА БЕРНЮКЕВИЧ, д. филос. н., профессор кафедры философии Забайкальского государственного университета (Чита, РФ);

ПАВЕЛ ВАРНАВСКИЙ, к.и.н., научный сотрудник отдела философии, культурологи и религиоведения Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (Улан-Удэ, Республика Бурятия РФ);

УЛЬЯНА ВИНОКУРОВА, д.социол.н., профессор, руководитель Центра циркумполярной цивилизации Арктического государственного института искусств и культуры (Якутск, Саха-Якутия РФ);

РОБЕРТ ВЫШИНСКИЙ, доктор социологии, кафедра социологии культуры Института социологии Варшавского университета (Варшава, Польша);

ИРИНА ДАШИБАЛОВА, к.филос.н., научный сотрудник отдела истории, этнологии и социологии Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (Улан-Удэ, Республика Бурятия РФ);

ОЮНА ДОРЖИГУШАЕВА, к.филос.н., доцент кафедры философии Восточно-Сибирского государственного университета технологий и управления (Улан-Удэ, Республика Бурятия РФ);

ЧИМИЗА ЛАМАЖАА, д.филос.н., заместитель директора Института фундаментальных и прикладных исследований Московского гуманитарного университета, ведущий научный сотрудник сектора политологии и социологии Тувинского института гуманитарных исследований (Кызыл, Республика Тыва, РФ);

ЕВА ЛУКАШИК, хабилитированный доктор филологии, профессор, Факультет «Artes Liberales» Варшавского университета (Варшава, Польша);

ОЛЬГА ЛЫПКА, к. филос.н., доцент кафедры гуманитарных дисциплин Львовской национальной музыкальной академии им. М. Лысенко (ЛНМА им. М. Лысенко) (Львов, Украина);

ЗОЯ МОРОХОЕВА, д.филос.н., профессор, Факультет «Artes Liberales» Варшавского университета (Варшава, Польша);

ЦОНГООЛ БАТЦЭНГЭЛ НАЦАГДОРЖ, научный сотрудник сектора истории Монголии в период маньчжурской династии Института истории Монгольской Академии Наук (Улан-Батор, Монголия);

ИВАН ПЕШКОВ, доктор экономики, адъюнкт Восточного института Университета им. Адама Мицкевича (Познань, Польша);

ЮРИЙ ПОПКОВ, д.филос.н., профессор, заместитель директора по науке и заведующий сектором этносоциальных исследований Института философии и права СО РАН (Новосибирск, РФ);

ЕВГЕНИЙ ТЮГАШЕВ, к.филос.н., доцент кафедры теории и истории государства и права юридического факультета Новосибирского государственного университета (Новосибирск, РФ);

ИРИНА УРБАНАЕВА, д.филос.н., гл. научный сотрудник отдела философии, культурологии и религиоведения Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (Улан-Удэ, Республика Бурятия РФ);

АЛЬБЕРТ ЯВЛОВСКИЙ, доктор социологии, адъюнкт Кафедры методов исследования культуры Института прикладной социологии Варшавского университета (Варшава, Польша).