

Учредитель: Бурятский государственный университет

ЕВРАЗИЙСТВО И МИР
The Journal of Eurasia and World
Научный журнал

1 / 2013

Журнал издается
с 2013 года

Журнал зарегистрирован в Федеральной службе по надзору в сфере связи,
информационных технологий и массовых коммуникаций (РОСКОМНАДЗОР)
Свидетельство о регистрации ПИ № ФС77-47539 от 30.11.2011 г.

МЕЖДУНАРОДНЫЙ РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ
International editorial council

С.В. Калмыков , д-р пед. наук (председатель) (Улан-Удэ, Россия)	S.V. Kalmykov , dr. pedagogy sci. (chairman) (Ulan-Ude, Russia)
И.И. Осинский , д-р филос. наук (зам. председателя) (Улан-Удэ, Россия)	II. Osinsky , dr. of philosophy sci. (deputy chairman) (Ulan-Ude, Russia)
Е.М. Бабосов , д-р филос. наук (Минск, Белоруссия)	E.M. Babosov , dr. of philosophy sci. (Minsk, Belarus)
А.О. Боронеев , д-р филос. наук (Санкт-Петербург, Россия)	A.O. Boronoev , dr. of philosophy sci. (St. Petersburg, Russia)
А. Исаенко , д-р ист. наук (Бун, США)	A. Isaenko , dr. of history sci. (Boone, USA)
К. Косела , д-р гуманит. наук (Варшава, Польша)	K. Kosela , dr. of the humanities (Warsaw, Poland)
Я. Леонски , д-р гуманит. наук (Щецин, Польша)	Ya. Leonsky , dr. of the humanities (Szczecin, Poland)
В.В. Миронов , д-р филос. наук (Москва, Россия)	V.V. Mironov , dr. of philosophy sci. (Moscow, Russia)
П.Ю. Саух , д-р филос. наук (Житомир, Украина)	P. Yu. Saukh , dr. of philosophy sci. (Zhitomir, Ukraine)
Ю.И. Скуратов , д-р юр. наук (Москва, Россия)	Yu. I. Skuratov , dr. of jurisprudence (Moscow, Russia)
Ж.Т. Тошченко , д-р филос. наук (Москва, Россия)	Zh.T. Toshchenko , dr. of philosophy sci. (Moscow, Russia)
Д. Улзыйсайхан , д-р филос. наук (Улан-Батор, Монголия)	D. Ulziysaykhan , dr. of philosophy sci. (Ulan-Bator, Mongolia)
К.Х. Ханазаров , д-р филос. наук (Ташкент, Узбекистан)	K.Kh. Khanazarov , dr. of philosophy sci. (Alma-Ata, Kazakhstan)
Ч. Байчунь , д-р филос. наук (Пекин, Китай)	Zh. Baichun , dr. of philosophy sci. (Beijing, China)

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Editorial board

И.И. Осинский , д-р филос. наук (гл. редактор)	II. Osinsky , dr. of philosophy sci. (editor-in-chief)
Э.Д. Дагбаев , д-р социол. наук, (зам. гл. редактора)	E.D. Dagbaev , dr. of sociology sci. (deputy editor-in-chief)
О.Ж. Гончикдоржиева , канд. социол. наук, (отв. секретарь)	O.Zh. Gonchikdorzhieva , cand. of sociology sci. (executive secretary)
Л.Л. Абаева , д-р ист. наук	L.L. Abaeva , dr. of history sci.
И.С. Болдонова , д-р филос. наук	I.S. Boldonova , dr. of philosophy sci.
В.В. Мантатов , д-р филос. наук	V.V. Mantatov , dr. of philosophy sci.
А.Н. Постников , д-р филос. наук	A.N. Postnikov , dr. of philosophy sci.
Д.Ш. Цырендоржиева , д-р филос. наук	D.Sh.Tsyrendorzhieva , dr. of philosophy sci.
П.А. Чукреев , д-р социол. наук	P.A.Chukreev , dr. of sociology sci.

Адрес редакции: 670000, г. Улан-Удэ,
ул. Смолина, 24 а, к. 0315
Тел.: (3012)297160 добавочный 660
E-mail: intellige2007@rambler.ru

Издательство Бурятского госуниверситета
670000, г. Улан-Удэ, ул. Смолина, 24 а
Тел.: (3012)21-95-57
E-mail: riobsu@gmail.com

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Осинский И.И.</i> К читателям.....	4
<i>Нестеркин С.П.</i> Учение о бытии в тибетской философской литературе.....	11
<i>Янгутов Л.Е.</i> Хридая-сутра в китайской традиции.....	19
<i>Данзанова Е.Ж.</i> Дуализм в китайской и западноевропейской мыслях.....	28
<i>Урбанаева И.С.</i> Буддийская коннотация национального вопроса бурят в ретроспективе межцивилизационных взаимодействий.....	39
<i>Абаева Л.Л.</i> Традиционное мировоззрение монгольских народов в локусе пространства и времени.....	56
<i>Мантатов В.В.</i> Философско-аксиологическое обоснование социалистической идеи (в контексте устойчивого развития).....	65
<i>Добрынина М.И.</i> Русская интеллигенция в сфере материального производства республик Сибири.....	73
<i>Ихисонов Ю.А.</i> Концепции этнической идентичности российских немцев.....	85
<i>Бурмистров С.Л.</i> Абсолют и история в историко-философских концепциях С. Дасгупты и Г. Гегеля.....	91
<i>Коломыц Д.М., Косарев А.П.</i> Политические ориентиры западной футурологии.....	102
<i>Дыркова Л.А.</i> Концепция русского мессианства в зарубежной славистике (Питер Дункан).....	113
<i>Аюшееева Д.В.</i> Тибетский буддизм на Западе: особенности и перспективы развития.....	120
<i>Михалёв А.В.</i> Монголия и вызовы политической нестабильности: проблема социальной паранойи в российском политическом дискурсе.....	126
<i>Морозова В.С.</i> Трансформация региональной культуры и формирование новой социокультурной идентичности в процессе межкультурного взаимодействия РФ и КНР (на примере Забайкальского края).....	138

CONTENTS

<i>Osinsky I.I. To Readers</i>	4
<i>Nesterkin S.P. Doctrine of being in the Tibetan philosophical literature</i>	11
<i>Yangutov L.E. Hridaya-sutra in Chinese tradition</i>	19
<i>Danzanova E.Z. Dualism in Chinese and West-European aesthetic thoughts</i>	28
<i>Urbanaeva I.S. Buddhist connotations of buryat's ethnicity issues in an intercivilization cooperation retrospective review</i>	39
<i>Abaeva L.L. The traditional outlook of the Mongolian peoples within the locus of their time and space</i>	56
<i>Mantatov V.V. Philosophical and axiological foundations of socialist idea (in the context of sustainable development)</i>	65
<i>Dobrynina M.I. The Russian intellectuals in the sphere of production of goods of the republics of Siberia</i>	73
<i>Ikhsanov Yu.A. Concepts of ethnic identity of the Russian Germans</i>	85
<i>Burmistrov S.L. Absolute and history in the history-philosophical conceptions of S. Dasgupta and H. Hegel</i>	91
<i>Kolomyts D.M., Kosarev A.P. Political guiding lines of the west futurology</i>	102
<i>Dyrkova L.A. Concept of Russian messianism in foreign slavonic studies (Peter Dunkan)</i>	113
<i>Ayusheyeva D.V. Tibetan Buddhism in the west: peculiarities and perspectives of the development</i>	120
<i>Mikhalev A.V. Mongolia and challenges of political non-stability: problem of social paranoia in Russian political discourse</i>	126
<i>Morozova V.S. Transformation of the regional culture and formation of a new social-cultural identity in the process of intercultural interaction between Russia and China (on the example of Zabaikalskiy region)</i>	138

К ЧИТАТЕЛЯМ

Уважаемый читатель! Перед Вами первый номер нового журнала «Евразийство и мир». Решение о его издании продиктовано возрастающим интересом к проблеме евразийства. Идеи евразийства возникли достаточно давно. Концептуально они разрабатывались многими представителями русской исторической, общественно-политической мысли. В их числе Н.Я. Данилевский, К.Н. Леонтьев, Г.В. Вернадский, П.Н. Савицкий и др. Сегодня концепция евразийства приобрела широкую популярность. Более того, как не без основания пишет В.Л. Каганский, «евразийство все чаще фигурирует как очевидная научная основа политики России, даже в либеральных изданиях»¹.

Конечно, есть немало и противников евразийского учения. Хотя, очевидно, трудно назвать такую научную концепцию, которая воспринималась бы всеми однозначно. Сам термин «Евразия» первоначально имел сугубо географический смысл. Он обозначал название самого большого материка на земле, включающего в себя Европу и Азию, площадь которых составляет 40,4% территории Земли, население – 74,5%. Позже этот термин приобрел и культурно-историческое звучание. Сегодня историческую Евразию многие понимают как совокупность смежных территорий, населенных разными народами, но связанных в большей или меньшей степени общностью исторических судеб, общими устойчивыми интересами, сходством культур².

Он формируется как ценность в глубинах Внутренней Евразии, а точечно на окраинах материка. Интегрирующее воздействие на культурный мир Евразии оказали многочисленные передвижения народов. В глубокой древности происходили массовые миграции индоевропейцев, позже – сарматов, гуннов, тюрков. Перемещение происходило преимущественно в степной части тогдашней Евразии по так называемому степному коридору и на территориях, прилегающих к нему с севера и юга. В средние века многие массовые перемещение и смешения населения были связаны с завоевательными походами Чингисхана, хана Батыя, образованием Великой монгольской империи Чингисхана, а также с завоеванием Московским государством Поволжья и других территорий. Трудно переоценить значение для образования Евразии колониальной экспансии Российского государства. За исторически короткие сроки – за полстолетие Россия дошла до берегов Тихого

¹ Каганский В. Л. Мнимый путь. Россия – Евразия // Культурный ландшафт и советское обитаемое пространство. М., 2001. С. 414.

² // Вестник Евразии. 1995. № 1. С. 1.

океана. Колонизационный процесс закладывал своеобразный алгоритм асинхронного развития центра, выполнявшего роль метрополии, и окраин-колоний, в разной степени удаленных от него. Линия на сохранение и объединение территорий была продолжена советским государством. Советский Союз представлял собой многонациональное государство с единым народнохозяйственным комплексом, с однотипной у всех советских наций и народностей социальной структурой, общей идеологией. Важным шагом на пути интеграции народов явилось образование мировой системы социализма с организацией экономического сотрудничества и взаимопомощи, военного союза.

Несмотря на распад СССР, мировой системы социализма проблема евразийства не перестала быть значимой и актуальной.

Касаясь международных аспектов евразийства, важно иметь в виду, что в условиях существования однополярного мира усложняются проблемы функционирования и развития государств, расположенных на территории Евразии.

Реализация однополярного проекта «мондиализации» или «глобализации» предполагает навязывание всем народам и государствам Земли «американского образа жизни», либерально-демократической системы ценностей, универсализацию и принудительную ассимиляцию тех культурных, социальных, политических и экономических принципов, которые исторически сложились лишь в одном секторе человечества – в Западной Европе и достигли своего апогея в англосаксонской среде (Великобритания, позже США). Естественно, подобный однополярный проект не устраивает сегодня многие народы, государства, стремящиеся отстоять свою независимость, культурную самобытность, национальную и государственную специфику. В этой связи актуальным является поиск евразийского компонента некоторых общих параметров коллективного бытия. В числе предлагаемых форм такого бытия большой интерес представляет евразийский проект, в основе которого лежит образование союза государств евразийского континента. С идеей образования Евразийского Союза в течение многих лет выступает Президент Казахстана Нурсултан Назарбаев, который в евразийской идее видит важнейшую консолидирующую силу развития стран СНГ, российско-казахских отношений.

По мнению специалистов, евразийские страны имеют необходимые предпосылки для интеграции в различных областях общественной жизни: экономике, социальной, духовной, военной сферах. В экономике – наличие природных ресурсов, развитой промышленной системы, либеральных рыночных отношений в сфере среднего и мелкого бизнеса, но слабый уровень внедрения и разработки новейших технологий и постиндустриальной инфраструктуры.

В социальной сфере – большинство народов Евразии, включая русский народ, в значительной мере продолжают оставаться разновидностями «тра-

диционного общества», где коллективные, соборные, общинные принципы преобладают над индивидуализмом и приватной сферой. Формы этой общинной социальности во всех случаях различны, но сам факт ее наличия дает прекрасные культурно-этическое основание для того, чтобы евразийские идеи получили широкую поддержку у населения этих стран.

В военной области – все страны Евразии имеют свои вооруженные силы. Между рядом государств заключены договоры о коллективной безопасности. Укрепление сотрудничества в военно-стратегической сфере, а в перспективе выход на создание общеевразийской системы коллективной безопасности станут общим достоянием и укрепят общие рубежи, усилият позиции на международном уровне¹. Таким образом, Евразия – это регион, где не только пересекаются интересы многих, как крупных, так и небольших, государств, возникают споры, конфликты, но и место огромных возможных для реализации транснациональных проектов: энергетических, транспортных, финансовых и многих других – интеграционных усилий во многих сферах жизнедеятельности этих стран.

Эти проблемы требуют всесторонней рефлексии. Важным является анализ различных областей общественной жизни евразийских стран, путей их взаимодействия. Особый историософский интерес представляют выяснение предпосылок, путей, роли образования одной из главных составляющих Евразии – России, раскрытие сущности евразийского мироощущения и евразийского умонастроения, истоки которых встречаются у российских мыслителей, писателей, историков и естествоиспытателей.

Сегодня, как в досоветском и советском прошлом, требует осмысления влияние на судьбы России восточных (тиранского, монгольского) элементов, которые, по мнению многих исследователей, оказали большое влияние, чем принято думать. «Россия должна рассматриваться, – говорится в «Словаре философских терминов»², – как наследница Великой монгольской империи Чингисхана, провинцией которой она являлась на протяжении четверти тысячелетия. Такие атрибуты Великой монгольской империи, как жесткая государственность, единонаучалие, приоритет военной мощи, служение подданных великой идеи, жертвенность и вместе с тем терпимость, отсутствие социальных и сословных ограничений при формировании власти, равенство перед законом, вошли в качестве социального инстинкта в самосознание российско-евразийского народа, определили его социальную психологию и поведение».

Специалисты не без основания полагают, что эти атрибуты в той или иной мере должны быть учтены в общественно-политическом устройстве России.

¹ Селезнев Г. Международные аспекты евразийства // Евразия. 2001. № 1-2. С. 4.

² Словарь философских терминов. М., 2004. С. 162.

Осинский И.И. К читателям

Феномен евразийства, евразийской общности все больше привлекает к себе внимание ученых, политиков. В научной мысли приобрело право гражданства понятие «новое евразийство».

Наш журнал ставит перед собой задачу стать одним из центров обсуждения проблем евразийства. Это будет научное, междисциплинарное издание. На его страницах будут помещаться статьи, посвященные философским, демографическим, социологическим, политологическим и культурологическим проблемам евразийства. Они могут как носить общий, теоретический характер, так и базироваться на материале отдельных стран.

*И.И. Осинский,
главный редактор*

TO READERS

Gentle Reader! Here is the first edition of the new magazine "Eurasianism and World." Decision for its publication is determined by the increasing interest to the problem of Eurasianism. The concepts of Eurasianism appeared long ago. They were developed by many exponents of the Russian historical, social and political thought. Among them there are N.Ya. Danilevsky and K.N. Leontiev, G.V. Vernadsky, P.N. Savitsky, etc. Today, the concept of Eurasianism acquired an extensive popularity. Moreover, as V.L. Kagansky justifiably writes, «Eurasianism frequently appears as an obvious scientific basis for policy in Russia, even in liberal publications»¹. Of course, there are quite a few opponents of Eurasian doctrine. Although it seems to be very difficult to mention scientific concepts, which would be perceived by everybody consciously. Originally the term «Eurasia» had a purely geographical sense. It meant the name of the largest continent on the earth, which includes Europe and Asia, covering an area of 40.4% of the Earth, population – 74.5%. Later, the term has acquired a cultural and historical meaning. Today, many people understand the historical Eurasia as a set of contiguous territories inhabited by different peoples, who are related in a greater or lesser degree, by the common historical destiny, common sustained interest, and the similarity of cultures².

It is formed as a value in the centre of Inner Eurasia and locally in the outskirts of the continent. Numerous migrations of people had integrating input on the Eurasian cultural world. In ancient times, there were mass migrations of Indo-Europeans, and later – the Sarmatians, Huns, Turks. Displacement occurred mainly in the steppes of Eurasia in that time the so-called steppe corridor and in areas adjacent to the north and south. In the Middle Ages many mass migrations and mixing of populations have been associated with the conquests of Genghis Khan and Batu Khan, the formation of the Great Mongol Empire of Genghis Khan, and the conquest of Volga region and other territories by Moscow state. It is difficult to overestimate the importance of the colonial expansion of Russian State to the formation of Eurasia. In a historically short period of time (half a century) Russia reached the Pacific Ocean. Colonization process introduces the original algorithm of asynchronous development of the center, serving as the metropolis and suburbs-colonies, to varying degrees, far from it. The line to the preservation and the unionization of the territories was continued by Soviet state. The Soviet Union was a multinational state with a single national economic complex, with the same social structure and a common ideology in all Soviet nations and nationalities. An important step towards the integration of the peoples was the formation of the world so-

¹ Kagansky V.L. Imaginary way. Russia – Eurasia // The Cultural Landscape and the Soviet manned space. M., 2001. P. 414.

² // Messenger of Eurasia. 1995. № 1. P. 1.

cialist system with the organization for economic cooperation and mutual assistance, a military alliance.

Despite the collapse of the Soviet Union, the world system of socialism, the problem of Eurasanism remains significant and relevant.

Referring to the international aspects of Eurasianism, it is important to keep in mind that, in the conditions of existence of a unipolar world, the problems of functioning and development of the states located in Eurasia get more complicated. The realization of the unipolar project of «mondialization» or «globalization» implies the «the American way of life» imposition on all peoples and nations of the Earth, the liberal-democratic values, and the universalization and forced assimilation of the cultural, social, political and economic principles which were historically formed only in one sector of humanity in Western Europe, and culminated in the Anglo-Saxon environment (Great Britain, and later the U.S.). Naturally, such unipolar project today is not satisfied many peoples and governments seeking to defend their independence, cultural identity, national and state specificity. In this context, the search of some general parameters of the collective existence on the Eurasian continent becomes relevant. Among the proposed form of such coexistence, the Eurasian project, based on the formation of a union of states of the Eurasian continent is of a great interest. For many years the President of Kazakhstan Nursultan Nazarbayev come out with the purpose of organization of Eurasian Union. In his opinion, the Eurasian idea is important consolidating element in the development of plan for the future of the CIS countries, the Russian-Kazakh relations.

According to experts, the Eurasian countries have the necessary prerequisites for integration in various areas of public life: economic, social, spiritual, and military spheres. In economics there is the availability of natural resources, advanced production system, liberal market relations in the sphere of small and medium businesses, but a low level of implementation and development of high technology and post-industrial infrastructure.

In the social sphere the majority of the peoples of Eurasia, including the Russian people, in a large degree continue to be a variety of «traditional society» where collective, cathedral, common principles prevail over individualism and private sphere. The forms of this community sociality in all cases are different, but the fact of its existence gives excellent cultural and ethical basis for Eurasian ideas to receive a wide support from the population of these countries.

In the military field all Eurasian countries have their own armed forces. Between a rank of countries there are signed agreements on collective security. Strengthening of cooperation in the military-strategic sphere, and the prospect of the creation of a collective security system will be shared and will fortify the shared borders and strengthen their position on the international level¹. Thus, Eurasia is a region where the interests of many, both large and small states are inter-

¹ Seleznev G. International aspects of an evraziystvo // Eurasia. 2001. № 1-2. P. 4.

crossed, causing disputes and conflicts, but where there is enormous potential for the implementation of transnational projects: energy, transport, financial and many other integration efforts in different spheres of life in these countries.

These problems require a comprehensive reflection. So analysis of the various spheres of social life of the Eurasian countries, ways of their interaction become very important. Clarification of assumptions, ways, the role of genesis of Russia, one of the main components of Eurasia, the disclosure of Eurasian world-view and mentality, the origins of which are found in works of Russian thinkers, writers, used and naturalists, is of special historical and philosophical interest.

Today, as in the pre-Soviet and Soviet past, authority of Eastern (Tirana, Mongolian) elements which are, in the opinion of many researchers, have had a greater impact than one might think, on fate of Russia requires further inquiry. «Russia should be considered, – as we can read in the «Dictionary of philosophical terms»¹ – as the successor of the Great Mongol Empire of Genghis Khan, the province of which it was for a quarter millennium. Such attributes of the Great Mongol Empire, as a rigid state, unity of command, the priority of military power, national devotion to the great idea, the victim-values and, at the same time, tolerance, lack of social and class limitations in the organization of government, became a social instinct in character of Russian-Eurasian peoples, defined their social psychology and behavior».

Experts are of opinion that these attributes should be more or less considered in the socio-political structure of Russia.

The phenomenon of Eurasianism, Eurasian community attracts more and more attention of scientists and politicians. So in scientific thought was accepted concept of «new Eurasianism».

Our magazine aims to become a center of discussion of problems, related with Eurasianism. It will be the scientific, interdisciplinary publication devoted to philosophical, demographic, sociological, political and cultural questions of Eurasianism. The articles in magazine can have general, theoretical character, and also can be based on identity of several countries.

*I.I. Osinsky,
editor-in-chief*

¹ Dictionary of philosophical terms. M., 2004. P. 162.

УЧЕНИЕ О БЫТИИ В ТИБЕТСКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ*

В статье рассматривается проблема бытия в тибетской философской литературе. Анализируя основные направления буддийской философской мысли, автор приходит к выводу, что тибетская историко-философская литература дает хорошую рабочую схему для изучения буддийской философии.

Ключевые слова: онтология, философская система, буддизм, Хинайна, Махаяна.

S.P. Nesterkin
Ulan-Ude

DOCTRINE OF BEING IN THE TIBETAN PHILOSOPHICAL LITERATURE*

The article deals with the problem of being in the Tibetan philosophical literature. The author analyzes the main areas of Buddhist philosophical thought and came to the conclusion that the Tibetan historical and philosophical literature provides a good working framework for the study of Buddhist philosophy.

Key words: ontology, the philosophical system, Buddhism, Hinayana, Mahayana.

Долгое время буддизм имел репутацию учения, не интересовавшегося метафизическими проблемами. Многие исследователи считали, что это скорее этическое учение, онтологическая же проблематика не имеет прямого отношения к проблеме спасения из круговорота перерождений, и поэтому игнорировалась его основателем. Излюбленной цитатой в этой связи была притча, в которой Будда разъяснял своему последователю, что так же, как человек, пронзённый отравленной стрелой, стремится, чтобы врач её скорее вынул, и не интересуется происхождением врача, обстоятельствами его жизни и т.п., так же и ищущего спасения не должны беспокоить абстрактные вопросы об устройстве мира. Однако подобный подход навряд ли является характерным для буддизма в целом. Уже в буддизме хинайны вопросам мироустройства в литературе абхидхармы уделялось значительное место, а вопрос о дхармах (элементах бытия) был одним из кардинальных. Это

* Исследование выполнено по проекту РГНФ № 06-03-00441а «Онтология буддизма Махаяны»

* This research was done on the project RSSF № 06-03-00441а «Ontology of Mahayana Buddhism»

вытекало из формулировки основных положений вероучения, изложенного Буддой в его первой проповеди в Оленьем парке в Сарнатхе, в которой были сформулированы «четыре истины святого»: о страдании, его причине, его прекращении и пути прекращения.

К «четырём истинам» приложима метафора излечения от болезни: первая истина – констатация болезни и постановка диагноза, вторая – указывает на причину болезни, третья – диагноз, указание о возможности исцеления, четвёртая – курс лечения. Таким образом, чтобы ставить правильный диагноз, необходимо знать природу болезни, т.е., есть Бытие, которое по определению является страданием.

Основной принцип, который должен был выдерживаться при объяснении бытия, – принцип срединности. Собственно «срединное учение» – один из синонимов буддийского учения. Хотя наименование «срединная» исторически закрепилось за одной из философских школ буддизма – «мадхьямакой», однако все школы буддизма без исключения рассматривают себя как истинных выразителей этого принципа [1], и то, в какой степени любое учение ему соответствует, является критерием определения его как буддийского.

В отношении проблемы бытия принцип срединности выражается в правильном определении позиции между «небытием» и «бытием», «постоянством» и «прерывностью» и т.д. в первую очередь по отношению к основному объекту философского анализа буддийской философии – самостности (atman) и ее отсутствию (anatman) в двух её видах – самостности личности и самостности феноменов.

В хинаяне основной акцент делался на онтологии личности. Буддизм, как известно, отрицает наличие постоянного, независимого и целостного я, или самостности личности в обоих своих основных направлениях (хинаяны и махаяны). Однако полное отрицание личности означало бы отсутствие субъекта деятельности и соответственно получателя плодов кармы. Иначе говоря, в этом случае нет необходимости в соблюдении нравственности, духовной практике и т.д. Принятие же постоянной личности (или некоторого инвариантного ядра в ее структуре, что в данном контексте то же самое) значило невозможность кардинального изменения её духовного статуса, освобождения от страданий, иначе говоря, спасения.

В махаяне связь онтологической и сoterологической проблематики кардинально усилилась, поскольку махаянисты утверждали отсутствие самостности не только личности, но и феноменов. Поэтому необходимым условием достижения просветления, по их мнению, являлось устранение не только «покрова клеш», но и «покрова неведения», то есть неверного понимания природы бытия. Для этого необходимо пополнять не только собрание добродеяний, направленное на нейтрализацию покрова клеш, но и мудрости, без чего невозможно освободиться от покрова неведения. В этом и виделась основная функция философии – развить понимание природы

реальности (в той степени, в которой это возможно сделать в рамках философского дискурса) с тем, чтобы подготовить практика к её непосредственному неконцептуальному постижению.

Отсюда становится понятной острота дискуссий об «объекте отрицания» между представителями различных направлений буддийской философской мысли. Интерпретация онтологической проблематики, содержащейся в работах Аряядева, Буддхапалита, Бхавья, Чандракирти, Шантаракшита и др., в тибетском буддизме велась в рамках литературы по мадхьямаке, выработанной в рамках основных школ тибетского буддизма. Однако различия в интерпретации базовых текстов индийских авторов у основных представителей этих школ носили принципиальный характер. Так, интерпретация Цонкапой работ Чандракирти и Шантаракшиты вызвала критику представителей других традиций тибетского буддизма – Кагью, Сакья, Нингма и Джонанг. Критика была в частности обращена на понимание Цонкапой объекта отрицания и на его аргументы против понимания этого предмета сватантриками, в частности, Шантаракшитой. Принципиальным критиком в линии Кагью был знаменитый VIII Кармапа Микьё Дордже (1507-1554), развернувший ее в своем комментарии на «Мадхьямакааватару» Чандракирти [2]. В Сакьяпинской традиции основными критиками Цонкапы были Панчень Шакья Чокден [3], Кюнкен Гово Рабчампа (Горамба) [4], а также Дакцанлоцава Шерап Ринчен [5]. В ответ на эту критику в гелукпинской традиции были написаны опровергающие её работы. Одни из наиболее известных – так называемых «Три ответа» (len gsum) серасского Джекцион Чеки Кяльцена (se ga rJe btsun cos kyi rgyal mtshan): 1) «gSung len klu sgrub dgongs rgyan» Чжецун Чокки Гельцена (rJe btsun chos kyi rgyal mtshan) – в ответ на критику Кармапы [6], 2) «Трактат, опровергающий ошибочные воззрения на глубокую шуньяту... Шакья Чокдена» [7] и 3) «Трактат, опровергающий ошибочные воззрения на глубокую шуньяту Гово Рабчампы» [8], известные как «Ка лен», «Ша лен» и «Го лен» соответственно.

Значительно более мягкой представляется критика Мифама Ринпоче. В соответствии со своей общей «экуменистической» установкой (rigs med) он старался находить компромиссные подходы, однако, при явно большей близости к цонкапинским критикам.

Эта полемика не затухала и в дальнейшем, она продолжается и в настоящее время. Одним из наиболее известных критиков Цонкапы в XX в. был Гендун Чойпел (dGe 'dun chos 'phel), тибетский «диссидент» (вначале принадлежащий к Гелук, а затем ставший нингмапинцем), творчество которого в последнее время привлекает все большее внимание исследователей. Его работа Klu sgrub dgongs rgyan [9] вызвала ответную критику гелуютинского автора Dze smad rin po che.

Эти работы по философской компаративистике сформировали в Тибете самостоятельный жанр философской литературы – полемическую литературу (dGag Ian).

Другим философско-компаративистским направлением, исследующим онтологическую проблематику, стали работы по истории философских систем (*grub mtha'*, сиддхантха). Честь открытия для мировой буддологии этого жанра тибетской литературы принадлежит замечательному российскому буддологу В.П. Васильеву, который в своём фундаментальном труде «Буддизм, его догматы, история и литература» не только обратил внимание исследователей на важность буддийской историко-философской традиции, но и дал перевод индийского текста Васумитры. В этой связи он писал: «В этих философских воззрениях, как мы увидим, буддисты уже оставляют в стороне сутры, которые послужили основанием их религии; они обращаются к общей оценке мышления, к логическим и метафизическим законам и посредством их уже хотят представить конспект всего учения, дать ему общее безусловное толкование» [10]. Наиболее ранними индийскими трактатами, в которых анализируются в сравнительном плане философские воззрения различных школ и направлений буддизма, являются «Самаявадхопарачаначакра» Васумитры [11] и «Таркадж-вала» Бхави [12]. В работе Васумитры дано изложение различий во взглядах 18 школ Вайбха-шики. В.П. Васильев считал эту работу источником «для более подробных и ученых исследований постепенного развития буддизма» [13].

Обосновывая необходимость анализа философских систем, тибетский философ Жамьян Шепа Агван Дзондуй писал: «Термин "философская система" (*grub mtha'*) не является новомодным изобретением, поскольку встречается еще в наставлениях Будды. Так, в «Ланкаватара-Сутре» сказано:

*Мое Учение – двух видов:
Вероучение и философия.
Простакам объясняю вероучение,
Йогинам – философию»* [14].

И далее он разъясняет свое понимание термина *grub mtha'*, «сфера доказанного», основываясь на классическом тексте Чандракирти: «В своем комментарии «Разъяснение слов» («Прасаннапада») [Чандракирти] говорит: «[Поскольку устанавливают] признаваемое самими на основе приведения доказательств и свидетельств авторитетных текстов, то [называется] «доказанным». Поскольку не отходят от того, то [называется] «сферой». Называется философией – «сферой доказанного» – потому, что принимают решение на основе доказательств и свидетельств авторитетных текстов, и не отворачиваются от того доказанного тезиса» [15]. Таким образом, последователь какой-либо философской системы не просто человек, симпатизирующий неким взглядам, он знает, что они верны, и не намеревается их оставлять.

Одним из предметов, систематически исследуемых в литературе сиддхантх, является онтология, изложенная в основном в разделе о «двуих исти-

нах» (*bden gnyis*), истине относительной и истине высшей, как они понимаются в четырех философских системах индийского буддизма, обычно выделяемых гелукпинской традицией как аутентичное учение Будды. Суть этих систем следующая (если расположить их по порядку от низших (наименее глубоких, полных) к высшим (более глубоким и полным): 1) Вайбхашика; 2) Саутрантика; 3) Читтаматра; 4) Мадхьямака. Первые две относятся к учению хинаяны, вторые – махаяны [16]. Представление о том, что существует только четыре философских школы, базируется на комментарии Ваджрагарбхи (*Vajragarbha*) к Хеваджратантре «*Hevajramacarthatika*», в котором утверждается, что «существование четвертой колесницы или пятой философской системы не было мыслью Победителя» [17].

Это не значит, что каждый буддист принадлежит к какой-либо философской системе, многие, принявшие «прибежище в трех драгоценностях» (т.е. ставшие буддистами), не придерживаются никаких философских взглядов и не являются последователями какой-либо философской системы. Также говорится, что для того чтобы считаться последователем какой-либо философской системы, необходимо действительно реализовать бессамость в соответствии с философскими принципами этой системы.

Однако необходимо отметить: то, что рассматривается в одной системе как установленное и истинное знание, в другой – может рассматриваться как знание неполное или даже как ошибочное суждение. В целом все четыре сиддхантхи могут рассматриваться как ступени лестницы, каждая из которых дает более совершенное описание реальности, и только на последней ступени, которая в традиции гелук представлена мадхьямакой-prasangikой, индивид получает окончательное понимание того, каким образом вещи существуют на самом деле. В то же время каждая из ступенек, даже низшая, дает более удовлетворительное описание реальности, чем то, которое предлагается «мирскими» системами и является основой для продвижения на более высокие ступеньки. Все эти системы были проповеданы Буддой и поэтому имеют положительное значение.

Кроме того, философские системы выстроены от более простых к более сложным таким образом, что предшествующая система подготавливает к последующей. Не все готовы к восприятию взглядов высшей философской системы, таким людям лучше освоить возврания более низкой системы с тем чтобы подготовить себя к восприятию более высокой. В то же время каждый должен стремиться подняться на верхнюю ступеньку, дающую возврение, позволяющее наиболее эффективно продвигаться к спасению, и никто не должен удовлетворяться взглядами низших философских систем, извиняя себя скромностью притязаний. Такова позиция Гелук.

Структура текстов по сиддхантхе не следует хронологии развития философских систем в Индии, безотносительно к тому, ориентируемся ли мы на традиционную тибетскую хронологию [18] или западную академическую [19]. Изложение философских систем в этих работах дается скорее в последовательности развития основных философских идей и предметов философско-

го исследования. Естественно, что при этом авторы, жившие в разные эпохи, но развивавшие сходные взгляды в этом анализе, объединялись, а их идеи вырывались из того исторического и культурного контекста, в котором они развивались. Кроме того, структурирование материала и оценки, даваемые авторами сидхантх своим предшественникам, в большой степени определялись философскими предпочтениями авторов, и философские системы, к которым они сами принадлежали, естественно, оказывались в их изложении вершиной философской мысли, по отношению к которой все другие философские системы давали лишь частичное воплощение истины. На этом основании некоторые исследователи подвергают критике использование сидхантх как методологической основы для изложения буддийской философии. По их мнению, сведение в одну классификационную схему философов, живших порою в очень разные исторические периоды, не позволяет вскрыть их подлинные взгляды, давая лишь общую приблизительную схему, некоторый эскиз их взглядов. Кроме того, высказывается и такое мнение, что различия во взглядах индийских философов, описываемые в сидхантхах, нередко существуют только в воображении тибетцев и не отражают реального положения дел. Однако такие обвинения в адрес историко-философских работ не новы и для западной историко-философской науки. Указанные недостатки, видимо, просто неизбежны для работ этого жанра и составляют его специфику. Невозможно дать общую характеристику развития идей в любой области знания, без некоторой схематизации, и это не составляет проблемы, если, конечно, не ограничивать исследование чтением учебной литературы, никак не заменяющей необходимость изучать источники. Тенденциозность же кажется грехом только на первый взгляд. Любое исследование некоторым образом тенденциозно, и наше понимание исследуемого предмета тем яснее, чем четче мы осознаем характер этой тенденции. Поэтому сидхантха, скажем, гелукпинской тенденциозности, дает значительно больше для понимания предмета, чем некое «объективное» авторское исследование, поскольку в первом случае мы знаем о теоретических предпочтениях автора, а во втором тенденциозность автора (несомненно, существующая в каждом исследовании) должна быть еще установлена, чтобы мы могли внести соответствующую корректировку в его оценки. И я совершенно согласен с Г. Ньюландом в том, что тибетская историко-философская литература дает хорошую рабочую схему для изучения буддийской философии, и, что, «недооценив исследования таких тибетцев, как Чжамьян Шепа (Jam dbyangs bzhad pa) и погружаясь в собственный анализ индийской буддийской философии, некоторые ученые тратят годы на получение выводов, которые они могли бы получить за недели, дни или часы» [20].

Примечания:

1. Уже в своей первой проповеди «Сутр поворота колеса Учения» Будда вводит понятие срединности как определяющее буддийский путь: «Есть, о монахи, две

крайности, которым пусть не следует подвижник. Какие две? Одна – это склонность ко всяким похотям, как гумно пошлая, низкая, мужицкая, простонародная, неарийская, бессмысленная. Другая – это склонность себя изнурять, тяжкая, неарийская, бессмысленная. Но ни к той, ни к другой крайности не клонится верная срединная дорога и до конца постигнута Татхагатой; видение дарующая, знание дарующая, к умиротворению, к постижению, к пробуждению, к упокоению ведет».

2. Kagsha pa brgyad pa mi bskyod rdo rje (Восьмой Кармапа, Миё Дордже). dBu ma la'jug pa'i rnam bshad dpal ldan dus gsum mkhyen pa'i zhal lung dwags brgyud grub pa'i shing rta zhes bya ba bzhugs so' (Колесница сиддхов Драгпокагью: обширный комментарий на Мадхьямакаватару). Nitartha international publications: Seattle, Washington, 1996. 734 p.
3. Pan chen Shakya mchog ldan. dBu ma la'jug pa'i rnam bshad nges don gnad kyi ti ka bzhugs so. Published by: Sakya Students' Union, Central Institute of Higher Tibetan Studies, Sarnath, Varanasi, 2001. 316p.
4. Kun mkhyen Go bo rab 'byams pa. dBu ma'i de kho na nyid spyi'i ngag gis ston pa nges don rab gsal zhes bya ba bzhugs so. Published by: Sakya Students' Union, Central Institute of Higher Tibetan Studies, Sarnath, Varanasi, 2002. 422 p.
5. sTag tshang lo tsa ba Shes rab rin chen. Grub mtha' kun shes kyi rtsa ba dang de'I 'grel pa bzhugs so. Published by: Sakya Students' Union, Central Institute of Higher Tibetan Studies, Sarnath, Varanasi, 2001. 232 p.
6. Se ra ije btsun cos kyi rgyal mtshan. "gSung len klu sgrub dgongs rgyan" / dgag Ian phyogs sgrigs. si khron mi rigs dpe skrun khang, 1997. P. 70-175.
7. zab mo stong pa nuid kyi lta ba la log rtog 'gog par byed pai bstan bcos lta ba nga ngan pai mun sel zhes bya ba bshes gnyen chen po shaakya mchog ldan pa la gdams pa bzhugs so. / Lta ngan mun sel. A Refutation of Erroneous Views Regarding the Nature of the Void Expounded by Gser-Mdog Pan-Chen Shakya-Mchog-Ldan and Go-Bo Rab-'Byams-Pa Bsod-Nam-Senge. Begun by Se-ra ije-btsun and completed by his disciple Bde-legs-nyi ma. Volume I: Shakya-Mchog-Ldan. New Delhi: Published by Champa Chogyal, 1969. 655 p.
См. также: zab mo stong pa nuid kyi lta ba la log rtog 'gog par byed pai bstan bcos lta ba nga ngan, pai mun sel zhes bya / dgag Ian phyogs sgrigs. si khron mi rigs dpe skrun khang, 1997. P. 176-518.
8. zab mo stong pa nuid kyi lta ba la log rtog 'gog par byed pai bstan bcos lta ba nga ngan pai mun sel-zhes bya ba bshes gnyen chen po go bo rab 'byams pa bsod nams seng ge ba la gdams pa bzhugs so. / Lta ngan mun sel, A Refutation of Erroneous Views Regarding the Nature of the Void Expounded by Gser-Mdog Pan-Chen Shakya-Mchog-Ldan and Go-Bo Rab-'Byams-Pa Bsod-Nam-Senge. Begun by Se-ra rje-btsun and completed by his disciple Bde-legs-nyi ma. Volume II: Go-Bo Rab-'Byams-Pa. New Delhi: Published by Champa Chogyal, 1969. 432 p.
См. также: zab mo stong pa nuid kyi lta ba la log rtog 'gog par byed pai bstan bcos lta ba nga ngan pai mun sel zhes bya / dgag Ian phyogs sgrigs. si khron mi rigs dpe skrun khang, 1997. P. 176-518.
9. Очевидна подражательность названия книги. Можно предположить, что автор дал название, сходное с названием работы Чжецун Чокьи Гельцена (rJe btsun chos kyi rgyal mtshan) чтобы подчеркнуть, что именно его труд является настоящим «Укращением Нагарджуны».

10. Васильев В. П. Буддизм, его догматы, история и литература. Ч. I. СПб., 1857. С. 261.
11. dBiyig gi bshes gnyen. gZhung lugs kyi bye brag pa'i 'khor lo. Изд. Нартан, раздел mdo, т. 156.
12. Legs ldan. rTog ge "bar ba. Изд. Нартан, раздел mdo, Т., 19.
13. Васильев В. П. Буддизм, С.258.
14. Кенчок Ванбо. Драгоценное ожерелье философских систем. (Перевод с тибетского А.М. Донца). Улан-Удэ, 2004. С.12.
15. Кенчок Ванбо. Драгоценное ожерелье... С. 12-13.
16. Обычно переводятся как малая колесница и великая колесница соответственно. Однако, по разъяснению дост. Нгаванг Тенпела, Яна — это ноша, которая взваливается на себя последователем. Она может быть великой (спаси всех живых существ) или малой (спаси только себя).
17. Цит. по: Кенчок Ванбо. Драгоценное ожерелье философских систем. (Перевод с тибетского А.М.Донца). Улан-Удэ, 2004.
18. См., напр.: Таранатха. История буддизма в Индии. Тибетская хронология развития буддийской философии представлена, напр. в работе: J.Hopkins. Meditation on Emptiness. London: Wisdom Publ., 1983.
19. См.: Williams, P. «Mahayana Buddhism». New York: Routledge, 1989.
20. Newland, Guy. Appearance & Reality. Snow Lion Publications: Ithaca, New York, 1999. P. 9.

Сведения об авторе:

Нестеркин Сергей Петрович, доктор философских наук, доцент, старший научный сотрудник Института монголоведения, буддологии, тибетологии СО РАН, г. Улан-Удэ, e-mail: sn3716@gmail.com;

Data on author:

Nesterkin Sergei Petrovich, doctor of philosophy sciences, Associate Professor, senior researcher at the Institute for Mongolian, Buddhist, Tibetan Studies, Russian Academy of Sciences, Ulan-Ude, e-mail: sn3716@gmail.com.

ХРИДАЯ-СУТРА В КИТАЙСКОЙ ТРАДИЦИИ*

В статье анализируются наиболее популярные Хридая-сутры в Китае. Данная работа охватывает содержание сутры, ее роль и место в китайском буддизме.

Ключевые слова: Махаяна, хридая-сутра, сутры Пражняпарамиты

L.E. Yangutov
Ulan-Ude

HRIDAYA-SUTRA IN CHINESE TRADITION*

This article analyses the most popular Hridaya-sutra in China. The work covers the Sutra's contents, its role and place in Chinese Buddhism.

Keywords: Mahayana, Hridaya Sutra, Sutra Prajnyaparamity.

Хридая-сутра (心經) является одной из наиболее известных и наиболее коротких праджняпарамитских сутр. Сутры Праджняпарамиты (Баньжоболомидо цзин), в свою очередь, являются самыми ранними текстами Махаяны.

Махаяна, известившая об ином, более доступном и более широком пути спасения, предложила оригинальную философскую концепцию, теоретически обосновывающую новую сoteriологию. Принципы новой сoteriологии и новой философии были изложены в сутрах, получивших известность как сутры Праджняпарамиты.

Время появления первых текстов Праджняпарамиты большинство учёных датируют рубежом нашей эры. Это время фактически совпадает со временем формирования махаянского направления в Индии и проникновением буддизма в Китай. Один из самых авторитетных исследователей Праджняпарамиты Э. Конзе выделяет 4 этапа создания праджняпарамитских текстов: 1) создание основного текста Праджняпарамиты (около 100 г. до н.э. – около 100 г.н.э.); 2) расширение этого текста (100 – около 300 гг.); 3) создание коротких сутр и развернутых комментариев (300 – 500 гг.); 4) период тантрического влияния и соединения с магией (600 – 1200 гг.) [1].

Сутры первого этапа создания праджняпарамитских текстов возложили на себя бремя быть первыми глашатаями широкого пути спасения, открытого для всех и каждого. Сутры не только извещали о широком пути спасения, но

* Статья выполнена при поддержке гранта РГНФ проект 07-03-62301 а / Т

* This article was supported by a grant RSSF project 07-03-62301 а / Т

давали весьма обширные и подробные объяснения возможности такого пути. Поэтому первые сутры отличались большими объемами.

Первые китайские переводчики буддийской литературы, чья деятельность началась в начале нашей эры, имели возможность переводить праджняпарамитские тексты по «горячим следам» вслед за созданием их у себя на родине. Поэтому самый ранний перевод праджняпарамитской литературы на китайский язык, осуществлённый Локаракшей, прибывшим в Китай в конце правления ханьского императора Хуаньди (147 – 164) из царства Юэчжи, представляет собой перевод одной из самых ранних версий праджняпарамитской литературы. Об этом говорит и само содержание переведённого текста, получившего свое китайское название «Дао син баньжоболомидо цзин» (道行般若波羅密多經 «Праджняпарамита-сутра об осуществлении Дао»), которая более всего известна под коротким названием «Дао син цзин» (道行經 «Сутра об осуществлении Дао»). Сутра носит характер апологетики и пропаганды махаянского пути спасения, его преимущества перед хинаянским. Очень важным моментом в этой апологетике была новость о том, что существа на своем пути к нирване не одиноки, они могут опереться на усилия другого. Усилия другого (кит. – 依他) – это усилия Бодхисаттвы. Иными словами, широкое спасение в новом буддийском направлении тесно привязывалось с учением о Бодхисаттве. Бодхисаттва – это тот, кто достиг своего просветления, которому предстоит погрузиться в нирвану. Однако не все Бодхисаттвы погружаются в нирвану, существуют такие, кто в силу своего великого сострадания к другим, остается в сансаре и всеми силами старается помочь им достичь берега спасения. Это был новый идеал, пришедший на замену предыдущему – архату. Поэтому большое значение в самых ранних махаянских сутрах придавалось объяснению места и роли Бодхисаттв в спасении живых существ. В сутре «Дао син цзин» также уделяется много места исключительной роли Бодхисаттв в спасении живых существ. Так, согласно содержанию «Дао син цзин», путь к нирване для простых людей – это нескончаемый и утомительный процесс, доступный Бодхисаттвам. Однако нирвана для простых людей не недосягаема. В мире существовало множество Будд в прошлом, их будет множество и в будущем, и каждый может достичь состояния Будды. Бодхисаттвы, которые обладают беспредельным состраданием и множеством добродетелей, взяли на себя бремя спасения людей [2].

Религиозно-сoterиологический аспект, связанный с учением о Бодхисаттвах, составлял исключительно важное место в содержании первых праджняпарамитских сутр. Но он не являлся единственным. В тексте «Дао син цзин» уделяется большое внимание объяснению сути парамиты мудрости (праджни **般若**). Она рассматривается на фоне других пяти парамит: милостивого даяния (бу ши), воздержания (чи цзе), терпимости (жэнь жу), решимости (цзин цзинь), сосредоточения (чань дин). Парамита мудрости (праджни) рассматривается как самая главная, как сердцевина сoterиологии. Однако она не ис-

ключает и другие парамиты. На вопрос Индры о том, что, если праджня имеет такую значимость, то не означает ли это то, что нужно практиковать только парамиту праджни, а остальные пять парамит не практиковать. На это Будда ответил, что практиковать надо все шесть парамит, но парамита праджни среди них самая важная [3].

И, наконец, в главе «Лэй цзюо» сутры «Дао син цзин» утверждается, что почитание Праджняпарамиты гораздо важнее, чем почитание самого Будды.

Изложенные в сутре «Дао син цзин» азы махаянской сoterиологии, утверждающие о том, что каждому доступно достижение спасения, что в этом пути они не одиноки, что основное бремя спасения берут на себя Бодхисаттвы, были гораздо привлекательней, чем путь спасения, предложенный хиняной, предполагающий долгий и изнурительный путь, пройденный архатом. Содержание сутры «Дао син цзин», в принципе, не противоречило китайскому менталитету. Древние китайские тексты всех школ и направлений никогда не отрицали, что при достаточном усердии, каждый может достичь своей цели. Для китайцев, которые до знакомства с сутрой «Дао син цзин» полагали, что конечная цель спасения – нирвана доступна лишь узкому кругу монашествующих людей, было весьма важным и более привычным положение о доступности нирваны для всех и каждого. Однако более важным им представлялась перспектива достижения этой цели более легким и быстрым путем за счет опоры на Бодхисаттву. Институт Бодхисаттв и привносимое ими религиозное обрамление пути спасения было новым, но в то же время не противоречащим китайскому менталитету, явлением.

Не противоречили китайскому менталитету и философские принципы, изложенные в ранних праджняпарамитских текстах. Эти принципы были связаны с учением об иллюзорности внешнего мира, которая обосновывалась посредством концепции пустоты.

Учение о пустоте (кит. – 空) занимает центральное место в текстах Праджняпарамиты.

Выдающийся ученый, буддист Бидия Дандарон считал, что Праджняпарамита – это учение о праджне, которая есть видение пустоты мира (Сансары и Нирваны), или видение Шуньяты» [4].

Праджня как видение пустоты мира, или видение шуньяты имеет значение мудрости. Мудрость, означающая видение пустоты, это мудрость, которая приводит к постижению высшей истины, адекватной достижению нирваны.

Говоря языком буддистов, Праджня – это мудрость, не опирающаяся на слова, знаки, письмена (или на все то, что составляет внешнюю опору) и обусловливающая непосредственное постижение высшей истины, что равнозначно просветлению. Просветление – это видение вещей в их таковости, т.е., в том их виде, в каком они существуют на самом деле. Видение вещей в их таковости – это видение пустоты.

В праджняпарамитских текстах пустота выступает в качестве онтологической характеристики рационально неописуемого истинно сущего.

Однако, объявив пустоту онтологической характеристикой рационально неописуемого истинно сущего, буддисты столкнулись с проблемой характеристики самой пустоты. С этой же проблемой столкнулись и исследователи буддизма.

Б. Дандарон пишет: «Европейские ученые истолковывали Шуньяту, исходя из буквального значения этого слова, как «пустоту» и из логических рассуждений, выводимых из понятия «относительность» (Ф. И. Щербатский), но ни одно из этих определений полностью не охватывает подлинных значений, которые содержит в себе этот емкий термин» [5]. Поэтому он предлагает не переводить соответствующую шунье реальность термином «пустота», а называть её «просто «Шунья»» [6].

Э. Конзе обращается к корню этого слова, полагая, что «с его помощью слово пустотный может стать синонимом понятия отсутствия собственного «Я». Он пишет: «То, что мы называем пустотностью, передается санскритскими словом «шуньта». Санскритское слово «шунья» происходит от корня «шви»: надуваться, разбухать. «Шунья» буквально означает «относящийся к чему-то разбухшему». В отдаленном прошлом наши предки, обладая тонким восприятием диалектической природы реальности, часто пользовались одним и тем же глагольным корнем, чтобы обозначить два противоположных аспекта одного и того же события. Они хорошо понимали и единство, и разделенность противоположностей. Так, что глагольный корень «шви», или греческое слово «ку», по всей видимости, того чего-то такого, что выглядит «разбухшим» извне, но является «полым» внутри... Таким образом, наша собственная личность является разбухшей, поскольку составлена из пяти скандх, но она также пуста внутри, поскольку лишена центрального «я» самости. Кроме того, слово «разбухший» может означать «наполненный чем-то чужеродным» [7]. Э. Конзе сожалеет о том, что оттенки слова «шуньта» утрачиваются, когда речь идет о пустоте. Это, очевидно, является одной из причин того, что понимание термина пустоты приводит к множеству недоразумений. Самой распространенной ошибкой является понимание пустотности как простого ничто, как полного отрицания чего бы то ни было. Однако пустотность в буддийском понимании не есть полное отрицание чего-то. Буддийское отрицание – это отрицание того, что препятствует освобождению. Э. Конзе пишет: «Бодхидхарма – не то индиец, не то перс, прибывший в Китай примерно в 500 г. н.э. – сжато выразил значение этого термина, сказав: «Все вещи пусты, и не существует ничего, чего можно было бы желать, к чему можно было бы стремиться».

В своем специальном значении термины пустой и пустотность в буддийской традиции выражают полное отрицание этого мира усилием мудрости. Основная идея состоит в отрицании окружающего мира и отречении от него, в окончательном уходе и освобождении от него во всех его проявлениях и во всей его протяженности» [8].

Представление о пустоте, пустотности бытия стало камнем преткновения не только для европейских учёных. Оно трудно воспринималось и современниками создателей текстов Праджняпарамиты, а чуть позже, в первые века нашей эры, китайцами, активно занимавшимися переводами этих текстов, о чём свидетельствуют изложенные в предыдущей главе дискуссии шести школ и семи направлений относительно концепций пустоты.

Созданная Нагарджуной школа мадхьямиков уделяла учению о пустоте столь пристальное внимание, что она одновременно называлась и школой «шунья-вады», т.е. школой теории (вада) пустоты (шунья). От понятия «шунья» было образовано абстрактное существительное «шуньта» («пустотность»), которое применялось для описания конечной реальности, или абсолюта [9].

Термин «шунья» в своем буквальном значении «пустота», «ничто», «абсолютное отсутствие чего-либо» не соответствовал тому содержанию, которым наполняли его мадхьямики.

Вместе с тем он использовался и в своем прямом значении. По мнению С. Радхакришнана, термин «шунья» понимается по-разному. Для одних он означает ничто, для других – постоянное начало, трансцендентное и неопределенное, имманентное всем вещам. Первое верно для мира опыта, последнее для метафизической реальности» [10].

Следует обратить внимание на результаты исследований Р. Робинсона, который призывает рассматривать термин «шунья» в контексте определенной системы описания как символ данной системы, без излишнего гипостазирования этого символа [11].

Действительно понятие «шуньи» в учении мадхьямиков – это не более чем верbalная характеристика бытия, которая в зависимости от контекста так же отвергается, как и все то, что отвергается самой «шуньей» как относительность, несубстанциональность, нереальность. В самой концепции пустоты Праджняпарамиты предполагается пустота пустоты. Поэтому, на наш взгляд, поиски адекватного шунье европейского эквивалента не имеют принципиального значения. Каждый из рассмотренных вариантов трактовки шуньи в той или иной степени имеет право на существование, но ни один из них не следует рассматривать в качестве единственно правильного варианта для всех систем описания сущего, тем более что сами мадхьямики относились весьма скептически к возможности понятийного описания бытия. Характеризуя в своем фундаментальном исследовании индийской философии учение мадхьямиков о пустоте, С. Радхакришнан приводит наиболее емкую и точную её характеристику: «Она не может быть названа пустотой или непустотой, ни обеими вместе, не каждой в отдельности, но для того, чтобы обозначить её, она названа пустотой» [12].

Если отвлечься от попыток дать точный эквивалент понятию «шунья» или «пустота» и взглянуть на него с точки зрения его содержания, то можно выделить в нём два основных аспекта, на которые уже обращалось внимание в самом начале. Первый аспект – это содержание пустоты в отношении к феноменальному миру, второй – в отношении к истинной реальности. В первом

случае пустота означает, что воспринимаемые нами предметы внешнего мира нереальны, что внешний мир иллюзорен. На самом деле нет того, что мы принимаем за существующее. Но его отсутствие не означает абсолютное отсутствие чего-либо. В этом смысле пустота не есть абсолютное отрицание. Она и отрицает, и не отрицает.

Во втором случае пустота означает, что истинное бытие лишено каких-либо свойств, признаков и качеств, которые можно было бы представить в мыслях, а также описать в словах и знаках. Отрицая вербальные аспекты истинного бытия – истинно сущего, пустота в то же время не отрицает само истинное бытие или же истинно сущее и рассматривается как тождественная этому бытию, этому сущему. Здесь пустота также и отрицает, и не отрицает. По словам С. Радхакришнана: «Всякое отрицание зависит от скрытого утверждения. Абсолютное отрицание невозможно» [13].

Концепция пустоты стала главной темой «Хридая сутры». Её создание по времени относится к третьему периоду создания коротких сутр и развернутых комментариев. Но этому периоду предшествовал этап, согласно классификации Э. Конзе, расширения праджняпарамитского текста (100 – около 300 гг.), в Китае он ознаменовался переводом «Панчавимшатисахастрника праджняпарамиты».

Третий этап создания праджняпарамитской литературы в Индии совпадает с творческой деятельностью в Китае выдающегося буддийского миссионера Кумарадживы. Кумараджива (кит. – Цзюмоловэ) был выходцем из Индии. Он происходил из знатного рода. Его отец по имени Кумарайяна отличался большим умом. Отказавшись наследовать пост министра, он ушел в монахи. Мать – младшая сестра правителя государства Куча, по имени Джива, также отличалась ясным умом. Имя Кумарадживы слагается из имён матери и отца – Кумара и Джива.

В 401 г. Кумараджива прибыл в Чан Ань. Здесь Кумараджива провел 12 лет вплоть до своей кончины. Эти 12 лет характеризуются великим подвигом Кумарадживы на поприще переводов буддийских сутр на китайский язык и совершенствования методов перевода. Будучи человеком выдающихся способностей, Кумараджива превосходно овладел китайским языком. К тому же он знал наизусть множество сутр и шастр. Поэтому Кумараджива, понимающий глубокий смысл сутр, имел возможность объяснить его на китайском языке. Знакомясь со старыми переводами буддийских сутр, Кумараджива находил множество неточностей. Работе Кумарадживы покровительствовал тогдашний правитель Яо Син. Он определил в помощь ему 800 монахов, а по другим данным – 3 тысячи.

Переводческая деятельность в Китае в лице Кумарадживы достигла очень высокого уровня. Благодаря переводу Кумарадживы и его учеников китайцы получили возможность познакомиться с содержанием буддийских сутр в том виде, в каком они были созданы у себя на родине в Индии. Существуют различные версии о количестве переведенных Кумарадживой и его учениками сутр. В «Гао сэн чжуань» упоминается 300 сочинений. Однако современные исследова-

ния не подтверждают наличие этих трехсот сочинений. Из дошедших до нас сочинений, которые достоверно являются переводами Кумарадживы, большинство принадлежит к праджняпарамитским сутрам, а также комментариям к ним, изложенным в шастрах adeptов мадхьямики. В каталоге Нандзё из 22 сутр, относящихся к классу «Праджняпарамиты», пять сутр являются переводами Кумарадживы. Это сутры: «Мохэ баньжоболоми цзин» («Большая праджняпарамита сутра»), «Сяопин баньжоболоми цзин» («Малая праджняпарамита сутра»), «Цзинган баньжоболоми цзин» («Алмазная праджняпарамита сутра»), «Жэнь ван ху го баньжоболоми цзин» («Сутра о человеколюбивом правителе, оберегающем государство») и, наконец, «Мохэ баньжоболоми даминчжоу цзин» («Большая праджняпарамита сутра мантры великого понимания»).

Последняя сутра представляет собой перевод «Маха праджняпарамита махавидья мантра-сутры» или же «Праджняпарамита-хридайя сутры» («Сутра сердца Праджняпарамиты»). Она составляет всего один лист, в каталоге Нандзё значится под номером девятнадцать.

Из числа переведённых Кумарадживой сутр, первые две сутры «Мохэ баньжоболоми цзин» и «Сяопин баньжоболоми цзин» относятся к сутрам Праджняпарамиты, которые были созданы в период формирования основного текста Праджняпарамиты и расширения этого текста. Сутры «Цзинган баньжоболоми цзин» и «Мохэ баньжо боломи даминчжоу цзин» относятся к периоду создания коротких сутр и развернутых комментариев.

Время переводческой деятельности Кумарадживы – это время создания коротких сутр и развернутых комментариев. В этот период уточнялось содержание Праджняпарамиты, её тексты освобождались от излишних нагромождений и повторов, акцентировалось внимание на тех или иных её теоретических и сотериологических аспектах.

Переведённая Кумарадживой сутра «Мохэ Баньжоболоми даминчжоу цзин», известная как «Хридайя сутра» («Синь цзин»), представляет собой яркий пример сутр этой серии. Логический акцент этой сутры приходится на концепцию пустоты. Её содержание сводится к тому, что все пять скандх пусты. Форма (色) не отличается от пустоты (空), а пустота не отличается от формы. Форма – это и есть пустота, пустота есть форма.

Пустыми являются и остальные четыре скандхи: ведана (受 шоу); санджня (想 сян); санскара (行 син); виджняна (识 ши). Всем дхармам присуща пустота внешнего вида. Они не рождаются и не уничтожаются, не загрязняются, не чисты, не увеличиваются, не уменьшаются. Поэтому в густоте нет формы, нет веданы, нет санджни, нет санскары, нет виджняны. Нет видящего, слышащего, обоняющего, вкушающего, осозидающего, нет аятаны манаса; нет видимого, нет звука, нет обоняемого, нет вкушаемого, нет осозаемого, нет аятаны дхармы. Нет дхату видящего, нет других дхату, включая и дхату сознания – ши. Нет неведения, нет прекращения неведения. Нет старости, нет смерти. Также нет прекращения старости и смерти. Нет страдания, нет его возникновения, уничтожения и пути. Нет мудрости, а также нет достижения, поскольку нет достиг-

нутого. Сознание бодхисаттв, поскольку опирается на Праджняпарамиту, не имеет препятствий, а поскольку не имеет препятствий, не имеет смятений, уйдя от заблуждений, в конечном итоге попадёт в нирвану. Все Будды трёх времен, опираясь на Праджняпарамиту, достигли наивысшего и совершенного просветления (аннутару – самья – самбодхи). Поэтому знание Праджняпарамиты – это есть мантра великого святого, это есть мантра великого понимания, это есть непревзойденная мантра, это есть не имеющая равных мантра. Могущая покинуть все страдания, истинная, не пустотная (иллюзорная). Поэтому говорим мантра Праджняпарамиты [14].

В «Хридая-сутре» в лаконичной форме сконцентрированы основные принципы понимания праджняпарамитской концепции пустоты, составляющей основу философско-мировоззренческой концепции философии Махаяны. Здесь нашла свое отражение идея о тождестве субъекта и объекта, являющаяся другой важнейшей стороной содержания праджняпарамитских текстов. Кроме того, «Хридая-сутра» представляет собой текст, наиболее удобный для медитативной практики. Этот аспект «Хридая сутры» подчеркивается в названии перевода Кумарадживы – «摩诃般若波罗密大明咒经» («Мохэ баньжоболоми даминчжоу цзин»), которое, как указывалось выше, переводится как «Большая праджняпарамита сутра мантры великого понимания». По словам известного исследователя праджняпарамитской литературы Л. Мялля, в контексте понимания Праджняпарамиты имеют самостоятельное смысловое значение сами тексты Праджняпарамиты.

Во-первых, «Тексты для него (для буддиста) – это объективированное сознание или объективный аспект сознания, наивысшее состояние сознания – субъективный аспект той структуры, который был для него значимым в сутрах Праджняпарамиты. Поздние буддисты считали, по всей видимости, первичным второй аспект [15]. «Основной целью культа Праджняпарамиты авторами Аштасахасрики считалось, по-видимому, подготовка читающего или слушающего к процессу субъективизации текста» [16].

Текст для них – более или менее правильное отражение «неописуемого состояния сознания». Неописуемость состояния сознания, постигшего Высшую Истину, представляет собой важнейший аспект учения о Праджняпарамите. Сознание, постигшее Высшую Истину, отождествляется с таковостью. Это сознание, видящее окружающий мир таким, какой он есть на самом деле – истинно существующий – истинно сущий. Онтологическим выражением видения вещей в их таковости является пустота. Понятие пустоты, семантическую основу которой составляет отрицание и отсутствие, явилось удобным термином для обозначения того, что лишено рациональных характеристик. «Хридая-сутра» более всего подходит к данным характеристикам праджняпарамитской литературы. Очевидно, поэтому сутра пользовалась в Китае неимоверной популярностью. Об этом говорит и тот факт, что она имела множество вариантов перевода с санскрита на китайский язык. В «Трипитаку», составленную во времена гадов Тайсё, помимо перевода Кумарадживы, были включены ещё два

перевода, выполненных в эпоху Сун (宋) Южных династий (南朝, 420-479 гг. н.э.), а также шесть переводов, выполненных в эпоху Тан (唐, 618 – 907 гг.). Сунские переводы принадлежат одному и тому же переводчику – Ши Ху (施護) – Первый перевод имеет название «Фошо Диши баньжо боломидо синь цзин» («佛说帝释般若波罗密多心经»), «Сутра сердца Праджняпарамиты, рассказанная Буддой Индре»), второй перевод – название «Фошо шэнму баньжо боломи цзин» («佛说圣母般若波罗密经»), «Сутра Праджняпарамиты, рассказанная Буддой Шэнму»).

В эпоху Тан «Хридая-сутру» переводили Сюань Цзан, Фа Чжун, Баньжогунлияньдэн, Чжи Хуйлунь, Фа Чэн. Один перевод принадлежит неизвестному переводчику.

В переводе, осуществлённом Сюань Цзаном, сутра имела название «Баньжоболомидо синь-цзин» («般若波罗密多心经», «Сутра сердца Праджняпарамиты»). Это же название сохранилось и в других переводах, за исключением перевода Фа Чжуна. Его перевод имеет название «Пубяньчжицзан баньжоболомидо синь цзин» («普通智藏般若波罗密多心经»), «Сутра сердца Всеобъемлющего хранилища мудрости Праджняпарамиты»). Содержание всех вариантов перевода «Хридая-сутры» практически неизменно. Во всех вариантах присутствует основная мысль о пустоте пяти скандх: рупы, веданы, санджни, санскары и виджняны, а также тождество и отличие пустоты и формы. Различие лишь в нюансах – в грамматическом построении, в подробностях или лаконичности изложения, а также в использовании терминологии. Так, например, Кумараджива передает термин «скандха» иероглифом (阴), остальные же переводчики иероглифом (蕴). Ряду переводов предшествуют вводные пояснения.

Из всех существующих вариантов перевода «Хридая-сутры» наибольшей популярностью пользовались переводы Кумарадживы и Сюань Цзана. Эти переводы смогли наиболее точно передать не только основной смысл «Хридая-сутры», но и её философскую и сoterиологическую суть.

Примечания:

1. Conze A. The Prajnaparamita Literature. Hague, 1960. P.9.
2. Дао син баньжоболомидо цзин. Цзин 224. Цзюань 8.
3. Там же.
4. Дандарон Б.Д. Теория шуньи у мадхьямиков (по тибетским источникам) // Тибетский буддизм. Теория и практика. Новосибирск, 1995. С.29.
5. Дандарон Б.Д. Теория шуньи... С.31.
6. Дандарон Б.Д. Теория шуньи... С.31.
7. Конзе Э. Буддизм. Сущностью развитие. СПб., 2003. С. 174-175.
8. Конзе Э. Буддизм... С. 176.
9. Чатгопадхьяя Д. Живое и мертвое в индийской философии. М., 1982. С. 32
10. Радхакришнан С. Индийская философия. Т.1. М., 1993. С.568.
11. Robinson R.H. Earli madhyamika in India and China. 1967. P.49.
12. Радхакришнан С. Указ.Соч. С.568.
13. Радхакришнан С. Указ.Соч. С.568.
14. Мохэ Баньжоболоми даминчжоу цзин // Да чжэн синь сю дацзан цзин. Т. 8.

15. Мялль Л. Четыре термина праджняпарамитской психологии: по материалам Аштасахасрики-праджняпарамиты // Учен. Зап. Тартуск. унив.-та. 1973, вып. 309. Т.2. С.208.
16. Мялль Л. Аштасахасрика-праджняпарамита. Автореф. канд. дисс. М., 1973.

Сведения об авторе:

Янгутов Леонид Евграфович, доктор философских наук, профессор, заведующий отделом философии, культурологии и религиоведения ИМБТ СО РАН, г. Улан-Удэ, e-mail: yanguta@mail.ru.

Data on author:

Yangutov Leonid Evgrafovich, doctor of philosophy sciences, Professor, Head of Department of Philosophy, Cultural and Religious at the Institute for Mongolian, Buddhist, Tibetan Studies, Russian Academy of Sciences, Ulan-Ude, e-mail: yanguta@mail.ru.

УДК 21

© Е.Ж. Данзанова
Улан-Удэ

ДУАЛИЗМ В КИТАЙСКОЙ И ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ МЫСЛЯХ

В статье автор сравнивает китайскую и западноевропейскую эстетики. Дуалистический характер китайской эстетической мысли рассматривается в единстве противоположных эстетических концепций конфуцианства, даосизма и буддизма. Это является отличием китайского дуализма от западного.

Ключевые слова: искусство, религия, философия, конфуцианство, даосизм, буддизм, христианство, эллинизм, дуализм.

E.Z. Danzanova
Ulan-Ude

DUALISM IN CHINESE AND WEST-EUROPEAN AESTHETIC THOUGHTS

In this article the author compares Chinese and West-European aesthetics. The dualistic character of Chinese aesthetic thought is showed in the unity of opposite aesthetic conception of Confucianism and Taoism, Buddhism. This is the distinguishing point between Chinese and a so called 'separate' Western dualism.

Key words: art, religion, philosophy, Confucianism, Taoism, Buddhism, Christianity, Hellenism, dualism.

Подобно тому, как христианство и эллинистическая традиция определили развитие европейского искусства, в Китае три учения – конфуцианство, даосизм и буддизм – создали такую культурную атмосферу, что до сих пор ею дышит китайское искусство.

И хотя дух даосизма в пейзаже сунского времени (960 – 1127 гг.) был только далёким отзвуком даосских фантазий ханьских барельефов (206 г. до н.э. – 221 г. н.э.), а учение Конфуция приобрело совершенно новые измерения в неоконфуцианстве, тем не менее, основные идеи даосов и конфуцианцев, заложенные их основоположниками, остались неизменными. VII – VIII вв. считаются наивысшим расцветом интеллектуальной мощи и политического авторитета буддизма. Для каждой из этих доктрин характерна преемственность идей, но соединение их обусловило содержание, форму и даже нюансы развития китайской культуры.

У каждой культуры имеются свои характерные признаки. Разумность и телесная красота были сильными сторонами греческого искусства. Индузы же столь привереды религии, что в их искусстве религиозный символ переплетается с натуралистической чувственностью тропически пышных форм. В искусстве Западной Европы повсюду преобладают акценты на человеческую индивидуальность и власть человека над материей. А что же доминировало в Китае?

Известный американский искусствовед и китаист Дж. Роули считает: «Китайцы смотрели на жизнь через призму не религии, философии или науки, а главным образом – искусства. Кажется, что все прочие виды их деятельности были окрашены художественным мироощущением. Китайцы предпочитали религии искусство, жить в этом мире рационализации – поэтическое мышление, дающее простор воображению. А вместо науки они следовали фантазиям астрологии, алхимии, геомантии и предсказаниям судьбы. Если эти наблюдения кажутся излишне вольными, обратитесь к живописи, как таковой. Китайская живопись никогда не была «служанкой» религии, за исключением периода наибольшего влияния буддизма – веры для Китая иностранной. Она избегала ловушек разума, будь то греческая красота математических пропорций или современные правила чистой абстракции. Она избегала возвеличивания личностного «Я», как это запечатлелось в экспрессионизме, романтизме или сюрреализме. К сожалению, очень легко сказать, чем китайская живопись не является, и чрезвычайно трудно объяснить, что же это такое» [10, С.79-80]. Основная мысль его слов предельно ясна, она заключается в том, что китайское искусство в целом, на примере живописи, отличалось совершенством художественной чистоты.

Прочие традиционные отрасли знания в Китае нисколько не подменили собой художественного творчества, а три ведущих течения мысли – конфуцианство, даосизм и буддизм – особенно благоприятствовали процветанию искусства.

Что же было общего в этих трех учениях? Они искали внутреннюю реальность во взаимопроникновении противоположностей. Там, где западная традиция установила бы антагонистические дуальности духа и материи, божественного и человеческого, идеального и естественного, классического и романтического, традиционного и прогрессивного и т.д., китайцы стремились к посредованию. Это побудило Запад упрекать китайцев в склонности к ком-

промиссам, следованию к конфуцианской «середине» и в релятивистском подходе к опыту. Здесь не место обсуждать аргументы «за» и «против» китайской точки зрения. Нужно заметить только, что китайцы руководствовались идеей «умеренно динамического» единства противоположностей, которые дополняют друг друга и тем самым друг в друге нуждаются.

Последнее представляет собой одну из трех моделей развития, которые были предложены Т. П. Григорьевой: «Налицо три модели развития: первая – предельно динамическая, где развитие происходит за счет столкновения противоположностей, в результате чего одна структура заменяется другой; вторая – умеренно динамическая, здесь развитие происходит за счет перехода одной противоположности в другую в пределах одной и той же структуры; и, наконец, третья – нединамичная (вернее внутренне динамичная) индийская модель, где развитие также идет по кругу в пределах одной и той же структуры, но противоположности взаимно нейтрализуются» [3, С.109].

Западноевропейская мысль развивается по первой предельно динамической модели, ей присущ «раздельный» дуализм: одно приходит на смену другого. Китайцам чужда формула древних греков: «Огонь живёт смертью земли, воздух живёт смертью огня, вода живёт смертью воздуха, а земля – смертью воды». Китайский тип мышления относится ко второй умеренно динамической модели, где одно дополняет другое. Было бы ошибкой представлять всеобщее обращение китайцев в буддийскую веру полным разрывом с религиозным прошлым, что отличало Римскую империю после принятия христианства.

Т.П. Григорьева считает, что отрицание индийцами и китайцами борьбы между противоположностями отражало понимание типа связи между противоположностями, отличное от греческого, которое «обеспечило иной тип структуры мышления» [3, с. 107], но отнюдь не тождественный друг другу. В частности, китайский мыслитель, отрицая единство и борьбу противоположностей, признавал «постепенный переход одной противоположности в другую за счет их взаимо обратимости» [3, с. 106], а индиец же предполагал их взаимную нейтрализацию. К примеру, если для китайца свет сменяется тьмой, белое – черным, сила – слабостью, то для индийца – свет есть тьма, белое есть черное, сила есть слабость [3, с. 107].

Умеренно динамическая и предельно динамическая модели развития философской мысли напрямую повлияли на дуализм в китайском и западноевропейском искусстве соответственно.

Так, вводный раздел «Слово о живописи из Сада с горчичное зерно» («Цециньюань хуачжуань», 1679-1818 гг.) – китайский трактат по теории искусства, подлинная энциклопедия китайской живописи – посвящен раскрытию сложной диалектики творчества [11, с. 28-30]. В художественном процессе сталкиваются два начала, которые не существуют сами по себе, а взаимодействуют, выявляясь с большей или меньшей силой в творчестве художника. С одной стороны, Ван Гай выделяет линию искусства, полного

сложности, трудности, зависимости от норм и правил; с другой – он раскрывает его как простое, легкое, свободное от правил и законов.

Дуалистический характер эстетической концепции Ван Гая выявляется с первых же страниц «Слова о живописи» и сказывается на анализе конкретных категорий. В теорию китайского искусства эти категории (простое – сложное, трудное – легкое), конечно же, были привнесены главным образом из даосской и в какой-то степени из конфуцианской литературы.

Конфуций утверждал, что человек в своей деятельности должен подчиняться определённым «правилам». Лао-цзы придерживался противоположной концепции – все бедствия человека, все пороки и личности и ее творений происходят именно от этих самых «правил». Идеальная гармония достигается только отказом от всяких правил, их должно заменить следование человека его «естественнейшей природе». «Правило» – лишь насилие над творчеством, они искажают подлинное творческое начало.

Трактат «Слово о живописи» содержит не только характеристику всех основных жанров, но и детальное описание различных приемов, которыми пользовались ведущие художники этих жанров, выявляет особенности художественных школ, раскрывает смысл основных категорий и законов теории китайского искусства. При общей целостности теоретической концепции искусства философско-эстетические начала в каждом разделе трактата несколько отличаются друг от друга.

Например, концепция пейзажной живописи тесно сплетена с буддийской философией, концепция живописи бамбука – с неоконфуцианством (период Сун, 960 – 1279 гг. – братья Чэн Хао и Чэн И, Чжан Цзай, Чжу Си; смысл этой философии заключается, прежде всего, в обновлении конфуцианства идеями даосизма и буддизма чань), концепция живописи «мэйхуа» – с «И цзином», а теоретическое введение основано главным образом на даосско-буддийских категориях [7]. Так, в «Слове о живописи» едва ли не чаще других упоминается дао – философская категория, разработанная даосизмом. Для авторов трактата дао – путеводная нить при раскрытии творческого процесса живописца. Также часто встречаются такие понятия, как «цзыжань» (естественность), «чжэнь» (истинность).

В «И цзине» простота и легкость выступают как основные качества Неба; в классическом конфуцианском трактате «Ли цзи» говорится, что только через трудности достигается благодать легкости. Лао-цзы учил, что преодоление трудного начинается с легкого, осуществление великого дела начинается с малого, ибо в мире трудное дело образуется из легкого, а великое – из малого.

Можно с удивлением констатировать, что китайская эстетика, например, характеризовала «подлинное мастерство то как изысканность, то как безыскусность; творчество мастера представляло то как серьезный и тяжелый труд, то как легкое, спонтанное деяние, близкое к игре; то он, словно не веря в сообразительность зрителя; изображает в картине все, вплоть до малейших деталей, и в этом видит ее завершенность, то она предстает как нечто незавершенное и эскизное – вся намек и недосказанность. А сам художник с точки

зрения одних теоретиков искусства творит, подобно Богу, подобно природе, другие же теоретики уподобляют художника послушному инструменту в руках Бога; с их точки зрения мастер словно и не творит сам, а произведение создается само собой» [4, с. 145]. Однако этот дуализм, где с одной стороны – конфуцианская, а с другой – даосско-буддийская трактовки творчества, по словам Е. В. Завадской, «не носил абсолютного характера, мировосприятию китайца свойственна двуединая цельность и синcretичность» [4, с. 147].

Элементы конфуцианской, даосской и буддийской философии образуют в уме и душе китайца нечто единое и цельное. Каким бы странным это ни показалось людям Запада, но китайцы обладают удивительной способностью одновременно верить или, по крайней мере, почитать несколько явно несогласимых учений.

В настоящее время абсолютное большинство китайцев почитают Конфуция, поклоняются Будде и следуют даосским ритуалам, не испытывая ощущения несовместимости. «Три пути ведут к одной цели», – говорят они. С.П. Фицджеральд не считает подобное отношение всего лишь «простым материалистическим желанием всегда быть на плаву и трижды застраховаться от беды» [8, с. 207]. Он полагает, что «религии Дальнего Востока, в отличие от западных, вышедших из иудаизма, никогда не утверждали своей категорической исключительности. Ни Будда, ни Конфуций, ни кто-либо из даосских мудрецов не мог сказать: «Нет богов, кроме меня» [8, с.207]. Буддизм в форме Махаяны принимает и в то же время игнорирует сложный пантеон индуизма. Конфуций, без сомнения, почитавший божества своего времени, воздерживался от провозглашения их единственно истинными. А даосизм, превратившись из философии в религию, воспринимал и делал своим каждое божество, находя ему в небесной иерархии соответствующее место и функции. Сам Будда не избежал такой участи.

Примером тому служит народная икона – образец синкретизма, вряд ли где вообще встречаемого (как, например, невозможно соединить на одной иконе христианство, мусульманство, шаманизм). Академик В.М. Алексеев пишет: «На иконе можно встретить Конфуция, Будду и Лао-цзы, заключенными в единый контур – отцы трех сталкивающихся между собой на протяжении тысячелетий учений мирно уживаются на одной иконе, ибо китайский народ с потрясающим добродушием и примечательным безразличием синкретизировал все эти учения в одно, назвав его «сань цзяо» («три учения»)» [2, с. 41]. А при анализе стансов Сыкун Ту В.М. Алексеев выявил «загадочную двойственность, которая свойственна ученому китайцу – конфуцианцу по образованию и даосу по мировоззрению» [1, с. 172]. В.М. Алексеев рассматривал конфуцианство и даосизм как «находящиеся в совершенно близком родстве, хотя это родство антиподов и единство противоречий» [По кн. 7, с. 147].

Так же говорит и Дж. Роули: «...эти учения соединились в неоконфуцианстве, они жили наравне друг с другом и в самом художнике, который обычно был конфуцианским ученым по своему образованию и даосским отшельником в своих устремлениях. Подобное смешение столь несходных качеств со-

общило китайскому художнику особую уравновешенность и силу. И его творчество было отмечено печатью подлинного величия, когда здравый смысл, чувство меры и ясность конфуцианства соединились в нем со свободой, естественностью и налетом таинственности, свойственными даосизму» [10, с. 98-99].

Истинная сущность китайского искусства находится где-то между крайностями, которые китайцы стремились привести к единству, а западная мысль – отделить одну от другой. Настоящий мастер не должен быть ни конфуцианцем, ни даосом, ни буддистом, он должен быть и тем, и другим, и третьим. Художник не должен быть ни классицистом, ни романтиком, он должен быть и тем и другим. Его произведения не должны быть ни натуралистичными, ни идеалистичными, они должны сочетать эти качества. Его стиль не должен быть ни традиционным, ни оригинальным, он должен соединить в себе и общее и индивидуальное. Независимо от силы или слабости китайского подхода таков был путь поиска китайскими творцами «внутренней реальности» в их произведениях.

Что в конфуцианстве и даосско-буддийской концепции определило само отношение китайских художников к идеалу единства противоположностей? Начнем с основополагающего противостояния духа и материи. На Западе пропасть между ними всегда была непреодолимой. По традиции дух относили там к области религии, а материей занималась наука. Это привело европейское искусство к крайностям религиозной символики и натуралистического изображения.

Что касается китайцев, то они, не слишком уповая на эмпирический метод, не создали собственно естественных наук. И, не доводя приверженность самобытной жизни духа до крайней идеи личностного бога, они никогда не знали религии в нашем смысле слова. Вместо этого китайцы развивали уникальную концепцию царства духовности, которое не отличалось от царства материи. Это означало, что их искусство никогда не могло быть столь же религиозной, подражательной или личностно-экспрессионистской, как европейское. И это означало также, как уже было отмечено выше Дж. Роули «для китайцев искусство в значительной мере брало на себя функции религии и философии и являлось главным средством выражения глубочайших мыслей и чувств человека, сообщавших о тайне мироздания» [10, с. 82]. Такой взгляд на дух и материю воплощался в самой главной категории китайской философии – Дао. «Допуская существование космического принципа дао, китайцы сосредоточились на понятии единой силы, пронизывающей весь мир, тогда как западный дуализм духа и материи, творца и сотворенного, одушевленного и неодушевленного, человеческого и нечеловеческого остался чужд их мысли» [6, с. 79-80].

На наш взгляд, процесс мирового становления, законы мироздания или, другими словами, мировоззренческая матрица китайцев чётко изложена Лаоцзы: «Дао рождает одно. Одно рождает два. Два рождает три, три рождает все вещи. Все объемлеются инь, проникается ян, и из мирового ци образуемся гармония (хэ)» [9, ДДЦ. 42]. Данное высказывание расшифровывается следую-

щим образом: Дао рождает – мировое ци. Ци рождает инь-ян. Инь-ян рождают Небо, Человека и Землю. Небо, Человек, Земля рождают все вещи. И всё должно быть в гармонии.

С точки зрения китайских учений, все есть «ци». Оно подвержено определенным изменениям, т. е. движение, циркуляция «ци» происходит по определенным законам. Первоначально иероглиф «ци» означал воздух, дыхание, темп; позже «ци» стали понимать как дух, структуру, жизненную силу, пневму. «Ци» не нуждается во внешнем воздействии, в первотолчке, ибо, обладая структурой инь-ян, имеет внутренний источник движения. «Ци» – это не одно из двух (атомы и пустота), «ци» – это то и другое: покой и движение, пустота и полнота (одно из толкований «инь» – «пустота», «впадина», «ян» – «полнота», «подъем»).

В западном мире (начиная с Левкиппа и до Н. Бора) существовало две точки зрения на мировую субстанцию (материю), каждый раз какая-то из них преобладала. Одни утверждали, что все есть эфир, другие, что все есть атомы и пустота. Лишь в нашем веке открытие принципа дополнительности примирило эти точки зрения: мировая субстанция – одновременно и волна, и корпускула.

По мнению Т.П. Григорьевой, «ци» и континуально, едино (недаром изначальное «ци» отождествляется с абсолютом – «тайцзи»), и дискретно, корпускулярно, одновременно непрерывно и прерывно» [4, с. 11]. Действительно, согласно «И цзину», «ян» – целая черта, то есть волна, символ континуальности, Неба. «Инь» – прерванная черта, то есть корпускула, символ дискретности, Земли. Но они взаимосвязаны, одно присутствует в другом, что и придает отношению «инь-ян» полноту [5].

Состояние «ци» определяет мировую ситуацию и особенность каждого мига, о чем позволяют судить 64 гексаграммы «И цзина» («Книги перемен»). Суть их обусловлена ритмом меняющихся сочетаний того, что относится к «инь» (инь ци), и того, что относится к «ян» (ян ци). Этим законам подвержен мир в целом и каждое существо, каждая вещь этого мира.

Первоначально «ян» – это светлая, а «инь» – темная сторона горы. В мировоззренческом плане «ян» – все, что относится к твердому, горячему, вместе с тем к движению, к светлому, мужскому началу. «Инь» – все противоположное, все, что относится к мягкому, холодному, к покоя, к темному женскому началу. Здесь объединены сущностные и функциональные признаки, поэтому в один ряд выстраиваются понятия, с нашей точки зрения несовместимые. По словам Т.П. Григорьевой, «исчерпать все параметры «инь-ян» – все равно, что исчерпать все параметры жизни» [4, с. 7-8].

Нас в данном случае интересует тип их взаимосвязи. «Инь-ян» обладают, по крайней мере, двумя особенностями: присутствуют друг в друге (поэтому на темной половине «инь» стоит светлая точка «ян», а на светлой половине «ян» стоит темная точка «инь») и постоянно переходят друг в друга: «ян» пребывает, «инь» убывает, «инь» прибывает, «ян» убывает. «Недаром в зако-

не взаимодействия «инь-ян» ученые находят прототип волновой теории», – замечает Т.П. Григорьева [4, с. 8]. Постепенно нарастаю или постепенно убываю, «инь-ян» неизбежно меняются местами. Классическое определение этому закону дает «Сицычжуань» – древнейший комментарий к «И цзину»:

«Один раз «инь», один раз «ян» – и есть путь (дао)» [По кн. 4, с. 8].

Иначе говоря, «дао» пульсирует, обусловливая ритм вещей. Частота чередования «инь-ян» в каждом случае своя: оно свершается и через секунды, и через миллионы лет, определяя путь галактики и каждого существа. «Разве не доказала наука, что главное различие между элементами – это ритм?» – спрашивает Т.П. Григорьева [4, с. 8]. И пишет дальше: «отличие золота от ртути основано только на различных ритмах строения их атомов, подобно тому, как различие между королем и поданным заключается не в различии их тел, а в различных ритмах их положения».

Частота чередования «инь-ян» различна, принцип один: когда исчерпается один круг, один виток, ему на смену приходит другой. Как сказано у Лао-цзы: «Возвращение [к корню] есть действие дао».

На феноменальном уровне, на уровне единичных вещей во всем начинают действовать две стороны, но, с точки зрения китайских учений, это не единство и борьба противоположностей, а их взаимопрятяжение или взаимоотталкивание. «Инь-ян» могут находиться в благоприятной и неблагоприятной связи: взаимопорождения и взаимопреодоления. Одна сторона не может столкнуться с другой, потому что присутствует в ней. Противоположности (инь-ян) в то же время не противоположности, они следуют друг за другом, взаимодвигают друг друга, как солнце и луна, день и ночь, повинуясь закону Великого Предела.

Достаточно взглянуть на изображение человека в китайских трактатах по медицине или живописи, руководство по боевому искусству или фэншуй (геомантии), чтобы убедиться в том, что он служит некоей картиной космоса, где присутствуют все его элементы, все формы энергии, будь то дао, ци, пять стихий (у син), или пять постоянств (у чан) человеческой природы (син); по человеку изучали космос. Этим законам подвержена не только физическая, психическая и социальная структура человека, но и природа, космос подчиняются принципу взаимодействия «инь-ян».

Мы сможем понять, что определило само отношение китайских художников к идеалу единства противоположностей, лишь тогда, когда отдадим себе отчет в том, что стоит за этими категориями традиционных китайских учений, которым трудно подобрать аналог в европейской системе мышления из-за несовпадения мировоззренческих установок. Мы нередко упускаем из виду, что категория, отражая представление о мире, сложившееся в данной системе мышления, есть микроэлемент этой системы или уменьшенная проекция традиционной модели мира.

Можно выделить такой признак мышления китайцев, как ситуационность, зависимость от конкретной ситуации, к которой они относятся, от конкретной причины. К.Г. Юнг назвал это «синхронностью»: «То, что мы называем случайностью, для этого (китайского) своеобразного мышления является, су-

дя по всему, главным принципом, а то, что мы превозносим как причинность, не имеет почти никакого значения... Их (китайцев), видимо, интересует сама конфигурация случайных событий в момент наблюдения, а вовсе не гипотетические причины, которые якобы обусловили причинность. В то время как западное мышление заботливо анализирует, взвешивает, отбирает, классифицирует, изолирует, китайская картина момента все сводит к незначительной детали, ибо все ингредиенты и составляют наблюдаемый момент... Этот любопытный принцип я назвал синхронностью... и он диаметрально противоположен нашей причинности» [По кн. 4, с. 7].

Это значит, что китайский художник склоняется к методу познания, в основе которого лежит принцип недеяния (увэй), ненарушенния естественного состояния, улавливание естественного ритма (цзыжань), переживание того момента. Он воплощает истинный образ, когда его индивидуальное «ци» выбирает в ритме мирового «ци». Наступает душевный резонанс – то состояние единства, понимания без слов, которое называется «хэ» (гармония).

Категория «ци», или дух, обозначает полноту присутствия «дао» в художественном произведении, будь то картина, музыка, архитектурное сооружение, стихотворение. Если творцу удавалось постигнуть «ци», все остальное выходило само собой. Но если он не «ухватывал» «ци», никакая степень достоверности, красоты, мастерства или даже гениальности не могла спасти, его работу. Таким образом, произведение может быть гениальным, красивым, но не прекрасным.

И хотя для китайцев характерна мысль, выраженная в формуле «один раз инь, один раз ян – и есть путь», конечная цель пути – достижение непротиворечивого состояния, достижение полного покоя, о чем говорится в каноническом трактате «Чжун-юн» (иероглиф «чжун» означает ось, проходящую через центр круга). Говорится, что середина (чжун) – великий корень Поднебесной, гармония (хэ) – путь Поднебесной. Пребывая в центре, две стороны свернуты в одно, находятся в покое, в Великом Ничто. Центр – единственno неподвижная точка круга, средоточие покоя, «корень Поднебесной», из которого произрастает и куда все возвращается. «Возвращение есть действие дао» – по Лао-цзы.

С точки зрения буддизма и даосизма гармония – не конечная цель мира, а лишь путь к конечной цели. Конечная цель – достижение состояния полного покоя – центра круга, снятие всяких противоположностей, в том числе между покоям и движением. Идеал китайских учений в поэзии – достижение изначального покоя, опустошенности. Китайский поэт говорит: «Бамбук разламывается: нутро пусто. Он – мой образец».

Гармоническое слияние с окружением, с природой – характерная черта и искусства, и всего мироощущения китайцев. Гармония превыше всего. Культ гармонии как внутренне обусловленного равновесия всех начал (в человеке, предмете, явлении) и как внешнего вхождения его в равновесие с окружающим определяет ощущение и понимание мира, его порядка во всех его проявлениях. И эта эстетическая категория тесно вплетена в способ практического объяснения мира, будучи используема не в собственно эстетических целях: с

ее помощью обосновывается, оправдывается существующее положение ве-щей в обществе, поскольку понятие гармонии охватывает и отношения социальных «верха» и «низа» (старший – младший, учитель – ученик, начальник – подчиненный и т. д.) как необходимых сторон гармонического устройства.

Умение чувствовать и строить гармонию своих взаимоотношений с природой породило своеобразные формы традиционной китайской архитектуры, как бы вписанной в природу, тонко выражаящей единство человека и природы, в окружении и в ритмах которой человек живет. Секрет чувствования прекрасного заключается именно в искусном расположении зданий, в умении зодчих, подобно живописцам, найти для них наиболее красивое и естественное место в природе, в совершенном понимании всех особенностей неспокойного рельефа своей огромной страны [6, с. 34-38].

Также умение чувствовать гармонию у китайцев стало причиной своеобразных актов целенаправленного эстетического общения с природой – так называемые «любования», становящиеся исходной точкой формирования эстетических чувств. Так, в пору цветения вишни, яблони и т. д. массы людей в выходные дни уходят в горы, чтобы полюбоваться неповторимым зрелищем буйного, но недолгого цветения деревьев. В эту пору, будучи приурочены к ней, проводятся многочисленные концерты, представления в парках, храмах, под цветущими деревьями. Существует также обряд любования луной, когда во время полнолуния, например, люди собираются вместе, чтобы насладиться красотой лунного сияния; по этому поводу читаются стихи и исполняются музыкальные произведения.

Наличие специальных слов для обозначения подобных действий, сама их ритуальная организация свидетельствуют о том, что эти любования (цветением деревьев, полной луной, падением инея на деревья, выпускаением воздушных змей и т. д.) являются актами вполне осознаваемого собственно эстетического поведения, входящего в содержание самой повседневной жизни китайца. Такие формы эстетического поведения, предполагающие умение со-средоточиваться и созерцать, со временем древности рассматривались в Китае как необходимая предпосылка художественного восприятия, как средство формирования общей эстетической культуры.

Тонкость восприятия, способность чувствовать прекрасное, видеть его там, где, казалось бы, его нет, то есть в самых обычных, самых повседневных проявлениях жизни свойственна китайской душе. И об этом свидетельствуют лучшие произведения китайского искусства: поэзия, живопись, садово-парковое искусство и т.д.

*Жене не говорю, чтоб не спугнуть,
Что гусеница на её груди – как брошка.
Любуюсь тайно украшеньем я.*

Китайская эстетическая мысль достигла своей вершины в эпоху позднего средневековья. В этот период в ней наметились две тенденции, которые в

значительной степени определялись конфуцианским и даосско-буддийским мировосприятием [7, 8, 11].

Одна эстетическая линия (конфуцианская) постулировала достоверность и красочность искусства, реальную временную протяженность, соотнесенную с человеческим опытом, прямую и непосредственную связь со словом. Отсюда эстетикой утверждалась иллюстративная символика и дидактика, творчество осознавалось как вершина профессионального мастерства, считалось, что наилучшее восприятие искусства обеспечивает литературная и историческая эрудиция и умение ценить тонкости художественной техники. При идеалистической общефилософской основе эта линия в китайской эстетике Средневековья обнаруживает тенденцию к материалистической интерпретации конкретно-эстетической проблематики.

Другая линия, связанная с религиозно-мистическим (даосско-буддийским) учением, раскрывает природу намека и недосказанности, воплощение вечности как мига, пространства как беспредельной пустоты. Творчество предстает как откровение и наитие. Истинное искусство, согласно этой эстетике, существует, ошеломляя; границ между творчеством и восприятием практически не существует; виртуозность лишь подспорье, а не самоцель, и порой считается излишней, так как она мешает непосредственному выражению истинного; художник не творец искусства, а инструмент, которым осуществляется «самотворчество» искусства.

Итак, дуалистический характер китайской эстетической мысли, который называется «умеренно динамическим», проявляется в единстве противоположных эстетических концепций конфуцианства, даосизма и буддизма, что отличает ее от раздельного, «предельно динамического» дуализма, присущего Западу. Конфуцианские идеи существуют бок о бок с даосско-буддийскими идеями, которые дополняют друг друга и тем самым друг в друге нуждаются. За этим кроется еще более глубокий дуализм, выражающий само отношение китайских художников к идеалу единства противоположностей. Он заключается в понимании того, как устроен мир, по каким законам живет и развивается мироздание. По сути дела Дао с относящимися к нему понятиями единства «духа и материи», вечного потока всего сущего, взаимообратимости противоположностей стало тем фундаментом, на котором китайцы воздвигли свое искусство и свои теории искусства.

Примечания:

1. Алексеев В.М. Китайская литература: Избранные труды. М., 1978.
2. Алексеев В.М. Китайская народная картина. Духовная жизнь старого Китая в народных изображениях. М., 1966.
3. Григорьева Т.П. Махаяна и китайские учения: Попытка сопоставления. Изучение китайской литературы в СССР. М., 1973.
4. Григорьева Т.П. Человек и мир в системе традиционных китайских учений // Проблема человека в традиционных китайских учениях. М., 1983.

5. Древнекитайская философия. Т. 1. М., 1972.
6. Виноградова Н.А. Искусство средневекового Китая. М., 1962.
7. Завадская Е.В. Эстетические проблемы живописи старого Китая. М., 1975.
8. История эстетической мысли. Т. 2. М., 1985.
9. Мудрецы Поднебесной: Сборник текстов. Симферополь, 1998.
10. Роули Д. Принципы китайской живописи // Китайское искусство: Принципы. Школы. Мастера /сост., пер. с англ. и кит., вступ. ст., очерки и ком. В.В. Малевича. М., 2004.
11. Слово о живописи из Сада с горчичное зерно / ред. Л. Эйдлин. М., 1969.
12. Фицджеральд С.П. Китай: краткая история культуры. СПб., 1998.

Сведения об авторе:

Данзанова Елизавета Жаргаловна – кандидат философских наук, преподаватель Бурятского аграрного колледжа им. М.Н. Ербанова, г. Улан-Удэ.

Data on author:

Danzanova Elizabeth Zhargalovna – candidate of philosophy sciences, the teacher of the Buryat agrarian college of M. N. Erbanov, Ulan-Ude.

УДК 571.54

© И.С. Урбанаева
Улан-Удэ

БУДДИЙСКАЯ КОННОТАЦИЯ НАЦИОНАЛЬНОГО ВОПРОСА БУРЯТ В РЕТРОСПЕКТИВЕ МЕЖЦИВИЛИЗАЦИОННЫХ ВЗАИМОДЕЙСТВИЙ

В статье рассмотрены буддийские коннотации национального вопроса бурят в ретроспективе межцивилизационных взаимодействий России и тибето-монгольской буддийской цивилизации. В результате анализа автор приходит к выводу, что бурятский национальный вопрос, как и тибетский вопрос сегодня, состоит, главным образом, в сохранении буддийской цивилизации и адекватной презентации миру её ценностей.

Ключевые слова: национальный вопрос, буддизм, буряты, русские, колонизация, цивилизация, взаимодействие, Тибет, Монголия, Китай.

I.S. Urbanaeva
Ulan-Ude

BUDDHIST CONNOTATIONS OF BURYAT'S ETHNICITY ISSUES IN AN INTERCIVILIZATION COOPERATION RETROSPECTIVE REVIEW

The article deals with the Buddhist connotations of Buryat's ethnicity issues that are considered in retrospective of the interactions between Russia and Tibetan-Mongolian Buddhist civilization. As the result of analysis author took the conclusion that the main Buryat's ethnicity issue and the Tibetan issue both are the

Problems of the preservation of Buddhist Civilization and universal presentation of its values.

Key words: ethnicity issue, Buddhism, Buryat, Russia, colonization, civilization, interactions, Tibet, Mongolia, China.

«Борьба за признание» одних общественных групп другими на протяжении человеческой истории, служившая её основной движущей силой, в последние сто лет приобрела «не до конца рациональную форму» национализма [25, с. 20]. В чем специфика общественного контекста современного национализма? Нынешние взаимодействия и столкновения основных участников мирового исторического процесса обусловлены уже не столько интересами захвата территорий и материальных ресурсов. И дело уже не в идеологических факторах. Причины сегодняшних противоречий и конфликтов кроются, главным образом, в фундаментальных различиях встречающихся цивилизаций и систем ценностей, лежащих в основе образа жизни и мировосприятия разных народов. Как раз в идее нации концентрируется понятие о цивилизационных и ценностных основах развития больших общественных групп. Восток, глубоко проникший внутрь Запада, и Запад, подчинивший своему влиянию Восток, вынуждены бороться за сохранение оснований собственной идентичности и за условия, при которых их взаимодействие не было бы столь катастрофическим для мира в целом. Акторы современных конфликтов осознают, что на кону теперь стоят не только территории и ресурсы, но, главное, системы ценностей и образы жизни народов. Национальный вопрос снова требует к себе внимания.

Хотя современные носители бурятской национальной идеи в наибольшей степени артикулируют этот вопрос как вопрос общественно-политический и территориальный [23], исторически национальное самосознание бурят вовсе не ограничивалось такой его узкой постановкой. При ретроспективном осмыслении истории русской колонизации Сибири и процессов межцивилизационного взаимодействия России с Востоком наиболее значимыми для понимания истоков и сущности национального вопроса бурят являются исторические связи с тибето-монгольской буддийской цивилизацией. Обоснованию того, что буддийские коннотации национального вопроса бурят были наиболее существенными при его постановке в конце XIX – первой трети XX в., а также чрезвычайно важны для его правильной постановки в условиях XXI в., и посвящена эта статья.

Для того чтобы понять, что национальный вопрос бурят с самого начала был сущностным образом связан с судьбой буддийской цивилизации, необходим экскурс в историю. Если говорить о характере присоединения Сибири к России, то историки сталкивались с явлениями различного порядка – от прямого завоевания до добровольного вхождения, но, как считается, «в целом мирный характер освоения Сибири очевиден для любого непредвзято настроенного исследователя». Хотя вхождение бурят в состав России носило «в це-

лом мирный» характер, их «добровольное вхождение» – это сложнейший исторический процесс. Он развертывался как на уровне межцивилизационного взаимодействия – православной Руси с тэнгрианской цивилизацией тюрко-монгольских кочевников и с тибето-монгольской буддийской цивилизацией, – так и на уровне культурного обмена и психологической адаптации друг к другу людей – аборигенного населения и русских колонистов, переселенцев, ссыльных. Что касается психологических аспектов встречи Бурятии с Россией, то на уровне межличностных отношений пришельцев и аборигенов это была совместимость. Многими исследователями и путешественниками была отмечена необыкновенная способность русского человека – уживаться с людьми на любом новом месте. Еще в дореволюционной литературе писали, что русские переселенцы смотрят на инородца «прежде всего как на человека и только с этой стороны определяют к нему свои жизненные отношения» [2, с. 332]. В силу этой способности русских, так отличавшей их от западноевропейских колонистов в их взаимоотношениях с населением завоеванных территорий, местные народы Сибири и Дальнего Востока принимали русских не за завоевателей, а «за единокровного брата, вернувшегося на земли отцов». И в этом западные наблюдатели усматривали «секрет силы России на востоке» [16, с. 151-152]. Помимо этой способности русских «дружиться с народом, который победил» [14, с. 287-288], с самого покорения Сибири царское правительство, особенно просвещенная императрица Екатерина II, под влиянием идеалов XVIII в. требовали от воевод «кроткого» обращения с покорившимися народами [27, с. 106]. Психологическая «мягкость» вхождения бурят в состав России объясняется также распространением среди монгольских племен представления о том, что сулдэ Чингис-хана осталось в России. Кстати сказать, это предание стало одной из причин, почему российские императоры почтились бурятами как воплощение Белой Тары. Колонисты и аборигены в Сибири и на Дальнем Востоке стали со временем мирно уживаться и обмениваться хозяйственными навыками и культурными традициями, вступать в межнациональные браки и т. д. По свидетельству П. Палласа, Ф. Шперка и других наблюдателей, первые поколения русских переселенцев усвоили бурятский язык, который сделался господствующим. Более того, буряты оказали в тот период на русское население сильное ассимилирующее влияние в умственном, нравственном, психическом и даже антропологическом планах. Русские усвоили местные шаманские и буддийские верования [27].

Буряты стали занимать в Российской империи очень заметное место. Например, С. Патканов в своем исследовании племенного состава населения Сибири по материалам переписи 1897 г. перечислял среди «трех главных народов страны» наряду с русскими и татарами также бурят [11, с. 136]. Он писал, что при появлении русских в Иркутской и Забайкальской областях иностранные народы было более многочисленным, чем в других частях Сибири, и что буряты были «более культурным» народом в сравнении с други-

ми. Если «цивилизаторами севера Сибири» он называл русских и якутов, то «цивилизаторами» Южной Сибири – «бурят-ламаитов» [11, с. 133].

Главным цивилизующим фактором был буддизм, исследователи того периода подчеркивали культурное значение буддизма и Тибета для Монголии и Бурят-Монголии [7, с. 1923]. Благодаря развитой культуре буряты, по мнению С. Патканова, легче, чем другие народы, адаптировались к изменившимся условиям и перешли к более прогрессивным формам хозяйствования, что позволило им «не только сохраниться на своих природных местах по настоящее время, но и сильно возрасти в числе» [11, с. 21]. Русские в этих краях должны были, по его словам, по большей части довольствоваться лишь теми местностями, где инородческое население было не очень значительным. А некоторые местности были заняты ими после бегства бурят из Прибайкалья в Забайкалье и оттуда в Монголию – в 30-х гг. XVII в.

Заметим, что благодаря исследованиям П. Палласа, а также сведениям иностранных путешественников буряты были хорошо известны и на Западе на заре новоевропейской цивилизации. Так, И. Гердер в своих «Идеях к философии» говоря о монголах, бурятам посвятил даже несколько размыщлений историко-философского характера. Конечно, в европейской литературе XVII–XVIII вв. буряты описывались в контексте теории «доброго дикаря». Но в царской России буряты играли заметную роль благодаря своей интеллигенции, блистательные представители которой были и в Российской академии наук, и при дворе, и в ведущих университетах страны, преподаватели и студенты. Все они, даже Д. Банзаров – первый бурятский ученый европейского типа, о котором русские ученые говорили, что он мог бы с честью носить ученый колпак в любом университете мира, были носителями буддийской культуры. О многом говорит также факт возведения в Санкт-Петербурге буддийского храма.

Благодаря буддийским принципам толерантности и открытости для межэтнического диалога и взаимодействия, а также особенностям русского характера, взаимодействие бурят и русских на протяжении первых столетий после входления бурят в состав России в целом может быть охарактеризовано как комплементарность. В этот период буряты еще не стали миноритарной общностью в пределах Бурятии. По переписи населения 1897 г. все «инородцы» составили 57% населения России [22, с. 102].

Если бы не деградация основы традиционного образа жизни бурят, а также не жесткая русификаторская политика, курс которой был принят царизмом во всей империи в конце XIX в., «национальный вопрос» бурят, возможно, не встал бы с той остротой, с какой он был поставлен в начале XX в. бурятской интеллигенцией. Становление на месте разрушенного классического типа скотоводства новой хозяйственной традиции бурят относится к середине XIX в. Более чем за два столетия хозяйственного кризиса буряты успели испытать его значительные последствия. И к этому времени, во второй половине XIX в., стали проявляться демографические и общественно-психологические послед-

ствия прихода русских. В особенности тяжелыми эти последствия были для бурят Иркутской области. Так, П.Е. Кулаков отмечает «громадную убыль населения» в бывшем Ольхонском ведомстве в конце XIX в. и причиной, по его мнению, явилось то, что ольхонские буряты не смогли приспособиться к изменившимся социально-историческим условиям. По предписанию Верхоленского окружного исправника Ольхонской степной думы местных бурят принудительными мерами стали переводить на земледелие [10, с. 51, 81], но, несмотря на затраченный труд, средства и усилия, земледелие здесь носило «какой-то случайный, временный и болезненный характер». Русская администрация в своих благих намерениях по экономическому развитию бурят не понимала причин этой неудачи с переводом бурят на земледелие. Дело было «не в лености и не в косности ольхонских бурят», а имелись «более глубокие основания в климатических и естественно-исторических условиях местности» [10, с. 87], чего не понимала администрация, предпринимавшая большие усилия по приобщению бурят к «прогрессу».

Надо сказать, что включение земель западных бурят в состав России не было настолько же мирным, как это было на востоке этнической Бурятии. Землеустроительные работы в Иркутской губернии производились в «направлении, устраившем бурят» [17]. В письме М.Н. Хангалова М.Н. Богданову от 16 мая 1902 г. говорится, что у бурят «отбирают земли, слезы и стоны кругом» [26, с. 24]. М.Н. Хангалов писал также о том, что само присоединение земель иркутских бурят к России не было мирным и добровольным. Некоторые бурятские племена воевали с казаками. Буряты «постепенно вытеснялись русскими переселенцами и сосредоточивались на открытых степных, удобных для скотоводства местах...». Тогда же, еще в XVII в., началось «сильное движение бурят», за исключением племен булагат и эхиритов, оставшихся на своих местах, – на южную сторону Байкала и даже в Монголию и обратно [24, с. 105, 107]. Об этой драматической истории покорения иркутских бурят, начиная с 1612 г., когда о них впервые стало известно русским, писал Г.И. Спасский в «Сибирском вестнике» в 1824 г., опираясь на неопубликованные материалы Ланганса. Буряты долго сопротивлялись, отказываясь платить ясак, нападали на Братский, Верхоленский, Балаганский и другие остроги, построенные с целью их усмирения, но, в конец концов, силою были приведены к верности [18, с. 21-34; 45-56; 65-72; 81-86].

М.Н. Хангалов опасался, что резкий переход к другому образу жизни «вредно отзовется на бурятах во всех отношениях, и в экономическом, и в физическом...», и даже говорил о «вымирании бурят» [24, с. 112]. Эти опасения не были беспочвенными. Н.М. Ядринцев тоже писал в 1891 г. о вымирании инородцев и причиной вымирания считал переживаемый ими экономический кризис [27, с. 2].

Негативные последствия русской колонизации являются хорошо известными фактами. Н.М. Ядринцев в своей периодизации русской колонизации Сибири [12, с. 19] её первый этап называл завоевательным. На этом этапе

русский человек «промышляет инородца» и в общественном сознании русских превалирует представление о Востоке как стране враждебных «инородцев». Второй этап, или фаза развития, по Н.М. Ядринцеву, «это период расхищения и эксплуатации естественных богатств: соболь, горные промыслы, золото, сырье...». Третий этап – развитие примитивной культуры переселенцев и начало промышленности (XVIII в.). Четвертый этап начался во второй половине XIX в. Если продолжить эту периодизацию, то четвертый этап закончился с утверждением социализма в Сибири. Пятым этапом следует считать собственно социалистический период – вплоть до перестройки и распада СССР. А с начала 1990-х гг. идет шестой этап 350-летнего пребывания бурят в составе России.

Хищническое отношение к природным богатствам, разлагающее влияние ссылки, «вымирание и уменьшение инородцев», имевшее для Сибири общий характер, Н.М. Ядринцев считал «несомненными фактами». И.Г. Прыжов, профессиональный историк, революционный демократ, живший в ссылке на Петровском заводе, характеризует все сибирское общество как «хищническое, низкое и безграмотное» и пишет: «Леса истребляются, горы становятся голыми, речки уже пересохли, рыба пропала» [13, с. 27, 69]. Но не только и не столько расхищение природных ресурсов и землеустроительная политика, проводившаяся не в пользу бурятского населения, а также не столько принуждение бурят к изменению хозяйственного уклада стали главными причинами появления «национального вопроса» бурят. Главной причиной стала, на наш взгляд, имперская русификаторская политика, пришедшая в конце XIX – начале XX в. на смену политике «кроткого», патерналистского, обращения с «инородцами», которой придерживались российские императоры эпохи просвещенного абсолютизма. Но чем была вызвана сама эта русификаторская политика помимо опасений, внущенных демографическими данными переписи 1897 г.? Дело было не просто в стремлении обеспечить демографический перевес русской этнической массы в России. Само это стремление имело под собой вполне определенную причину и диктовалось целью интеграции политеческой массы населения Российской империи на общих цивилизационных основаниях в единую сильную империю, способную противостоять панисламизму и паназиатизму.

Начало XX в. в России в ряде моментов было похожим на то, как вступает Россия в XXI в. И один из этих моментов сходства показывает, что полицейские меры по русификации в начале прошлого века и нынешний курс Правительства России на создание сильной России под эгидой православного большинства, русского народа, вызваны, на самом деле, стремлением сохранить цивилизационную идентичность России – как православной страны, страны православного русского народа. Эта цивилизационная подоплека внутренней политики России видна, если мы обратим внимание на то, что и прошлый век, и век нынешний начались с глобального столкновения христианского мира с исламским миром. П.А. Столыпин писал обер-прокурору си-

нода С.М. Лукьянову, что это столкновение «знаменует не религиозную борьбу, а борьбу государственную, культурную». Но в этой борьбе с грозной силой мусульманства работа «должна, прежде всего, идти рука об руку с православной церковью» [22, с. 102]. Поэтому решением духовной полиции в 1910 г. был создан в Казани миссионерский съезд для борьбы с панисламизмом, а в Иркутске – Всесибирский миссионерский съезд – для чего? Были приняты постановления о «русификации путем обращения в православие», «об учреждении на территории нацменьшинств Сибири монастырей, женских и мужских» и др. Одновременно с насильственной христианизацией были приняты запреты на преподавание в школах на языках нацменьшинств [22, с. 103].

Ясно, что на территории этнической Бурятии главным цивилизационным оппонентом православного мира был буддизм в тибето-монгольской традиции, а главным культурным ресурсом бурят, который подлежал изъятию, была общая для всех монгольских племен старомонгольская письменность. Поэтому в качестве другого главного врага Российской империи в Азии стал осознававшийся панмонголизм. Против них – буддизма и панмонголизма – и была направлена главная борьба, исход которой сильно тревожил бурятскую интеллигенцию. М.Н. Хангалов писал в письме М.Н. Богданову от 15 марта 1909 г., что буряты «закупорились в своих глухих улусах и выдерживают осады от миссионеров и прочих; они нашли лучшим вымирать, чем поддаться им...». Он писал также: «Простой народ требует свой национальный монгольский алфавит, которого не позволяют и строго запрещают; вот они закупорились, сидят и вымирают» [26, с. 23].

Незнакомые с буддизмом представители русской интеллигенции, соприкасавшиеся с бурятами, также давали им лестные характеристики. Например, И.Г. Прыжов писал, что Н. Бестужев в Селенгинске, делая всякую мебель, «научил этому и крайне понятливых бурят, которые как тогда, так и теперь стоят несравненно выше сибиряков по отзывчивости ко всякому умственному движению...». «Буряты положительно изумляли Н. Бестужева своим умственным развитием» [13, с. 140]. Н. Бестужев даже сравнивал бурят с «древними греками Гомеровыми» – по образу жизни, быту, материальной культуре и мифологии [1, с. 151]. Кстати сказать, О. М. Ковалевский сравнивал обряд освящения «обоо» с олимпийскими играми [20, с. 156] и вообще нередко сравнивал бурят по образу жизни и нравам с древними греками [6, с. 206]. А по мере все более глубокого знакомства с мировосприятием и характером бурят ему открылись глубина и своеобразие бурятского мировоззрения, тэнгрианства. «Философ, занимающийся исследованием человеческих поступков, в беседах забайкальского пастуха открыл бы новый еще источник для своей теории, – писал он [6, с. 191].

Активная миссионерская деятельность в этот период была борьбой не религиозной, а «государственной, культурной», вызванной объективным противостоянием двух разных цивилизаций на территории бурят-монголов. И она преследовала, прежде всего, цель отрыва бурят от их корней – тибето-

монгольской буддийской цивилизации, ибо, именно, Тибет служил центром этой цивилизации, а к Монголии буряты тяготели в силу этнокультурного родства и многовековой общей истории. После того как Хубилай ушел в Китай, перенеся туда центр культурной жизни монгольского мира, народные массы остались в степях, по выражению Н.Н. Козьмина, «со своими легендами-эпопеями, сказочно-исторически воспетыми и смутной мечтой и тоской по культуре». На Западе разгорался свет новоевропейской цивилизации. «Но не он первый бросил свои лучи в степи Халхи и Южной Сибири. Со своеобразным светильником, взятым из буддийского храма, явился первый в эти степи лама – и лама тибетский. Он принес пищу для алкавшей мысли кочевника в священных книгах Тибета, заключавших и религиозные, и философские, и научные трактаты», – писал Н.Н. Козьмин в своей работе о туземной интеллигенции [7, с. 75]. Его высокая оценка цивилизующей роли буддизма для бурят-монголов, чей уровень культурного развития уже был в России и мире оценен к тому времени благодаря академическим научным экспедициям и исследованиям российских буддологов, в том числе бурятских ученых, была типичной для первой трети XX в.

Но, именно, буддизм стал в восприятии русской интеллектуальной и политической элиты символом принципиально иной цивилизации, с которой русские встретились на бурятской земле. В том, что от Тибета «зависит в духовном отношении все буддийское население Сибири и Монголии», что Далай-лама является «духовным главой» буддистов России, в прошлом не сомневались ни российские историки, ни высшие чиновники и дипломаты. Министр иностранных дел А.П. Извольский в письме к российскому посланнику в Пекине отмечал «религиозную зависимость её [России] подданных буддистов от главы тибетского государства». Но дело было не только и не столько в религиозной зависимости бурят от Тибета. Это было нечто большее – цивилизационное единство. По свидетельству первых российских монголоведов, науки в западном смысле для бурят «еще не входят в число потребностей жизни», зато их истории и предания «заключают в себе происшествия на берегах Ганга или в Тибете» [6, с. 212]. Это говорит о том, что память об истории индо-тибето-монгольского буддийского мира была для бурят жизненно важна.

Однако, если интеллектуалы вроде Н.Н. Козьмина, называвшие бурятские, монгольские и тибетские монастыри «Гейдельбергами Центральной Азии», понимая, что все это «далеко от европейских путей науки и философской мысли» [7, с. 77], уважали этот непохожий на европейский путь развития цивилизации и активно исследовали её, то несколько иной была реакция политиков и государственных мужей. Независимо от того, насколько они понимали ценность и своеобразие этой цивилизации, в отношении подданных России, бурят, стратегией, выработанной в результате встречи с буддийским Востоком, стала их интенсивная русификация, и главное средство осуществления этой стратегии было – миссионерская деятельность. Последовательная и планомерная русификация инородцев в России была также в русле общеев-

ропейской колониальной экспансии. Ведь Россия с её сильной западнической идеологической составляющей не могла не испытывать влияние колониальной и расистской идеологии Запада. Даже востоковедная наука Европы и Америки была поставлена на службу этой идеологии. Правда, здесь следует подчеркнуть, что традиции российского востоковедения были иными: признавалось огромное значение азиатских народов в мировой культуре, именно поэтому культура инородцев России систематически и тщательно изучалась, бережно собирались музейные коллекции. Так, собрание фонда открытого в 1818 г. Азиатского музея, ставшего научной базой востоковедной науки России, было начато еще при Петре I. В 1813 г. начали выходить «Восточные известия», 1818-1824 гг. выходил журнал «Сибирский вестник», в 1825-1827 гг. – журнал «Азиатский вестник». Статьи по востоковедению еще в XVIII в. публиковались в «Учёных записках Казанского университета», в «Ежемесячных сочинениях», «Опыте трудов Вольного Российского собрания при Императорском Московском Университете» и других регулярных изданиях. При Академии наук в 1830 г. была учреждена кафедра восточных языков. В Казанском университете, ставшем одним из центров мирового востоковедения, было восточное отделение философского факультета [3, с. 27]. Там не были экзотикой преподаватели и студенты из бурят, на что обратил внимание А. Герцен, проезжая в 1835 г. через г. Казань [4, с. 132].

Уже основоположники российского востоковедения проявили огромный интерес к буддизму. Так, О.М. Ковалевский – основатель научного монголоведения, написал ряд работ по буддизму. А его ученик В.П. Васильев, ставший выдающимся китаистом, еще на этапе магистерской диссертации проявил особый интерес к буддийской философии и впоследствии он, как и некоторые революционные демократы, в частности, В.Г. Белинский, высказывался критически о западноевропейских исторических идеях и выступал за единение Востока и Запада. Хотя, можно заметить на его примере, большинство русских акторов культурного взаимодействия России и буддийского Востока были убеждены в особой миссии России на Востоке. Говоря об «историческом долге русской народности на Востоке», как Н.М. Ядринцев, подчеркивали «цивилизующее влияние» русского человека на Востоке [27, с. 94, 124; 12, с. 23]. К тому же русская интеллигенция не была вполне свободна от распространенной тогда идеи о «желтой опасности» [5, с. 258].

Благодаря, главным образом, декабристам и российским востоковедам, начиная с О.М. Ковалевского, бурят-монголы в качестве культурных акторов и партнеров межцивилизационного взаимодействия были достойно оценены русской интеллигентской элитой. В свою очередь, Д. Банзаров, Г. Цыбиков, Ц. Жамцаано, Б. Барадин, М. Хангалов, М. Богданов, П. Бадмаев, А. Доржиев, другие учёные и общественные деятели Бурятии, в том числе Пандидо-хамбо-ламы и другие бурятские ламы, внесли огромный вклад во взаимное понимание и сближение буддийского Востока и православной России.

С одной стороны, необходимо констатировать факт успешного взаимодействия двух разных цивилизаций на уровне массы населения и интеллигенции. С другой стороны, внутренняя политика России в конце XIX – начале XX в. стала в большей степени, чем прежде, зависеть от геополитического и идеологического контекста колониальной эпохи. И когда царское правительство перешло к жестким мерам по русификации «инородцев» своей империи, то на Западе, в частности, немецкая газета «Allgemeine Zeitung», одобрительно сказала, что «русские, наконец-то, обратили внимание на свой Восток» [12, с. 19]. Русификация бурят, важной составляющей которой была активизация и расширение миссионерской деятельности, осознавалась элитой России как распространение на них «цивилизующего влияния» русского человека, а по сути, было способом утверждения господства русско-православного типа цивилизации на территориях, вошедших в состав империи, которые находились в орбите буддийской цивилизации. Можно было бы сказать, что тем самым в стратегии взаимодействия имперского центра и бурятской окраины возобладала не линия взаимно уважительного и равноправного культурного диалога с буддийским Востоком, представленная лучшими востоковедами и аристократами духа дореволюционной России, а победил комплекс этнического (расового) превосходства. Это комплекс этнического самосознания, исключающий возможность идентификации с представителями другого этноса и «потому блокирующий установление обоюдного понимания» [9, с. 37]. Да, можно было бы дать такую оценку цивилизационному взаимодействию России и буддийского Востока, если бы контакты пришлого и коренного населения были психологически заданы лишь этим официальным курсом государства и церкви. Дело в том, что установки на межэтническое восприятие и общение формировались «по крайней мере, независимо, если не вопреки идеологическому воздействию правительства и церкви» [9, с. 42]. Поэтому вопреки русификаторской политике Российской империи вместо ассимиляции коренного населения на большей территории Сибири происходили консолидационные процессы, благодаря которым переселенцы и аборигены интегрировались со временем в некую единую культурную общность, так что «областники» даже говорили о формировании нового этнического типа в Сибири. Не исключением стала и Бурятия. До тех пор пока буряты не оказались в меньшинстве на своей территории, интеграционные процессы не были разрушительными для основ их цивилизации.

Ставка на миссионерскую деятельность объяснялась простым расчетом, что буряты естественным образом, «лишившись своей политической независимости и древней веры, должны были во многом перемениться» [6, с. 167]. А перемениться они должны были в интересах империи хотя бы потому, что занимали огромные территории, «почти от Енисея вдоль Монгольской границы на берегах Ангары и Тунгуски, верхней Лены, на южной стороне Байкала, в Даурии, при Селенге, Аргуни» [6, с. 170]. Буряты должны были естественным образом – в силу изменившихся условий – перемениться, ибо гру-

бое насилие противоречило бы условиям договора, на основе которого забайкальские буряты вошли в состав России. Поэтому потребовалась политика интенсивной ассимиляции посредством обращения бурят в православие. Активность миссионерства в конце XIX – начале XX в. резко возросла в сравнении с начальным периодом совместного существования русских и бурят, когда миссионеры часто не столько помогали успешной колонизации, сколько даже осложняли взаимодействие русского и коренного населения. С начала миссионерской деятельности в XVII в. до 1827 г. среди иркутских бурят в православие было обращено не более 250 человек. Но начиная с 1866 г., когда в Иркутске открылось «Православное миссионерское общество», бурят стали крестить силою, при помощи полицейских чиновников и подкупленных родовых органов управления, давая при крещении подарки и так далее [22, с. 101]. Однако и это не помогло. В интересах скорейшей русификации бурят была произведена канонизация мощей иркутского архиерея Софрония с целью создания в регионе центрального православного фетиша, овеянного мистикой чудес. Архиепископ Серафим писал в докладе, сделанном в синод в связи с просьбой о канонизации: «Бурят должен знать, что, если не теперь, то, по крайней мере, ранее были великие люди – герои среди христиан вообще и русских в частности». По иронии судьбы, на роль духовного героя был определен покойный епископ, «который при жизни с исключительной жестокостью даже для миссионера управлял Иркутской епархией, настроил бурятам на их средства массу церквей, часовенок, церковных школ и который прошел по бурятской стране с крестом и кнутом в руках» [22, с. 103]. Но результатом миссионерской активности стало то, что накануне мировой войны иркутские буряты, бывшие шаманисты, уже крещеные, стали массово отпадать от православия и переходить в буддизм, воспользовавшись императорскими указами от 17 апреля и 17 октября 1905 г. о даровании религиозной свободы. И чем более напирали миссионеры, тем охотнее принимали буряты буддизм. Почему? Объяснение содержится в докладе архиепископа Серафима, сделанном по запросу департамента духовных дел иностранных вероисповеданий МИД России за год до начала войны, где говорится, что бурят, «если крещен в русскую веру – значит, уже не бурят, а русский...», «крещеные солются с русскими интересами и навсегда забудут свое тяготение к родственной им соседней Монголии». Также православный иерарх здесь пишет: «Епархиальная власть, идя навстречу заботам власти гражданской о русификации иностранных – невольно становилась на её точку зрения...» [22, с. 100]. Крещен – значит, уже «свой» для русских и чужой для бурят. Понимая это, иркутские буряты не просто сопротивлялись миссионерам, а повально принимали именно буддизм, потому, что в единой вере, буддизме, видели основу сохранения своей идентичности. Это было нечто большее, нежели только этническая идентичность. Речь шла о сохранении цивилизационной идентичности,

родства с Тибетом и Монголией и кочевых истоков центрально-азиатской цивилизации.

Осознание того, что в сложившихся исторических обстоятельствах превращение бурятского народа в миноритарную общность неизбежно и что, следовательно, объективно неизбежны ассимиляционные процессы, побуждало бурятских национальных идеологов и мыслителей XIX – первой трети XX в. к тому, чтобы создать механизм защиты глубинных цивилизационных и ценностных оснований национальной идентичности бурят в условиях политического государства. И, к тому же, государства, в котором господствовала коммунистическая идеология. При этом они считали, что принципиально важно учитывать фундаментальные сходства и отличия бурят от соседних народов по мировосприятию и базовым ценностям. Поэтому на раннем этапе автономной Бурятии в политической идеологии бурятских лидеров, которые «выдержали большой бой со стороны Иркутской губернии, которая проектировала создание так называемой Ленско-Байкальской области», особое значение придавалось культурно-национальному строительству. Это отвечало общеполитическому курсу страны на «всемерное развитие национальной культуры» как наиболее легкого пути приобщения всех российских этносов к социализму, а также совпадало с заинтересованностью в проекте культурно-национальной автономии буддийского духовенства. В «ламстве и ноенате» часть бурятской интеллигенции видела, как писал М.Н. Ербанов, «организованную силу, способную создать единый «революционный» фронт», а «идея самоопределения под лозунгом культурно-национальной автономии была единственной платформой, которая дала возможность им создать этот фронт». Именно поэтому эта часть бурятской элиты была ориентирована на «исполнение всего того, что имеется полезного в ламаизме для развития национальной культуры», а также на «создание единого культурного фронта монгольских племен».

Нет ничего странного в том, что бурятские идеологи прошлого были убеждены в способности буддизма стать интегрирующим фактором бурятской идентичности и цивилизационной самобытности. Ведь буддизм – это не просто религия, институционально оформленная в виде буддийской церкви, но нечто принципиально большее, чем религия. Это универсальное мировоззрение и форма культуры, а также образ жизни и транснациональная идеология. Значение этой, цивилизационной, стороны буддизма в особенности подчеркивали идеологи бурятского, монгольского и калмыцкого «обновленчества». Надо сказать, что в этом же направлении – обоснования роли буддизма как цивилизационного фактора, объединяющего историю Тибета, Монголии и России, – развивалось и историческое сознание тибетцев и монголов.

То, что в тибетской и монгольской историографической традиции история Тибета и Монголии описывается как история единой буддийской цивилизации, истоки которой находятся в древней Индии, отнюдь не является лишь субъективной буддийской реконструкцией, вопреки утверждениям некото-

рых западных авторов. В частности, швейцарский тибетолог и монголовед К. Колльмар-Пауленц призывает к описанию «реальной» истории этих стран без влияния историографических представлений самих тибетских и монгольских авторов, чьи исторические воззрения объявляются в известном смысле «мифом» или «частной точкой зрения» [29].

Подобные релятивистские историографические тенденции, появившиеся в последнее время на Западе и переходящие нередко в фальсификацию истории, тесно смыкаются применительно к изучению истории Тибета и Монголии с тибетологической традицией КНР, которая стала активно развиваться, начиная с 80-х гг. XX в., и доказывать цивилизационное единство Тибета и Китая с древнейших времен. В КНР – при сотрудничестве китайских ученых с некоторыми западными исследователями – бурно развиваются так называемые сино-тибетские буддологические исследования, которые призваны обосновать, что тибетский буддизм с самого своего возникновения развивался в теснейшей взаимосвязи с китайским буддизмом, и что вне этих связей невозможно описать его историю [28, 30]. С точки зрения К. Колльмар-Пауленц, Р. Робертсона, Гелека и других ученых «сино-тибетской буддологии», исторические концепции и описания буддийской цивилизации Центральной Азии, созданные тибетскими, монгольскими, бурятскими, российскими учеными, а также индо-тибетские исследования классической буддологии являются лишь одной из «равноправных точек зрения на историю» [29]. Непосредственным результатом подобной релятивизации истории центрально-азиатской цивилизации служит оправдание китаецентристской интерпретации исторического процесса и обоснование непосредственного единства Тибета и Китая, а также притязаний Китая на «утраченные территории», включающие все территории, входившие в состав Великой монгольской империи, в том числе все земли, населенные в прошлом бурятами.

Релятивизация истории буддийской цивилизации, традиции и базовые ценности которой, с одной стороны, объединяют Индию, Тибет, Монголию и некоторые регионы России, а с другой стороны, отличают эту цивилизацию от других цивилизаций, в частности, от православно-русской и ханьско-китайской, ведет не просто к фальсификации истории. Она заключает в себе ту опасность, что способствует уничтожению в глобализационных и модернизационных процессах этой самобытной цивилизации, чьи ценности и ресурсы имеют универсальное значение. Говоря об уничтожении тибето-монгольской буддийской цивилизации, мы имеем в виду не только последствия политики КНР в ТАР и других районах проживания тибетцев [8]. Но также и то, что продолжение китайской политики, направленной на уничтожение самобытной тибетской цивилизации, делается возможным благодаря попустительству со стороны мирового сообщества, в сознании которого превалирует отношение к традиционному Тибету как к архаическому обществу, которое Китаем модернизируется. За этим отношением скрывается непонимание ценностей тибето-монгольской цивилизации и её огромного значения

для общечеловеческого будущего. Но не только Китай и Запад с их прагматизмом проявляют неспособность к пониманию значения буддийской цивилизации. Россия также демонстрирует непонимание и недооценку буддийского вектора мирового развития.

Поэтому осознание цивилизационной специфики буддийской цивилизации, фундаментальных признаков сходства и отличия её от цивилизаций Запада, России, Китая очень важно с точки зрения обоснования цивилизационной стратегии глобализации, оптимального формирования и взаимодействия полиглоссических обществ, таких как Россия и Китай.

В том, что касается духовной жизни, этики и психологии, всей традиционной системы ценностей, кочевые государства Центральной Азии на протяжении двух тысячелетий соседства с Китаем сохраняли курс на параллельное развитие своей цивилизации, по базовым ценностям, общественному сознанию и менталитету людей, коренным образом отличавшейся от китайской цивилизации.

Следует подчеркнуть, что базовые черты древней тюрко-монгольской, тэнгрианской, традиции были, во-первых, специфическими для мировоззрения кочевников, будучи связаны с характерной для кочевого мира системой ценностей, психологическими стереотипами, нравственными и правовыми нормами внутри- и межэтнических взаимоотношений, которые, как было показано нами, очень сильно отличают кочевников от земледельцев [19]. Во-вторых, в основе своей тюрко-монгольская духовная жизнь в важнейших аспектах всегда отличалась от традиционной китайской духовности, но имела много общего с тибетской духовностью еще в добуддийский период [15, с. 33; 19, с. 54]. На протяжении многих веков определяющими для цивилизации центрально-азиатских кочевников являлись именно духовные связи с Тибетом и Южной Сибирью, а не с Китаем.

Основа китаецентристских представлений о мире, навязываемых народам Азии и принимаемых безоговорочно самими китайцами во все времена, была значительно подорвана еще в домонгольский период – тибетцами, а потом, в период мирового господства монголов – монголами. Монголы оказались преемниками тибетцев в противостоянии китайской идеологии «периферийного варварства» и китаецентристской логике неравноправных международных отношений. А после того, как буддизм (в его классической индийской традиции, а не в варианте китайских хэшанов) утвердился в Тибете, между монгольскими ханами (а позднее императорами династии Юань) и высшими тибетскими Ламами возникли отношения типа «духовный наставник – светский покровитель». Индо-тибетская линия буддизма получила продолжение в монгольском мире, с помощью монголов была установлена в Тибете власть Далай-лам, и Далай-ламы стали духовными лидерами жителей даже таких удаленных от буддийского центра земель, как Россия.

Царское правительство на этапе вхождения бурят в состав России и их закрепления, то есть на протяжении первых столетий колонизации, вплоть до

начала XX в., считалось с фактом цивилизационного родства Бурятии с Тибетом и Монголией, и с ролью Далай-ламы как духовного лидера бурят и других буддистов России. Оно разрешало религиозные контакты бурят с Монголией и Тибетом. Даже во внешней политике России в Азии учитывался, прежде всего – если не исключительно, – именно духовный её интерес в этом регионе. К примеру, при обсуждении в англо-русской конвенции 1907 г. в её тибетской части некоторые высшие дипломатические чины России считали, что английское правительство должно бы одобрить «духовные интересы России в Тибете».

В ХХ в. единая буддийская цивилизация оказалась расчлененной и по частям «втянутой» в орбиту соседних цивилизаций – России и Китая. Тибет лишился роли центральной страны Учения Будды и все более лишается – благодаря активно развивающимся при поддержке КПК историко-культурным исследованиям – самостоятельной истории и традиционной основы своей цивилизации.

То, что самобытная культура имеет в межцивилизационном взаимодействии стратегическое политическое значение, нами было обнаружено при анализе двухтысячелетней истории отношений кочевников с Китаем [19]. Осознавая стратегическое значение национальной культуры, Китай неуклонно стремился к поглощению кочевой цивилизации и к ассимиляции соседей. То, что сейчас происходит в Тибете под лозунгом «модернизации» и «приобщения к глобализации», также следует расценивать как политическую стратегию планомерного уничтожения тибето-монгольской цивилизации. Целью, так называемой, демократической реформы «как раз и было уничтожение тибетской культуры и замена её новой» [8, с. 282]. Не случайно сами тибетцы считали её «в первой очередь атакой на свою систему ценностей» [31, с. 143]. Это был «разгром традиционного общества» и война, объявленная национальному разнообразию. В результате Тибет из уникальной цивилизации превратился в отсталую китайскую периферию [8, с. 286, 288]. «Тибетский вопрос» – это, на самом деле, проблема столкновения двух разных цивилизаций, из которых одна – китайская – уничтожает другую – тибето-монгольскую. При этом этап применения «силовых» методов сменился этапом применения «мягких» методов, которые даже более опасны, потому что меняют мотивационную и ценностную систему угнетаемого народа и внедряют в его сознание чуждую цивилизационную модель.

Однако «тибетский вопрос», который КНР считает своим сугубо внутренним делом, на самом деле имеет глобальный смысл. Проблема Тибета – это проблема взаимодействия разных цивилизаций, и её осмысление как таковой проливает свет также на то, что национальный вопрос бурят непосредственно связан с судьбой буддийской цивилизации в мире. Нам всем еще предстоит понять, что за «сепаратистскими» движениями и межэтническими конфликтами кроется противоречие между разными системами ценностей и способа-

ми понимания реальности. И если не попытаться выявить духовные, нравственные, философские корни этих конфликтов и противоречий, то они могут привести к глобальной катастрофе.

Таким образом, национальный вопрос бурят необходимо ставить в контексте исторической судьбы тибето-монгольской буддийской цивилизации. Если мы хотим, чтобы в России и мире признали, что есть национальный вопрос бурят, то должны сами осознать его взаимосвязь с «тибетским вопросом» – не в узко-политическом смысле, а в его содержательном, цивилизационном смысле. Тогда не только сами буряты, но и другие осознают, что судьба Тибета и монгольского мира непосредственно связана с проблемой сохранения буддийской цивилизации для блага всего человечества. Его Святейшество Далай-лама – именно тот, кто дает человечеству XXI в. адекватную презентацию непреходящих, универсальных знаний и ценностей этой цивилизации так, что они могут независимо от всех религиозных и этнических особенностей служить фактором интеграции людей в единую человеческую нацию с сохранением поликультурного пространства. Мы убеждены, что буддийский фактор необходим в этом процессе не только в качестве религии, сколько в качестве науки о сознании, универсальной этики и культуры. В этом качестве буддизм может помочь достижению интеллектуального консенсуса и умиротворению всех форм национализма не только в России, но и во всем мире. Но одновременно это должно означать «признание» ценности разных типов человеческой цивилизации и формирование на основе базовых достижений человечества универсальной человеческой цивилизации, которая будет существовать в гармонии с сообществом всех живых существ и их общей средой обитания.

Примечания:

1. Бестужев Н.А. Очерки забайкальского хозяйства // Декабристы о Бурятии. Улан-Удэ, 1975. С. 136-160.
2. Буцинский П.Н. Заселение Сибири и быт первых её насельников. Харьков, 1889.
3. Гальперин А.А. Русская историческая наука о зарубежном Дальнем Востоке в XVII в. – середине XIX в. (Краткий обзор) // Очерки по истории русского востоковедения. Сб. 2. М.: Изд-во АН СССР, 1956. С. 3-35.
4. Герцен А.И. Письмо из провинции // Собрание сочинений. Т. I. 1954.
5. Горбачева З.И., Петров Н.А., Смыкалов Г.Ф., Панкратов Б.И. Русский китаевед академик В.П. Васильев // Очерки по истории русского востоковедения. Сб. 2. М., 1956. С. 232-340.
6. Ковалевский О.М. О забайкальских бурятах // Казанский вестник. Ч. 27. Кн. IX-X. 1829. С. 152-215.
7. Козьмин Н. Н. Туземная интеллигенция Сибири // Сибирская живая старина. Этнографический сборник. I. Иркутск, 1923. С. 72-89.
8. Кузьмин С. Л. Скрытый Тибет. История независимости и оккупации. СПб.: издание А. Терентьева, 2010. 544 с.

9. Кирилов В. Н. Люцидарская А.А. К вопросу об исторической психологии межэтнических контактов в Сибири в XVII в. // Этнические культуры Сибири. Проблемы эволюции и контактов. Новосибирск, 1986. С. 26-46.
10. Ольхон, хозяйство и быт бурят Еланцинского и Кутульского ведомств (бывшего Ольхонского ведомства) Верхоленского округа Иркутской губернии / Составил П. Е. Кулаков // Русское географическое общество. Отделение статистики. Т. VIII, вып. I, изданный под ред. кн. В. И. Масальского. СПб, 1898.
11. Патканов С. Племенной состав населения Сибири, язык и роды инородцев (на основании данных специальной разработки материала переписи 1897 г.). Т. I. Сводные таблицы и краткие выводы // Записки Русского географического общества. Отделение статистики. Т. XI, вып. I. СПб, 1912.
12. Письма Н.М. Ядринцева к Г.Н. Потанину. Издание журнала «Сибирские записки». Вып. 1. Красноярск, 1918.
13. Прыжов И.Г. Декабристы в Сибири на Петровском заводе. Из фонда И.Г. Прыжова / Подготовка текста, ввод. статья и примечания Л.Н. Пушкарева. М., 1985, 252 с.
14. Романов Б.А. Очерки дипломатической истории русско-японской войны. М.; Л., 1955.
15. Сагалаев А.М. Мифология и верования алтайцев. Центрально-азиатские влияния. Новосибирск, 1984.
16. Скалон В.Н. Русские землепроходцы – исследователи Сибири XVII в. М., 1951.
17. Сибирские вопросы, 1908, № 25.
18. Спасский. Буряты // Сибирский вестник. СПб., 1824.
19. Урбанаева И.С. Человек у Байкала и мир Центральной Азии: философия истории. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1994. 288 с.
20. Шамов Г.Ф. Научная деятельность О.М. Ковалевского в Казанском университете // Очерки по истории русского востоковедения. Сб. 2. М., 1956. С. 118-180.
21. Шастина Н.П. Значение трудов Н.Я. Бичурина для русского монголоведения // Очерки по истории русского востоковедения. Сб. 2. М., 1956. С. 181-197.
22. Шпицберг И. Церковь и русификация бурято-монгол при царизме // Красный архив: исторический журнал. Т. 53 (1932-4). С. 100-104.
23. Хамутаев В.А. Бурятское национальное движение в общественно-политическом развитии России (1980-2000-е гг.): Автореф. дисс. д. и. н. Улан-Удэ, 2010. 49 с.
24. Хангалов М.Н. Избранные труды. Т. I. Улан-Удэ, 1958.
25. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек /Фрэнсис Фукуяма; пер. с англ. М.Б. Левина. М.: АСТ: АСТ МОСКВА: Полиграфиздат, 2010. 588 с.
26. Этнографический бюллетень Восточно-Сибирского отдела Русского географического общества и газеты «Красный Бурят-монгол». Иркутск, 1923. № 3: Два письма М.Н. Хангалова М.Н. Богданову. С. 18-24.
27. Ядринцев Н.М. Сибирь как колония. К юбилею трехсотлетия. Современное положение Сибири, её нужды и потребности. Её прошлое и будущее. – СПб., 1882.
28. Gelek. Collected works on Tibetology and Anthropology – Beijing: China Tibetology publishing house, 2002.
29. Kollmar-Paulenz K. Kleine Geschichte Tibets. München, 2006. 216 p.
30. Raymond E. Robertson. A study of the Dharmadharma vibhanga (Volume one): The root text and its scriptural source (the Avikalpapraivesadharani), with excerpts from Kamalasila's Avikalpapraivesadharanitika. Monograph series in Sino-Tibetan Buddhist studies – Beijing // China Tibetology publishing house., 2007, 567 p

31. Shakya, Tshering. *The Dragon in the Land of Snow: A History of Modern Tibet Since 1947*. H. M. – London: Pimlico, 1999.

Сведения об авторе:

Урбанаева Ирина Сафоновна, доктор философских наук, главный научный сотрудник Института монголоведения, буддологии, тибетологии СО РАН, г. Улан-Удэ, e-mail: greentarabaikal@yandex.ru.

Data on author:

Urbanaeva Irina Safronovna, doctor of philosophy science, Chief Scientific Officer of the Institute for Mongolian, Buddhist, Tibetan studies, SB RAS, Ulan-Ude, e-mail: greentarabaikal@yandex.ru.

УДК 398 (=512.31)

© Л.Л. Абаева
Улан-Удэ

ТРАДИЦИОННОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ МОНГОЛЬСКИХ НАРОДОВ В ЛОКУСЕ ПРОСТРАНСТВА И ВРЕМЕНИ

Статья посвящена анализу эволюции традиционного мировоззрения монгольской метаэтнической общности (монгольских народов) в локусе их пространства и времени. Категории пространства и времени у монгольских этносов как типичных представителей классических кочевой культуры имеют свою специфику и особенности. Статья позволяет по-новому, с точки зрения культурной антропологии, интерпретировать традиционное мировоззрение и традиционную картину мира монгольских кочевников.

Ключевые слова: традиционное мировоззрение, монгольские этносы, пространство и время, мифология, кочевая культура, жизненный цикл.

L.L. ABAEVA
Ulan-Ude

THE TRADITIONAL OUTLOOK OF THE MONGOLIAN PEOPLES WITHIN THE LOCUS OF THEIR TIME AND SPACE

The article deals with the evolution of the traditional outlook of the Mongolian Peoples in the locus of their Time and Space. The categories of Time and Space belong not only to the physical phenomena, but also are to be considered a subject of Cultural anthropology. From the point of view of Cultural anthropology, the phenomena of time and space in the Nomadic Culture of the Mongols are very specific and unique.

Key words: traditional outlook, Mongolian peoples, the locus of time and space, mythology, the nomadic culture, the rituals, the circle of the time, the space circle.

«Пространство и время являются способом,
которыми мы мыслим, а не условиями,
в которых мы живем»
A. Эйнштейн

Исследование традиционного мировоззрения монгольских народов, анализ сложившихся в глубине веков традиционных взглядов, традиционная система миропонимания и определения своего места в своем микромире – монголосфере, а также в макромире – мира вокруг монгольской метаэтнической общности, представляется нам очень важной и актуальной с точки зрения культурной антропологии. Традиционное мировоззрение монгольских народов (Хамаг Монгол) выработало своеобразные представления, в которые также входит и картина мира, как своеобразное и уникальное видение мира и особого представления о нем, а также своего места внутри и вне его. Картина мира, созданная в результате эволюции монгольской метаэтнической общности – это достаточно целостная и упорядоченная система, в которой важное место занимают такие категории как время и пространство.

Начало осмыслиения категорий пространства и времени в физических, математических и астрономических отраслях естественных наук насчитывает более 2500 лет. Тем не менее, интерес таких наук, как философская и культурная антропология к таким категориям как пространство и время в рамках конкретных этнических культур не ослабевает до сих пор, даже может быть, их интерес к данной проблеме определения природы пространства и времени в современный период актуален как никогда.

Время в архаическом сознании древних монголов выражалось не только восходом и заходом Солнца и его положением в зените, но и представлялось в виде особого порядка смены физических состояний – таких, как смена сезонных периодов, смена многих физических и природных процессов, которые фиксировались народными знаниями и представлениями. До сих пор рядовой монгол может с точностью до нескольких минут определить время, находясь в юрте – по движению и нахождению солнечного луча внутри юрты – через дымовое отверстие. Мировоззрение кочевника о временных параметрах всегда выстраивалось на основе начальных знаний о многих физических процессах, которые как отмечает та же кочевая культура, были периодичны и обуславливались вращением Земли вокруг своей оси. При этом кочевая культура, как никакая другая, имела четкое представление о такой категории времени как его неотвратимость, поэтому изначально в устных творческих потенциалах и позже в письменных источниках, она (культура) всегда стремилась, отметить этот феномен, осознавая и реализуя его в своих этногенетических, космологических и космогенетических мифах. Необратимость времени воспринималось монгольскими народами как сложная система взаимодействия и воздействия множества природных систем друг на друга, так они отмечали, что прошлое нельзя воспроизвести в реальной жизни – прошлое забыва-

ется, если его не зафиксировать посредством сохранения и трансляции потомкам уникальных культурных феноменов и исторических записей. Например, генеалогические знания и традиция их трансляции последующему поколению (до седьмого – девятого колена) является уникальным этнокультурным символом бережного отношения к такой категории как время. Прошлое для монгола – это «стрела времени», летящая всегда из прошлого, через настоящее – в будущее. Характерной чертой этнической культуры монгольских народов в идентификации локуса времени является абсолютно целостное его восприятие как некой качественной категории. Так, например, в традиционной ментальности практически всех монгольских народов, сутки большей частью измеряются ночным временем – временем остановки на ночь.

Наши полевые исследования в Монголии, Внутренней Монголии (КНР), в Бурятии (РФ) – показали, что представители кочевой и динамичной культуры, каковыми являются «Хамаг Монгол», все же считают время по факту пребывания в каком-либо месте именно ночным временем – «бидэ тэрэ газартаа долоон хоног байгабди» – (бурят., АРВМ КНР) – «мы пробыли на этой территории семь ночей» или «хамаатанда бидэ юнэн хоног айлшалабди (бурят., РБ) – «мы гостили у родственников в течение девяти ночей», а также: «Би хоер хоного айчлаа, зочидла» (монг., Республика Монголия) – «я гостили (был гостем) в течение двух ночей» и т.д. Это удивительный и уникальный феномен отсчета локуса времени зафиксирован нами только у представителей монгольской метаэтнической общности.

К основным характеристикам локуса временных процессов (имеется в виду категория времени) у монгольских народов можно, безусловно, отнести их понимание и восприятие времени как постоянно повторяющегося циклического процесса. При этом реальное отражение понимания и восприятия цикличности времени в их ментальности выражается не только сменой дня и ночи – т.е. с восходом и заходом солнца или поворотом Земли вокруг своей оси; не только сменой сезонов – т.е. поворотом Земли вокруг Солнца, но и цикличным, т.е. круговым жизненным пространством.

Цикличность миропонимания и мировосприятия своего культурного пространства создала характерную картину мировоззрения монголов. Так называемая «стрела времени» для монгольского этнокультурного пространства представляла собой круг или окружность, которые в идеале внутри своей структуры имел форму спирали, готовую по мере разных социальных причин или свернуться или развернуться. Для кочевой монгольской цивилизации в их мировоззрении достаточно четко укоренилось, что Солнце, Луна, Земля – круглые; форма их традиционного жилища – юрты – круглая; небосвод и небесная сфера – хоть и представляют собой полукруг, но в их традиционном представлении, полукруг всегда может преобразоваться в круг. Двенадцатилетняя календарная система монгольских народов также циклична, составляя общий шестидесятилетний цикл, который опять же повторяется в этнокультурном пространстве монгольских народов.

Жизненный цикл индивида в монгольском мире начинается с его рождения. Это первая точка отсчета локуса времени. Стадия инициативных обрядов (обряды перехода от детского состояния во взрослые члены традиционного сообщества) – второй этап жизненного цикла индивида. Этот переход, как правило, растянут во временном континууме и включает в себя такие обряды, как обряды отделения, промежуточные обряды и обряды включения. Затем наступает третий временной этап – брак индивида, с соответствующим расширением рамок родовых территорий и межродовых взаимоотношений. Четвертый этап жизненного цикла характеризуется зрелостью индивида по всем этнокультурным параметрам его времени – социальными, хозяйственными, культурными, психологическими, а также и религиозными. И последний, завершающий этап жизненного цикла монгола (пятый) – это смерть индивида или исчезновение с первого своего жизненного круга. Согласно теории перерождения, существующей в традиционной культуре монгольских народов, возможно даже независимо от влияния буддийской теории реинкарнации, традиционное монгольское общество верило, что можно переродиться где-то среди «своих» в мире локуса монгольской культуры. Кстати, до сих пор после смерти у монгольских народов существует обычай ставить особые метки на теле умершего – с тем, чтобы опознать своего сородича по родимым пятнам или другим особым приметам у вновь рожденного. После перерождения, если таковое состоялось, согласно данным монгольских поверий, локус времени и жизненного пространства индивида вновь, с момента рождения, – идет по кругу, повторяя обряды и ритуалы инициации, альянса с другим родом, зрелости, вновь заканчивая этот процесс смертью. В антропогенных мифах монгольских народов, существующих в устном исполнении, эти круги жизненных циклов могут повторяться до бесконечности, которая опять же также является категорией пространства и времени. Бесконечность как абсолютная категория в локусе времени играет важную роль в решении актуальных проблем конечности и ограниченности. При этом, физики считают, что бесконечность и неограниченность (в нашем случае – неограниченное количество условных перерождений) не эквивалентны друг другу, приводя пример, что шар не имеет границ, но площадь его конечна. В классическом естествознании – науке столь актуальной и востребованной в наши дни и занимающейся, главным образом, описанием макроскопических объектов (сравнимых с размерами человеческого тела), предполагается, что процедура измерения основных пространственно-временных характеристик в принципе может быть выполнена сколь угодно точно и при этом может практически не влиять на измеряемый объект и происходящие с ним процессы. Эти постулаты современной науки как нельзя лучше объясняют многие феномены традиционного мировоззрения, основанных на мифологическом мышлении и автохтонного восприятия мира вокруг по сравнению с историческим и реальным мышлением и восприятием.

Круг, как мифологическая и ритуальная модель мироустройства монгольской этносферы является также распространенным символом и пространствен-

ной проекцией космической сферы, солнца, шара, колеса, дымового отверстия в юрте (тооно).

Понятие пространства у кочевых культур гораздо сложнее, чем время. Первые представления о пространстве у монгольских народов возникли из вполне очевидного феномена их передвижения по своим родовым и племенным территориям, которая считалась для них сакральной и почиталась как таковая. Пространство внутри монголосферы – это также существование в природе определенных физических объектов, таких как горы, озера, реки, деревья и т.д. К пространству вокруг себя они относили также и небесную сферу, сакрализуя Солнце, Луну, звезды, созвездия, небесные светила, Полярную звезду (Алтан Гадас), Большую и Малую Медведицу (Долоон Убэгэд, Млечный путь, Плеяды (Мичит), Венеру (Цолмон). В структуру астральных мифов монгольских народов также было включено и Небо – как категория безначальная, и значит бесконечная, несотворенная, владеющая судьбами мира монгольского сообщества и его отдельного индивида. Монголы очень хорошо определяли численные характеристики своего пространства – например расстояние между объектами и свойствами этих расстояний.

«Мифологические характеристики пространства, – пишет Н.Л. Жуковская, – следующие: одухотворенность, конкретность (насыщенность материальными предметами), неразрывная слитность с временем, организованность, т.е. членение на составляющие, основанное на двойчной классификации (север – юг, правое – левое, верх – низ и др.), взаимосвязанность с числом, идентичность его освоенной части вселенной (космосу) и противостояние неосвоенному пространству (хаосу). Описывая мифологическое время Н.Л. Жуковская предупреждает, что «правремя и время первотворения» неизмеримо, но «будучи неизмеримым линейно, оно, тем не менее, замкнуто в циклы и постоянно воспроизводит в календарных обрядах акт первотворения мироздания; благодаря реально повторяющимся календарным циклам время мифологическое и время эмпирическое как бы сосуществуют одновременно в разных измерениях, не мешая и не противореча друг другу».

Во времена И. Ньютона считалось, что свойства пространства и времени абсолютны и не зависят от наличия неких материальных тел, протекающих в социуме процессов и наблюдающими за этими материальными объектами и процессами индивидами. Современная физика, показав ограниченность таких представлений, доказала, что геометрические свойства пространства и времени достаточно тесно взаимодействуют и связаны с наличием и расположением массивных материальных объектов, даже зависят от характера протекающих процессов, а также от состояния наблюдателя – т.е. индивида или даже социума. В связи с этим в современном представлении свойства пространства и времени относительны. Теория относительности А. Эйнштейна объединила пространство и время в единый континуум – время. Основанием для такого объединения послужил принцип относительности и небезызвестный постулат о предельной скорости передачи взаимодействий материальных объектов, при-

мерно равной 30 000 км/сек. Из данной теории следует относительность одновременности двух событий, произошедших в разных точках пространства, а также относительность длины и интервалов времени, произведенных в разных системах отсчета, движущихся относительно друг друга.

В связи с этим небезынтересным будет предположить, что исследования в сфере культурной антропологии диахронных и синхронных процессов в этнических культурах также носят не абсолютный, а относительный характер, а хронотопические, т.е. пространственно-временные локусы (*здесь – границы, Л.А.*), создавались не только мифическим временем, но, и в пределах этих локусов существовали и астральные и антропогенные и дуалистические мифы.

Серьезную роль в формировании традиционного мировоззрения монгольской метаэтнической общности представлял комплекс религиозных верований, обрядов и культов самого разного уровня развития, начиная с архаичных.

Система традиционных верований и религиозных взглядов монгольских народов, существовавшая в период появления такой категории как традиционное мировоззрение, достаточно хорошо описана и проанализирована в обширной зарубежной литературе. Поскольку в отечественном монголоведении эта проблема исследована достаточно широко и глубоко, нами здесь не ставится задача, охарактеризовать всю эту систему. Для понимания закономерностей возникновения и становления, а также эволюции традиционного мировоззрения монгольских народов, важно определить исходную, стартовую позицию, то здесь необходимо, прежде всего, выделить исторически наиболее ранние компоненты, вошедшие в структуру традиционного миропонимания монгольских народов в пространстве, их мироощущения во времени и миросозерцание в едином континууме пространства и времени.

При этом особый интерес представляют именно те компоненты, которые проявили устойчивость и преемственность. Рассмотрим наиболее важные из них, игравшие, как мы считаем ключевую роль. Традиционное мировосприятие и мировоззрение монгольских народов представлено, прежде всего, в созданных ими космологических, космогенетических и этногенетических мифах.

Космологические мифы и космологические представления монголов в системе традиционного мировоззрения занимали очень важное место, т.к. касались пространственно-временных параметров мира, в котором они себя находили и ощущали, в котором формировались основные парадигмы их духовной культуры. Мифологическое сознание у кочевника связывало в одно целое природу (макрокосмос) и человека (микрокосмос), и образы Неба, Земли, горы выполняли в этом сознании очень важные опосредующие функции, играя роль как демиурга (греч., – ремесленник, мастер, созидатель, или букв – «творящий для народа»), так и медиатора (посредника и помощника) между различными началами и силами (стихиями) мироздания – человеком и природой, небом и землей и т.д.

Мифологическая модель мира монгольских кочевников изначально, как и у всех этнических культур, была дуалистична. Существовали дуалистические

представления «верх – низ», «правое – левое», «мифическое – реальное», «мужское – женское», «светлое – темное» и т.д. Небо, где обитали небожители (тэнгэри) носило мужское деятельное и энергетическое начало, как творца, сформировавшего монгольский мир и покровительствующему ему, а Земля, где жили люди – женское творческое начало в природе. Впоследствии, мифическое время, создавшее огромное количество архетипических прайобразов на территории Великой Степи, разделило картину мира монгольского пространства на три локуса пространства – верхний мир, срединный мир и нижний мир.

Картина мира монгольских народов, по меткому определению С.Ю. Неклюдова «складывалась из противоречивых представлений автохтонных или заимствованных», однако он приводит уникальное представление и ориентацию бурят: «по бурятским поверьям, небо подобно перевернутому котлу, который можно приподнять, и тогда между ним и краем земли возникает зазор... – приоткрытая на мгновение небесная дверь, необыкновенный свет из которой озаряет землю. Небо находится в беспрестанном движении: вертикальном (то приподнимается, то опускается) и кругообразном – вращается вокруг своей оси (Полярной звезды, представляющей собой неподвижный спектр неба), прочность которой обеспечивает постоянство мирового круговорота». Далее С.Ю. Неклюдов продолжает, что «обычно Полярная Звезда называется «Золотой кол» (Алтан Гадас) и осмысливается то, как небесная коновязь, изготовленная девятью мудрыми кузнецами, то как камень, закрывающий отверстие в небе (если его вынуть, вода зальет землю), то как вершина мирового столба или мировой горы, т.е. как «пуп неба». Центральному небесному отверстию, через которые можно попасть в различные слои неба (их насчитывается 3, 7, 9 – до 99), соответствует отверстие в центре земли, ведущее в многослойный нижний мир (7, 9 и более слоев). Земля соответственно той же картине мира монгольских народов имеет окружную форму или форму диска, а по некоторым данным форму квадрата «углы которого соответствуют четырем сторонам света, и покоятся на брюхе гигантского водяного животного – черепахи или лягушки (Алтан Мелхий – «золотая лягушка») – пишет С.Ю. Неклюдов. Однако наши полевые исследования не подтверждают вариант «золотой лягушки», тогда как вариант, что три огромных черепахи держат на себе территорию монголосферы в пространстве мифического времени очень популярен. При этом С.Ю. Неклюдов приводит замечательный инвариант того, кто держит землю – у некоторых бурятских племен зафиксированы архаичные представления «об огромной рыбе, держащей на своей спине землю (бурят., Абарга Загаһан, монгол., Аврага Дзагасан, калм., Аварга Загсан).»

Мировоззрение монгольской этносферы – это сложившаяся в их кочевом пространстве система взглядов как специфическая и уникальная в своем роде реакция на окружающую среду, их места в нем, где также фиксируется их отношение к миру вокруг, а также обусловленные этими взглядами их основные жизненные позиции, убеждения, идеалы и ценностные ориентиры. Традиционное мировоззрение, прошедшее апробацию в процессе собственно этнических,

(несущих внутри этих структур эволюционные и естественные аспекты эволюции), а также в результате этносоциальных процессов (включающих в себя кросскультурные и интеркультурные взаимовлияния, причем не всегда позитивные и носившие революционный характер) в пространстве и времени ареала монгольских народов включало в свою систему не только профанное (бытийное, повседневное) содержание, но и носило, прежде всего, сакральные (религиозные) культурные тексты с контурами философского осмыслиения мира вокруг. В структуру традиционного мировоззрения монгольских народов также входили и такие категории как общее и абстрактное понимание мира не только в ареале своего пространства и времени (хронотопа), но и собственные мироощущение, мировосприятие, миросозерцание и миропонимание.

Картина мира монголов – это не только достаточно четко выработанная система, отражающая их традиционное мировоззрение со всеми его характеристиками и параметрами, но и синтезированные знания о природе и реальном мире вокруг и своего социума в нем. Известный многим исследователям А.Г. Спиркин констатирует: «Целостное осознание и переживание воздействующей на человека реальности в форме ощущений, восприятий, представлений и эмоций образуют мироощущение, мировосприятие и миросозерцание. Миропонимание представляет лишь понятийный, интеллектуальный аспект мировоззрения». Далее, он продолжает, что «для мировоззрения же характерна еще более высокая интеграция знаний, чем в общей картине мира и наличие не только интеллектуального, но и эмоционально-ценостного отношения человека к миру». Данное высказывание, на наш взгляд, абсолютно точно отражает всю гамму и весь спектр характеристик, входящих в понимании феномена традиционного мировоззрения.

Специфическая культура духовных ценностей, моральных воззрений, поведенческих программ и мотиваций, особые способы ориентации в природе и обществе, а также уникальное восприятие пространства и времени в рамках созданной ими кочевой цивилизации – все эти категории органично включаются в систему традиционного мировоззрения всех монгольских народов.

В соответствии с трехчленным делением монгольского мира, а также с возникновением представлений о «мировой горе», «мировом дереве» и «мировой воде» в панораму традиционного мировоззрения по вертикали этого мира располагается и весь живой мир. Как известно, тотемистические воззрения любой этнической культуры всегда основывались на животных, растениях и насекомых, реально представленных на конкретной этнической территории. Как бы ни был мифопоэтичен монгол, в процессе своего мифотворчества своими тотемами он, как правило, рационально выбирал реально существующих представителей животного мира на территории Великой Степи, твердо веря в общее с ним происхождение и родство. Еще в «Сокровенном сказании» упоминаются первопредки всей монгольской метаэтнической общности – Бортэ Чино (серо-сизый волк) и Гоа-Марал (каурая лань) давшие начало жизнедеятельности этой общности в пространстве и времени Великой Степи. Тотемами много-

численных монгольских племен и родов также стали представители реальной флоры и фауны. При этом в сферу тотемистических мифов были включены довольно мощные и сильные представители животного мира – быки, барсы, волки, а также многочисленные представители птиц семейства орлиных – собственно орлы, различные беркуты и соколы. У северных монголов – бурят – ввиду близлежащих больших и сакральных водных территорий – Байкал, Ангара, Иркут, Селенга в тотемы включались как рыбы (налим), так и водоплавающие – птица-лебедь.

Примечания:

1. Далай Ч. Монголын боогийн монголийн товч тух. Улан-Баатар, 1959. С. 49.
2. Жуковская Н.Л. Категории и символика традиционной культуры монголов. М.: Наука, 1988. С.13.
3. Жуковская Н.Л. Категории и символика традиционной культуры монголов. М.: Наука, 1988. С.14.
4. Карпенков С.Х. Концепции современного естествознания. М., 2003.
5. Ландау Л.Д., Лившиц Е.М. Теоретическая физика. Т. 1. М., 1994.
6. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М., 1976.
7. Нямбуу Х. Оноогийн монгол ЕС. Улаан-Баатар, 1976.
8. Неклюдов С.Ю. Монгольских народов мифология, Миры народов мира. М.: Советская энциклопедия, 1982. С.172.
9. Неклюдов С.Ю. Монгольских народов мифология, Миры народов мира. М.: Советская энциклопедия, 1982. С.173.
10. Пригожий И., Стенгерс И. Время, хаос, квант. М.: Прогресс, 1994.
11. Спиркин А.Г. Мировоззрение // Большая Советская Энциклопедия. Т.16. М., Советская Энциклопедия. С.947.
12. Mikhailowski V.M. Shamanism in Sibirean Russia // Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. 1894, vol. 24. P. 126-158.
13. Nebesky-Woikowitz R., Boyle J.A. Turkish and Mongol Shamanism in the Middle Ages. Folklore, 1972, vol.83.
14. The religions of Mongolia, 1980.
15. Goto T. The oboga worship of the Mongols. Tokyo, 1956, vol.20, № 1-2.
16. Heisig W. The religions of Mongolia h., 1980.

Сведения об авторе:

Абаева Любовь Лубсановна, доктор исторических наук, профессор, главный научный сотрудник Отдела истории, этнологии и социологии Института монголоведения, буддологии, тибетологии СО РАН, г. Улан-Удэ, e-mail: luba-abaeva@mail.ru.

Data on author:

Abaeva Lubov Lubsanovna, doctor of historical sciences, professor, senior researcher in the Department of History, Ethnology and Sociology Institute of Mongolian, Buddhist, Tibetan Studies, Russian Academy of Sciences, Ulan-Ude, e-mail: luba-abaeva@mail.ru.

**ФИЛОСОФСКО-АКСИОЛОГИЧЕСКОЕ ОБОСНОВАНИЕ
СОЦИАЛИСТИЧЕСКОЙ ИДЕИ
(в контексте устойчивого развития)**

Ключевой вопрос нашего времени – это «грозящая катастрофа и как с ней бороться?» Человечество стоит на грани глобальной катастрофы и главной причиной такого положения в мире является капиталистическое общество потребления. Следовательно, чтобы предотвратить мировую катастрофу, необходимо, прежде всего, демонтировать капиталистическую систему мироустройства. Автор анализирует стратегию устойчивого развития как посткапиталистический проект созидания духовно-нравственного и креативного общества (ноосферного социализма), как альтернативы материальной (потребительской) цивилизации.

Ключевые слова: глобальная катастрофа, капиталистическое общество потребления, стратегия устойчивого развития, ноосферный социализм.

V.V. Mantatov
Ulan-Ude

**PHILOSOPHICAL AND AXIOLOGICAL FOUNDATIONS
OF SOCIALIST IDEA
(in the context of Sustainable Development)**

The key problem of nowadays is a threat of catastrophe and which measures we need to take. The mankind is on the threshold of global catastrophe and a main reason of this situation is the capitalist consumer society. Hence it is need to dismount the capitalist system for the prevention global catastrophe. The author analyses the strategy for sustainable development as a postcapitalist project of recreation a moral and creative society (noospheric socialism) which is alternative in regard to material (consumer) civilization.

Key words: global catastrophe, capitalist consumer society, strategy for sustainable development, noospheric socialism

Капитализм – это катастрофа

Компьютерное моделирование мировой экономической динамики показало, что дисгармония во взаимодействии между человечеством и биосферой

вводит мировую систему в коллапс (т.е. в область саморазрушения) уже в третьем десятилетии XXI в. В недалеком будущем человечеству придется практически все ресурсы (за исключением небольшой их части, идущей на потребление) тратить на восстановление окружающей среды. Но еще больше, чем разрушение окружающей природной среды, поражает воображение масштаб подрыва бытийных и ценностных основ человеческого общества. Это то, что И. Валлерстайн, патриарх западной социологии, назвал «моральным коллапсом капитализма». Капиталистическая мир-система не способна, по его мнению, поддерживать функционирование общества в целом, поскольку она не имеет необходимой для этого морали [1]. В интервью российскому интернет-изданию «Русский журнал» И. Валлерстайн сказал: «Заканчивается эпоха капитализма как уникальной мир-системы. Лет через сорок – пятьдесят он станет частью нашей пройденной истории. Вы спросите, что именно я имею в виду под капитализмом? Капитализм – это система, в которой предпочтение отдается бесконечному накоплению капитала» [2].

Капитализм – это всеохватывающая рыночная система, где действует игра слепых сил, где главной целью является получение прибыли в кратчайшие сроки, где всякие моральные соображения отступают на задний план, если речь идет о приумножении капитала. На вопрос: «Что не так с моральной точки зрения с капиталистической рыночной системой?» – обычно дается следующий ответ: «Она способствует коррупции и падению нравов». Что такое современный капитализм с точки зрения нравственности? Это, прежде всего, антигуманизм, то есть отчуждение человека от человека, человека от общества, человека от природы; это безумно-алчный эгоизм (как индивидуальный, так и групповой), сопровождающийся беспощадной конкуренцией за приватизацию природных и общественных благ; это забвение всеобщего бытия и общего блага во имя личного обогащения и преуспевания. Американский экономист Лестер Туруо справедливо замечает: «Эффективность капитализма объясняется именно тем, что он использует в конкуренции беспощадные силы жадности и стремление к обогащению, чтобы получить максимальную прибыль» [10, с. 322].

Основными ценностными ориентирами капитализма являются беспрепредельная свобода личного обогащения и максимальное удовлетворение эгоистических желаний и потребительских претензий индивида. Это чудовищные в своей сущности и саморазрушительные установки, в чем убеждает нас, в частности, постсоветское двадцатилетие российского социума. Еще Джон Гэлбрейт, патриарх западной экономической науки, писал: «Капитализм – это не только стремление к эксплуатации, но еще в большей мере саморазрушение» [4, с. 21].

Не нами сказано, капитализм – это катастрофа. Онтология «катастрофического капитализма» (Н. Кляйн) – это беспредел; следовательно, капитализм есть отрицание бытия, ибо бытие есть предел, а небытие (ничто) – беспредел. Поэтому вопрос «Быть или не быть человечеству?» предстоит как проблема

освобождения человечества от пут капитализма. Есть два пути освобождения от господства капитала: насилиственная социальная революция и ненасилистическая революция в ценностях. Можно идти путем политico-правового подавления и экспроприации коррупционно-олигархических сил, физического воздействия на носителей идеологии капитализма. Но можно идти и другим (теоретическим) путем – путем дискредитации самой идеологии капитализма, ее ценностной легитимности. Это наиболее приемлемый и онтологически оправданный путь: неолиберальные ценности современного капитализма противоречат законам природного бытия, с одной стороны, и заповедям всех мировых религий и культур, с другой.

На наш взгляд, формирование ценностного сознания, альтернативного неолиберальной идеологии капитализма, возможно на путях возрождения и обновления социалистической идеи на принципах устойчивого развития. Идеологи неолиберализма утверждают, что социалистическая идея исчерпала себя. Можно согласиться с этим утверждением, если иметь в виду государственно-технократическую форму социализма, детерминированную объективными обстоятельствами индустриального развития и эпохи мировых войн.

В нашей стране ведется интенсивный поиск нового содержания и новой формы социализма на основе переосмысливания опыта советского социализма, исходя из современных реалий и образа будущего. «Октябрь 1917 г. и все его результаты – справедливо замечает Ю. Красин, – не были простым историческим курьезом или аномалией. Они стали ответом на вызов времени. Это первая попытка народа, оказавшегося на грани катастрофы, совершить «прорыв» к социализму, потребность в котором витала в воздухе» [7].

Новая философия социализма

Одной из причин крушения реального социализма в СССР является методологический кризис самой теории социализма. В основе этого кризиса лежит доктринализация и абсолютизация материалистического понимания истории, согласно которому определяющую роль в историческом процессе играют материальные, структурно-функциональные факторы, как власть и собственность, производство и потребление. Такое понимание более или менее адекватно отражало структуру и логику функционирования индустриального общества. Однако для современной информационной эпохи материалистическое миропонимание все-таки устарело. В современном мире социальные силы и детерминанты приобрели многофакторную природу. Общественные структуры характеризуются органичным взаимопроникновением материальных и идеальных (духовных) элементов. Воздействие различных идеологий и религий, теорий и утопий на общественно-историческую практику стало намного более действенным, чем когда-либо раньше.

Материалистическое понимание истории, абсолютизируя силу социальной инерционности производственных и иных общественных структур, по сути дела, приижает роль духовно-креативного фактора в историческом процессе. К этому следует добавить: канонизация материалистического понимания истории в немалой степени способствовала разрастанию духовно-нравственного кризиса в советском обществе, и, в конечном счете, «краху социализма».

Еще В.И. Ленин признавал, что необходима коренная перемена всей точки зрения на социализм, то есть такая перемена, которая затрагивает фундаментальные основы теории и практики социализма. Сам В.И. Ленин перспективы социализма связывал с культурно-образовательной революцией и социальным творчеством народных масс. В отличие от марксистских ортодоксов, рассматривавших общественное развитие как закономерный и объективный процесс, В.И. Ленин обосновал роль субъективного фактора в истории, творческую функцию человеческого сознания. Опираясь на конструктивные идеи В.И. Ленина, мы выдвигаем следующее требование. Необходимо создать теорию социализма на новой философско-методологической основе, отличной от материалистической ортодоксии. Такой методологической основой, на наш взгляд, является философия диалектического реализма. Основную суть этой философии выражает следующий тезис: «Разум есть высшая форма бытия».

С точки зрения диалектического реализма логика общественного развития определяется гораздо в большей мере идеальными (духовными) ценностями, чем материальной силой или объективными законами. «Ни в коем случае не законы, – писал немецкий философ Генрих Риккерт, – но всегда лишь ценности должны применяться в качестве руководящего принципа трактования какого-либо однократного ряда стадий развития, так как лишь по отношению к ним индивидуальное может становиться существенным» [9, с. 508].

Диалектический реализм обосновывает трансцендентальную реальность нематериальных (идеальных) ценностей, их основополагающую и системообразующую роль в процессе исторического творчества. Материалистическое понимание истории рассматривает развитие человеческого общества как закономерный, линейно-поступательный процесс смены общественно-экономических формаций и постулирует историческую неизбежность победы социализма. Диалектический реализм – в отличие от исторического материализма – подчеркивает противоречивость и нелинейность исторического процесса, отсутствие предопределенности социального прогресса, его альтернативность и вариативность.

Диалектический реализм, в отличие от экономического материализма, высоко оценивает роль человеческого вдохновения, рожденного идеализированными представлениями о гармоничном мире, об устойчивом будущем. Быть диалектическим реалистом значит стремиться к совершенству («должному»), к невозможному. Как писал Макс Вебер, «возможное часто достигалось только благодаря тому, что делалась попытка выйти за его границы и проникнуть в сферу невозможного» [3, с. 572].

В современном обществе создана мощная материально-технологическая база, используя которую можно реализовать любые ценности и цели. Диалектика реальности такова, что невозможное становится возможным. В этих условиях первостепенное значение приобретает проблема выбора ценностей и целей развития и их философское обоснование. Концепции социализма предстоит переориентироваться на экзистенциально-ценностный подход к стратегии развития. Это означает также, что «дело социализма» должно опираться не только на науку, но и на такие формы ценностного сознания, как этика и религия.

Социализм невозможно обосновать исключительно научным путем, поскольку истоки его лежат не в мире эмпирических фактов, а в трансцендентальном мире ценностей. Нет ничего неизменного в мире материальных вещей, – неизменна лишь система идеальных ценностей. Идеи свободы, справедливости, солидарности, истины, добра и красоты вечны, меняются лишь материальные средства их воплощения в жизнь. Мы рассматриваем социализм как нравственный идеал человечества в той степени, в какой он воплощает эти идеальные ценности. Иначе говоря, главным и устойчивым ядром концепции социализма является система ценностей, в то время как структуры и формы воплощения их в общественную практику могут изменяться и меняются с каждым новым витком исторической спирали.

В СССР исторически преходящие средства реализации социалистических ценностей: государственная собственность, государственная партия, государственное планирование и управление, – были превращены в самодовлеющую структурированную систему, оттеснившую на второй план сами социалистические (гуманистические) ценности. Немецкий социалист Томас Майер пишет: «Нельзя понимать социализм ни как жестко очерченную модель общества, ни как представление государству чрезвычайных полномочий на регулирование развития общества. Демократический социализм может быть осуществлен только как открытый принцип регулирования сложных систем и саморегулирования гражданского общества в духе основных ценностей – свободы, справедливости, солидарности» [8, с. 164].

Ход и перспективы общественного развития зависят от того, какими ценностями и идеалами руководствуются сообщество и их элиты. Так, например, трагедия постсоветского общества во многом связана с выбором неолиберальных ценностей капиталистического общества потребления, которые были навязаны многонациональному народу России номенклатурно-олигархической псевдоэлитой. Последняя радикализировала материалистическое понимание истории, дополнив его вульгарно-материалистическим пониманием и человека, и общества. Здесь высшие идеальные ценности гуманизма подменены грубой материальностью прибылей, власти и собственности; здесь любое упоминание об общественных идеалах предается остракизму как выражение утопизма.

Мы рассматриваем социализм как форму исторического действия, базирующуюся на приоритете общего блага и общественного контроля, и как целенаправленный процесс развития общественных отношений, соответствующих принципу свободного развития каждого человека в условиях солидарности, справедливости и самоограничения. Приоритет, отдаваемый ценностно-целевому подходу к социализму, нисколько не умаляет значимости тех средств и структур, в которых и через которые воплощаются эти ценности. В информационную эпоху особую значимость приобретают такие способы реализации социалистических ценностей, как ноосферизация и Интернет, социализация и этический рынок, демократия и нравственная система управления. Перефразируя В.И. Ленина, можно сказать: «Социализм есть власть народа (демократия) плюс ноосферизация всей жизнедеятельности людей. Как известно, стратегия ноосферизации неразрывно связана с программой устойчивого развития. Ноосфера и Устойчивое Развитие – взаимозависимые феномены: Устойчивое Развитие и есть Стратегия Разума.

Судьба социализма тесно связана с реализацией модели устойчивого развития, в свою очередь устойчивое будущее человечества зависит от перспектив социализма. Например, в странах Западной Европы будущее социализма связывают с реализацией концепции устойчивого развития [5]. Следует освободить социалистический проект от структурных и классовых ограничений, генетически связанных с индустриальной эпохой. Одновременно необходим пересмотр институциональных рамок устойчивого развития, поставленных капиталистической глобализацией.

Устойчивое развитие – подлинный гуманизм

В современной политической практике, как правило, устойчивое развитие связывают с техноэкономическим ростом и экологической модернизацией. Однако опыт последних лет показывает, что не существует чисто технического решения проблемы Sustainability. Неудачи и срывы на пути перехода к глобальному устойчивому развитию связаны с недооценкой роли духовно-нравственного преображения человека и общества, с умалением социально-политических проблем, порожденных господством капитала. Политика устойчивого развития должна включать в гораздо большей мере, чем сегодня, социально-политические и духовно-нравственные усилия, в частности, меры по обеспечению справедливости, равенства и гуманности, по поддержанию жизнеспособности и творческого потенциала населения.

Сегодня на первый план выходит проблема замены существующей модели общественного развития, проблема социализации и гуманизации мировой экономики. Мы рассматриваем стратегию устойчивого развития как посткапиталистический проект новой ноосферной (духовной) цивилизации, приходящей на смену материальной (потребительской) цивилизации. В основе данного проекта, лежат два базовых конструкта: во-первых, стратегия гло-

бального партнерства цивилизаций, всех стран и народов мира, основанная на «диалоге мировоззрений»; во-вторых, универсальная освободительная стратегия ноосферного социализма (освобождение человечества плюс освобождение природы). Ноосферный социализм – это новый этап творческой эволюции мира, это прыжок в будущее, это прерыв непрерывности; это полный отказ от псевдоценостей и псевдоморали капиталистического общества потребления, аналогичный отречению христианства от позднеримского варианта гедонистического общества потребления. Специфика ноосферного социализма состоит в том, что это стратегия расширения творческих возможностей человека и одновременно стратегия отказа от них в случае прогнозирования катастрофических последствий их реализации. Если катастрофический капитализм – это беспредел негативной свободы, то ноосферный социализм – это учет и контроль (В.И. Ленин), разумное самоограничение и ответственность за бытие (В.И. Вернадский).

Если современный капитализм – это торжество антигуманизма, то концепция ноосферного социализма есть подлинный гуманизм, и в этом отношении он конгениален философии устойчивого развития. Мы говорим: ноосферный социализм, – подразумеваем устойчивое развитие; мы говорим: «устойчивое развитие, – подразумеваем подлинный гуманизм.

Подлинный гуманизм вырастает «из близости к бытию», по выражению М. Хайдеггера; он включает в себя заботу о бытии и Человека, и Земли. (Слово «*homo*» обозначает и человека, и гумус, то есть плодородный слой земли). Если под гуманизмом понимать концепцию, согласно которой только человек есть высшая цель и высшая ценность, то такой «гуманизм» неизбежно ведет к экологической катастрофе. Если под гуманизмом понимать только «свободобытие» человека, т.е. свободу самореализации и самоосуществления, то такой гуманизм чреват технократическим фашизмом. Свобода как таковая – это еще не гуманизм; она становится гуманизмом, если она соответствует «истине бытия» (М. Хайдеггер), если она подчинена нравственному закону.

В основе подлинного гуманизма лежат следующие базовые ценности устойчивого развития: действительное достоинство человека и высокое качество его жизни; свобода каждой личности, ограничиваемая равной свободой других людей и нравственным законом; жизнь в гармонии с окружающей (социальной и природной) средой; приоритет креативности, прежде всего науки и духовности; борьба за реализацию этих ценностей. В свое время Лауреат Нобелевской премии Альбер Камю высказал замечательную мысль: мысль – предостережение, мысль – призыв. Он говорил: «Мы уже подошли к пределу; но на краю мрака мы угадываем Свет; и если мы будем за него бороться, то мы обретем его... Наша задача состоит в том, чтобы не дать миру погибнуть» [6, с. 360]. Решение этой задачи требует не только ясности понимания проблемы, но и определенного мужества и героизма. В современных условиях подлинный гуманизм предстает как «героический гуманизм» (А

Камю). Это и есть луч Света во мраке капиталистической глобализации. Словом, героический гуманизм есть опора и надежда, цель и средство устойчивого развития мира и ноосферного (планетарного) социализма.

Примечания:

1. Валлерстайн И. Конец знакомого мира: социология XXI в. М.: Логос, 2003.
2. Валлерстайн И. Я борюсь за сравнительно эгалитарный мир. [Электронный ресурс]. URL: http://russ.ru/Mirovaya-povestka/Ya_boryus-za-sravnitel-no-egalitarnyj-mir (дата обращения: 10.02.2012).
3. Вебер М. Избранные произведения. М., 1990. С. 572.
4. Гэлбрейт Дж. К. Экономика невинного обмана: правда нашего времени. М.: Изд-во «Европа», 2009. С.21.
5. Заявление Комиссии Социнтерна по устойчивому развитию мирового сообщества “Statement: Shared goals and responsibilities of the international community”. Meeting of the Socialist International Commission for a Sustainable World Society. Santiago, Chile, 24 March 2008. [Электронный ресурс]. URL: <http://socialistinternational.org>. (дата обращения: 10.02.2012).
6. Камю А. Бунтующий человек. М., 1990. С. 360.
7. Красин Ю. Социалистическая идея: проекция в XXI век. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.Lawinrussia.ru/sotsialisticheskaya-ideya-proektsiya-v-xxi-vek-okonchanie> (дата обращения: 05.02.2012).
8. Майер Т. Демократический социализм – социальная демократия. М., 1993. С.164.
9. Риккерт Г. Границы естественно-научного образования понятий. Логическое введение в исторические науки. СПб., 1903. С.508.
10. Туруо Л. Будущее капитализма. Как сегодняшние экономические силы формируют завтрашний мир. Новосибирск, 1999. С.322.

Сведения об авторе:

Мантатов Вячеслав Владимирович, доктор философских наук, профессор, директор Института устойчивого развития Восточно-Сибирского государственного университета технологий и управления, руководитель кафедры ЮНЕСКО по экологической этике, г. Улан-Удэ;

Data on author:

Mantatov Vyacheslav Vladimirovich, doctor of philosophy science, Professor, Director of the Institute for Sustainable Development of f East-Siberian State University of Technology and Management, Head of UNESCO Chair in Environmental ethics, Ulan-Ude.

Добрынина М.И. Русская интеллигенция в сфере материального производства республик Сибири

УДК 316.343 (571.5)

@ М.И. Добрынина
Улан-Удэ

РУССКАЯ ИНТЕЛЛИГЕНЦИЯ В СФЕРЕ МАТЕРИАЛЬНОГО ПРОИЗВОДСТВА РЕСПУБЛИК СИБИРИ

В статье рассматривается роль русской интеллигенции в развитии материального производства национально-государственных образований Сибири, динамика её статусных позиций в процессе трансформации российского общества.

Ключевые слова: материальное производство, социально-экономическое развитие, инженерно-техническая интеллигенция, экономический статус.

M.I. Dobrynsina
Ulan-Ude

THE RUSSIAN INTELLECTUALS IN THE SPHERE OF PRODUCTION OF GOODS OF THE REPUBLICS OF SIBERIA

In the article considers the role of Russian intellectuals in development of material production of Siberian national-state foundation, dynamic of its positions in process of transformations of Russian society.

Key words: material production, social-economic development, engineering-technical intellectuals, economic status.

Статусные позиции русской интеллигенции в экономической сфере национально-государственных образований Сибири определяются двумя группами факторов: во-первых, местом материального производства в жизни этих образований, как общества в целом, положением русской интеллигенции в структуре производственной интеллигенции, а также ролью в развитии материального производства автономий Сибири; во-вторых, динамикой статусных позиций представителей данного отряда русской интеллигенции в процессе трансформации российского общества.

Материальное производство является основой жизни любого социума. Подчеркивая примат материального производства, Ф.Энгельс писал, что «конечных причин всех общественных изменений... надо искать... в экономике соответствующей эпохи» [1]. Материальное производство, касаясь самых глубоких основ человеческой жизни, оказывает влияние и на духовное производство, на производство и воспроизводство общественной жизни (самого человека), производство и воспроизводство общественных отношений.

В сфере материального производства важная роль принадлежит интеллигенции – специалистам, участвующим в совершенствовании и развитии мате-

риального производства и управлении им. К ним относятся инженерно-технические, агрозооветеринарные работники, экономисты, организаторы производства, в том числе руководители подразделений среднего звена сельскохозяйственного производства, ученые отраслевых институтов, непосредственно связанные с производством, занимающиеся прикладными исследованиями, а также умственные работники организаций заготовок, снабжения и сбыта. Несмотря на принадлежность к различным профессиональным и отраслевым группам, все они заняты совершенствованием производства, производственным управлением, обеспечивают работу предприятий промышленности, сельскохозяйственных организаций, транспорта, связи, строительства.

О месте производственной интеллигенции в структуре интеллигенции национально-государственных образований Сибири дают представление данные Всероссийской переписи населения 2002 г. о доле специалистов с высшим и средним специальным образованием, занятых в обрабатывающих производствах, в строительстве, транспорте и связи, сельском хозяйстве, охоте и лесном хозяйстве, рыболовстве и рыбоводстве, в производстве и распределении электроэнергии, газа и воды, торговле, ремонте автотранспортных средств, бытовых изделий и предметов личного пользования в автономиях Сибири. Согласно этим данным, в 2002 г. удельный вес перечисленных выше специалистов в структуре всех специалистов в Бурятии равнялся 47 %, в Туве – 30,5%, в Якутии (Саха) – 45,9%. В целом по России – 55,1% [2].

Приведенные данные свидетельствуют о высоких показателях, характеризующих место производственной интеллигенции в общей совокупности специалистов этих регионов. В Бурятии и Якутии они приближаются к половине числа работников, занятых интеллектуальным трудом. В их составе доминирующее положение занимают специалисты русской национальности. Преобладающее количество русских было и в среде тувинской производственной интеллигенции, хотя доля последней в составе интеллигенции Тувы не составляла и трети. Широкое представительство русских в структуре производственной интеллигенции национальных районов Сибири – отражение особенностей социально-этнического развития этих районов, активного участия этой группы интеллигенции в индустриальном освоении Сибири.

Так, в Якутии, требовавшей для своего хозяйственного освоения большого количества специалистов разных отраслей знаний, промышленных рабочих, массовый приток в республику из других регионов страны, по мнению исследователей, был в 1920-1930-е и 1959-1989-е гг. Это были периоды динамичной трудовой миграции, обусловленные развитием ресурсного потенциала республики. Первый период тесно связан с индустриализацией, проводившейся в 20-30-х годах, когда началось формирование первых промышленных очагов на территории республики, специализировавшихся на добыче цветных металлов, в первую очередь – золота на Алдане, в верховьях Колымы и Индигирки, золота и олова на Яне. Вследствие чего в течение 1926-1939-х гг. общая численность населения Якутии возросла почти в 1,5 раза. Удельный

вес некоренных жителей в составе населения республики с 11,8% увеличился до 40,1% [3].

Второй период (1959-1989 гг.) связан с комплексным освоением уникальных месторождений алмазов в западной Якутии и каменного угля в Южной Якутии. Сальдо внешней миграции (разница между прибывшими и выбывшими) за этот период составило 245,1 тыс. Общая численность населения Якутии за счет прибывших выросла примерно на пятую часть. Это были преимущественно русские, весомую часть которых составляли представители производственной интеллигенции. По данным специалистов, третья часть прибывших устремлялась в городские поселения Южной Якутии, четвертая часть оседала в Якутске и его промышленных агломерациях, пятая отправлялась в городские поселения западной Якутии и более одной пятой прибывала в городские поселения Восточной Якутии и арктические улусы Якутии [4].

В 1989 г. численность населения Якутии равнялась 1094,1 тыс., из них русских было 550,3 тыс. или 50,3% жителей республики. В городских поселениях их удельный вес составлял около 70%. В среде производственной интеллигенции доминирующее положение занимали специалисты русской национальности. Уже в 1979 г. в общей численности 32,6 тыс. инженерно-технических работников русские составляли 31,1 тыс. чел. или 69,3%. В последующие годы численность русских ИТР еще больше увеличилась. Они сыграли огромную роль в индустриальном освоении республики, в передаче производственного, организационного, социализационного опыта специалистам, рабочим Якутии.

Подобные процессы происходили в Бурятии и Туве. Так, в Бурятии за счет приезда в республику специалистов и рабочих преимущественно из европейской части страны, особенно в связи со строительством Байкало-Амурской магистрали и Гусиноозерской ГРЭС, численность городского населения в 1971-1980 гг. увеличилась на 57,9 тыс. чел. [5]. Среди прибывших на строительство бурятского участка БАМа инженерно-технических работников около 80% составляли специалисты русской национальности.

В 1979 г. доля инженерно-технических специалистов русской национальности в общей совокупности ИТР в Бурятии составляла 78,3%, в Туве – 88,4%. Это свидетельствует о том, что русские специалисты вносили наибольший вклад в создание и развитие индустриально-производственных комплексов национальных районов Сибири. Они занимали ведущие позиции в промышленности, строительстве, на транспорте и в связи. Видное место принадлежало русским специалистам в аграрном секторе. В указанные годы агрономы, ветврачи, зоотехники, лесники составляли в Бурятии 45,7%, в Якутии – 18,2%, в Туве – около половины [6]. Тенденция численного роста специалистов русской национальности продолжалась и в последующие годы. Вместе с тем в этот период была существенно расширена подготовка производственной интеллигенции в автономиях Сибири и за их пределами из числа

местной, национальной молодежи, что обусловило возрастание доли специалистов титульных наций. Тем не менее, в промышленности, строительстве, на транспорте и в связи по-прежнему доминирующее место занимали русские специалисты. Они вместе с представителями национальной интеллигенции обеспечили превращение некогда неразвитых сельскохозяйственных сибирских автономий в индустриально развитые многоотраслевые республики страны.

Начало 1990-х годов ознаменовалось существенными изменениями в статусных позициях русской интеллигенции, в том числе ее производственно-технической части, в национально-государственных образованиях Сибири, которые выразились, во-первых, в ухудшении социально-экономического положения в связи с закрытием многих предприятий в этих регионах, сокращением производства, перепрофилированием. Максимальной депрессии подверглись отрасли, работающие на потребительский рынок. Это в первую очередь предприятия легкой и пищевой промышленности. Так, в Бурятии доля легкой промышленности в 1996 г. по сравнению с 1990 г. в общем объеме промышленного производства сократилась с 29% до 2%, пищевой – с 13 до 7%. В машиностроительном комплексе общий объем выпускаемой продукции уменьшился в республике за 1990-1996 гг. на 78%. Производство строительных материалов сократилось на 70% [7].

Спад в экономике повлек за собой сокращение производственно-технического персонала.

В промышленности Бурятии в 1990 г. было занято 180,3 тыс. чел., в 1994 г. – 131,3 тыс., на транспорте в 1990 г. – 43,5 тыс. чел., в 1994 г. – 38,0 тыс. чел. В 1995 г. в промышленности и строительстве работали 127,2 тыс. чел. [8]. Сокращение промышленно-производственного персонала продолжалось и в последующие годы. По данным В.Г. Бирюкова, только за 1995-1996 гг. из промышленного производства Республики Бурятия были освобождены 119 тыс. работников. Нашли себя в бизнесе только 11,5 тыс. такая же тенденция прослеживалась в 1997-1998 гг. [9]. Примерно пятая часть освобожденных работников – это инженеры и техники.

Сокращение инженерно-технической интеллигенции в той или иной мере коснулось всех отраслей народного хозяйства автономий Сибири.

В качестве примера приведем данные об изменениях в отраслевой структуре ИТР и служащих промышленности г. Улан-Удэ, являющимся наиболее крупным индустриальным центром национально-государственных образований Сибири [10].

Среднегодовая численность ИТР и служащих основных отраслей промышленности г. Улан-Удэ в 1991-1997 гг.

Таблица 1

	1991 г.	1997 г.	в 1997 г. в % к 1991 г.
Промышленность, в т.ч.	10791	5847	54
Электроэнергетика	1357	748	55
Машиностроение	7094	3523	49
Лесная	297	124	41
Промышленность стройматериалов	316	205	64
Легкая	644	316	49
Пищевая	628	538	85
Мукомольно-крупяная	75	64	85
Стекольная	213	39	18

С 1991 по 1997 гг. количество инженерно-технической интеллигенции и служащих в промышленности Улан-Удэ сократилось почти в 2 раза. То есть половина квалифицированных работников и ИТР осталась без работы или перешла на другую, не всегда соответствующую их знаниям и образованию. Особенно резкое сокращение технических специалистов произошло в стекольной, легкой, лесной промышленности и в машиностроении. В меньшей мере это коснулось ИТР и служащих, занятых в пищевой и мукомольной отраслях.

На большинстве государственных и муниципальных предприятий ИТР, как и другие работники, во второй половине 90-х годов часто находились в административных отпусках, были заняты неполный рабочий день или неделю. Так, большая часть рабочих, ИТР и служащих авиационно-строительного объединения в 1999 г. работала только два дня в неделю [11].

Подобная ситуация была и в Якутии. В этой республике в 1990-1999 гг. производство электроэнергии снизилось с 8478,5 млн кВт ч. до 7240,4 млн кВт ч., добыча угля сократилась с 16949 тыс. т. до 9984 тыс. т, вывоз древесины – с 3402 тыс. куб. м. до 485 тыс. куб. м., производство мяса и субпродуктов в пищевой промышленности – с 22607 т. до 4373 т. Приведенные цифры показывают глубину экономического спада в Якутии. За эти годы произошло резкое сокращение поголовья крупного рогатого скота, свиней, лошадей, оленей, серебристо-черных лисиц, голубого песца и других, повлекших за собой сокращение численности соответствующих специалистов производственной интеллигенции. В 1990 г. в отраслях материальной сферы Якутии было занято 372,1 тыс. чел., в 2000 г. их стало 283,8 тыс. чел. Русские традиционно сосредоточивались в сферах промышленности, транспорта, связи, где их удельный вес был наибольшим в составе ИТР и рабочих. Ими в советское время были созданы основные доходные отрасли промышленности – алмазная, золото-, оловодобывающая и др. «И сегодня, – как подчеркивают Т.П. Петрова и Э.Т. Мярикянова, – самооценка

русских основывается прежде всего на том, что они наиболее квалифицированная часть рабочих и специалистов в регионе. Однако те отрасли, в которых русским принадлежит ведущая роль первыми испытали на себе хозяйственную дестабилизацию в результате экономических реформ» [12].

В результате закрытия нерентабельных предприятий, ликвидации поселков горнодобытчиков часть русских инженеров, техников, других специалистов оказалась без работы, зарплаты, нормальных условий для жизни и возможностей выезда из-за отсутствия финансовых средств. На ряде работающих предприятий в условиях обострившейся борьбы за престижные высокооплачиваемые должности предпочтение отдается коренным народам, как наиболее приобщенным к языку и культуре титульной нации (хотя не обязательно более квалифицированным). Незнание якутского языка и местных традиций осложняет профессиональную карьеру русских, является тормозом в повышении социального статуса. Часто единственным исходом в такой ситуации для русских (в особенности для интеллигенции) является отъезд в Россию [13].

Во-вторых, изменение социального статуса русской производственной интеллигенции, как специфической социально-демографической группы в автономиях Сибири выразилось в сокращении ее численности. В силу резкого ухудшения социально-экономической ситуации в этих автономиях значительная часть инженеров, техников, экономистов, других специалистов русской национальности мигрировала, то есть выехала в другие регионы России, а также в страны ближнего зарубежья. Особенно заметными были миграционные процессы в Якутии и в Туве. Массовый отъезд инженерно-технических работников из Тувы в 1991 г. парализовал работу промышленных предприятий республики. Обострились межнациональные отношения. Основная причина – недостаточная сбалансированность кадровой, социальной и национальной политики. Дело в том, что в конце 80-х–начале 90-х гг. XX в. в Туве сложились своеобразные взаимоотношения между профессионально-отраслевой, поселенческой структурами интеллигенции и её национальным составом: педагогическая, управленческая, медицинская интеллигенция были смешанными по национальному составу; тувинскими кадрами были представлены в большинстве своем художественно-творческие, культурно-просветительные и научные работники; такие группы, как инженерно-технические работники и военная интеллигенция по своему национальному составу были в основном русские или русскоязычные. В последние годы в этом распределении произошли следующие изменения: 1) научная интеллигенция, ранее состоявшая в основном из представителей гуманитарного знания, пополнилась достаточно крупным отрядом научно-технической интеллигенции (в основном мигрантами из других регионов страны) и изменилась по национальному составу, став в большинстве своем русскоязычной; 2) инженерно-техническая интеллигенция стала все более смешанной, хотя процент тувинских кадров еще достаточно низок.

Образовался очень заметный дисбаланс в распределении служащих в городе и в сельской местности. В городских поселениях республики, в особенности в столице – г. Кызыле сосредоточена наибольшая часть общереспубликанской интеллигенции, в основном смешанной или русской по своему национальному признаку. На селе же при острой нехватке кадров вообще существует не менее злободневная проблема: интеллигенция – в основном тувинская, служащие некоренной национальности – в малом количестве, в некоторых районах их нет совсем. Такая ситуация в кадровой политике при всем позитивном, что в ней есть, содержит в себе причины многих негативных процессов [14]. Нельзя не согласиться с С.Ю. Смирновой и в ее оценке ситуации, сложившейся в структуре в отраслях материального производства как парадоксальной: на многих предприятиях, в учреждениях и организациях с коллективом преимущественно тувинским по составу должности руководителей и специалистов занимают нетувинцы. Эти и подобные им ситуации значительно осложняют национальные отношения в республике. Уже достаточно очевидна потребность в кадрах местной национальности, связанных с материальным производством [15].

Большое количество представителей производственной интеллигенции мигрировало из Якутии. По данным Государственного комитета по статистике Саха-Якутии, за 1990-1997 гг. выехало из республики 267 тыс. инженеров, техников, других специалистов и рабочих активного возраста [16], что негативно сказалось на ряде важных отраслей материального производства. Относительно большой процент специалистов и служащих сохраняется в строительстве, полиграфическом производстве и алмазообработке. Значительная часть ИТР русской национальности выехала из Бурятии в связи с завершением строительства Бурятского участка БАМ, закрытием ряда промышленных предприятий, строительных организаций, ухудшением социально-экономической ситуации в республике.

Выезд части ИТР, других специалистов русской национальности из автономий Сибири внес некоторые изменения в соотношение русского населения, его специалистов и населением и специалистами титульных наций. Вместе с тем, как отмечают исследователи, часть специалистов-мигрантов русской национальности в последующие годы вернулась обратно в эти республики. Хотя таких было относительно немного. Тем не менее, несмотря на известную механическую убыль, русские инженеры, техники, экономисты, другие специалисты по-прежнему занимают важное место в структуре работников сложного интеллектуального труда.

Согласно материалам Всероссийской переписи населения 2002 г. количество лиц с высшим и средним специальным образованием русской, титульных и других национальностей в Бурятии, Туве и Якутии характеризуется следующими данными [17].

Национальный состав лиц с высшим и средним специальным образованием в Бурятии, Туве, Якутии в 2002 г.

Таблица 2

	Общее кол-во (тыс.)	Титульная нация			Русские			Другие нации		
		специалисты		доля в насел. %	специалисты		доля в насел. %	специалисты		доля в насел. %
		кол-во (тыс.)	%		кол-во (тыс.)	%		кол-во (тыс.)	%	
Бурятия	345,6	104,9	30,3	27,8	166,1	48,1	67,8	74,6	21,6	4,4
Тыва	85,2	57,3	67,3	78,5	24,9	29,2	20,1	3,0	3,5	1,4
Якутия	338,2	137,5	40,7	45,5	153,1	45,3	41,1	47,5	14,0	13,4

Из таблицы 2 видно, что русские в начале XXI в. были представлены в автономиях Сибири крупными группами работников с высшим и средним специальным образованием. Их доля превышала удельный вес специалистов титульных наций в Бурятии и Якутии. В Туве она была почти в полтора раза больше доли русского населения в общей численности жителей данной республики.

Отмечая весомую представленность русских в составе интеллигенции, в том числе, занятой в производственной сфере, их неоспоримую роль в индустриальном освоении национальных районов Сибири, исследователи обращают внимание на малочисленность представителей титульных наций в промышленно-производственной сфере, на сложившихся диспропорциях в структуре интеллектуального труда. Население этих республик, особенно сельская его часть, где, кстати, велика доля безработных, еще не осознало в достаточной мере необходимость активного участия в промышленном развитии республик. Так, в Якутии в середине 1990-х гг. в алмазодобывающей промышленности было занято более 40 тыс. чел., из них представителей коренного населения было лишь 380 чел., в добыче золота занято соответственно 11,4 тыс. и 338 чел., в газовой промышленности – 7417 и 207 чел. и т.д. В промышленности всего работало 12,5 тыс. представителей коренных национальностей, что составляет лишь 13,3% и это в основном местная промышленность, улусные пищекомбинаты, мастерские по пошиву меховых изделий, предприятия, выпускающие товары народного потребления и улусные типографии [18]. Несмотря на то, что в последние годы сделаны заметные шаги по вовлечению коренного населения в индустриальное производство, в том числе в его интеллектуальные формы, проблема еще далека от своего полного разрешения. В этой связи приобретает значимость подготовка технических специалистов из местного населения. Данная проблема сегодня является актуальной прежде всего для Тувы и Якутии. В Бурятии местное население оказалось в большей мере вовлеченным в индустриальную сферу, здесь более широкая сеть профессиональных учебных заведений по подготовке технических специалистов.

ских специалистов, чем в Туве и Якутии. Наличие в структуре местного населения необходимого количества инженеров, техников, агрономов, геологов, экономистов будет способствовать сближению социальной, профессиональной структур титульных наций и части этносов, проживающих на территориях автономий Сибири. Оно будет играть важную роль в преодолении национальной замкнутости, в укреплении межэтнического сотрудничества. Нельзя сбрасывать со счетов и потребности в технических специалистах долгосрочных моделей развития национально-государственных образований Сибири. Такие модели сегодня создаются во всех республиках. Большая роль в этих концепциях отводится образовательной системе государства. Именно от нее зависит будущее общества. Указывая на роль образования в развитии постиндустриального общества, Д. Белл подчеркивал: «Расширение постиндустриального сектора требует, чтобы как можно больше людей имели высшее образование, получили навыки абстрактно-концептуального мышления и владели техническими и буквенно-цифровыми приемами» [19].

Наступивший XXI век определяется специалистами как век знаний, информации, стремительного развития информационных технологий. Подготовкой специалистов – создателей этих ценностей – занимается высшая и средняя специальная школа, поэтому роль образования вообще и высшего образования в частности, не просто возрастает, а приобретает новое содержание, новые формы и новые структуры. Как субъект общества вуз выступает в роли центра науки, культуры, технической мысли и образования, удовлетворяющего потребности личности, осуществляющего подготовку специалистов в области технических, естественных и гуманитарных отраслей знаний, фундаментальные и прикладные исследования и внедрение их в практику.

Одной из основных проблем современного рынка труда в России, в ее национально-государственных образованиях является несоответствие содержания и качества подготовки специалистов, прошедших обучение в учебных заведениях высшего и/или среднего профессионального образования реальным потребностям рынка труда. Данная проблема обусловлена тем, что существующая система образования еще не приспособилась к резко изменившимся и соответственно быстро меняющимся условиям и требованиям рынка. В системе органов Минобразования России продолжается подготовка технических и других специалистов без учета реально складывающейся ситуации на общероссийском и региональном рынках труда. В настоящее время до 40% выпускников высших учебных заведений не могут трудоустроиться по полученной профессии (специальности). В то же время современная экономика испытывает острую потребность в специалистах по целому ряду направлений, особенно в области информационных технологий.

Общая потребность российской экономики в ИТ-специалистах в 2007 г. составляла 188 тыс. чел. Эта потребность превышает число профильных выпускников профильных образовательных учреждений в 2,7 раза. Потребность в

ИТ-кадрах будет расти и дальше вне зависимости от приоритетов развития ИТ в России. Прогнозируемая потребность в новых ИТ-сотрудниках в 2012 г. многократно превысит число принятых в высшие и средние учебные заведения на ИТ-специальности в 2007 г. (в 3-6 раз в зависимости от сценария развития ИТ-рынка).

По расчетам Ассоциации предприятий компьютерных и информационных технологий РФ во всех отраслях экономики за исключением ИТ-индустрии, в настоящее время занято около 730 тыс. ИТ-специалистов, из которых 300 тыс. работают на предприятиях малого бизнеса или являются фрилансерами, а остальные – в ИТ-подразделениях крупных и средних компаний. Российской экономике ежегодно требуется существенный приток квалифицированных ИТ-кадров – около 260 тыс. чел., из которых около 80 тыс. чел. – это специалисты «1С: Предприятие» [20].

Сравнение с мировым опытом показывает, что в России в сфере ИТ занята существенно меньшая доля трудоспособного населения, чем в развитых странах – 1,18% против 3,79% в США и 3,4% в Великобритании и Германии [21]. Такой разрыв с развитыми странами, безусловно, сказывается на развитии современной российской экономики. Ощущается острый дефицит в ИТ-специалистах в национально-государственных образованиях Сибири. В высших и средних специальных учебных заведениях ведется обучение по нескольким специальностям, профильным для ИТ-индустрии. Несмотря на значительное количество образовательных учреждений, готовящих кадры для данной отрасли, качество подготовки многих выпускников, по мнению специалистов, оставляет желать лучшего. Будущее Сибири, ее национальных районов с их огромными территориями, суровыми климатическими условиями, богатыми, но труднодоступными минерально-сырьевыми ресурсами, многочисленным населением немыслимо без развитых систем и сетей информатизации.

Социально-экономическая структура общества, его регионов, базирующихся на информационной экономике, уже по своей сущности освобождается от большинства социально-экономических и экологических проблем и в потенциале предполагает экспоненциальное развитие общества по основным его параметрам.

Государственная политика в области информатизации России, получившая новый импульс на рубеже 1993-1994 гг. включает следующие основные направления:

- создание и развитие федеральных и региональных систем и сетей информатизации с обеспечением их совместимости и взаимодействия в едином информационном пространстве России;
- формирование и защиту информационных ресурсов государства как национального достояния;
- обеспечение интересов национальной безопасности в сфере информатизации и ряд других направлений. В Концепции формирования и развития

единого информационного пространства России определяются приоритеты пользователей государственными информационными ресурсами в следующем порядке: граждане, предприятия, органы государственного управления.

Создание федеральных и региональных информационных систем и сетей позволяет по-новому организовать профессиональную подготовку студентов, по-новому подойти к самообразованию граждан и к системе переподготовки кадров на предприятиях. По ряду наиболее массовых и востребованных профессий разработаны стандарты (программист, системный архитектор, специалист по информационным системам, системный аналитик и др.). Накоплен позитивный опыт взаимодействия системы образования с бизнесом, в рамках которого получили распространение такие формы сотрудничества как разработка системы рейтингования вузов, отражающей их привлекательность с точки зрения работодателей, организация базовых кафедр компаний в вузах, преподавание сотрудниками фирм дисциплин в образовательных учреждениях, совместное проведение студенческих олимпиад, «дней открытых дверей» в ИТ-компаниях, стажировки студентов в компаниях, написание дипломных и научных проектов. Некоторые из названных форм практикуются в Бурятии компанией «Байкальсофт». Жизнь диктует сегодня необходимость формирования нового типа общественных отношений между социальными партнерами, государственными учреждениями профессионального образования и работодателями, представляющими предприятия различных форм собственности.

Образовательные сферы Бурятии, Тувы, Якутии в настоящее время обладают необходимыми возможностями для создания слоя технических специалистов с высшим образованием и научных кадров, которые будут осуществлять управленческие функции в будущем постиндустриальном обществе. При этом в тех республиках, где местное население слабо представлено в индустриально-производственной сфере (например, в Якутии) при приеме на работу в указанную сферу в ряде случаев отдается предпочтение представителям титульной нации.

Таковы некоторые изменения статусных позиций интеллигенции, в том числе ее русской части, национально-государственных образований Сибири.

Примечания:

1. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 19. С. 210.
2. Произведены расчеты и составлена таблица на основе данных: Занятие населения по видам экономической деятельности. М., 2006 (Итоги Всесоюзной переписи населения 2002 г.: в 4 т. Т. 8. С. 424-427, 250).
3. Игнатьева В.Б. Национальный состав населения Якутии. Этностатистическое исследование. Якутск, 1997. С. 169-170.
4. Железнova Г.А. Регулирование процессов миграции как фактор стабилизации экономики // Проблемы стабилизации экономики северного региона при переходе к рыночным отношениям. Якутск, 1993. С. 119.

5. Данилова З.А. Международная трудовая миграция в приграничном регионе. – Улан-Удэ, 2011. С. 57.
6. Распределение населения отдельных национальностей по источникам средств существования, общественным группам, отраслям народного хозяйства и занятиям // Всесоюзная перепись населения 1979 г. М., 1980. Табл. 31В, 32В, 33В.
7. Формирование хозяйствующих субъектов в экономике Республики Бурятия. – Улан-Удэ: Госкомстата Республики Бурятия, 1997. С. 26.
8. Бурятия в цифрах / Госкомстат РБ. Улан-Удэ, 1997. С.24.
9. Бирюков В.Г. Страницы истории. Друзья и встречи. М., 2007. С. 334.
10. Иванова Л.И., Осинский И.И. Инженерно-техническая интеллигенция в условиях перехода к рынку. Улан-Удэ, 2003. С. 58.
11. Иванова Л.И., Осинский И.И. Инженерно-техническая интеллигенция... С. 58.
12. Петрова Т.П., Мярикянова Э.Т. Тенденции этносоциального развития саха и русских // Этносоциальное развитие Республики Саха (Якутия). Новосибирск, 2000. С. 149.
13. Петрова Т.П., Мярикянова Э.Т. Тенденции этносоциального развития. С. 150-151.
14. Смирнова С.Ю. Межнациональная ситуация в Туве: мнение интеллигенции // Интеллигенция и перестройка. М., 1991. С. 46-47.
15. Смирнова С.Ю. Межнациональная ситуация в Туве... С. 48.
16. Этносоциальное развитие Республики Саха (Якутия). Новосибирск, 2000. С. 13.
17. Национальный состав и владение языками, гражданство. – М., 2004 (Итоги Всероссийской переписи населения 2002 г.: в 14 т. Т. 4. Кн. 1. С. 96, 97, 112, 113; Кн. 2. С. 1500, 1502, 1516.
18. Брагина Д.Г. Современные этнокультурные процессы у народа саха. Якутск, 1996. С. 37-38.
19. Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования. М., 1999. С. 27.
20. Лумбуцыренова Т.Ц., Гунжитова Г-Х.Ц. О проблеме кадрового дефицита и путях ее решения (на примере ИТ-специалистов // Проблемы профессиональной подготовки управленческих кадров в современных условиях. Улан-Удэ, 2008. С. 147.
21. Лумбуцыренова Т.Ц., Гунжитова Г-Х.Ц. О проблеме кадрового дефицита... С. 147.

Сведения об авторе:

Добрынина Марина Ивановна, доктор социологических наук, доцент кафедры политологии и социологии Бурятского государственного университета, г. Улан-Удэ, e-mail: mid16@mail.ru.

Data on author:

Dobrynnina Marina Ivanovna, doctor of sociology sciences, associate professor of political science and sociology at Buryat state university, Ulan-Ude, e-mail: mid16@mail.ru.

КОНЦЕПЦИИ ЭТНИЧЕСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ РОССИЙСКИХ НЕМЦЕВ

В статье анализируются проблемы этнической идентичности миграционных процессов и адаптации немцев в России. Рассматриваются разные типы их социальной самобытности и самосознания.

Ключевые слова: идентичность, самосознание, этнос, миграция, национальная политика, диаспора, реабилитация.

Yu.A. Ikhisonov
Ulan-Ude

CONCEPTS OF ETHNIC IDENTITY OF THE RUSSIAN GERMANS

The problems of ethnic identity of Germans in Russian Federation. There are give different types of social identity and self identity of the Germans in Russia. The article to our mind is the first step to analyze the migrational and adaptation processes of the Germans in Russia.

Keywords: identity, ethnicity, migration, national policy, diaspora, rehabilitation.

В полиэтнических государствах, к которым принадлежит Российская Федерация, взаимодействуют культуры разных этносов. С одной стороны происходит их сближение, а с другой – наблюдается утрата этнической идентификации. Последствия этой утраты сказываются на отдельных людях и на обществе в целом. Угроза утраты национальной идентичности представителей тех или иных этносов вызывает необходимость осмыслиения происходящих в местах их проживания этнокультурных процессов.

Изучение социальных аспектов этнической идентификации имеет большое значение для обработки оптимальной национальной политики и её реализации. Научно обоснованная национальная политика в сочетании с устойчивым ростом экономики, укреплением демократических порядков в каждом регионе страны дает возможность избежать межэтнических конфликтов и гармонизировать этнические отношения.

Международные миграционные процессы в Европе в середине XVIII в. привели к появлению новой субнациональной группы – российских немцев. В течение второй половины XVIII – начала XIX в. сформировались основные группы российских немцев: поволжские – Wolgadeutschen (Саратовская, Самарская губернии), причерноморские – Schwarzenmeerdeutschen (Таврическая, Екатеринославская, Херсонская, Бессарабская губернии), волынские –

Wolyniendeutschen (Волынская губерния). В результате внутрироссийских переселений на протяжении XIX в. возникли новые районы, в которых в значительном количестве компактно, либо дисперсно поселились немцы — Закавказье (кавказские — Kaukasusdeutschen), Сибирь (сибирские — Sibiriedeutschen).

Сохранение идентичности в другом обществе, так же имеющем вековые традиции, задача не из легких. Что значит «быть немцем» для группы людей, предки которых уже несколько столетий назад поселились в России, чья историческая память с тех пор не охватывает такие понятия, как Кайзерский Рейх, Веймарская республика, противостояние ГДР и ФРГ, а тесно связана с Царской Империей, Октябрьской революцией, СССР, «перестройкой», СНГ? Существовало ли у русских немцев постоянно стремление к самоидентификации и изоляции посредством автономии? Было ли желание владеть немецким языком, знать немецкие обычаи, культуру, связанную с историческими корнями, или же оно возникло как следствие, в результате репрессий, депортаций и этнической дискrimинации?

Сейчас в России проживает 600 тыс. российских немцев. Благодаря новой национальной политике они не ущемлены по национальному признаку. Постепенно представители российских немцев получают равные права с другими национальностями. Российские немцы вновь активны во власти, в армии, в бизнесе, культуре и науке.

Но те, кто реально пострадал от репрессий, кто из-за репрессий лишился языка, культуры, традиций, — ждут мер по полной реабилитации, по созданию условий возрождения своего народа.

Ярким проявлением, на наш взгляд, маргинального (пограничного) характера общности российских немцев является неопределенность собственного образа, границ и маркеров, отличающих представителей этой этнической группы от окружения. Существует несколько подходов к определению немецкого этноса в России, которые формулируются интеллектуальной элитой российских немцев. В зависимости от модели определяются границы этноса (представления о «Мы»-группе), дистанция по отношению к окружению (представления об «Они»-группе/ах), формы и механизмы взаимодействия.

Первая точка зрения, связанная с позицией и работами А.Г. Вишневского и В.Н. Шайдурова, утверждает, что существует лишь разрозненная группа индивидов немецкой национальности на территории России и бывшего СССР. Здесь мы, безусловно, сталкиваемся со стандартной, хорошо изученной проблемой иммигрантов: российские немцы выступают здесь в роли диаспоры (в роли чужака) и характер их взаимодействия с принимающей стороной объясняется в рамках концепции Левайна.

Вторая концепция признает российских немцев отдельным молодым этносом, отличным от близкородственной старонемецкой нации (В.Ф. Баумгертнер). Вот что по этому поводу пишет Г. Вормсбехер: «Фактически в течение полутора веков из небольшой национальной группы, приглашенной из различных германских земель (тогда еще не было Германии как единого госу-

дарства), на территории России сложился новый народ. Этот народ бережно сохранял в себе то, что привезли его предки с собой в Россию – диалекты немецкого языка того времени, веру, обычай и традиции, уклад жизни, – что в самой Германии всё больше утрачивалось».

Нерешаемость проблемы этничности «теорией этноса» приводит к необходимости ее переосмысливания с позиции современных социальных теорий, в частности, концептов конструктивизма. Обоснование конструированного характера этничности позволит повернуть исследования этничности к проблематике способов конструирования этнических моделей и интерпретации смысла этнической реальности.

Конструктивистский подход предполагает рассмотрение социальной реальности посредством теорий идентификации. Необходимо отметить, что конструктивизм – широкое направление в социальных науках, характеризующееся разнообразием точек зрения. Наиболее известными теориями конструктивизма являются феноменологическая социология (А. Шюц, 2003; П. Бергер, Т. Лукман, 1995), а также структуралистский конструктивизм (П. Бурдье, 1993).

Феноменологический конструктивизм основывается на принципе субъективности знания, однако он устанавливает зависимость идентичности от форм социализации, влияния социальных образцов. В пределе феноменологической концепции демонстрируют замещение субъективной идентичности объективно-социальной нормативностью, т. е. утверждают социальное в качестве абсолютной инстанции («коллективности»), субъектом идентификации становится, следовательно, «коллективный субъект», или социум. Конструирование идентичности оказывается, с этой позиции, актуализацией «коллективного субъекта», который может рассматриваться как нечто изначальное («природа», «психика»). Попытки феноменологического конструктивизма решить проблему идентичности оборачиваются абсолютизацией «коллективности», сводя на нет различие феноменологического метода и примордиалистских подходов, направленных на поиск этнической сущности, эссенциальности.

Ситуация нерешаемости проблемы идентичности с позиции феноменологической социологии определяет необходимость обращения к конструктивистской концепции П. Бурдье. В работах П. Бурдье, а также представителей его теоретической школы (Р. Ленуар, Д. Мерлье, Л. Пэнто, П. Шампань), идентичность рассматривается как процесс самоопределения социального поля. Поскольку социальное поле понимается П. Бурдье как символическое (дискурсивное) пространство, идентификация оказывается самопредставлением социального дискурса в различных моделях и концептах. Социальный дискурс, актуализируется в точке конструирующего субъекта. Идентификация с этой позиции – осмысливается как самоопределение субъективности в процессе интерпретации социальных конструктов. Рассмотрение этничности через концепт социального поля способствует ее представлению в качестве множества разнообразных теоретических и политических конструктов, постоянно переосмысливаемых исследователями-экспертами, исходящими в

своей интерпретации из определенных научных или политических интересов. Смысл этничности раскрывается в процессе проговаривания этнической проблемы и обнаруживается как продолжающийся дискурс этнической идентификации.

Однако, включенные в масштабные исторические процессы, происходившие в государстве, российские немцы приобрели и много нового в своей национальной идентичности, – то, что сделало их более близкими русскому народу, чем народу Германии. (Этим во многом объясняется трудность интеграции выехавших российских немцев в сегодняшней Германии). Поэтому считать российских немцев сегодня «некоренным» народом или диаспорой германского народа можно только по неведению или в целях противодействия решению их проблемы, что чаще всего и наблюдалось в последние десятилетия. Российские немцы являются народом, рожденным в России и рожденным Россией, а потому одним из ее коренных народов.

В рамках данной концепции крайне удачно воплощается голдберговское видение маргинальной культуры, когда сама культура синкретична, но внутривиднический конфликт её носителей вовсе не является неизбежным.

Третий взгляд представлен концепцией «промежуточного этноса», то есть осознанием российских немцев как специфической этнической группы между немцами и россиянами/русскими. Заметим, что в критических ситуациях и российское и германское руководство действовало, исходя из этой посылки, позицией В.Г. Дица, видного представителя немецкой элиты (г. Казань), согласно которой «этнос российских немцев является в настоящее время реально субэтносом двух (только и одновременно – двух) этносов – германского и русского».

Здесь же следует рассмотреть и определение российских немцев как субкультуры, объединяющей посредством культурно-просветительской деятельности различных союзов и общественных организаций людей немецкого происхождения, членов их семей и соседей. Это крайне широкое толкование категории российских немцев позволяет включить в неё и представителей иных национальностей, декларирующих интерес к немецкому языку и культуре. Подчеркнем, что индивиды, являясь носителями элементов нескольких этнических идентичностей, нередко сталкиваются с проблемой позитивного самовосприятия в целом, то есть они склонны идеализировать одну из национально-культурных идентичностей и развивать её в ущерб другим. В связи с этим перед российскими немцами стоит проблема создания непротиворечивой этнической идентичности. На решение этого вопроса направлен, по нашему мнению, манифест «Мы – немцы, мы граждане России», опубликованный от лица Немецкого молодежного объединения и Международного союза немецкой культуры, в котором, определяется и упорядочивается иерархия и алгоритм этнической идентификации российских немцев. Довольно подробно авторы отмечают основные показатели немецкого этноса в России,

останавливаясь на определении границ референтной группы (2 893 000 изучающих немецкий язык вместо 597 000 немцев РФ).

По мнению одного из наиболее видных общественных деятелей российских немцев, Гуго Густавовича Вормсбехера, у российских немцев существует сложная система этнической идентичности, состоящая из двух элементов: российской самоидентификации и осознания себя немцами. В условиях современных политico-социальных и культурных реалий во всесторонней поддержке и искусственной, по сути, стимуляции нуждается именно вторая составляющая, так как первая возникает естественным путем в процессе инкультурации и социализации населения. При этом тот же автор подчеркивает, что при переезде на постоянное место жительство в Германию немцы из России должны совмещать не две, а три этничности: российскую/русскую, немецкую/германскую и, собственно, российско-немецкую. Данная проблема представляется если не надуманной, то, во всяком случае, трудноразрешимой. На основе анализа проведенных за последнее десятилетие исследований в ФРГ можно сделать вывод, что в большинстве своем германские власти констатируют проявление устойчивой «русско-советской» культурной идентичности у переселенцев, что свидетельствует о недостаточной развитости российско-немецкой этнической идентичности. В то же время российские немцы, обладавшие до выезда из России высоким показателем этнического самосознания (знание немецкого языка, обычаев, традиций российских немцев, участие в общественной жизни), переживают процесс восприятия «германской» идентичности значительно легче и с меньшими психоэмоциональными потрясениями. Как нам представляется, здесь может быть плодотворно применены предложенные А. Щюцем концепты «estranged native» и «homecomer».

Национальная идентичность во многом определяется самостоятельной позицией человека. До тех пор, пока не состоится психологический акт самозачисления в ряды общества, трудно вести речь об успешной интеграции. «Но идентичность – это не предпосылка, а результат и функция социального поведения». Следовательно, достижение идентичности с членами другого общества невозможно лишь на основе самоидентификации с коренным населением. Процесс интеграции можно условно разделить на следующие пункты:

- владение языком и культурой другого общества;
- желание стать полноправным членом нового общества;
- социальное поведение, отвечающее требованиям и стремлением общества.

Все эти требования к будущему члену общества невозможно рассматривать порознь или в качестве отдельных этапов. Они являются совокупностью взаимосвязанных характеристик.

Исторически обусловленная языковая и культурная неподготовленность русских немцев является самой серьезной проблемой. Проживая в русском обществе, переселенцы за многие десятилетия ассимилировались, растворились в нем. На сегодняшний день весьма малый процент русских немцев в

достаточной мере владеет немецким языком и знает немецкие традиции. Ситуация усугубляется сокращением длительности языковых курсов, предоставляемых переселенцам немецким правительством, и неудовлетворительной работой немецких культурных центров в России.

Подводя итог нашему анализу, мы приходим к выводу о том, что концепции идентичности российских немцев как маргинальной группы отличаются по числу элементов (частичных идентичностей) и, соответственно, степени признания автономности этой группы (и ее маргинального статуса). Возможны следующие идентичности:

- 1) немецкая (тип диаспоры) – применима концепция чужака Д. Левайна;
- 2) русская и немецкая одновременно (тип субэтнической общности) – применимы подходы Р. Парка и Э. Стоунквиста;
- 3) российско-немецкая (самостоятельный этнос) – применим подход Голдберга (маргинальная, но самодостаточная культура);
- 4) русская, немецкая и российско-немецкая (случай возвращения российских немцев на историческую родину) – применим подход А. Щюца («отчужденный свой» («estranged native») и «возвращающийся домой» («homecomer»)).

При этом при любой стратегии идентичности российских немцев, не ставится под сомнение её маргинальный характер. Вопрос заключается в том, каким образом её будут трактовать и воспринимать (то есть каков будет характер этой маргинальности) и насколько остро будет ощущаться внутренняя противоречивость. От ответа на этот вопрос зависит самовосприятие российских немцев и непосредственные социальные практики представителей этой этнической группы.

Мы можем утверждать, что концепты, разработанные для анализа маргинальной личности, могут быть применены для анализа маргинальной группы. Еще раз оговоримся, что маргинальность как индивида, так и группы понимается нами в первую очередь как состояние принадлежности к двум и более культурам с вытекающим из этого состоянием сегментированной (раздробленной) идентичности. Таким образом, основой для теоретизирования для нас послужили разработки чикагской социологической школы, что отражается и в тематике эссе – анализе проблемы идентичности этнического меньшинства.

В данной статье нами осуществлена попытка проанализировать идентичность российских немцев в контексте проблемы маргинальности. Мы пришли к выводу, что в зависимости от того, в контексте какого типа маргинальности рассматривается общность российских немцев, определяются те маркеры, которые позволяют охарактеризовать особенности этой этнической группы и говорить о принадлежности к ней того или иного индивида.

Примечания:

1. Schutz A. The Stranger // Collected papers. Studies in social theory / Ed. by A. Brodersen. The Hague: Martinus Nijhoff, 1976.
2. Вишневский А. Г. Распад СССР: этнические миграции и проблема диаспор // Общественные науки и современность. 2000. № 3. С. 115-129.
3. Вормсбехер Г. Г. К проблеме российских немцев [Электронный ресурс]. URL: http://www.eiprd.ru/information/doc.php?id_a=1067&id_sec=7 (дата обращения: 11.03.07).
4. Диц В.Г. Надежды, зарытые в песок (Немецкий вопрос в современной России). [Электронный ресурс]. URL: <http://www.astrastar.ru/eiprd/articleview.aspxid=41> (дата обращения: 10.05.07).
5. Доклад В. Ф. Баумгартнера на Внеочередном (объединительном) съезде ФНКА РН. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.astrastar.ru/eiprd/articleview.aspxid=173> (дата обращения: 15.03.07).
6. Результаты переписи населения РФ 2002 года. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.gks.ru/PEREPIIS/t5.htm> (дата обращения: 10.04.07).

Сведения об авторе:

Ихисонов Юрий Алексеевич – соискатель кафедры философии Бурятского государственного университета, г. Улан-Удэ.

Data on author:

Ikhisonov Yuryi Alekseevich – competitor of chair of philosophy of the Buryat State University, Ulan-Ude.

УДК 1(091)

© С.Л. Бурмистров
Улан-Удэ

АБСОЛЮТ И ИСТОРИЯ В ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИХ КОНЦЕПЦИЯХ С. ДАСГУПТЫ И Г. ГЕГЕЛЯ

В статье рассматривается роль понятия Абсолюта в историко-философских концепциях Г. Гегеля и С. Дасгупты. Исследуются сходства и различия между названными концепциями по этому вопросу. Статья будет интересна философам и историкам философии (в первую очередь специалистам по индийской и немецкой классической философии).

Ключевые слова: С. Дасгупта, Г. Гегель, гегельянство, веданта, история философии.

S.L. Burmistrov
Ulan-Ude

ABSOLUTE AND HISTORY IN THE HISTORY-PHILOSOPHICAL CONCEPTIONS OF S. DASGUPTA AND H. HEGEL

The article deals with the role of the concept Absolute in the history of philosophical conceptions of G.W.F. Hegel and S. Dasgupta. Common features and differences of these conceptions are considered. The article can be useful for philosophers and specialists in history of philosophy (first of all for specialists in Indian and German classical philosophy).

Key words: S. Dasgupta, H. Hegel, Hegelianism, Vedanta, history of philosophy.

Имя крупнейшего современного историка индийской философии Сурандранатха Дасгупты (1885-1952) известно каждому, кто занимается философией древней и средневековой Индии, однако его историко-философская концепция до сих пор остается практически не изученной. Между тем вопрос о сущности его взглядов на историко-философский процесс в Индии и на историю философии в целом исключительно важен, так как в своем главном труде «A history of Indian philosophy» [1] он рассмотрел такое множество источников, подчас малоизвестных или вообще не известных современной науке, какое не удавалось охватить ни одному другому историку ни до С. Дасгупты, ни после. Его труды иногда используются историками как тексты, которые могут едва ли не заменить собой первоисточники. Тем не менее, невозможно рассматривать труды С. Дасгупты как простое изложение древних текстов, ибо любой историк философии, прежде всего, отбирает тексты, которые будут включены в историю философии, а это, в свою очередь, зависит от того, что вообще понимает он под философией и как проводит границы между нею и другими сферами культуры. Поэтому, учитывая значимость этой фигуры для современной индологии, необходимо проанализировать его историко-филосовскую концепцию, чтобы выявить те предпосылки, от которых он отталкивался в своих исследованиях, – тем более что С. Дасгупта был знатоком не только индийской философской традиции, но и западной, что не могло не наложить отпечаток на его мировоззрение. Но поскольку столь обширную тему невозможно раскрыть в рамках сравнительно небольшой статьи, мы ограничимся здесь лишь анализом понимания С. Дасгуптой связи исторического процесса с понятием Абсолюта и сравнением его взглядов на историю с воззрениями Г. Гегеля, учение которого сыграло исключительную роль в становлении С. Дасгупты как мыслителя.

Прежде всего, немецкий философ с самого начала вводит в свою историко-филосовскую концепцию понятие развития, которое интерпретируется им как процесс саморазвития духа, переход его из бытия-в-себе в бытие-для-

себя, из potentia в actus. «То, что есть в себе, должно стать для человека предметом, должно быть им осознано; так оно становится для человека» [4, с. 185]. Суть этого изменения можно кратко обозначить как самопознание – постижение того, что ты есть на самом деле. Глубочайшее различие между бытием-в-себе и бытием-для-себя Г. Гегель иллюстрирует таким хорошим примером: «Единственное различие между африканскими и азиатскими народами, с одной стороны, и греками, римлянами и современными народами, с другой, состоит именно в том, что последние знают, что они свободны и свободны для себя, первые же суть свободные, не зная, что они свободны, не существуют, следовательно, как свободные» [4, с. 185]. Иными словами, становление «для-себя» означает познание того, чем ты являешься на самом деле, или, можно сказать иначе, не очень радикальное на первый взгляд, но в конечном счете решающее изменение: в систему добавляется особый элемент, представляющий собой ее собственный образ и, следовательно, образ ее отношений с внешним миром. В современной социологии это нашло отражение в концепции Н. Лумана, согласно которому «социальные системы (а это включает и случай общества) могут возникать лишь как системы, наблюдающие самих себя» [10, с. 91].

Здесь надо сказать несколько слов о концепции Н. Лумана, который, несомненно, опирался на классика немецкой философии и в какой-то мере развивал его идеи. Один из ключевых тезисов лумановской социологии – это понятия различия и рекурсии (Ausdifferenzierung и reentry). Любая система, естественно, отличается от окружающей ее среды, и это различие принципиально важно для существования системы. Выделяются две области – система и среда, между которыми пролегает граница, различие. Но «различие может вновь вступать в область, различаемую им. Система, основывающаяся на различии между системой и окружающим миром, которое возникло в ходе рекурсивного переплетения операций, может наблюдать сама себя при помощи различия системы и окружающего мира. Из этой способности, повторимой в отношении многих других различий, Н. Луман выводит новое определение понятия «рациональность». Рациональность систем связывается с их способностью к осуществлению reentries» [12, с. 479]. Система делает различие между собой и внешним миром частью самой себя, своим собственным элементом, который, естественно, оказывает влияние на все процессы, протекающие в системе. Это делает систему способной к самоуправлению. Все это Н. Луман, разумеется, говорит применительно к обществу: «Общественная система как система, охватывающая все другие системы, является системой, которая относится к самой себе и культивирует эту самосоотносительность в форме самонаблюдения и самоописания» [12, с. 481]. Однако все эти соображения можно распространить и на другие системы, в частности, и на историю философии, историю культуры, историю вообще, которая в этом случае становится способом самоописания и общества, и культуры в их раз-

витии и ставит перед «нынешними» обществом и культурой помимо проблемы соотнесения себя с «нынешним» внешним миром также проблему соотнесения «себя нынешнего» с «собой прошлым». Именно здесь мы получаем понятие историчности, предполагающее, что современное состояние системы отличается от прошлых и будущих ее состояний, и это естественным образом ставит перед нами вопрос о возможных закономерностях такого развития. Вхождение описания предмета в предмет описания – ключевая тема лумановской философии [3, с. 208], – если добавить сюда историческое измерение, само становится мощным фактором эволюции системы, ибо делает возможным влияние прошлых ее состояний на нынешние стратегии ее поведения, которое оказывается детерминировано в значительной мере именно ее собственным прошлым, а это, в свою очередь, уменьшает влияние факторов среды. Без истории система обречена реагировать на внешний мир исключительно по принципу «вызов — ответ» (или, если угодно, «стимул — реакция»), что лишает ее осмысленной собственной истории и, упрощенно говоря, делает ее игрушкой в руках внешних по отношению к ней сил.

В этом смысле гегелевский историзм предполагает, что у системы (в случае Г. Гегеля – у человечества в целом) есть некоторая общая история, так что нынешние состояния общества детерминированы ее прошлыми состояниями и более, в принципе, ничем. Если рассмотреть предлагаемую Г. Гегелем схему всемирной истории, можно увидеть, что она есть, во-первых, прогресс («Всемирная история есть прогресс в сознании свободы, – прогресс, который мы должны познать в его необходимости» [5, с. 72]), а во-вторых, последовательность этапов становления духа, из которых каждый занимает в ней необходимое и только ему присущее место, так что в приведенной в скобках цитате следует особо подчеркнуть слово «необходимость»: невозможно отменить прогресс, остановить его или повернуть вспять (хотя, безусловно, можно попытаться это сделать), но равно невозможно и перескочить через какую-то из стадий – каждая необходима и неизбежна в этом процессе. Однако ничто, кроме самого духа и имманентной логики его развития, не может повлиять на ход истории, и даже физический мир с его, казалось бы, суровыми и неотменимыми закономерностями – не более чем фон, на котором разворачивается драма мировой истории. В гегелевской концепции эволюция духа – это развитие свободы, однако свобода понимается здесь как феномен рациональный (в какой-то степени учение Г. Гегеля о свободе перекликается с некоторыми мотивами кантовской философии, в которой свобода понималась как свобода, помимо всего прочего, и от природной необходимости, от слепых побуждений материи). «Всемирная история есть дисциплинирование необузданной естественной воли и возвышение ее до всеобщности и до субъективной свободы. Восток знал и знает только, что один свободен, греческий и римский мир знает, что некоторые свободны, германский мир знает, что все свободны» [5, с. 147-148].

Иными словами, свобода, понимаемая как познанная необходимость, – это свобода от природных побуждений и для осуществления идеи, ее воплощения в материальном мире посредством деятельности. Противопоставление свободы природе и вопрос человеческой деятельности – существенные моменты гегелевской философии. В природном мире, с точки зрения Г. Гегеля, полностью справедлив афоризм «нет ничего нового под луной», и только в мире духа возможны новации, ибо фундаментом их является развивающаяся свобода. «При всем бесконечном разнообразии изменений, совершающихся в природе, в них обнаруживается лишь круговорот, которое вечно повторяется; в природе ничто не ново под луной, и в этом отношении многообразная игра её форм вызывает скуку. Лишь в изменениях, совершающихся в духовной сфере, появляется новое. Это явление, совершающееся в духовной сфере, позволяет вообще обнаружить в человеке иное определение, чем в чисто естественных вещах, в которых всегда проявляется один и тот же постоянный характер, остающийся неизменным, а именно, действительную способность к изменению, и притом к лучшему – стремлению к усовершенствованию» [5, с. 103]. Природа, проще говоря, несвободна и лишена самосознания и именно поэтому, менее совершенна, чем даже самые примитивные творения духа. Александр фон Гумбольдт однажды иронически заметил, что для Г. Гегеля любой ходячий анекдот как произведение духа есть нечто более высокое, чем солнце, и самое интересное, что знаменитый естествоиспытатель и брат прославленного филолога ничего не придумал: «Конечно, – писал Г. Гегель, – по-своему содержанию солнце... является абсолютно необходимым моментом, а вздорная выдумка как что-то случайное и прходящее быстро исчезает. Но такой образец природного существования, как солнце, взятый с точки зрения для-себя-бытия, есть нечто безразличное, не свободное внутри себя и лишенное самосознания» [цит. по: 7, с. 252]. Как видно, одним из основных элементов гегелевской философии был вопрос самосознания или, если интерпретировать это в лумановской терминологии, вопрос способности системы создавать самоописания, играющие роль элементов самой же системы.

В историко-философской концепции С. Дасгупты на первый взгляд, не ставится вопрос о самосознании субъекта – С. Дасгупта вообще интерпретирует философию в несколько иной, чем Г. Гегель, концептуальной сетке. Но если вспомнить основные принципы адвайта-веданты, то её легко можно соопоставить с учением Г. Гегеля в том смысле, что и для Шанкары и его последователей, и для классика немецкой философии проблемой было познание самого себя. Разница между этими учениями, тем не менее, огромна: у Г. Гегеля речь не идет, как в адвайте, о постижении истинного субъекта, находящегося в глубине эмпирической личности, и в этом отношении к адвайте ближе, например, феноменология Э. Гуссерля. В философии Г. Гегеля дух, существующий изначально как в-себе-бытие, становится для-себя-бытием, или бытием, осознающим самого себя, способным к конструированию само-

описаний, и именно в этом смысле любой философии (и не только философии, но и других форм культуры – религии и искусства), так что философия здесь – это «мысль, которая привела себя к сознанию, занимается самой собой, себя сделала предметом» [цит. по: 11, с. 446], или, иными словами, философская деятельность – это попытка сознания понять себя, создать схему сознания как такового, основываясь на которой, можно будет строить и любые позитивные науки на уже совершенно несомненном, аподиктическом основании.

У С. Дасгупты же речь идет о другом: существует абсолютная Реальность, поиском проявлений которой в обычной жизни занята метафизика, и раскрыть эту Реальность можно не только во внешнем мире, но и в собственной личности. По существу, С. Дасгупта в других выражениях излагает точку зрения адвайта-веданты с её понятиями Атмана и Брахмана, тождественными друг другу, и представлением о двухуровневой природе личности, в которой под покровом эмпирического «я» находится Абсолютная Личность (в вишиш-тадвайте) или Абсолютный Субъект (в адвайте). Эта Реальность уже существует, и надо только раскрыть её для сознания, что не может не делать философию делом *par excellence* практическим: Абсолютный Субъект уже по определению не может быть дан познанию как объект, поэтому, чтобы познать его, им, грубо говоря, надо быть; здесь познание перестает быть двойственным (разделенным на субъект и объект) процессом и становится Познанием в высшем смысле слова, когда познаваемое и познающий больше не противопоставлены друг другу. Над этой абсолютно вечной (*kutastha-nitya*) Реальностью надстраивается реальность относительно вечная (*pravaharii-pnitya*) – вечная Речь, и именно она выступает у С. Дасгупты сутью, смыслом и содержанием всякой истинной философии, так что недаром он выводит скептицизм, натурализм, материализм за пределы индийской философии – такие учения отрицают самую суть философии и поэтому могут восприниматься не иначе как результат повреждающего внешнего влияния на индийскую философскую мысль. Такие направления мысли, хотя и существуют, не являются исторически необходимыми для развития индийской философии.

У С. Дасгупты четко прочерчена магистральная линия развития индийской философии, направленная от первых умозрений эпохи Ригведы через систему ортодоксальных и неортодоксальных даршан к религиозно-мистическим течениям позднего средневековья. Показательно в связи с этим, что даже буддизм и джайнизм – системы, радикально порывавшие с брахманистской ортодоксией, но сохранявшие все же представление о существовании «Того Берега» (нирвана), противопоставленного (во всяком случае в джайнизме и в буддизме тхеравады) «этому миру», понимаемому как юдоль страданий и скорби, – он включает в число систем, двигавшихся в русле традиционной индийской мысли, что свидетельствует об интерпретации С. Дасгуптой сути индийской философии: в нее по праву могут входить лишь системы, в которых есть именно такая – религиозная по существу – основа. С. Дасгупта признает, что Ригведа и другие самхиты – тексты весьма разнород-

ные и по языку, и по мотивам, и по основным идеям, изложенным в них, но это та среда, в которой формируются и начинают развиваться тенденции, ставшие впоследствии центральными для индийской мысли вообще. И религиозный монизм в духе адвайты, и плюрализм, ставший впоследствии одним из ключевых моментов буддизма, и материализм – все это можно найти в Ведах и Упанишадах, но толчок к развитию получает лишь религиозная тенденция.

В связи с этим следует заметить, что философия в Индии согласно представлениям многих индийских (и не только) авторов имеет практический характер, и это не случайно: всякое представление о реальности должно иметь свое воплощение в тех или иных практиках, в том числе и, например, в практике йоги, психотехники вообще, и развитие философии в Индии – это оборотная сторона развития психотехнических практик, призванных не просто разъяснить человеку устройство Вселенной и его собственной личности, но и показать ему ограниченность этого мира и этой жизни и указать способы преодоления этой ограниченности (образно говоря, путь на «Тот Берег»), что является характерной чертой именно религиозного мировоззрения. Впрочем, взгляды С. Дасгупты в этом вопросе еще шире: говоря о практическом характере философии, он имеет в виду её влияние на всю жизнь человека в целом.

Практический характер философии прямо соотносится у С. Дасгупты с закономерностями историко-философского процесса в Индии. История индийской философии для него – это, по существу, эволюция практических принципов взаимодействия человека с миром, взаимного приспособления личности и социального (в меньшей степени – физического) мира, направляемая, однако, собственной, имманентной логикой философского мышления. Философия как система в представлении С. Дасгупты замкнута, на неё не влияют никакие факторы, кроме собственно философских, причем даже здесь – лишь те факторы, которые порождены самой же индийской философией. С этой точки зрения, скажем, западная философия никак не может воздействовать на индийскую. Самое большее, что могут сделать внешние (даже идеологические, философские) факторы – это проникнуть в сеть индийских философских дискурсов на правах «инородного тела»: некоторые индийские мыслители могут, конечно, принять подобные доктрины и даже проповедовать их и, более того, найти некоторое количество последователей, но на сам историко-философский процесс они влияют не больше, чем гвоздь, вбитый в растущее дерево, влияет на его рост: такое инородное тело «инкапсулируется» и останется в организме, находясь в нем, но, не становясь от этого его частью.

Западные философские системы, по мнению С. Дасгупты, не предполагают изменения личности и самими западными философами понимаются, как правило, лишь как наука, как средство объективного познания мира, но не трансформации личности, – так, по крайней мере, понимают западную философию неоведантисты. Естественно, эта картина не вполне соответствует реальному положению дел. Это справедливо, пожалуй, относительно позити-

визма, феноменологии, гегельянства и неогегельянства, реалистических направлений, в какой-то мере – pragmatизма, но очевидно, что такие течения, как экзистенциализм, марксизм, психоанализ прямо предполагают, помимо всего прочего, и работу с личностью. Ясно, что, например, в психоанализе бессмысленно говорить о лечении невроза без изменения личности невротика; равно и в экзистенциализме основным смыслом философии является положение человека во Вселенной и обществе, так что именно отдельная личность проблематизируется здесь и, более того, ставится в центр горизонта проблематики. Почему неоведантисты (например, Вивекананда [8, с. 153]) говорят об отсутствии в западной философии интереса к внутреннему миру человека?

Причина, по всей видимости, в том, что «духовное» в понимании С. Дасгупты и других представителей этого направления по определению предполагает постулат о необходимости радикального изменения онтологического статуса личности. Обыденный человек, страдая, например, от невроза, идет к психоаналитику, но, пройдя курс психоанализа и справившись с недугом, так и остается обычным человеком и не становится ни на йоту ближе к Реальности, о которой писал С. Дасгупта в «Approach to metaphysics» [2]. Задача философа состоит в том, чтобы, образно говоря, не просто показать адепту «Тот Берег», но и дать ему лодку или научить, как её можно построить и как с ней обращаться, чтобы она довезла его до «Того Берега». В большинстве направлений современной западной философии нет интуиции *ganz Anderes*, которая присутствует лишь в религиозной философии и в какой-то мере в учении Г. Гегеля и неогегельянстве и для С. Дасгупты это *ganz Anderes* может быть найдено лишь в учениях Индии.

С точки зрения С. Дасгупты, в философии любой культуры в качестве предмета исследования выступает человек, но не человек повседневный, обычный, каким его видели К. Маркс, З. Фрейд или даже М. Хайдеггер, а человек истинный – ядро личности, Атман, к которому ближе всего из западных философских понятий трансцендентальное это Э. Гуссерля – универсальная структура, основа каждого эмпирического эго, не включающая в себя в отличие от последнего все иррациональное, связанное с волей, эмоциями, неврозами, социальными статусами *et multissima cetera*. Но именно это делает сопоставление трансцендентального эга феноменологии и ведантистского Атмана невозможным, ибо первое – чистая универсальная структура эмпирического сознания, второй же, будучи тождествен Брахману, есть *sal-cit-ananda*, полнота бытия, сознания и блаженства (в этом смысле гуссерлевское трансцендентальное эго ближе, пожалуй, к *purusa* санкхьи). Кроме того, трансцендентальное эго не имеет в феноменологии никакого отношения к онтологическому статусу личности и тем более к его изменению, и феноменологические процедуры не выводят нас к *ganz Anderes*.

В веданте же уяснение себе, что *aham Brahmasmi* (санскр. «я есть Брахман»), идет рука об руку с изменением и нравственных установок адепта, и

его отношения к Реальности: он становится прямо причастен к той Реальности, которая в ценностном отношении выше обыденного мира. Поэтому западная философия, хоть и занимается, с точки зрения С. Дасгупты, теми же самыми проблемами, что и индийская, не может решить их так же эффективно, оставаясь оторванной в той или иной степени от интуиции Реальности. Если воспользоваться образом концентрических окружностей, очерченных вокруг общего центра – Реальности (Брахмана, как сказал бы открытый ведантист), то адвайта-веданта, конечно, ближе всех к центру, дальше идут другие ортодоксальные философские системы, западная же философия на этой схеме окажется на периферии, где-то рядом с буддизмом, джайнизмом и индийским материализмом и скептицизмом – с той, естественно, поправкой, что буддизм и джайнизм все-таки уходят корнями в идеологию Упанишад и хотя бы по этой причине стоят ближе к Истине, чем индийский материализм.

В любом случае, как видно, сутью философии является поиск Истины – не отдельных истин, а всецелой Истины, частными моментами которой будут отдельные истинные мнения и учения. В этом философия сближается с искусством, которое (конечно, если говорить об истинном искусстве, а не о ремесленных поделках для развлечения публики) выражает некую внутреннюю, имманентную личности самого художника правду. Художник, с точки зрения С. Дасгупты, всегда привносит в изображаемое часть собственной души, собственное видение мира, что дает ему право не следовать рабски тому, что видит, а сознательно искажать его, пытаясь в образах, словах или звуках выразить некое высшее по отношению и к нему самому, и к изображаемому объекту содержание.

Содержательного развития в истории индийской философии согласно историко-философской концепции С. Дасгупты нет. Исторические же изменения заключаются в том, что в разные периоды на первый план выходят разные моменты одного и того же абсолютно истинного (с точки зрения веданты) содержания, так что разные даршаны, с которыми конкурировала веданта, можно интерпретировать не только как разные степени приближения к абсолютной истине, но и как результаты видения ее, образно говоря, под разными углами. В этом смысле, например, Будда для С. Дасгупты – такой же полноправный индийский мыслитель, как и Шанкара, Рамануджа или авторы Упанишад, так как он по-своему рассматривал ту же самую Реальность, что и другие философы, и лишь акцентировал в ней иные, чем, скажем, Шанкара или Чайтанья, стороны. Можно, несколько упрощая ситуацию, сказать, что вся индийская философия для С. Дасгупты – это один большой комментарий к Ведам и Упанишадам, которые являются для индийских мыслителей и предметом исследования (а если точнее, то разъяснения и повторения), и источником метода. Именно по этой причине для индийского философа современно все в таких, казалось бы, древних текстах.

На первый взгляд, то же самое говорил и Г. Гегель. Он писал об истории философии: «Хотя она и является историей, мы, тем не менее, в ней не имеем дела с тем, что пришло и исчезло. Содержание этой истории представляет собою научные продукты разума, а последние не суть нечто преходящее. Добытое на этом поприще есть истина, а последняя вечна, не есть нечто такое, что существовало одно время и перестало существовать в другое; она истинна не только сегодня или завтра, а вне всякого времени; поскольку же она во времени, она всегда и во всякое время истинна» [4, I, с. 99]. В самом деле, у него тоже провозглашается непреходящий характер философии и в этом смысле – современность древних авторов, так что вопрос «что живо и что мертвое в философии?» имеет один очевидный ответ: «Живо все».

Однако в действительности не все так просто, ибо история в гегелевской философии – это одна из форм более фундаментальной категории – становления. «Становление есть нераздельность бытия и ничто — не единство, абстрагирующееся от бытия и ничто; как единство бытия и ничто оно есть это определенное единство, в котором есть и бытие, и ничто. Но так как каждое из них, и бытие, и ничто, нераздельно от своего иного, то их нет. Они, следовательно, суть в этом единстве, но как исчезающие, лишь как снятые. Теряя свою самостоятельность, которая, как первоначально представлялось, была им присуща, они низводятся до моментов, еще различимых, но в то же время снятых» [6, с. 90]. Эти, на первый взгляд, чрезвычайно абстрактные рассуждения применительно к историческому процессу означают, что в истории прошлое не уничтожается, не превращается в ничто, безразличное для настоящего момента, но известным образом дезактуализируется, оказывается преодоленным и становится одним из моментов настоящего. Известно гегелевское выражение «Wesen ist was gewesen ist» – «Сущность есть то, что было». Буквально слова Г. Гегеля звучат так: «Немецкий язык в глаголе «быть» (sein) сохранил в прошедшем времени (gewesen) [был] сущность (das Wesen), ибо сущность есть прошедшее, но вневременно прошедшее бытие» [6, с. 351]. Подчеркнем: вневременно, но все-таки прошедшее.

У С. Дасгупты же нет никакого становления, есть постоянное присутствие, постоянная актуальность ведической речи, а значит, и всех ее толкований, всех комментариев, которыми она обросла за три тысячи лет бытования в индийской культуре. Философия в Индии (в его понимании) представляет собой практику разъяснения адепту сути ведических истин – точнее, той Истины, которая стоит за всеми гимнами Вед и афоризмами Упанишад. У Г. Гегеля же «с момента возникновения... философия имеет предметом не бытие само по себе, не мышление само по себе, а отношение бытия и мышления, то отношение, через которое проявляется и определяется всеобщее основание их тождества» [9, с. 10].

Если использовать ту же терминологию применительно к концепции С. Дасгупты, то у него (и особенно хорошо это видно по «Approach to metaphysics») предметом философии является именно бытие или, точнее, оп-

ределенное сущее – истинно-сущее (*sat*, в отличие от относительно сущего – *bhava*), которое мы познаем благодаря Ведам, через них и благодаря им проникая за них, к подлинной Реальности. В философии Г. Гегеля «сущность есть рефлексия», «рефлексия есть видимость (*Scheinen*) сущности внутри самой себя» [6, с. 354, 368], сущность предполагает, выражаясь словами Н. Лумана, способность системы создавать свое собственное описание, становящееся элементом самой же системы. У С. Дасгупты же не идет речь о само-рефлексии – здесь гораздо важнее практическое изменение онтологического статуса адепта, что дает возможность непосредственно связать философию, искусство и психотехнические практики: философия, например, в адвайте или в других даршанах имеет смысл лишь при условии, что её построения опираются на известную доктрину и соотносятся с известными техниками изменения сознания.

Примечания:

1. Dasgupta S. N. A history of Indian philosophy. 5 vols. Cambridge: Cambridge University press, 1951-1962.
2. Dasgupta S.N. Approach to metaphysics // Philosophical essays. Calcutta: Calcutta University press, 1941. P. 63-81.
3. Антоновский А.Ю. Никлас Луман: эпистемологические основания и источники социологического конструктивизма // Луман Н. Общество как социальная система. М.: Логос, 2004. С. 208-231.
4. Гегель Г.В. Ф. Лекции по истории философии: в 3 т. СПб.: Наука, 1993.
5. Гегель Г.В. Ф. Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 2005. 480 с.
6. Гегель Г.В. Ф. Наука логики. СПб.: Наука, 2002. 800 с.
7. Гулыга А.В. Немецкая классическая философия. М.: Мысль, 1986. 334 с.
8. Костюченко В. С. Вивекананда. М.: Наука, 1977. 177 с.
9. Линьков Е.С. Становление логической философии // Гегель Г. В. Ф. Наука логики. СПб.: Наука, 2002. С. 5-16.
10. Луман Н. Общество как социальная система / пер. с нем. А. Ю. Антоновского. М.: Логос, 2004. 232 с.
11. Нарский И.С. Западноевропейская философия XIX века. М.: Высшая школа, 1976. 584 с.
12. Штихвее Р. Никлас Луман // Немецкая социология / под ред. Р. П. Шпаковой. СПб.: Наука, 2003. С. 468-486.

Сведения об авторе:

Бурмистров Сергей Леонидович, доктор философских наук, ведущий научный сотрудник отдела Центральной и Южной Азии Института восточных рукописей РАН, г. Санкт-Петербург, e-mail: arrakis2001@yandex.ru.

Data on author:

Burmistrov Sergei Leonidovich, doctor of philosophy sciences, senior researcher at the Department of Central and South Asia, the Institute of Oriental Manuscripts, RAS, St. Petersburg, e-mail: arrakis2001@yandex.ru.

ПОЛИТИЧЕСКИЕ ОРИЕНТИРЫ ЗАПАДНОЙ ФУТУРОЛОГИИ

Данная статья посвящена изучению особенностей развития некоторых направлений мировой прогностической мысли. Проведение обществоведческих исследований в данном направлении является особенно актуальным в условиях современного глобализирующегося мира.

Ключевые слова: футурология, прогностика, социальное программирование, мегатенденции, глобализация, научная методология.

D.M. Kolomyts, A.P. Kosarev
Kazan

POLITICAL GUIDING LINES OF THE WEST FUTUROLOGY

This paper is devoted to the study of the peculiarities of development of some orientations in the world prognostic thought. The performance of social science research in this direction is especially urgent under conditions of modern globalizing world.

Key words: futurology, prognostics, social programming, megatendencies, globalization, scientific methodology.

Проблема научного социального прогнозирования имеет почти двухсотлетнюю историю развития. Начавшись с позитивизма О. Конта и марксизма, прогностика прочно утвердила как особая наука под термином «футурология», то есть наука о будущем. Этот термин впервые начал употреблять О. Флехтгайм, профессор политологии в институте им. Отто Зура при Свободном университете Западного Берлина. Футурология включает в себя социальные, политические, культурные, технические, научные и прочие направления. При расширении подходов учёные неизбежно выходят на социально-политические обобщения. Проблемами социального прогнозирования сегодня занимаются специальные национальные и международные организации. Среди них Гудзоновский институт, корпорации РЕНД и Ресурсы для будущего, Калифорнийский и Чикагский университеты (США), футурологические институты во Франции, Германии и другие клубы, футурологические организации.

Значение прогнозирования распространяется на все общественные отношения. Сегодня немыслимо развитие каких-либо сфер человеческой жизнедеятельности без научно обоснованных предвидений. Как будет развиваться наука, каковы перспективы той или иной социальной политики, в каком направлении будут развиваться международные отношения – это вопросы госу-

дарственного и мирового масштаба. Без научных прогнозов политика приобретает характер хаотично принимаемых решений с непредсказуемым результатом. Когда нет научного анализа, научный прогноз невозможен. Так, в новой России не состоялись прогнозы по росту инвестиций, прекращению оттока капиталов из России, повышению уровня жизни населения и т.д. Каждый год прогнозы об уровне инфляции не соответствуют реально показанным. Хотя в данном случае, скорее осуществляются пропагандистские акции, чем выдаются обоснованные заключения. Так обстоят дела с российской политической прогнозистикой. Но проблема гораздо глубже, чем ошибочность или верность предположений, сделанных с целью политической пропаганды и агитации.

Каждый человек примеряет на себя то будущее, которое ему предлагается. Каково ему будет в таком будущем. Удобно ли в нём будет жить, сможет ли он осуществить свои замыслы, будет ли там свободным в его современном понимании. Поэтому все футурологические работы, посвящённые технической, научной или социальной составляющей жизни, неизбежно сопровождают у авторов предсказанием последствий своего сценария для человека. Современная западная футурология пользуется большой популярностью в нашей стране. Многие положения, выдвигаемые известными западными исследователями, практически считаются аксиомами. Среди наиболее известных – понятия «информационное общество», «постиндустриальное общество», деление мира на «первый», «второй» и «третий», «цивилизованный мир» и т. д.

Один из видных американских футурологов Э. Тоффлер в книге «Метаморфозы власти» опирается на всепроникающее значение информации [5, с. 266-267]. Владение информацией означает власть. Информация приобретает у Э. Тоффлера значение методологии. На основе информационной методологии считает несомненным дальнейшую концентрацию власти в руках США как обладателя наиболее прогрессивных информационных технологий. Но при этом автор не обратил внимания на то, что обладание информацией всегда было синонимом власти, начиная со времен шумерских жрецов, разведки Александра Македонского и до Второй мировой войны и современности. Э. Тоффлер увидел в количественном увеличении объема накопления и обмена информацией качественный переход к новой системе властных отношений, при которой любой субъект, обладающий необходимой информацией, участвует в распределении властных полномочий. Он считает, что время больших игроков ушло вместе со способностью концентрации информации в руках небольших организаций и групп. Автор назвал это явление «мозаикой власти» [5, с. 267].

Однако в эпилоге этой своей книги тон его меняется. Он уже не говорит о расширении субъектности власти, ее сетевом и горизонтальном характере. Единственными властными центрами остаются у него только государства. То есть при переходе от внутриполитических проблем к geopolитическим все встает на свои места. Также единственными действенными структурами остаются государства, чья сила строится на военной и экономической мощи и

значительном влиянии идеологии в виде религии, а также международной преступности, прежде всего, наркоторговли [5, с. 515, 567]. В результате прогнозы футуролога оказываются просты и банальны: будущее определяется самыми могущественными странами – США, Японией и Западной Европой, где выделяется Германия; альтернатива заключается лишь в том, какие союзы будут созданы этими тремя центрами силы. Э. Тоффлер видит в будущем новые войны: «Геоэкономика на фоне разворачивающегося вокруг нас насилия становится все менее и менее убедительной концепцией», и поэтому «конец промышленной цивилизации несет в себе угрозу роста числа войн нового типа» [7, с. 43-45].

Технические достижения Э. Тоффлер считает наиболее важным компонентом жизни человека будущего. Он повторяет одиозные идеи о превращении человека в киборга – искусственного человека, сохранившем за собой в естественном состоянии только мозг [6, с. 228-238]. Надежды на будущее Э. Тоффлер возлагает на рассредоточение образования. Модернизация образования становится у него главной целью. Он видит будущее образования в передаче принятия решения самим обучающимся, отказа от традиционного набора предметов и перевода образования в режим погони за самым новым знанием при инструктировании школьников о том, «как учиться, как разучиться и как переучиться» [6, с. 450]. Он остается убежденным сторонником господства технологии над нашей жизнью.

Обоснование прав западной цивилизации у другого классика западной футурологии С. Хантингтона упрощено до предела. Он проповедует наступление западных ценностей и их победу в силу их прогрессивности.

Глобальная политика начала выстраиваться вдоль новых линий – культурных, заменивших противостояние «холодной войны». Культура определяет модели сплоченности, дезинтеграции и конфликта [11, 13, 15].

С. Хантингтон выдвигает идею столкновения цивилизаций, взяв в качестве примера США. Проблема идентичности, в его видении, бросает вызов американской национальной общности. Его кredo определяется «патриотическим желанием отыскать смысл и добродетель в прошлом Америки и в её потенциальном грядущем». Методологическая позиция американского исследователя заключается в убеждении: все, что хорошо для Америки, хорошо и для всего мира, и весь мир рассматривается им через призму американских национальных интересов. Американцы ещё ощущают настоятельную потребность «продвигать» в культуру других стран те идеалы, которым сами привержены [10, с. 132]. Но этот напор встречает все усиливающееся сопротивление со стороны этих стран. Более того, радикально настроенные исламистские движения повторяют агрессивные методы воздействия европейцев. Возрождение национализма сопровождается возрождением религии. Религия, оставаясь частью национального и цивилизационного мировоззрения, вновь обрела положение политической силы.

Обращение к религии стало обоснованием всей политики и в западной, и в исламской идеологической модели. В России снижение влияния социально-

политических идеологий привело к идеологической пустоте. Тогда политическая власть обратилась к религии в надежде восстановить идеологическую однородность. Проблема сохранения культурной идентичности актуальна для всех цивилизаций современности. Ещё более важным явлением стало воинственное пропагандирование наступающей западной цивилизации собственной системы ценностей. Но взаимосвязь современного мира сказалась парадоксальным образом на самом западном обществе. И Европа, и США оказались втянуты в культурное противостояние на своей территории. И там иммигранты ведут себя так же, как западная цивилизация ведет себя при проникновении в их страны. Такое положение экстраполируется в среднесрочное будущее и обрастаёт там свободно излагаемыми догадками и предположениями. Конечно, эти проблемы окажут огромное влияние на ход мировой истории, но вот сама научность прогнозов от этого совсем не улучшается. Политические войны между диаспорами, вызванные желанием этих диаспор влиять на политику США, у С. Хантингтона считаются глобальным процессом и в «Проекте 2020» [2, с. 105, 415, 563-564]. И процесс диаспоризации США станет угрозой национальной идентичности, вплоть до латиноамериканизации южных штатов и Калифорнии [10, с. 347-402].

С. Хантингтон упрощает международные отношения. Так, ненависть со стороны мусульман вызвана страхом, завистью и враждебностью по отношению к американской нации. Он считает необходимым подчеркнуть важность террористической угрозы для обеспечения стабильного единства при низком уровне мобилизаций ресурсов. А это экономически выгодно и политически целесообразно. За «войной цивилизаций» проявляется хорошо сконструированная напряженность. Она оказывается выгодна экономически ведущим странам. Он настаивает на сохранении за Америкой «национально-патриотической альтернативы» в противовес космополитической и имперской альтернативы [10, с. 563-572]. Не все благополучно в «американском королевстве», но С. Хантингтон настаивает на возможности внутриполитического решения насущных проблем мирового масштаба. Так, проблемы США становятся проблемами всего мира.

Похожую позицию занимает в этом вопросе З. Бжезинский, который вместе с С. Хантингтоном считается автором современной концепции «войны цивилизаций». Проект будущего в видении З. Бжезинского, одного из «соловьев» американства, представляет собой программу для американских политиков. Для него важно убедить читателя в универсальности американских интересов. Если рассматривать свои интересы через призму американских, тогда любая страна получит то, что желает. Единственное условие – это подчинение стратегам США. Перед нами программа достижения ближайшего и среднесрочного будущего посредством имеющихся в наличии ресурсов.

Работа З. Бжезинского представляет собой сумму рекомендаций. Она имеет ярко выраженный характер рекомендаций для чтения её основными геополитическими противниками. Сюжет выстраивается типично: сначала опреде-

ляется ведущее место США и слабость ее противников и конкурентов, затем З. Бжезинский отпускает определенное количество комплиментов этим странам и раскрывает замечательные, по его мнению, перспективы, которые перед этими странами открываются, если они будут подчиняться американскому стратегическому руководству. По его утверждению, планы США обладают способностью выражать интересы всех стран, если последние признают необходимость американского руководства при претворении их в жизнь.

Россия оценивается как государство, которое не желает отказаться от имперского мышления. Он предлагает применять к России политику жесткого ограничения её влияния на пространстве СНГ, особенно по отношению к Украине. США имеют особые права, которые со стороны других стран выглядят как опасные авантюры. Россия страдает «манией получить одинаковый с Америкой статус в мире» [1, с. 125,132].

Главной задачей З. Бжезинский считает оторвать от России Украину. В том, что Россия неизбежно будет восстанавливать империю, этот американский полляк не сомневается, и на этот случай у неё есть лучшее лекарство – оставить Россию без Украины. «Империя без Украины будет, в конечном счете, означать, что Россия станет более «азиатским» и более далеким от Европы государством» [1, с. 137]. Для России наиболее приемлемым З. Бжезинский считает её максимальное геостратегическое ослабление с сохранением за ней ограниченных функций в рамках трансъевразийской безопасности. При этом США и здесь должны присутствовать в первых лицах: «Америка, Европа, Китай, Япония, конфедеративная Россия и Индия...» и другие страны [1, с. 247]. Таким образом, для России наиболее приемлемой формой существования должна стать конфедерация – самая слабая и неустойчивая форма государственности. Эту трансструктуре США пытались построить после оккупации Афганистана, создав базы в Узбекистане и Киргизии; начав закрепляться в Казахстане, пытаясь переориентировать его внешнюю политику в сторону Азербайджана и Турции. Но эта попытка пока для американцев оказалась неуспешной. Базу в Узбекистане пришлось покинуть, Казахстан не изменил стратегической ориентации на Россию.

З. Бжезинский не строит далеко идущих прогнозов. Он составляет возможные комбинации политики ближайшего будущего. Стремление к мировому господству, как и у большинства американских футурологов, выступает практически в неприкрытом виде.

Такую же модель представляет Ф. Фукуяма. «Люди часто действуют вопреки собственным материальным интересам» [8, с. 252] – эта фраза Ф. Фукуямы выдает в нем теоретика, представляющего главным именно выгоды экономического интереса. В принципе это и называет он отличительной чертой человека как социального существа. Будущее человечества Ф. Фукуяма связывает с либеральными демократиями, которые «следуют принципу универсального признания» и поэтому «оказались необычайно устойчивыми на протяжении последних двух веков» в отличие от политического порядка, основанного на «сербской этнической идентичности или шизизме», который

«никогда не перерастёт границ какого-нибудь жалкого угла Балкан или Ближнего Востока» [8, с. 281]. И далее следует решающий заключительный вывод Ф. Фукуямы: «Поэтому мы можем ожидать долю срочной прогрессивной эволюции человеческих политических институтов в направлении либеральной демократии» [8, с. 381].

Автор считает западный социальный капитал гораздо более ценной системой, чем такой же капитал, накопленный другими культурами. Поэтому в мире есть только одна достойная система ценностей – западный либерализм. Именно он отвечает линейному характеру исторического развития, адекватному технологическим успехам западной цивилизации. Софистичность данных утверждений очевидна. Только полное незнание истории читателем этой книги должно убедить его в обоснованности предложенных выводов. Но, видимо, на такого читателя и ориентирована книга, оболваненного западной пропагандой о превосходстве западной цивилизации. Сербы представлены националистически настроенными агрессорами, хотя развал Югославии был спланирован и осуществлен основными империалистическими центрами. Югославия, подвергшаяся ударам НАТО, отвечала за свою строптивость во внешней политике.

Таким образом, утверждения Ф. Фукуямы не выдерживают никакой критики. Его прогноз носит явно политический характер. Он направлен на оправдание политики Запада по отношению к будущим жертвам, олицетворяющим национальную узость какого-нибудь «жалкого угла» любого региона мира. Явное неуважение к традициям, истории и к самому факту существования народов, имеющих отличные от Запада ценности, делает эти прогнозы опасной апологетикой будущей агрессивной политики.

Технократы, по Ф. Фукуяме, способны произвести в развивающейся стране «широкие перемены на благо общественной политики». Считая такие изменения поверхностными, он, тем не менее, отмечает государства, осуществлявшие, по его мнению, успешные реформы: Чили, Боливия, Аргентина, Мексика и др. Это именно те страны, которые в последнее время демонстрировали решительный поворот «влево», к антиамериканизму и где сильны антикапиталистические настроения.

«Мы действительно нуждаемся в том, чтобы заботиться о потребности в силе. Только государства и одни государства способны объединить и целесообразно разместить силы обеспечения порядка... Построение национального государства – вид силового воздействия» [9, с. 145]. Он считает нацию и государство источником насилия. Одним тезисом Ф. Фукуяма превращает всех патриотов и сторонников национального суверенитета в националистов-реакционеров. Он не удовлетворён тем, что национальное государство снова обретает силу. Это противоречит всей идеологии глобализма. Значит, ставится задача встроить государство в концепцию глобализма. Поэтому одни страны должны установить порядок, а другие ему подчиниться. Системные вопросы Ф. Фукуяма предлагает решать администрированием, в кото-

рые входят, в том числе, и силовые акции [9, с. 12-81]. Ф. Фукуяма оперирует понятиями «уважение международного сообщества», имея в виду только страны Запада, «гуманитарная интервенция», под которую попадает любая агрессия, если она осуществляется со стороны НАТО.

Видение предмета со статуи Свободы типично для американских обществоведов. Если изменить угол зрения, многое выглядит или не совсем так, или противоположным образом. Позиция американцев объясняется необходимостью защищать «национальные интересы» США в том виде, в каком их преподносит американцам собственная элита. Наша задача увидеть эти проблемы объективно, оценить их подлинность и важность. Давление авторитета имен Ф. Фукуямы, С. Хантингтона и других на российское обществознание объясняется идеологическими задачами глобализированной новой российской элиты, которые видят в построениях этих аналитиков отражение собственных интересов.

Близки к вышеописанным концепции Д. Нейсбита и М. Леонарда [3, 4]. Отличие их в том, что последние обратились к выработке особых экономических законов, которые должны определять будущее.

Североамериканские аналитики отсчитывают начало существования информационного общества с 1956 г., когда «впервые в истории Америки количество «белых воротничков» на технических должностях, на постах менеджеров и клерков превысило количество «синих воротничков» – рабочих, и большинство американцев свое время посвящают созданию, обработке и распространению информации. На этом основании развивается концепция Д. Нейсбита: «В будущем не редакторы будут нам говорить, что читать, – мы сами будем говорить редакторам, что мы хотим прочесть» [4, с. 44]. За громкой фразой нет содержания. Ни наука, ни искусство, ни идеология не подчиняются желаниям идеального читателя Д. Нейсбита. Но положение почти абсолютной свободы создают привлекательный облик будущего.

Далее он приводит слова Р. Нойса, одного из основателей компании Intel и изобретателей интегральной микросхемы, что в полупроводниковой промышленности «всегда интенсивно использовался интеллект, а не капитал». Поэтому противопоставление интеллекта и капитала создает новый информационный уклад.

Новый источник силы – это не деньги в руках немногих, но информация в руках многих. Как информация становится силой, Д. Нейсбит не разъясняет. «Нам необходимо выработать теорию прибавочной стоимости, создаваемой знанием, взамен устаревшей теории прибавочной стоимости, создаваемой трудом», считая несравнимыми производство автомобилей и микросхем [4, с. 28-30]. Невозможно представить, что знания создаются и передаются без труда. Поэтому нет никаких оснований менять трудовую теорию прибавочной стоимости. На сегодняшний день ясно, что такой теории нет, но задача создавать таковую поставлена. Автор отрицает наличие закономерностей в экономике. Совершенно очевидно, что только труд создает и автомобили, и микросхемы. Но отрицание единства производительных сил дает Д. Нейсби-

ту возможность утверждать качественное отличие информационного общества от индустриального. Отсюда возможность апологетики ценностей западного общества.

Программа Д. Нейсбита призвана увековечить американское господство: «оставить позади индустриальные задачи прошлого и заняться великими предприятиями будущего» [4, с. 88].

Особый путь для Западной Европы в рамках западной модели предлагает М. Леонард. Он считает, что будущее наиболее благоприятно складывается для Европейского Союза. Он обладает наиболее благоприятными экономическими перспективами, затрачивая не так много средств на вооружение. Гибкость его политики – в способности содержать в себе различные позиции. Постоянное переговорное взаимодействие сделает войны невыгодными. Для этого важнейшую роль должна сыграть Европа, продвигая свои интересы.

М. Леонард делает свои выводы, не обращая внимания на ложность установок. Он считает, что в Грузии и на Украине произошли, – не много ни мало, демократические революции [3, с. 157]. В Югославии позиция Европы позволила сербам развязать геноцид по отношению к другим народам, хотя уже даже Гаагским судом признано, что никаких репрессий по отношению к несербам не было. Он выступает совершенным апологетом превентивных войн, если они совершаются в интересах ЕС. Например, целью присутствия европейских войск в Боснии стало «поставить её на путь, ведущий... к ее вступлению в Европейский Союз» [3, с. 100].

М. Леонард считает, что все страны стремятся в Евросоюз. Тот, в свою очередь, не ограничивает суверенитет, но поддерживает его. Внутренняя противоречивость позиции не смущает теоретика. ЕС – «не просто еще одна страна, указывающая арабам или восточным европейцам, как им вести свои дела: это клуб...», который «может создавать стимулы для осуществления реформ, не проводя имперской политики» [3, с. 159]. Это клуб сильнейших государств, но только осуществляющий «гуманитарное вмешательство». Подобно Ф. Фукуяме М. Леонард считает такую агрессию необходимой. По сравнению с концепцией С. Хантингтона о разрастании войн сторонники «гуманитарного вмешательства» придают будущим войнам вид вынужденной необходимости.

Европа Евросоюза закрывается от всех, в том числе и от другой Европы, и открывает дорогу только тем, кто подчиняется ЕС как наднациональной организации. Это самое замечательное достижение этого союза, создающее замечательные перспективы его развития как мирового центра силы. Все, по мысли М. Леонарда, должно быть подчинено именно этой цели – превращению ЕС в ведущий центр силы. Только под защитой такой мощной организации любой член союза может «потребовать от России, Польши или Балканских стран принятия жестких мер». Вообще понятия «требовать», «усилить давление» [3, с. 138-145] и т.д. часто используется автором. Это подтверждает определенную нами цель статьи – теоретически осмыслить задачи ЕС по отноше-

нию к национальным правительствам на ближайшее будущее. Он намеренно уходит от рассмотрения болезненных для него вопросов – кризиса европейской интеграции, роста национализма и религиозной нетерпимости, переводя разговор на проблему забюрократизированности принятия решений [3, с. 149].

Автор занят обоснованием проводимой руководством ЕС политикой по его укреплению как мирового центра силы. Евроцентризм и сетевая подвижность есть основные преимущества ЕС [3, с. 150]. Он обходит экономические основы европолитики. Получается, что Евросоюз занят едва ли не благотворительностью по отношению к другим странам, а особенно к соседям.

М. Леонард далёк от исторического понимания международных процессов. Создание международных организаций он объясняет «эффектом домино», созданным примером Евросоюза.

Он считает одним из основных средств укрепления союза – присоединение новых стран. Это экстенсивный способ развития. Здесь очевидна слабость Евросоюза. Такой путь наименее эффективен, но логично вытекает из задач ЕС: Западной Европе нужны рынки сбыта с развитой инфраструктурой, образованным населением и культурно близкие к ним государства, которые становятся средством достижения целей ядра Евросоюза – его первоначальных членов. Так что проект М. Леонарда рассчитан на сохранение существующего геополитического положения в XXI в., речь идет об упрочении позиций ЕС в системе «золотой миллиард – остальной мир».

Особенностями рассмотренных концепций самых именитых футурологов выступает опора на жестко определенные идеологические постулаты, подкрепленные определенными событиями, подтверждающими их важность. При всей неубедительности прогнозов одно остается без изменений. С этих событий начинают разворачиваться новые процессы. Очевидно, что они хорошо подготовлены и срежиссированы. После события начинаются войны и агрессии, осуществляются идеологические кульбиты и вбрасывание новых идей. Все эти прогнозы больше похожи на политические сценарии, чем на научные исследования.

Представление о том, что современное общество перешло от индустриального к информационному, стало уже общепринятым. Но переход от индустриального к информационному уровню представляет собой чисто количественный процесс. Количество «белых» воротничков превысило количество «синих», появляются новые способы передачи и хранения информации – компьютеры и Интернет, появляются сети денежных потоков, но все эти события, как мы видим, не меняют ничего по существу, ни внутри стран, ни в отношениях между странами. Футурологи описывают надстроечные явления, выдавая их за базисные. Причины они меняют со следствиями.

Как видим, западные прогнозисты рассматривают будущее через призму ценностей, видения мира и интересов США. На основании этой суммы представлений создается особый способ постановки вопросов и ответов.

Так, З. Бжезинский занимается оперативно-тактическим прогнозированием в ближней и среднесрочной перспективах международных отношений. Определение узловых технологических точек укрепления позиций США и Европы на длительное время стало основной темой Ф. Фукуямы. Информационное общество рассматривается с точки зрения его возможности контролировать информационные потоки. С. Хантингтона волнует проблема укрепления цивилизационной мощи США. Поэтому он обращает внимание только на те страны, которые могут представлять интерес для Америки или быть для неё опасными.

Описанные футурологические концепции западных авторов не опираются на научную методологию. Они выбирают яркие события, которые являются следствием более глубоких процессов, но не проясняют их причин. Погоня за формой и забвение содержания создают искаженную картину общественных процессов. Авторы избегают методологических оценок.

Исторические обоснования современной политики выглядят не менее слабо. Используя крайне тенденциозные объяснения исторических событий при таком же подборе самих событий, футурологи создают желательные для них конструкции будущего и успешно объясняют их идеологически.

Перед нами неверные и несбыточные прогнозы. Они могут состояться, но совершенно не по заявленным данными авторами причинам. Главное условие их осуществления обусловливается сохранением существующего миропорядка и военной силы, способной подавить всякое сопротивление этому порядку. Возникает другая проблема. Как объяснить, что необоснованный и ошибочный прогноз становится реальностью. Решение этого вопроса вводит нас в другое пространство футурологии – политico-технологическое прогнозирование и программирование. Это пространство предполагает наличие механизма достижения целей в политике, экономике, культуре и создание плотной завесы, скрывающей эти реальные шаги под видом других, предложенных обществу.

Широко распространенные в России переводные футурологические работы принадлежат в основном апологетам и пропагандистам глобализма. Подобный подбор переводной литературы говорит об очевидном политическом заказе. Давно уже в нашей литературе не встречается критики по существу. Складывается ощущение, что в обществознании присутствует боязнь методологической критики потому, что она возможна, прежде всего, с позиций марксизма и антиглобализма и приведет к отрицанию прогрессивности основных заявленных мировых тенденций – глобализации экономики и культуры, информатизации и сетевого характера нового общества и т.д.

В этих условиях важной задачей российской прогностики является сохранение научных основ прогностических исследований, в основе которых лежит опора на марксистскую и цивилизационную методологии.

Реальный исторический процесс в начале XX в. показывает, что возрастание роли народных масс и демократизация общественной жизни, консолидация антиимпериалистических сил, возрастание свободы личности и повышение

роли гуманистических ценностей остаются нашими важнейшими задачами, решение которых возможно, но неопределенно. Именно такие векторы социального развития можно вслед за футурологом Дж. Нэйсбитом назвать «мегатенденциями» нашей эпохи.

Примечания:

1. Бжезинский З. Великая шахматная доска. М.: Международные отношения, 2003. 256 с.
2. Контуры мирового будущего. Доклад Национального разведывательного совета США / Россия и мир в 2020 году. М.: Европа, 2005. 224 с.
3. Леонард М. XXI – век Европы. М.: АСТ, 2006. 250 с.
4. Нейсбит Д. Мегатренды. М.: Ермак, 2003. 380 с.
5. Тоффлер Э. Метаморфозы власти. М.: АСТ, 2003. 669 с.
6. Тоффлер Э. Шок будущего. М.: АСТ, 2004. 557 с.
7. Тоффлер Э. Война и антивойна. Что такое война и как с ней бороться. Как выжить на рассвете XXI века. М.: АСТ, 2005. 412 с.
8. Фукуяма Ф. Великий разрыв. М.: АСТ, 2003. 474 с.
9. Фукуяма Ф. Сильное государство. Управление и мировой порядок в XXI веке. М.: АСТ, 2006. 220 с.
10. Хантингтон С. Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности. М.: АСТ, 2004. 635 с.
11. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М.: АСТ, 2003. 450 с.

Сведения об авторах:

Коломыц Дмитрий Михайлович, кандидат политических наук, доцент кафедры философии Казанского государственного энергетического университета, г. Казань.

Косарев Анатолий Петрович, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии Казанского государственного энергетического университета, г. Казань, e-mail: kosarevap@mail.ru.

Data on authors:

Kolomyts Dmitry Mihaylovich, candidate of political sciences, Associate Professor of Philosophy of the Kazan State Power Engineering University, Kazan.

Kosarev Anatoly Petrovich, doctod of philosophy science, professor, head of the philosophy department of the Kazan State Power Engineering University, Kazan, e-mail: kosarevap@mail.ru.

КОНЦЕПЦИЯ РУССКОГО МЕССИАНСТВА В ЗАРУБЕЖНОЙ СЛАВИСТИКЕ (ПИТЕР ДУНКАН)

В статье исследуется концепция русского мессианства в интерпретации Питера Дункана – представителя школы славянских и восточноевропейских исследований (Великобритания). Он является автором вышедшей в 2002 г. уникальной монографии «Русский мессианизм: Третий Рим, революция, коммунизм и далее», охватывающей весь, период развития русского мессианства от концепции Филофея «Москва – Третий Рим» до мессианских идей постсоветской России. Его definicции феномена «русский мессианизм», классификация мессианских представлений в диапазоне государственно-ориентированный мессианизм / народно-ориентированный мессианизм представляют интерес в контексте современных самоидентификационных поисков российского общества.

Ключевые слова: русский мессианизм, славянистика, русская идея.

L.A. Dyrkova
Tomsk

CONCEPT OF RUSSIAN MESSIANISM IN FOREIGN SLAVONIC STUDIES (PETER DUNKAN)

The article is devoted to research of the concept of Russian messianism in interpretation by Peter Dunkan – a representative of the School of Slavonic and East European Studies at University College London (Great Britain). He is the monographer of unique scientific study «Russian messianism: Third Rome, revolution, Communism and after», and covering whole period of the development of Russian messianism from Filofey's doctrine «Moscow – Third Rome» to messianic ideas in post soviet Russia. His definitions of the phenomenon «Russian messianism», classification of messianic ideas within the range of the state-oriented messianism / the people-oriented messianism are interesting in context of self-identification searches; modern Russian society's.

Key words: Russian messianism, Slavonic studies, Russian idea.

Одним из ведущих центров зарубежной славистики является школа славянских и восточноевропейских исследований при Лондонском университете (School of Slavonic and East European Studies at University College London), созданная в 1915 г. Исследования по истории, культуре, праву, филологии,

лингвистике славянских народов, а также подготовка специалистов по славянским языкам и истории – вот основные направления её деятельности. Изучение проблем, связанных с историей и культурой России и актуализировавшихся в связи с революционными событиями и политическими результатами Второй мировой войны, а также с трансформациями 80 – 90-х гг. XX в., сосредоточены в русском отделе. «Русская» тематика нашла свое отражение в работах таких специалистов школы, как Джейфри Хоскинг (Geoffrey Hosking), Эндрю Вильсон (Andrew Wilson), Джордж Шопфлин (George Schopflin), Памела Дэвидсон (Pamela Davidson), Питер Дункан (Peter Duncan).

Исследования Питера Дункана, посвященные русскому мессианству, представляют особый интерес в контексте идентификационных поисков в современной России. Он и в ранних своих работах обращался к различным аспектам этого феномена, рассматривал русский национализм, национальную политику КПСС, неформальные политические движения.

Целью настоящей статьи является исследование концепции русского мессианства П. Дункана в монографии «Русский мессианизм: Третий Рим, революция, коммунизм и далее». В известном смысле эта работа является итоговой, так как исследователь предпринял попытку проанализировать весь комплекс русского мессианства и, как определил цель сам автор, дать детальное описание и объяснение этого феномена в политическом и историческом контекстах [1, с. 3].

Следует заметить, что в отличие от других исследователей, например Ханса Кона (Hans Kohn), рассматривавшего мессианство в контексте преимущественно религиозных верований, П. Дункан подчеркивает, что оно тесно связано с миллениаризмом и хилиазмом, но не идентично им. Термин «мессианизм» понимается в широком смысле, а именно как явление, охватывающее не только религиозные верования, но и светские учения, где в роли Спасителя или Мессии может выступать или отдельная нация, класс, партия, или индивидуальная личность [1, с. 8]. Данные дефиниции смыкаются с определением В. Соловьева, трактовавшего мессианство как совокупность убеждений об особом преимуществе данного народа, претендующего на роль избранного носителя и свершителя исторических судеб человечества, которые возникают вне богословской сферы, хотя и в связи с религиозными представлениями, у всех народов в период роста национального самосознания [2, с. 150]. П. Дункан так же полагает, что мессианские мечты не являются «русским» эксклюзивом. Образ «распятой Сербии», уходящий корнями в трагедию на Косовском поле в 1389 г., представления поляков о Польше в облике Христа, которая возродится, обретет свободу и просветит человечество, – тому примеры. И в монографии, и позднее, например, в интервью информационному агентству «Washington Profile» 11 апреля 2008 г. [3], исследователь подчеркивает, что, несмотря на некоторую размытость и гипотетичность термина «русский мессианизм», он вполне реален и поддается определению [1, с. 1]. Используя классификацию Дж. Шопфлина, П. Дункан определяет русское мессианство как «национальный миф», в равной степени миф о спасении и миф об избранности [1, с. 3].

По мнению исследователя, русское мессианство – это устойчивый феномен, проявляющийся в многообразных формах и выражаемый различными общественными силами в разные периоды российской истории [1, с. 1]. Концепт избранности русского народа сохранялся как тенденция общественной мысли в той или иной форме начиная с XVI в. Однако корни его уходят в более ранние времена и связаны с принятием православия. П. Дункан, как и ряд отечественных исследователей, таких как М. Громов, М. Маслин, полагает, что выражение мессианских идей содержится уже в «Слове о Законе и Благодати» Митрополита Киевского Иллариона (XI в.). Русские мессианские идеи и настроения имеют широкий диапазон – это доктрина «Москва – Третий Рим», славянофильство и западничество, идеи о «народе-богоносце» Ф. Достоевского, почвенничество и панславизм, III Интернационал и сталинский «социализм в отдельно взятой стране», идеи писателей-деревенщиков и различные диссидентские течения. Они оказывали влияние на экономику, политику, нравственность, литературу, музыку, живопись и кинематограф.

Витальность русского мессианства, его силу П. Дункан объясняет православием и геополитическим положением государства, расположенного как в Европе, так и в Азии, тем, что русский народ постоянно подвергался опасности и нападениям. По мнению английского исследователя, проявления русского мессианства часто связаны с кризисными моментами российской истории. Например, появление славянофильства как следствия кризиса крепостничества в России, сталинизма с мессианским лозунгом «построение социализма в одной стране» как реакции на капиталистическое окружение молодого государства. Особый всплеск проявления мессианских взглядов произошел в период Великой Отечественной войны, когда представление о России как защитнице Европы от татаро-монгольских орд, Наполеона, а теперь и от нацистов являлось доминирующим чувством.

Анализируя русскую общественно-политическую и философскую мысль, исследуя мессианские теории и концепции, содержащие мессианскую компоненту, П. Дункан приходит к выводу, что в России могут быть идентифицированы две тенденции мессианской мысли и, что необходимо различать два полюса русского мессианства. На одном придается первостепенное значение государству и власти, на другом доминируют такие понятия, как православный русский народ и русская земля. Соответственно он выделяет государственно-ориентированный мессианизм (the state-oriented messianism), связанный с идеей господства Москвы над другими народами и определяет его как националистический (the nationalist messianism). Мессианство, связанное с концептом русского народа как моделью, которой должны следовать другие, автор интерпретирует как народно-ориентированный мессианизм (the people-oriented messianism), определяя его универсальным или всеобщим (the universal messianism) [1, с. 3]. Примером государственно-ориентированного мессианства, по мнению

исследователя, может служить доктрина «Москва – Третий Рим», панславизм, большевистский и сталинский мессианизм. Народно-ориентированное мессианство с идеями уникальности православного русского народа и русской земли присутствует в концепции Святой Руси, в представлениях о русских как «народе-богоносце» Ф. Достоевского, во взглядах народников. И если националистическое мессианство, проявляющееся как идея превосходства над другими народами, было связано с государством и шовинизмом, то представление универсального мессианства как идеи служения и спасения было связано с народом и землей.

Исследуя мессианские настроения русского общества второй половины XIX – начала XX в., П. Дункан отмечает, что концепты об особом пути России, её предназначении в мире были постоянными темами в творчестве выдающихся русских философов, поэтов, писателей. Ф. Достоевский, К. Леонтьев, Н. Федоров, В. Соловьев, плеяда замечательных мыслителей русского религиозного Ренессанса – вот далеко не полный перечень тех, кто, так или иначе, обращался к этим проблемам. Такие аспекты национальной мессианской судьбы, как понимание духовной и исторической миссии России, её мессианской задачи в мире поднимались во многих литературных произведениях. Выводы П. Дункана о роли русской литературы в развитии мессианской мысли разделяет другая представительница лондонской школы славянских и восточноевропейских исследований П. Дэвидсон, полагающая, что профетический статус русских писателей связан с поддержкой русской идеи в той или иной форме, с мессианским подтекстом их понимания миссии России [4, с. 509].

Она отмечает, что тенденция укрепления представлений о пророческой миссии русского писателя по мере возрастания мессианских интерпретаций судьбы России продолжала мощное влияние на литературную традицию и в XX в. [4, с. 510, 518].

Активно проникавший в русское общество XIX в. марксизм с его идеей пролетариата как нового Мессии – «могильщика» капитализма и освободителя человечества – сам является мессианской идеологией. П. Дункан не высказывает явно мысли о том, что русская «почва» была готова и прекрасно «удобрена» для укоренения нового мессианства в общественном сознании, но этот вывод следует из всего контекста. Эксплицитность влияния русского мессианства на русскую версию марксизма – большевизм – не вызывает никакого сомнения. Оно [мессианство] проявляется в уверенности, что Россия, где пролетариат первым разрушит капитализм и империализм, послужит образцом для трудящихся других стран.

Октябрьскую революцию и последующую политику большевиков исследователь интерпретирует в терминах мессианства. Вслед за Н. Бердяевым, высказавшим мысль о русификации марксизма русским мессианством, П. Дункан констатирует, что на роль Мессии партия большевиков выдвинула пролетариат – класс, который при капитализме наиболее ущемлен. Он страдает и потому искупит, спасет всё человечество, построит коммунистическое общество –

Царство Божие на земле [1, с. 55]. После смерти В.И. Ленина и в условиях изолированности России интернационализм и универсальное мессианство сменились сталинской теорией о построении социализма в одной стране. Это, по мысли исследователя, привело к тому, что акценты сместились в направлении национального мессианства. 1934 г., когда партийные лидеры открыто начали выражать и поощрять национальные чувства, П. Дункан считает переломным. Это подтверждают появившиеся в прессе статьи о важности патриотизма, введение обязательного преподавания истории России в национальных школах, некоторое послабление в отношении Русской Православной церкви и, наконец, новый государственный гимн со словами о Великой Руси, заменивший партийный гимн «Интернационал». Кульминационный момент этого процесса исследователь видит в здравице в честь великого русского народа, которую произнес И.В. Сталин на приеме, посвящённом победе над нацизмом. Автор справедливо отмечает, что понесённые в Великой Отечественной войне жертвы вызвали всплеск мессианских чувств среди народа. Россия вновь была спасительницей и служила всему миру. Этим эффективно воспользовалась официальная пропаганда, которая активно разрабатывала и использовала темы спасения Европы от нацизма, военной помощи человечеству и в последующие годы, особенно при Н.С. Хрущеве и Л.И. Брежневе.

Желание защитить русский народ, его интересы и традиции явились, по определению П. Дункана, основным толчком к росту русского национализма в 60 – 80-е гг. XX в. Он интерпретирует развитие русского национального движения и возрождение русского мессианства как русский культурный национализм (cultural Russian nationalism) в истории, литературе, искусстве и как неофициальный или диссидентский русский мессианизм (dissident Russian nationalism). Первое направление, как показывает исследователь, было связано с произведениями В. Распутина, В. Белова, В. Солоухина, с литературой, так называемых писателей-деревенщиков, с живописными полотнами И. Глазунова, защитой, возрождением и реставрацией исторических и культурных памятников. Второе направление обусловлено инакомыслием в Русской Православной церкви, Всероссийским социально-христианским союзом за освобождение народа (ВСХСОН), «Группой Фетисова», самиздатовской литературой (например, «Вече»). Идеологическая запутанность и сложность этого периода развития русского мессианства, по мнению автора, эксплицитно проявились в позиции А. Солженицына и его творчестве. От мысли, что И.В. Сталин искал идеи В.И. Ленина, он пришел к убеждению о необходимости нравственной революции в России. Только наведя порядок в собственном доме, можно будет помогать бедным и отсталым народам. В своих рассказах, романах и публицистике писатель говорит о благородстве русского народа, его православных традициях, необходимости духовного возрождения,

страшном наследии большевизма и тоталитаризма, праве народов на самоопределение вплоть до выхода из федерации и т.д.

П. Дункан справедливо предостерегает от ложных представлений, что в Советском Союзе русский мессианизм давал какие-то особые выгоды России и русской нации как нации титульной. Автор замечает, что огромное число именно русских погибло в сталинских лагерях. Справедливо и другое утверждение, что Россия жертвовала собственным развитием ради преодоления отсталости советской периферии, в ущерб собственному благосостоянию она помогала социалистическим государствам, материально и финансово снабжала режимы стран третьего мира [1, с. 147].

Русское мессианство исследовано П. Дунканом в терминах национализма. Объяснение согласно его концепции кроется в том, что из двух свойственных человеку конструкций «класс» и «нация», в XIX и XX вв. последней отдавалось большее предпочтение (the loyalty). Следовательно, режимы, основанные на классовом мессианстве, имеют тенденцию сдвигаться по направлению к национальному мессианству [1, с. 61]. Подобная методология характерна для западных исследований истории России XIX в. и особенно прошлого столетия, например, для работ Джеймса Скэнлана (James Scanlan), Тима МакДаниэла (Tim McDaniel), а также Дмитрия Поспеловского и Александра Янова. Но П. Дункан попытался преодолеть негативизм оценок в идентификации русского мессианства как феномена и составляющей исторического процесса в России. Он справедливо указывает на то, что в русском мессианстве сильнее выражена его оборонительная сторона (a defensiveness), нежели агрессивная экспансия. Московское государство расширялось, чтобы защитить себя от нападения. Во времена холодной войны Восточная Европа была буферной зоной, а не трамплином для атаки [1, с. 147-148].

Таким образом, исследуя феномен русского мессианства, П. Дункан показал, что концепт избранности русского народа в той или иной форме сохранялся на протяжении всей истории государства. Мессианские идеи передавались от поколения к поколению множеством способов: через литературу, православную церковь и староверов, различные революционные организации, а в марксистском варианте – через пропагандистский аппарат КПСС. Мессианские настроения и идеи имеют в российском социуме широкий диапазон: носителями их могут выступать разные социальные слои общества: от крестьянства до интеллигенции, от пролетариата до партийных функционеров. Сам автор считает, что определить русское мессианство также нелегко, как и определить русский народ [1, с. 14]. Мессианство шло изнутри по традиции, поэтому любые методы его искоренения со стороны официальной власти (например, цензура, ограничение свободы слова, искоренение идакомыслия) не увенчались успехом. Напротив, в отдельные исторические периоды само государство фактически проводило мессианскую политику, обличающуюся тогда губительными результатами – в случае с коммунизмом она привела к массовым людским жертвам. В то же время отказ от коммуни-

стических идей обернулся социально-экономическим провалом, от которого страна до сих пор не оправилась.

В кризисные периоды российской истории те или иные идеи русского мессианства выходят на передний план. Русское мессианство продолжает существовать и в постсоветской России. Рассуждая в последнее время о феномене русского мессианства, П. Дункан отмечает, что вновь популярны идеи об особом пути развития. В идеологии КПРФ мессианские идеи связаны с социализмом. Разочарование в политике западных стран, (прежде всего США), которые идут по пути расширения НАТО, строят систему противоракетной обороны в Польше и Чехии, и новые военные базы вблизи российских границ, привело, по мысли исследователя, к возрождению в российском обществе стереотипов «холодной войны» и к проявлению другого вида мессианства, где Россия заявлена в качестве лидера стран, выступающих против американского империализма [3].

Тем не менее, в отличие от многих западных философов, политиков, экономистов, политологов П. Дункан убежден, что Россия не должна рабски копировать западные модели и методы реформирования. Это звучит контрастно, например, письму к русским читателям К. Поппера, где он предлагает заимствовать одну из правовых систем Запада – германскую или французскую – как кратчайший путь в нормальное цивилизованное общество [4, с. 9-10]. Более того, по мнению П. Дункана, вестернизация, навязанная России Е. Гайдаром и Международным валютным Фондом в 1992 г. силой, была социально-экономическим бедствием, так как не принимала во внимание российскую действительность [1, с. 148] и, можно добавить, русский менталитет. Отмечая существование в современном российском обществе опасений расширения НАТО и сторонников националистических идей, автор подчеркивает, что российская элита и большинство населения выступают за сотрудничество с Западом и Европой. Но также они хотят, чтобы и западные страны, и международные организации воспринимали Россию как полноправного члена мирового сообщества. Он подчеркивает, что Западу следует уважать Россию, поддерживая процесс её демократизации и реформирования.

Прогнозируя будущее русского мессианства на ближайшие 15-20 лет, П. Дункан полагает, что оно как один из элементов противостояния однополярному миру, а также антитеррористической политике, будет присутствовать в российской внешнеполитической деятельности.

Примечания:

1. Duncan Peter J.S. Russian messianism: Third Rome, revolution, Communism and after. L.; N.Y.: Rout Ledge, 2002. 255 p.
2. Соловьев В.С. Мессианизм // Энциклопедический словарь / Ф.А. Брокгауз, И.Э. Эфрон. СПб.: Типо-Литография, 1896. Т. 19. С. 150.

3. Мессианство России. Интервью с Питером Дунканом [Электронный ресурс]: URL: <http://gtmarket.ru/laboratory/public.doc>. (дата обращения: 02.10.2009).
4. Davidson P. The Validation of the Writer's Prophetic Status in Russian Literary Tradition: From Pushkin and Lazkov through Gogol to Dostoevsky // The Russian Review. An American quarterly devoted to Russian past and present. Vol. 62. No. 4 (October, 2003). P. 508-536.
5. Поппер К. Р. Открытое общество и его враги. Т.1. Чары Платона. М.: Феникс; международный фонд «Культурная инициатива», 1992. 448 с.

Сведения об авторе:

Дыркова Любовь Алексеевна, кандидат философских наук, сотрудник кафедры социальной работы, социальной и клинической психологии Сибирского государственного медицинского университета, г. Томск, e-mail: dyrkova@yandex.ru.

Data on author:

Dyrkova Lubov Alekseevna, candidate of philosophy sciences, of the department of social work, social and clinical psychology statehood Siberian Medical University, Tomsk, e-mail: dyrkova@yandex.ru.

УДК 294.3

© Д.В. Аюшева
Улан-Удэ**ТИБЕТСКИЙ БУДДИЗМ НА ЗАПАДЕ:
ОСОБЕННОСТИ И ПЕРСПЕКТИВЫ РАЗВИТИЯ***

В данной статье рассмотрены и проанализированы основные особенности и тенденции распространения и становления тибетского буддизма на Западе и выявлены перспективы его развития.

Ключевые слова: тибетский буддизм, западная культура, западный ментальитет, духовный наставник, тантрические учения и практики.

D.V. Ayusheyeva
Ulan-Ude**TIBETAN BUDDHISM IN THE WEST:
PECULIARITIES AND PERSPECTIVES OF THE DEVELOPMENT***

The paper deals with the analysis of the main peculiarities and tendencies of the dissemination of Tibetan Buddhism in the West. The author defines tendencies and perspectives of its development.

* Работа выполнена при поддержке РГНФ по проекту № 11-13-03002а / Т
* This article was supported by a grant RFFI project № 11-13-03002а / Т

Key words: Tibetan Buddhism, Western culture, Western mentality, spiritual teacher, tantric doctrine and practice.

Распространение тибетского буддизма на Западе можно считать успешным. Свидетельством тому является растущее из года в год количество adeptов, появление и активная деятельность многочисленных центров этой религиозной традиции. Так, более чем в двадцати странах Европы и Америки функционируют около ста дхарма-центров «Ригпа», Фонд поддержания Махаянской традиции насчитывает более пятисот центров, а количество центров «Шамбала» по всему миру достигает порядка шестисот и этот список можно продолжить.

Существуют все основания для утверждения, что тибетский буддизм на сегодняшний момент закрепился как институт в странах Европы и Америки, содействует решению проблем современного западного человека, оказывая, таким образом, влияние на состояние социума в целом. С другой стороны, и тибетский буддизм развивается с учетом особенностей новой для него политической, социальной и духовной структуры и пребывающей в ней личности. Такое взаимовлияние имеет более чем сорокалетнюю историю и, очевидно, будет углубляться и в дальнейшем. В этой связи анализ взаимодействия тибетского буддизма с западной культурой представляется актуальным, тем более, что процессы распространения тибетского буддизма в России и на Западе во многом схожи.

Одной из задач исследования стал анализ предпосылок успешного движения тибетского буддизма на Запад, среди которых нами выделены следующие факторы. Во-первых, на момент появления на Западе религиозных деятелей из Тибета (кон. 60-х – нач. 70-х гг. XX в.) здесь сложились традиции теоретического осмысливания буддизма (нашедшие выражение в сложившихся буддологических школах Западной Европы) и опыт практической его реализации. Выделяя, например, медитативные техники тибетского буддизма как особый объект интереса западного адепта, заметим, что буддийские психопрактики не были новым для Запада явлением. Созерцательные методики, в основном дзен-буддистского толка, уже были широко распространены в Европе и Америке.

Во-вторых, важным фактором явились старания самих тибетцев по сохранению своей самобытной культуры, прежде всего, традиционной религии, в условиях эмиграции. Заметим, что ни одно из предшествующих направлений буддизма, бытовавших на Западе, не решало подобной задачи. До 1960-х гг. буддизм за рамки контркультуры в основном не выходил и был одной из многих её составляющих в потоке общего увлечения Востоком.

Усилия тибетцев нашли поддержку многих организаций и частных лиц в странах Западной Европы и Америки, где возникло активное и широкое движение в поддержку Тибета. Эта практическая помощь и симпатия стали благоприятным фоном, на котором успешно адаптировалась доктрина тибетского буддизма.

В-третьих, основным направлением деятельности тибетского буддизма стало разрешение мировоззренческого конфликта западного человека с окружающей его повседневной реальностью. Конфликт этот был вызван вопросом о смысле жизни, когда ни материальное благополучие, ни профессиональная деятельность, ни семья или обращение к другим духовным традициям не приносили более удовлетворения. Тибетские наставники объясняют причины этой неудовлетворенности в рамках четырех благородных истин и предлагают нравственное совершенствование ради блага всех живых существ как способ достижения личностной гармонии.

В-четвертых, немаловажным для активного распространения тибетской религиозной традиции является тот факт, что буддизм согласуется с современной наукой, поскольку оперирует такими категориями, как «познание», «метод познания», обладает стройной системой логики, удовлетворяя, таким образом, рациональное, научное, мышление западного человека. Буддизм попадает в круг интегральных исследований в области философии, политики, медицины, экологии, образования, физики, психологии и в других направлениях.

В-пятых, учение тантры, присущее в тибетском буддизме, стало одним из главных факторов его популярности. Медитативная практика, ритуальная сторона и эзотерика, характерные для тантрических учений, вызвали огромный интерес западной аудитории.

Рассмотренные нами факторы, таким образом, стали условием успешного внедрения тибетского буддизма в социокультурную среду западного общества.

Следующим аспектом нашего исследования стал анализ особенностей и тенденций процесса распространения тибетского буддизма на Западе.

Мы выделяем следующие особенности:

1. Равное участие основных школ тибетского буддизма в процессе его рецепции на Западе, в отличие от ситуации доминирования школы Гелуг в Тибете. Подобное стало возможным благодаря особой предрасположенности западных адептов к буддийской эзотерике, которая преобладает в школах Карма, Сакья и Ньингма. Гелуг, основу которой традиционно составляло монашество, вынуждена была трансформировать и свои привычные институты, и формы передачи Учения.

2. Многообразие школьных традиций обусловило и разнообразие институциональных форм, которыми сегодня представлен тибетский буддизм на Западе. В настоящее время наряду с многочисленными дхарма-центрами появляются монастырские комплексы, ретритные и медитативные центры, центры тибетской медицины, различные образовательные учреждения, в том числе обладающие правом подготовки бакалавров и присуждения магистерской степени. Таким образом, мало говорить о том, что тибетский буддизм удовлетворяет духовные потребности западного человека, он становится институтом личностной социализации, что позволяет рассматривать его не альтернативным явлением в западной культуре, а её структурным элементом. Иными словами, тибетскому буддизму удалось вписаться в культурную реальность Запада.

3. Тот факт, что институты тибетского буддизма функционируют как элементы собственно западной традиции, подтверждается значительным количеством Учителей – выходцев из западных стран, по рождению своему, европейцев и американцев. Эта специфическая особенность тибетского буддизма на Западе вполне способна повлиять на его дальнейшую трансформацию.

4. Специфическими чертами обладают и сами западные последователи тибетского буддизма, среди которых особое место занимает их значительная интеллектуальная подготовка, обширные знания в области различных наук, знание языков. Чаще всего западные adeptы начинают с изучения философско-теоретических аспектов буддизма. С одной стороны, высокий образовательный уровень помогает усвоению буддийского учения, а с другой, зачастую становится препятствием из-за чрезмерно критического отношения к некоторым вопросам философии и методики буддизма. Максимальное выражение это находит в возникновении сомнений и нежелании признать и принять учение во всей его полноте.

В результате наложения друг на друга особенностей западного общества и доктринальных принципов тибетского буддизма сформировались, на наш взгляд, следующие тенденции в процессе его развития на Западе.

В качестве основной мы выделяем тенденцию распространения на Западе главным образом буддийской Тантры. По мнению самих тибетцев, тантра особенно подходит для Запада, так как она научна, требует хорошей интеллектуальной подготовки, является самым быстрым из всех путей, что не в последнюю очередь привлекает западного человека. Буддисты в Европе и Америке в большинстве своем – это люди с высшим университетским образованием, живущие в интенсивном ритме.

Кроме того, методы тантры не требуют аскетизма, практически несовместимого с условиями современной жизни. Суть учения заключается в трансформации сознания, понятие же трансформации, в частности энергии, хорошо знакомо современному человеку. Это не ожидание какого-то спасения в будущем, а реальная работа с негативными эмоциями, которые собственно есть у каждого.

Следующая сложившаяся тенденция – это практика неоднократных посвящений многочисленной аудитории в некогда тайные тантрийские учения.

Первоисточниками знакомства западных adeptов с Учением Тантры часто являлись не сами носители этой традиции, а многочисленные книжные публикации, написанные западными учеными и энтузиастами часто без должного понимания учения в целом. Самостоятельное изучение подобных изданий, некоторые из которых носили характер «инструкций», стало для многих причиной неправильного понимания.

Для того чтобы преодолеть эту негативную тенденцию тибетские учителя оказались перед необходимостью трансформировать механизм и сам принцип передачи сакрального Учения. Если традиционно передача проходила индивидуально для каждого ученика в строжайшей секретности, то в настоящее время весьма распространенной является практика, когда известный

Учитель дает посвящения сразу сотням и тысячам людей, многие из которых имеют довольно смутное представление даже о буддизме, не говоря уже о той ответственности, которая возникает при принятии обетов. Для того чтобы предотвратить неизбежное нарушение обетов, тантрийский Учитель вынужден периодически давать повторные посвящения, поскольку считается, что обряд посвящения обладает очистительным эффектом. Создается, таким образом, некоторая тенденция к специальному способу буддийского совершенствования, которая для западного адвента сводится главным образом к множественным тантрийским посвящениям. Очевидно, что тибетские Учителя идут на это вполне сознательно, считая, что польза значительно превышает возможный вред.

Доступность Учения для массовой аудитории формирует и другую тенденцию. На Западе меняется модель взаимоотношений «Учитель – ученик», которая традиционно базируется на беспрекословной преданности духовному наставнику. Тибетцы ясно отдают себе отчет в том, что подобная модель взаимоотношений мало приемлема для современного западного человека. Вследствие чего, отношения «учитель – ученик» становятся здесь более демократичными.

И, наконец, в силу социальной занятости западного человека, трансформируется и практика длительного уединения. В Тибетской традиции, как правило, это занимает от трех до двадцати лет. Не имея на то физической возможности, в Европе и Америке совершаются кратковременные, к примеру, однодневные, двухнедельные, месячные затворничества, часто не единичные по своей форме, как это было принято в Тибете, а коллективные. В связи с этим фактом мы отмечаем растущую популярность такого современного буддийского института как ретритный центр.

Анализ состояния, особенностей и тенденций в процессе распространения тибетского буддизма на Западе позволяет определить некоторые перспективы развития этой религиозной системы:

1. Дальнейшее развитие на Западе получат институциональные формы тибетского буддизма – дхарма-центры, монастыри, образовательные, медитативные и ретритные центры, центры тибетской медицины. Наряду с ними появляются и учреждения социальной поддержки, организуемые тибетскими учителями (к примеру, хосписы для неизлечимо больных людей, беседы с заключенными и т. д.).

2. Перспективное развитие тибетского буддизма будет определяться ростом информационных технологий, значимость которых высока в современной общественной жизни. Интернет позволяет проводить видео-встречи и конференции с учителями, вести с ними переписку, заочно обучаться, сдавать экзамены, прослушивать лекции, и даже проводить ретриты. Вместе с тем, возникает проблема сохранения чистоты учения тибетской традиции, которая гарантировалась при непосредственном общении с учителем.

3. Будет продолжать расти число наставников из среды западных адептов, которые в перспективе могут изменить традиционный стиль передачи учения, приближая его к западной культурной традиции.

4. Мы согласны с западными исследователями, которые допускают формирование новой, западной, буддийской традиции. Она предполагает интеграцию тибетского буддизма с другими буддийскими системами: Тхеравады, Дзэн-буддизма и др.

И в заключении, еще раз хочется подчеркнуть, что с приходом тибетцев на Запад буддизм начинает осваиваться как практический метод, который может произвести глубокие перемены внутри самого человека, а также создать определенный образ повседневной жизни. В этом плане исследование комплекса методов воздействия на западную аудиторию, которым к настоящему времени уже обладает тибетский буддизм, его рецепции в странах Западной Европы и Америки представляется весьма перспективным.

Примечания:

1. Введение в буддизм. Серия «Мир культуры, истории и философии». / Ред. Рудой В.И. СПб.: Изд-во «Лань», 1999. С. 384.
2. Гарчен Ринпоче. Махамудра Джигтэн Сумгона. СПб.: Уддияна, 2004. С. 160.
3. Его Святейшество Богдо-гэгэн Халха Джебзун-Дамба Римпоче IX. Драгоценные Наставления. Комментарий к Ламриму: Учение, данное перед посвящением в практику Ямантаки. Улан-Удэ, 1997. С. 87.
4. Лама Еше. Введение в тантру. Трансформация желания. / Пер. с англ. М.: ООО Издательский дом «София», 2005. С. 224.
5. Молодцова Е.Н. Тибет: сияние пустоты. М.: Алетейя, 2001. С. 344.
6. Согьял Ринпоче. Книга Жизни и практика умирания. Тселе Натсок Рангдрол. Зеркало полноты внимания. М.: «Золотой век», 1998. С. 495.

Сведения об авторе:

Аюшевеева Дулма Владимировна, кандидат философских наук, старший научный сотрудник Отдела философии, культурологии и религиоведения Института монголоведения, буддологии, тибетологии СО РАН, г. Улан-Удэ, e-mail: dulmaayush@yandex.ru.

Data on author:

Ayusheeva Dulma Vladimirovna, candidate of philosophy sciences, senior researcher in the Department of Philosophy, Cultural and Religious Studies of the Institute for Mongolian, Buddhist, Tibetan Studies, Russian Academy of Sciences, Ulan-Ude, e-mail: dulmaayush@yandex.ru.

МОНГОЛИЯ И ВЫЗОВЫ ПОЛИТИЧЕСКОЙ НЕСТАБИЛЬНОСТИ: ПРОБЛЕМА СОЦИАЛЬНОЙ ПАРАНОИИ В РОССИЙСКОМ ПОЛИТИЧЕСКОМ ДИСКУРСЕ

Статья посвящена изучению политической нестабильности в Монголии через призму российских масс-медиа. В основе методологии исследования теория «социальной паранойи». Автор анализирует политические нарративы, характеризующие сущность общественных движений, в Монголии нач. XXI в. В ходе исследования мы пришли к выводу, что, опасность «цветной революции» в Монголии является порождением паранойи в российском политическом дискурсе.

Ключевые слова: политическая нестабильность, политический дискурс, Россия, Монголия.

A.V. Mikhalev
Ulan-Ude

MONGOLIA AND CHALLENGES OF POLITICAL NON-STABILITY: PROBLEM OF SOCIAL PARANOIA IN RUSSIAN POLITICAL DISCOURSE

This article is devoted to study of the political non-stability in Mongolia through the lens of Russian mass-media. The author starts by saying about methodological problem of social paranoia. Then the author is analyzing Russian narratives about social movement in Mongolia in XXI century. The author is concluded that the Russian political discourse is paranoid in context of the "color revolution" dangerous.

Key words: political non-stability, political discourse, Russia, Mongolia.

Взаимоотношения России и Монголии в нач. XXI в. направлены на преодоление проблем, унаследованных от эпохи строительства социализма. Во время визитов президента РФ в Монголию был практически решен вопрос о списании советского долга, российские компании должны были получить преференции в освоении месторождений природных ресурсов, открытых совместными советско-монгольскими геологическими экспедициями. Все эти события позволили политологам говорить о возвращении России на «Большой Восток» [1]. Однако это возвращение осложнилось «Большой игрой» [2], развернувшейся в новых условиях между мировыми державами в Центральной Азии. В ходе этого противоборства в ряде государств постсоветского пространства (Центральной Евразии – в американской интерпретации) произошла серия «цветных революций». Данный феномен как системное явление еще предстоит осмыслить как политологам, так и экономистам. Однако

очевидно одно: эти события нарушили сложившийся в 1990-е гг. баланс сил на постсоветском пространстве.

Следуя логике системных процессов, в России стали ожидать продолжения череды революций и смен политических режимов в современных государствах, некогда входивших в СССР, либо находившихся в сфере его политического влияния. Страной, относящейся к последнему типу, является Монголия. До настоящего времени считалось, что она является одной из самых стабильных стран, в которой монополией на власть обладает МНРП (являвшаяся на протяжении 70 лет основным партнером КПСС). Поэтому, когда в 2006 г. выяснилось, что это далеко не так, в некоторых российских изданиях появились заявления об очередной «оранжевой революции» [3]. Этот факт позволяет нам рассматривать указанное явление через призму социальной паранойи.

Феномен социальной паранойи породила неопределенность в политической сфере на постсоветском пространстве. Исследования данного явления берут свое начало от традиции изучения милленистских и апокалиптических настроений. Академическая традиция, идущая от Дж. Маркуса [4], К. Стюарт и С. Хардинг [5], позволяет нам раскрыть сущность структур восприятия «цветных революций» в политическом дискурсе России нач. XXI в. Политический феномен этих революций нового типа очень быстро стал восприниматься как новая угроза суверенитету и национальным интересам России. Одной из первых попыток применить психологические категории в отношении политики была работа К. Хэмфри [6]. В ее книге показано, каким образом параноидальные по своему характеру представления о мире натурализируются в политическом дискурсе. В нашем случае эта методология открывает возможности для анализа того, как искаженные представления о той или иной ситуации оказывают влияние на сферу политики. Под искаженными представлениями будем понимать взгляды, чрезмерно измененные под влиянием слабо обоснованных опасений.

Идея паранойи, на наш взгляд, усугубляется борьбой за природные ресурсы. Хотелось бы отметить, что Таван-Толгой и Аюу-Толгой – пока еще неосвоенные месторождения, вокруг которых необходимо формировать инфраструктуру, завозить технику, привлекать рабочую силу. Этот фактор практически не учитывается, большинство СМИ пишут об этих месторождениях как уже о переданных в эксплуатацию, привязывая борьбу за право их разработки к попыткам государственного переворота в Монголии. Более того, сформирована точка зрения о том, что обладание этими месторождениями может кардинально изменить политический расклад сил в регионе [7]. Ситуацию усугубляет проигрыш российских компаний в борьбе за право разработки природных ископаемых в Монголии. К 2010 г. из крупных российских предприятий добывающей промышленности остались лишь ГОК «Эрдэнэт» и «Золотой Восток». Последнее очень сильно пострадало от экономического кризиса 2009 г. и почти свернуло свою деятельность. Такое развитие событий

склоняло к мысли о приближающемся переделе сфер экономического влияния в Монголии, который должна была закрепить очередная «цветная революция». Описанные события способствовали возникновению в России небоснованных прогнозов относительно дальнейшего развития Монголии. Исходя из этого, мы попытаемся проанализировать модель интерпретации российскими СМИ проявлений политической нестабильности в Монголии. Важно рассмотреть не только характер политических риторик, но и механизм их воспроизведения на протяжении последних четырех лет.

Цветные революции как аналитический модуль

Политические перемены 2000-х гг. на постсоветском пространстве вызвали в России серьезную обеспокоенность. Смена политических режимов в большинстве республик бывшего СССР получила название «цветных революций» [9]. Это явление связано с переделом собственности и пересмотром внешнеполитических приоритетов. Нужно отметить, что системные перемены повлекли за собой возникновение политической неопределенности в Евразии.

Сложно утверждать однозначно, когда закончился цикл цветных революций. К середине 2000-х гг. сложилась ситуация ожидания продолжения череды политических потрясений и любые акции протesta и выступления воспринимались как еще одна «цветная революция». Вторая половина 2000-х гг. в политическом плане оказалась наиболее сложной для Монголии и Киргизии [10]. Для первой это закончилось серией уличных беспорядков, а для последней – межэтническими столкновениями. Такие чрезвычайные меры, как ввод войск в столицу, использование бронетехники в Монголии в 2008 г. давали основания для построения аналогий с самыми конфликтогенными сценариями возможного развития ситуации. Все это оказывало непосредственное влияние на алармистские настроения в России и за ее пределами, которые формировались под влиянием событий в Грузии, Молдове, Киргизии, Украине. Складывалось впечатление естественной утраты Россией своих geopolитических позиций на постсоветском пространстве.

Параллельно развернулась масштабная по своему охвату «Большая игра» за влияние на территории Центральной Азии [11]. Главным актором этой игры стали США, продвигающие новую модель политического устройства мира. Для этого региона была разработана модель региона Центральной Евразии. Она подразумевает новые варианты экономической и политической интеграции, в основе которых политическое доминирование США. Отдельный раунд в этой игре – борьба за Монголию, за возможность определять политику в стране, граничащей с Россией и Китаем на наиболее стабильном участке этой границы [12].

Монгольский политолог Тумур Цэрэдорж в 2006 г. писал, что для США Монголия является стратегически важной страной и наиболее близким партнером в Центральной и Восточной Азии. «Создание системы безопасности Монголии происходит не спонтанно, а в рамках откорректированной стратегии США в условиях новых геополитических реалий. Если проанализировать

новые меняющиеся геополитические реалии в мире и в особенности в Центральной и Восточной Азии, все реальнее проглядывает намерение США в дальнейшем в своей стратегии создать своеобразную эффективную союзническую зону в Центральной и Восточной Азии. Так, если в Европе существует мощный инструмент в виде НАТО, которая остается довольно влиятельной силой и эффективным инструментом для США, то подобная эффективная структура отсутствует в АТР. В этой связи, с учетом растущих амбиций Китая, уже можно с уверенностью утверждать, что не исключается развитие процесса возможного создания союзнической зоны наподобие НАТО в Азии, в Тихоокеанском регионе с участием Японии, Южной Кореи, Монголии, Австралии, Канады и некоторых других стран данного региона», – считает Цэрэдзорж. – «Определенными признаками перехода к более тесному военному сотрудничеству и взаимодействию в военном союзе являются международные полевые учения Khan Quest на полигоне учебного центра ВС Монголии «Таван толгой» с участием военных из США, Японии, Южной Кореи и других стран» [13]. В 1990-е гг. Монголия на фоне государств постсоветской Центральной Азии представляла собой территорию относительной стабильности. Все это спровоцировало параноидальные настроения в России.

Выступления 2006 года. Первые массовые уличные выступления в стране зафиксированы 12.01.2006 г., они были обусловлены повышением цен на бензин. Учитывая, что основным экспортером продуктов нефтепереработки в Монголию является Россия, данные акции протesta носили антироссийский характер. Повышение цен ударило прежде всего по жителям и автоперевозчикам. Ситуация усугублялась политическим кризисом, т.к. 10 из 17 членов правительства-представителей МНРП ушли в отставку, возложив ответственность на премьер-министра демократа Ц. Элбэгдоржа.

Утром в четверг на центральной площади единственного крупного города Монголии – ее столицы Улан-Батора – начался митинг протеста, вызванный произошедшей во вторник отставкой большей части кабинета министров из числа представителей Монгольской народно-революционной партии (МНРП). Правда, по официальной информации, эти люди выступали не против партии, организовавшей в стране политический кризис, а против повышения цен на общественный транспорт в столице. В качестве подтверждения власти сообщили, что толпа вначале направлялась к управлению транспорта Улан-Батора и лишь затем пошла к комитету МНРП, который и громила в течение нескольких часов, поскольку не нашла там ни одного представителя руководства, с которыми демонстранты, якобы, хотели переговорить, чтобы узнать, зачем эта партия провоцирует правительственный кризис [14].

На данный политический кризис российские СМИ реагировали однозначными заявлениями об очередной «Оранжевой революции». В 2006 г., как никогда после, российский политический дискурс оперировал упомянутым термином в отношении любых проявлений политической нестабильности в

ближнем зарубежье. Можно сказать, что российские политики находились в состоянии постоянного ожидания повторения событий, происходивших ранее в Грузии, Киргизии, Молдове, Украине. Революция в Монголии должна была завершить формирование некоего антироссийского кольца на границах РФ. Однако эти прогнозы не оправдались.

Политический кризис в Монголии был спровоцирован попыткой консерваторов в лице МНРП вытеснить либеральных политиков из правительства посредством искусственно созданного правительственного кризиса. В данном случае несговорчивость меньшинства в лице премьер-министра Ц. Элбэгдоржа и его блока «Родина-Демократия» должна была обернуться непосредственно против них. Исполнительный совет Демократической партии провел закрытое заседание по вопросу, связанному с отставкой правительства.

После заседания председатель Демократической партии Р. Гончигдорж сделал заявление для журналистов. «Решение Руководящего совета МНРП об отставке правительства является безответственным решением, ошибкой в отношении общих интересов страны и национальной безопасности. За последствия своего решения должен ответить Руководящий совет МНРП. В силу этого Исполнительный комитет Демократической партии требует от Руководящего совета МНРП аннулировать свое решение и от министров – отказаться от представленных Премьер-министру своих заявлений в интересах обеспечения стабильной деятельности правительства, возглавляемого Ц. Элбэгдоржем», подчеркнул Р. Гончигдорж. Заметив, что причина, которая упоминается в заявлении МНРП, не может стать обоснованием для отставки правительства, Р. Гончигдорж отметил: «Метод Премьер-министра решать вопросы с размахом, оперативно и смело, возможно, противоречит методам некоторых членов правительства и политических сил быть всегда настороже, откладывать решение вопросов. Исполнительный совет не считает это обоснованием для отставки правительства, ни вопросом внутренних противоречий кабинета». Он также заявил, что если нынешнее правительство будет отправлено в отставку, то Демократическая партия и ее члены не будут участвовать в формировании нового правительства. Данное решение принято на уровне Исполнительного совета, уточнил г-н Р. Гончигдорж. Этот вопрос также будет обсужден Национальным консультативным комитетом в воскресенье, добавил он [15].

Политические риторики российских СМИ в отношении событий 2006 г. содержат огромное количество неуместных аналогий между Монголией и государствами постсоветской Центральной Азии. Представители правительенного и парламентского меньшинства решились на организацию акций протеста по киргизскому образцу, и, судя по всему, пользуясь клановой системой, сохранившейся в Монголии, вывели на улицы своих многочисленных родственников даже не для того, чтобы предотвратить развал нынешнего правительства, а чтобы сохранить для себя лично места в новом кабинете министров. Ведь именно так и начиналась так называемая «революция» в

Киргизии, где проигравшие выборы депутаты выводили свои «кланы» на улицу, проводя несанкционированные митинги [16].

Из приведенного нарратива следуют выводы, сделанные по аналогии с Киргизией, в которых особый акцент делается на кланово-родственные отношения в среде политической элиты. Однако подобные связи в Монголии опосредованы партийной системой, которая представляет в сфере публичной политики интересы различных групп влияния. В уличных столкновениях помимо партийных активистов участвуют представители маргинальных групп населения. Поэтому говорить о клановости как о ключевом мобилизационном факторе не приходится, равно как и о вмешательстве США.

В Монголии внутриполитическая борьба проходит автономно, без вмешательства внешних сил. После раз渲ала СССР, когда Улан-Батор считался практически столицей 16-ой советской республикой, в этой стране сохраняется баланс сил просто потому, что Россия, Китай и США ей практически не интересуются. Возможно, американцы и хотели бы создать в Монголии свои военные базы и включить ее в зону своего влияния, для создания вокруг КНР и РФ так называемых «поясов безопасности», подтверждением чему служит состоявшийся в 2005 г. блиц-визит в Улан-Батор Джорджа Буша. Однако США пока явно не стремятся «подмять» эту страну под себя и не создают там сотни неправительственных организаций для подготовки «цветной революции», как это было в Киргизии или на Украине. Таким образом, нынешний бунт – это не революция, а просто свидетельство нынешнего положения в Монголии, где политики используют для своих целей кланово-родственную систему. Ради должностей, которые многими из них рассматриваются исключительно как средство для получения материальной выгоды, эти политики готовы устроить беспорядки в центре столицы и разгромить офис конкурентов [17].

Как справедливо отмечают западные исследователи, Монголия – это страна с высоким уровнем децентрализации власти и экономических ресурсов [18]. Именно этот фактор влияет на политическую стабильность, ни один из политических оппонентов не способен радикально изменить внешнеполитическую ориентацию страны. Это обусловлено и объективными факторами, такими как поставки товаров широкого потребления из КНР, нефти и энергоснабжителей из РФ. Резкое изменение курса способно поставить страну на грань экономического коллапса.

События 2008 года. В 2008 г. в Улан-Баторе прокатилась волна массовых беспорядков, вызвавших в России рост сообщений об очередной «цветной революции». Поводом для беспорядков в Монголии послужили заявления лидеров Демократической Партии о фальсификации парламентских выборов.

Результаты выборов в Великий Государственный Хурал в 2008 г.

Таблица 1

Партии	Голоса, %	Количество мест
МНРП	51,3	39
МДП	32,8	25
Независимые кандидаты и др. партии	13,1%	10

В городе началась серия погромов, митингов и акций протеста. В свою очередь представители прессы и международные наблюдатели были едины во мнении, что в целом выборы 29 июня 2008 г. в Монголии прошли более организованно, чем предыдущие, без серьезных нарушений. Пристально следило за выборами посольство США в Монголии: оно командировало на избирательные участки в Улан-Баторе и ряде аймаков 23 сотрудника; большую активность проявил лично посол США Марк С. Минтон – он посетил избирательные участки в трех столичных районах, встречался с представителями избиркома, наблюдателями от партий, избирателями. Американский посол подтвердил, что выборы были в целом хорошо подготовлены и прошли эффективно. Однако массовые беспорядки предотвратить не удалось.

29 июня в Монголии состоялись парламентские выборы. Согласно предварительным результатам голосования, в 76-местный Великий народный хурал прошла правящая МНРП, собравшая 45 мандатов, и оппозиционная Демократическая партия, получившая лишь 21-е место. Уже на следующий день в монгольской столице начались беспорядки – политическое несогласие с итогами выборов недовольные избиратели решили выражать на улицах. Несколько тысяч сторонников оппозиционной партии «Гражданское движение» (вообще не прошедшей в парламент) заподозрили фальсификации, подожгли штаб-квартиру противников. Почти сразу же президент Монголии Намбараин Энхбаяр ввел в стране четырехдневное чрезвычайное положение. Полиция применила резиновые пули, слезоточивый газ и водометы, однако сторонники оппозиции расходиться не хотели. Несмотря на то, что в 22.00 по местному времени начался комендантский час. Беспорядки продолжились и ночью: из Улан-Батора по-прежнему приходят новости об ограблении банков и мародерстве. В частности, протестующие подожгли столичный Дворец культуры, в котором находится театр, музей и национальная галерея искусств. Как сообщают очевидцы, мародерствующая толпа грабила находящуюся в центре города галерею искусств, вытаскивала телевизоры и оборудование из офисов. Участники беспорядков поджигали автомобили, били стекла зданий, вступали в стычки с силами полиции. Власти утверждают, что когда манифестанты дошли до штаб-квартиры МНРП, им специально подвезли камни, пластиковые бутылки с краской, которыми они забросали здание и полицейских. Кроме того, якобы были заготовлены самодельные зажигательные бомбы. По последним данным, погибли как минимум четыре человека, более 70 получили серьезные ранения [19].

Описанные события вызвали мощный резонанс в России, руководство партии «Единая Россия» направило письмо поддержки руководству Монголии, осудив радикальные выступления в Улан-Баторе [20]. Нужно отметить, что беспорядки совпали в Монголии с решением вопроса по месторождению Оюу-Толгой. Вся предвыборная кампания основных кандидатов в ВГХ строилась вокруг распределения преференций с богатейшего месторождения цветных металлов (Демпартия – сертификат на 1 млн. тугриков, МНРП – 1,5 млн. тугриков каждому гражданину страны). Также демпартия выступала за привлечение западных инвестиций в разработку новых месторождений в стране, отмечая, что их приток повысит уровень жизни населения. МНРП предлагала передать 51% процента Оюу-Толгой государству.

Россия же, активно претендовавшая на получение концессий в Монголии, традиционно поддерживала МНРП. Российские компании «Ренова», «БазЭл», «Северсталь» – на тот момент крупнейшие игроки в сфере добычи природных ресурсов в Монголии. В случае победы демократической оппозиции возникла опасность потери возможности эксплуатировать данное месторождение. В ходе визита президента России Д.А. Медведева и премьер-министра В.В. Путина в Монголию были достигнуты определенные соглашения, отражающие интересы российского бизнеса в сфере разработки монгольских месторождений. Победа демократов могла означать новый передел сфер влияния и ресурсов в регионе. Как справедливо отмечали российские СМИ: «У специалистов не вызывает сомнения, что за драматическими событиями начала июля в Улан-Баторе стоят интересы большого бизнеса. В отношениях двух ведущих монгольских политических партий – МНРП и ДПМ – присутствует конфликт интересов в сфере распоряжения природными богатствами страны. Монголия входит в первую десятку государств мира по запасам полезных ископаемых – это медь, уран (1/4 мировых запасов), золото, уголь. Страна является крайне привлекательной для западных инвесторов, которые готовы вкладывать капитал в добывающие отрасли экономики» [21].

В это же время премьер-министр Монголии С. Баяр заявил, что беспорядки хорошо спланированы, и за ними явно стоит организующая сила. Многим эти беспорядки напоминают «цветные революции», прошедшие в нескольких постсоветских государствах [22]. Вариаций на тему названия несостоявшейся революции было много – «кашемировая революция», «революция цветных металлов», «революция юрт» и т.д. Такими эпитетами наделяли развернувшиеся события вокруг борьбы за власть и собственность в стране.

Апрель 2010 года. Весной 2010 г. события в Монголии получили новый импульс к развитию. В Улан-Баторе прошла серия акций протеста. Манифестации и митинги также были направлены против коалиционного правительства, состоявшего из демократов и представителей МНРП. Ключевой причиной выступлений был разразившийся в 2009 г. экономический кризис, принесший в Монголию безработицу, рост цен на импортные товары и энергоно-

ситети. Помимо этого зима 2009-2010 гг. оказалась слишком суровой и лишила монгольских скотоводов кормов, что привело к массовому падежу скота. Большинство из них вышло на улицы, чтобы потребовать от правительства помочь в решении их материальных проблем. *Как отметил Х.Базарсад, житель аймака Дундговь: «Сегодня в стране бедствие, но сена и корма совсем нет, потому, что государство слишком безответственно и не выполняет свои обязанности»* [23].

Таким образом, акции протеста, проходившие в 2010 г., являются еще одним свидетельством того, что в своем политическом развитии Монголия далека от тренда, характерного для стран Центральной Азии. Развитость формальных политических институтов, таких как парламентаризм, партийная система способствуют использованию легальных методов борьбы за власть в процессе выборов. Массовые выступления являются издержками электоральной коррупции в условиях многопартийной системы.

В центре монгольской столицы – Улан-Баторе состоялась массовая демонстрация протеста против падения уровня жизни населения. Около 100 тыс. участников акции потребовали роспуска парламента в случае, если правительство не распределит среди жителей страны доходы от эксплуатации национальных сырьевых ресурсов, передает ИТАР-ТАСС. Инициаторы демонстрации обвинили входящие в правительственный коалицию Монгольскую народно-революционную партию и Демократическую партию Монголии в обмане избирателей и отказе выполнить свои обязательства о распределении дивидендов горно-рудной промышленности среди беднейших слоев населения, которые должны были представляться путем правительенных грантов или через создание специального фонда социальной помощи. «Мы предоставляем властям 72 часа на размышление. В случае игнорирования наших требований акции протеста перейдут в следующую стадию», – заявили демонстранты [24].

Основным поводом для митинга было невыполнение предвыборных обещаний кандидатов, в частности выплатить 1000 долларов США каждому гражданину Монголии из доходов горнодобывающей отрасли. Демонстранты считали право на получение этих денег конституционным согласно 1-му пункту статьи 6 конституции страны [25]. Указанный раздел декларирует тезис о том, что все природные богатства Монголии находятся в ведении ее народа. Помимо этого звучали призывы выполнить предвыборные обещания, т.к. избиратели отдали голоса, а деньги не были выплачены. Более того считается, что депутаты с момента выборов имели полуторогодовую отсрочку в выплате и лишь экономический кризис вынудил население выйти на улицу.

События 2010 г. закончились голодовкой, количество митингующих сократилось до десятка человек, которые впоследствии были госпитализированы. В ходе последнего выступления выдвигались требования преимущественно социально-экономического характера. Нужно отметить, что в данном случае российские СМИ воздержались от оценок и комментариев этих собы-

тий, в конечном счете, они фактически не освещались. В результате можно констатировать факт окончания эскалации «оранжевой угрозы».

В данной ситуации борьба за власть и за право распределения концессий является ключевым моментом, определяющим уровень политической нестабильности в стране. Борьба за огромные экономические ресурсы, заключенные в Таван-Толгой и Оюу-Толгой, определили набор методов борьбы за власть. Фактически это борьба за право принимать решение, в чьи руки будет передано то или иное месторождение. Проявления политической нестабильности в стране должны были стать предостережением для иностранных инвесторов и подготовили почву для появления монгольской корпорации «Монгол 999», которая в мае 2010 г. заявила о намерении разрабатывать Таван-Толгой. На основании всего сказанного мы вполне определенно можем судить о том, что беспорядки последних четырех лет в Монголии не имеют отношения к «цветным революциям». «Оранжевый фактор» сыграл на руку монгольским политикам, т.к. страна привлекла к себе пристальное внимание со стороны России и Китая. Более того, Россия оказала Монголии материальную помощь и списала часть долгов.

Социальная паранойя в России относительно «цветной революции» в Монголии является следствием плохой осведомленности о внутренних делах Монголии. Российские СМИ продуцируют на Монголию аналогии с бывших республик СССР, часто забывая, что эта страна прошла гораздо более длительный путь государственного развития, чем новые независимые государства Евразии. Выстраивая аналитические модели, политологи используют только одну «киргизскую схему» развития событий, забывая о многообразии феномена «цветных революций» [26]. Однако политическая нестабильность в Монголии имеет свои сущностные черты.

К началу 2000-х г. страна накопила определенный багаж опыта существования в условиях парламентской республики. Сформировался крупный олигархический капитал, находящий воплощение своих интересов благодаря той или иной партии. Расслоение в обществе в результате низкого уровня жизни ведет к активизации радикально настроенных элементов. Более того, борьба за крупнейшие месторождения меди, золота, угля, молибдена в стране с населением в 2,8 млн чел. вызывает серьезные нарекания по поводу неравномерности распределения ВВП на душу населения. Напомним, что средняя заработная плата по стране 1 доллар США в день. Кроме того, начиная с 2004 г., Монголия находится в списке коррумпированных стран, составляемым международной организацией «International Amnesty», она заняла в нём 85 место из 145, получив оценку в три балла (из 10), что означало попадание в категорию, близкую к государствам с «необузданной коррупцией» [27].

Другим важным аспектом является уровень децентрализации в стране. По данным экспертов «Всемирного банка», Монголия лидирует по данному критерию. Данный индикатор является одним из основных для определения уров-

ня демократичности государства. Он подразумевает величину административного ресурса у представителей государственной власти, наличие/отсутствие «естественных монополий», государственное участие в экономике. Так, по уровню политической децентрализации к началу 2000-х гг. Монголия занимала третье место после Колумбии и Никарагуа. Этот фактор также сказывается на внутриполитической стабильности [28].

Важной особенностью институционализации политической сферы постсоциалистической Монголии является преимущественное влияние политических партий. Эта черта существенно отличает Монголию от стран постсоветской Центральной Азии, где основными политическими институтами стали кланы, организованные по родоплеменному или земляческому принципу [29]. В данном контексте Монголия выделяется, поскольку интересы элитарных группы реализуются посредством парламентской демократии. Другим аспектом является то, что в силу указанных причин Монголии удалось избежать автократии и сохранить многопартийность. Большое значение в этом сыграло также и отсутствие вызовов нестабильности на границах Монголии, т.к. страны Центральной Азии отделены от нее буфером России и Китая, а, следовательно, удалены и угрозы центральноазиатского исламского фундаментализма и его основы – наркотрафика. Все это сформировало относительный баланс сил в политической сфере страны, а также сформировало набор политических институтов, формально ориентированных на классические политические идеологии: социал-демократии, либерализма, консерватизма. Более того, в стране широкое распространение получают христианские религиозные объединения из США и Кореи, ориентированные на либеральные политические партии в противовес буддистам-консерваторам.

Примечания:

1. Лузянин С.Г. Восточная политика Владимира Путина. Возвращение России на «Большой Восток» (2004-2008 гг.). М., 2007.
2. The Colour Revolutions in the Former Soviet Republics: Successes and Failures. London and New York, 2010.
3. Оранжевая революция в Монголии // ФОРУМ.мск : открытая электронная газета. 2006. [Электронный ресурс]. URL : <http://forum-msk.org/material/news/6727.htm>.
4. Paranoia Within Reason: A Casebook on Conspiracy as Explanation. Chicago, 1999.
5. Stewart K. Harding S. Bad Endings: American Apocalypsis //Annual Review of Anthropology. 1999. Vol. 28.
6. Хамфри К. Постсоветские трансформации в азиатской части России. М., 2010.
7. Деятельность США в Монголии может спровоцировать распад России по «байкальскому меридиану» [Электронный ресурс]. URL: <http://regnum.ru/news/1258426>.
8. The Colour Revolutions in the Former Soviet Republics: Successes and Failures. London and New York, 2010.
9. Engvall J. Kyrgyzstan's Revolt: Prospect for Stability in a Failing State //CACI Analyst. 04/14/2010, а также Бойкова Е.В. События в Монголии: продолжение следует... [Электронный ресурс]. URL: <http://centrasia.ru/newsA.php?st=1215635340>.

10. Казанцев А.А. «Большая игра» с неизвестными правилами: мировая политика и Центральная Азия. М., 2008.
11. Hyer E. “The Great Game”. Mongolia between Russia and China //The Mongolian journal of international Affairs. 1997. №4. P.43-48.
12. Цэрэндорж Т. Монгольский фактор. Россия – пассивна, Китай – активен, СИА – суперактивны [Электронный ресурс]. URL: <http://centrasia.ru/news.php4?st=1149404280>.
13. В столице Монголии проходят акции протеста [Электронный ресурс]. URL: <http://strana.ru/stories/06/01/12/3665/270162.html>.
14. В столице Монголии проходят акции протеста [Электронный ресурс]. URL: <http://strana.ru/stories/06/01/12/3665/270162.html>.
15. В столице Монголии проходят акции протеста [Электронный ресурс]. URL: <http://strana.ru/stories/06/01/12/3665/270162.html>
16. Mearns R. Decentralisation, Rural Livelihoods and Pasture-Land Management in Post-Socialist Mongolia //European Journal of Development Research, Vol.16, No.1, Spring 2004, pp.133–152.
17. Разгневанные монгольские избиратели сожгли музеи, банки и штаб противника [Электронный ресурс]. URL: <http://newizv.ru/news/2008-07-03/93157/>.
18. [Электронный ресурс]. URL: <http://owasia.ru>.
19. Бойкова Е. События в Монголии [Электронный ресурс]. URL: <http://warand-peace.ru/ru/analysis/view/25020/>.
20. В Монголии зреет «Оранжевая революция» [Электронный ресурс]. URL: http://old.pnp.ru/chapters/world/world_6816.html.
21. [Электронный ресурс]. URL: www.tvcom-tv.ru/news/16/5170.php?phrase_id=172272.
22. Монголы потребовали от правительства поделиться доходами с бедняками [Электронный ресурс]. – URL: <http://rosbalt.ru/2010/04/05/725827.html>.
23. Цит. по переводу на русс.яз. Кручин Ю. Монголия. Энциклопедический справочник. М., 2002. С. 201-304.
24. The Colour Revolutions in the Former Soviet Republics: Successes and Failures. London and New York, 2010.
25. Парканский А.Б. Американо-Монгольские экономические отношения // Проблемы Дальнего Востока. 2010. №1. С.61-69.
26. Mearns R. Decentralisation, Rural Livelihoods and Pasture-Land Management in Post-Socialist Mongolia // European Journal of Development Research, Vol.16, No.1, Spring, 2004. P.133–152.
27. Кадыров Ш. Элитные кланы. Штрихи к портретам. М., 2010.

Сведения об авторе:

Михалев Алексей Викторович, кандидат исторических наук, доцент, докторант кафедры истории Отечества Бурятского государственного университета, г. Улан-Удэ, e-mail: mihalew80@mail.ru;

Data on author:

Mikhailov Alexey Victorovich, candidate of history sciences, associate professor of the Buryat state university, Ulan-Ude, e-mail: mihalew80@mail.ru.

**ТРАНСФОРМАЦИЯ РЕГИОНАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ И
ФОРМИРОВАНИЕ НОВОЙ СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ
В ПРОЦЕССЕ МЕЖКУЛЬТУРНОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ РФ И КНР
(на примере Забайкальского края)***

В статье рассматривается приграничное сотрудничество РФ и КНР в контексте межкультурного взаимодействия. Автор исследует процессы трансформации региональной культуры, выдвигает гипотезу о формировании новой социокультурной идентичности рассматриваемых регионов.

Ключевые слова: межкультурное взаимодействие, региональная культура, социокультурная идентичность.

V.S. Morozova
Chita

**TRANSFORMATION OF THE REGIONAL CULTURE AND FORMATION
OF A NEW SOCIAL-CULTURAL IDENTITY IN THE PROCESS OF
INTERCULTURAL INTERACTION BETWEEN RUSSIA AND CHINA
(on the example of Zabaikalskiy region)***

The article deals with the cross-border cooperation of Russia and China in the context of intercultural interaction. The author examines the processes of transformation of regional culture; propose a hypothesis about the formation of a new social-cultural identity of the above mentioned regions.

Key words: cross-cultural interaction, regional culture, social-cultural identity.

Вопросы региональной культуры отдельных территорий являются в настоящее время предметом исследования (как в России, так и за рубежом) во многих областях знаний, в том числе в таких междисциплинарных науках, как культурология, регионоведение. Выстроена теоретическая база изучения общекультурных процессов территорий; ведущие философы, социологи, культурологи обращают внимание на необходимость исследования региональных культур.

Термин «региональная культура» подразумевает совокупность культурных явлений региона как социально-исторического опыта живущих на кон-

* Статья выполнена при финансовой поддержке Федерального агентства по науке и инновациям (государственный контракт № 02.740.11.0363)

* This article was supported by a Federal agency on science and innovations (the state contract No. 02.740.11.0363)

крайней территории людей, представителей разных социальных групп, национальностей, вероисповеданий. На протяжении многих веков на региональном уровне идет процесс взаимовлияния и взаимообогащения разнобортных культур.

Тем не менее на сегодняшний день в науке еще не сложилась четкая концепция региональной культуры как целостного социокультурного, философского и историко-культурного феномена, оказавшего значительное влияние на формирование социокультурной идентичности.

Автор статьи придерживается определения термина «региональной культуры» как самобытного социокультурного феномена, имеющего собственное географическое пространство и реализующего потребность члена регионального сообщества в его самоидентификации.

В качестве одного из показателей, характеризующих культурные ресурсы региона, можно предложить «уровень конкурентной значимости ресурса». В основе его лежит определение степени уникальности конкретного ресурса:

1-й высший уровень конкурентоспособности у ресурса, уникального, не имеющего аналогов в мире;

2-й уровень конкурентоспособности у ресурса региона, уникального для нашей страны;

3-й уровень конкурентоспособности у ресурса, уникального для региона;

4-й уровень конкурентоспособности у ресурса, не уникального, но пользующегося повышенным спросом;

5-й уровень конкурентоспособности у ресурса, пользующегося ограниченным спросом.

Ресурсный потенциал региональной культуры Забайкальского края можно отнести ко второму уровню конкурентоспособности, где он рассматривается как культурный потенциал, уникальный для нашей страны, подразумевая под собой квинтэссенцию Восточной и Западной культур в формировании самого культурного потенциала.

На современном этапе развития процессов глобализации и регионализации международные контакты становятся все более интенсивными и разнообразными, все большее количество стран и регионов вовлекается непосредственно в различные формы межкультурного взаимодействия.

Бурные политические и социально-экономические события XX – начала XXI в. убедительно свидетельствуют, что межкультурные взаимоотношения являются весьма важными в жизнедеятельности современных государств и народов. Это находит свое выражение в объединении этнических общностей для формирования культурной целостности. Процессы расширения межкультурных связей доказывают тот факт, что как ни одна этническая общность не может жить без каких-либо взаимоотношений с другой, так ни одна региональная культура не способна существовать в абсолютной изоляции от культур, соседствующих с ней регионов. Практически каждый регион в той или

иной степени открыт для контактов и восприятия культурных достижений других регионов и одновременно готов поделиться собственными культурными достижениями и ценностями. Поэтому в настоящее время интересы исследователей вызывают не только вопрос об особенностях отдельного народа, но и проблема взаимодействия различных народов и их культур.

Каждая культура, обладая ценностью и являясь частью общего достояния человечества, требует уважения и сохранения, поэтому развитие региональной культуры является не только правом, но и долгом каждого народа, который стремится развивать все отрасли культуры, с тем, чтобы обеспечивать гармоничное равновесия между техническим и морально-интеллектуальным прогрессом человечества.

Генеральная конференция Организации Объединенных Наций по вопросам образования, науки и культуры, собравшаяся в Париже на четырнадцатую сессию, приняла во внимание факт того, что, несмотря на технический прогресс, который облегчает развитие и распространение знаний и идей, незнание образа жизни и обычаев других народов все еще ставит препятствия мнимому сотрудничеству и прогрессу всего человечества, поэтому была провозглашена Декларация принципов международного культурного сотрудничества, где основными идеями являются: 1) распространение знаний, содействие развитию дарований и обогащение различных культур; 2) развитие мирных отношений и дружбы между народами и содействие лучшему пониманию образа жизни каждого из них; 3) обеспечение каждому человеку доступа к знаниям и возможности наслаждаться искусством и литературой всех народов, участвовать прогрессе науки во всех частях земного шара пользоваться его благами и содействовать обогащению культурной жизни; 4) улучшение условий материальной и духовной жизни человека во всех частях мира [3].

Межрегиональное культурное сотрудничество, содействуя установлению между народами прочных связей, оказывает благоприятное влияние на все культуры и способствует их взаимному обогащению, а также требует уважения самобытности каждой из них.

В настоящее время в межрегиональном дискурсе особую значимость приобретает понятие «граница». В социокультурном смысле граница призвана, конституируя свое пространство, становиться основанием социокультурной рефлексии, когда социокультурная идентичность строится на противопоставлении с заграничными жителями, что во многом определяет социальные действия. В ситуации, когда сохранение целостности России зависит от устойчивых факторов, детерминирующих региональное своеобразие, процесс национальной идентификации в рамках региона, его позиционирование в масштабах страны, сопредельных территорий не могут остаться без внимания [6].

Сегодня границы не просто разделяют государства и являются форпостом разных политических, экономических и культурных систем. Они становятся центром сотрудничества, где жизненные правила и социальные практики людей пересекаются.

Наиболее сильное изменение принципов и механизмов трансграничного взаимодействия (также и в культурной области) можно наблюдать на территории приграничной территории Забайкальского края, где традиционное культурное самосознание, связанное с концептом «форпоста», находящегося в непосредственной близости с враждебными соседями, приобретает в настоящее время иные черты, актуализируя основания для становления новой регионально-культурной идентичности. Благодаря усиливающемуся трансграничному сотрудничеству на российско-китайской границе можем говорить о мобильности этой границы и динамике приграничного пространства [6].

Важной чертой приграничного сотрудничества Забайкальского края является взаимодействие приграничной региональной пары Забайкальский край (РФ) – Автономный район Внутренняя Монголия (КНР). В этом кроскультурном взаимодействии формируется особый феномен – культурное приграничье. Под «приграничьем» в данном контексте понимается единое социокультурное пространство сопредельных регионов, которое структурируется трансграничными социокультурными сетями.

Формирование новой культурной идентичности актуализирует исследование приграничного культурного пространства как сферы взаимодействия региональных культур РФ и КНР.

Изучению региональной культуры Забайкальского края как единицы социокультурного пространства России посвящены исследования Н.А. Абрамовой, М.Н. Фоминой, Л.М. Михайловой, Ли Пина и др. В этих работах отмечается как сходство цивилизационных условий, историческая, территориальная, этническая близость населения приграничных территорий, так и незавершенность социокультурной идентификации населения.

Россия и Китай являются двумя великими государствами и вместе с тем – двумя самобытными культурами. История взаимодействия культур обеих стран насчитывает несколько веков и прошла через ряд этапов, на которых носила различный характер.

Относительно недавно в российско-китайских взаимоотношениях наступил качественно новый период. Россия и Китай перешли к стратегическому партнерству. Среди общественности двух стран непрерывно растет интерес в отношении друг друга, развивается торгово-экономическое сотрудничество, расширяются контакты в области науки и культуры. Сейчас в обеих странах предпринимаются попытки наладить эффективное взаимодействие именно в культурной сфере, что приводит к появлению в ней целого сегмента региональной культуры, который можно рассматривать в качестве нового информационного пространства межкультурной коммуникации.

Сама теория межкультурного взаимодействия (а именно аспект межкультурной коммуникации) как в России, так и в Китае является молодым направлением научных исследований и находится на стадии становления. Анализ китайских и российских работ показывает, что зачастую они лишь подво-

дят итоги имеющихся подходов западных ученых. Так, работа китайского ученого Гуан Шицзе «Теория межкультурной коммуникации» (Пекин, 1995) и работа российских ученых Т.Г. Грушевицкой, В.Д. Попкова и А.П. Садохина «Основы межкультурной коммуникации» (Москва, 2002) во многом сходны по излагаемому материалу. Вместе с тем появляются и новые исследования. Среди таких работ можно назвать труд С.Г. Тер-Минасовой «Язык и межкультурная коммуникация» (Москва, 2000), в котором основным предметом рассмотрения стал ряд факторов, содействующих и препятствующих межкультурному взаимодействию [8].

В условиях современной обстановки отношения между РФ и КНР представляют потенциально значимую силу. Говоря об общих чертах данных взаимоотношений, следует уточнить, что они не обусловлены сходством или различием в идеологиях. Обе страны, с уважением относясь к национальным ценностям, стремятся подчинить их общим интересам [2].

19 декабря 2008 г. была подписана программа взаимодействия между министерствами культуры России и Китая [5]. При этом министр культуры РФ Александр Авдеев подчеркнул, что «основной целью данного соглашения является ознакомление с организацией сферы культуры в Китае»[5]. По его мнению, китайской стороне также будет интересно узнать, как развивается российская культура по отдельным направлениям, имея в виду общественные библиотеки, музеи, театры, архивы, кинематограф [7].

Председатель КНР Ху Цзиньтао в своем докладе на 17-м съезде КПК также подчеркнул: «Необходимо уделять должное внимание гармоничному развитию урбano-сельской и региональной культуры» [9].

Особое значение в межкультурном региональном взаимодействии имеют приграничные территории. Максимальная интенсивность межкультурного взаимодействия характерна для приграничных районов Восточной Сибири, Забайкалья, Приамурья по российскую сторону границы и административными единицами Северо-Восточного Китая и Внутренней Монголии со стороны КНР. Данные отношения являются весьма массовыми не только по количеству участников, но и по разнообразным формам взаимодействия, в них вовлечено большое количество людей и организаций. Тем самым по формату двусторонних связей российско-китайские отношения вышли за рамки политики и экономики, перешли от межгосударственных к межцивилизационным [1].

Такого рода межкультурные связи вносят определенные изменения в культуру регионов. Происходит своего рода «размытие» границ. К примеру, участилась практика смешанных браков. В 2008 г. в Забайкальском крае было зарегистрировано около 650 семейных пар, при этом одним из супругов являлся гражданин КНР. Это подтверждает достаточно стремительное формирование тесных взаимосвязей между двумя государствами.

Стремительное развитие сферы туризма и приграничной торговли только усиливает данный контекст. Сегодня жителю Забайкальского края значительно дешевле и проще отправиться в отпуск в Китай, чем в западный или

южный регион России [4]. Благодаря весьма выгодной ценовой политике китайского государства по отношению к туризму и торговле многие российские граждане предпочитают отправляться в отпуск или на выходные в соседний Китай, тем самым посещая обширные исторические и культурные достопримечательности этого государства, знакомятся с его историей, культурой, при этом зачастую абсолютно не интересуясь историей своего государства, а это, в свою очередь, приводит к потере своей национальной идентификации.

Таким образом, мы наблюдаем явные признаки процесса культурной регионализации в международном аспекте, проявляющиеся не только в активизации межкультурного взаимодействия на разных уровнях, но и в определенной формализации самого межкультурного пространства.

Так, к примеру, с 2006 по 2009 г. правительством Забайкальского края было проведено порядка 50 мероприятий, в числе которых презентация региона в российском посольстве Пекина. Было отмечено проведение международного российско-китайско-монгольского праздника «День туризма». В числе мероприятий – встречи ветеранов приграничных регионов в Чите и Хайларе, международная велогонка «Путь к Пекину» по маршруту Чита – Маньчжурия, международный фестиваль детско-юношеского творчества «Гурланенок» с участием коллективов из России, КНР и Монголии. Ежегодно в г. Маньчжурия проходит традиционный конкурс красоты «Снежная королева» с участием представителей РФ, КНР и Монголии. Третий год организуется международная выставка ярмарка «Приграничное сотрудничество: Россия, Китай, Монголия», а также проводящаяся в ее рамках международная научно-практическая конференция.

Говоря о международных выставках, в которых принимал участие Забайкальский край, нужно отметить, что перед правительством края была поставлена задача по ознакомлению представителей широких слоев китайского общества с традициями, обычаями, экономическими возможностями и инвестиционным потенциалом региона. Главными инструментами для выполнения этих целей стали презентация Забайкальского края, которая прошла в Посольстве РФ в Пекине, и XVII Харбинская торгово-экономическая ярмарка в провинции Хэйлунцзян. По признанию китайских участников данных презентаций, бизнессообщество центральных и южных провинций КНР практически ничего не знает не только об инвестиционном потенциале Забайкальского края, но и о географическом положении нашего региона. Проведение презентаций помогло заполнить существующий информационный вакуум о Забайкальском крае, что в будущем, несомненно, сыграет положительную роль.

Одним из наиболее значимых городов китайского приграничья в контексте межкультурного взаимодействия является г. Маньчжурия. Город получил статус «цивилизационного порта общегосударственной важности», т.к., обладая культурной спецификой, исторически связанной с Россией, он создает особенный стиль «российско-китайского культурного слияния» [10].

Межкультурное взаимодействие России и Китая, несомненно, обладает рядом особенностей, которые определяются цивилизационным, историческим, политическим, экономическим, социальным, географическим и другими факторами. Однако действие этих факторов в целом благоприятно сказывается на процессе взаимодействия двух региональных культур и позволяет говорить об особенных отношениях, существующих между Китаем и Россией. Несмотря на существенные различия двух культур и менталитетов, межкультурное взаимодействие России и Китая происходит главным образом не в форме противостояния, а в форме межцивилизационного диалога, необходимого условия для развития региональных культур обеих стран.

Как представляется, усиление международной составляющей развития отдельных элементов региональной культуры вовсе не означает утраты ими своей самобытности. Речь идет о том, что в процессе межкультурного взаимодействия происходит формирование новой формы социокультурной идентичности, где в наиболее эффективных формах могли бы реализовывать национальные интересы, действующих в ней участников, и осуществлять совместный поиск решения проблем, имеющих жизненно важные значения для человеческой цивилизации в целом.

Так как Забайкальский край является воротами в Азию не только для Дальнего Востока России, но и для ряда западных регионов страны, то в процессе межкультурного взаимодействия РФ и КНР основой культурной идентичности для населения Забайкалья может стать соединение в себе восточного и западного начал. Становление Забайкальского края как универсального посредника между АТР и Европой способно сгладить межцивилизационные противоречия, вывести диалог между этими регионами на принципиально новый уровень.

В настоящее время очевидно, что Китай расширяет сферы своего влияния не только с позиций экономики и политики, но и культурного обмена между государствами. Привнося новые элементы в культуру соседнего государства, Китай сам заимствует от него определенные рациональные элементы культуры. Такое взаимодействие приводит к трансформации процессов идентичности народов обеих стран. Однако, как показывает китайский опыт, региональная культура в данном случае ассимилирует в себе необходимые ей нововведения, адаптирует их с точки зрения традиционной культуры и использует для дальнейшего развития.

Примечания:

1. Бабкина Е.С. Своеобразие историко-философской парадигмы «Восток-Запад» в творчестве Б.А. Пильняка // Проблемы Дальнего Востока. 2007. №2. С. 143.
2. Балакин В.И. О российско-китайских отношениях стратегического партнерства в глобализирующемся мире // Россия и Китай: сотрудничество в условиях глобализации. М.: РАН, Институт Дальнего Востока, 2005. С. 18–41.
3. Декларация принципов международного культурного сотрудничества ООН [Электронный ресурс]. URL: <http://un.bv/documents/humrights/rightstouse/culturetx1.html>.

4. Ларин В.Л. Межрегиональное взаимодействие России и Китая в начале XXI века: опыт, проблемы, перспективы // Проблемы Дальнего Востока. 2008. № 2. С. 47.
5. Ли Пин. Формирование культурного пространства в приграничных регионах КНР и России (на примере Забайкальского края и Автономного района Внутренней Монголии КНР) // Вестник ЧитГУ. 2008. № 5 (50). С. 134-137.
6. Подписана программа взаимодействия между министерствами культуры России и Китая [Электронный ресурс]. URL: <http://www.rian.ru/politics/20020307/85046.html>.
7. Пылкова А.А. Приграничье как феномен культуры: на примере Дальнего Востока России [Электронный ресурс]: автореф. дис. ... канд. культурологии. URL: http://www.dissers.info/abstract_15488.html.
8. Россия и Китай выступают за создание надежной системы стратегической стабильности, основанной на международно-правовых механизмах [Электронный ресурс]. URL: <http://www.rian.ru/politics/20020307/85046.html>.
9. Тер-Минасова С.Г. Язык и межкультурная коммуникация. М.: Слово, 2000. 624 с.
- 10.Ху Цзиньтао. Доклад на 17 съезде КПК [Электронный ресурс] URL: <http://www.anctc.ru/inform/textnews/2007-10-24/44418/?site=2>.

Сведения об авторе:

Морозова Валентина Сергеевна, кандидат философских наук, доцент кафедры востоковедения Забайкальского государственного университета, директор Читинского филиала Института Дальнего Востока РАН, Чита, e-mail: morozoval550@mail.ru.

Data on author:

Morozova Valentina Sergeevna, candidate of philosophy sciences, lecturer of department of Oriental studies Transbaikal state university, director of Chita branch Sciences of the Institute of the Far East of the Russian Academy of Sciences, Chita, e-mail: morozoval550@mail.ru.

НАУЧНЫЙ ЖУРНАЛ
ЕВРАЗИЙСТВО И МИР

The Journal
of Eurasia and World

1 / 2013

Редактор И.И. Осинский
Компьютерная верстка О.Ж. Гончикдоржиевой

Подписано в печать 15.05.2013 г. Формат 70 x 100 1/16.
Усл. печ. л. 11,8. Уч.-изд. л. 9,6. Тираж 1000. Заказ 476.
Цена договорная

Отпечатано в типографии Издательства БГУ
670000, г. Улан-Удэ, ул. Сухэ-Батора, 3а