

М.В. Кирчанов

**ВООБРАЖАЯ И  
(ДЕ)КОНСТРУИРУЯ  
ВОСТОК**

*Идентичность, лояльность и протест  
в политических модернизациях  
и трансформациях*

«Научная книга»  
2008

Воронежский государственный университет  
Факультет международных отношений  
Кафедра международных отношений и регионоведения

М.В. Кирчанов

# ВООБРАЖАЯ И (ДЕ)КОНСТРУИРУЯ ВОСТОК

*Идентичность, лояльность и протест в  
политических модернизациях и  
трансформациях*

Воронеж  
«Научная книга»  
2008

УДК 32(091) / (93) / (931)  
ББК 63.3(0)31 / 66.1(0)  
К 436

Рецензенты  
*к.и.н., доц. Дм. Офицеров-Бельский*  
*Пермский государственный университет*  
*к.и.н. И.В. Форет*  
*Воронежский государственный университет*

ISBN 978-5-98222-365-4

Кирчанов М.В. Воображая и (де)конструируя Восток. Идентичность, лояльность и протест в политических модернизациях и трансформациях / М.В. Кирчанов. – Воронеж: «Научная книга», 2008. – 295 с.

В центре настоящего издания – проблемы, связанные с развитием таких политических категорий как идентичность, лояльность и протест. Автор анализирует различные идентичностные и политические проекты мусульманского и восточного христианского (периферийного российского) мира в контексте политических изменений, модернизаций и трансформаций. Исследуются проблемы взаимных представлений европейских и восточных интеллектуалов, особенности формирования, развития и функционирования ориентализма и окцидентализма как научных направлений и политических концептов.

ISBN 978-5-98222-365-4

УДК 32(091) / (93) / (931)  
ББК 63.3(0)31 / 66.1(0)  
К 436

© М.В. Кирчанов, 2008  
© Воронежский государственный университет, 2008  
© Факультет международных отношений, 2008  
© Научная книга, 2008

## СОДЕРЖАНИЕ

Введение	5
1. Восток до(без) Востока: доисламские восточные общества между традиционностью и социальными трансформациями	7
2. Ориент и Окцидент: идентичности, интеллектуальные практики, взаимные представления	27
3. Отечественные перцепции и интерпретации Ориента: восточное в советском и антисоветском дискурсе	52
4. Авторитарная модель политической модернизации для Советского Востока (от традиционного общества к модерной нации)	79
5. Восточная Европа: Восток на Западе / Запад на Востоке	113
6. Политические трансформации позднего советского и «зрелого» (пост)советского внутреннего Востока	145
7. Современный российский ориентализм: pro et contra	169
8. Несостоявшаяся модернизация (Индонезия в 1945 – 1965 годах между вызовами демократии, исламского фундаментализма и авторитаризма)	203
9. Европейский балканский ислам: албанская, боснийская и болгарская умма в политических трансформациях и модернизациях	233
10. Умма: политическая, динамичная, успешная (ислам в политических модернизациях и трансформациях)	255
11. Европейский балканский Ориент: ислам, христианство и социально-политические трансформации на Балканах в XX веке в контексте политического насилия, принуждения и протеста	280
Заключение	293

*... Я могу представить, что случилось бы, если бы арабы победили в битве при Пуатье и продолжили завоевание и исламизацию Европы. Нет сомнения, что мы восхищались бы книгой Ибн Вебера «Хариджитская этика и дух капитализма», которая окончательно показала бы, как современная экономическая и организационная рациональность могла развиваться только благодаря неохариджитскому пуританизму в Северной Европе... в частности, этот труд показал бы, почему современная экономическая рациональность никогда бы не сформировалась, останься Европа христианской...*

*Эрнест Геллнер, «Мусульманское общество», 1983*

## ВВЕДЕНИЕ

Современное гуманитарное знание в России и на Западе развивается в системе европейскиориентированных координат, в условиях доминирования западной методологии исследования, где неотъемлемыми категориями анализа являются понятия «Запад» и «Европа». С ними нередко ассоциируются понятия, связанные с проблемами современности – «модернизм», «модернити», «постмодернизм». В такой ситуации в понимании значительной части интеллектуального сообщества Восток является естественной противоположностью европейского и американского Запада.

На протяжении последних трех столетий западный интеллектуальный дискурс развивался в условиях триумфа окцидентализма (идеи Запада). Именно европейские окциденталисты создали ориентализм – комплекс западных представлений о Востоке, хотя западная гуманистика самым термином «ориентализм» обязана европейски образованному арабу, американскому профессору Эдварду Саиду. Европейские интеллектуалы, отягощенные бременем колониализма и мучимые комплексом постколониализма, не могут достичь консенсуса относительно проблемы исторической роли Запада на Востоке.

Западный мир пришел на Восток как колонизатор и в течение нескольких столетиях европейские страны доминировали на Востоке, в Азии и в Африке. В европейском интеллектуальном дискурсе Восток начал ассоциироваться с архаикой и отсталостью, неспособностью провести модернизацию, заменив традиционные сообщества государствами. В центре внимания этой книги несколько проблем, связанных с Востоком, восприятием восточного в западном интеллектуальном дискурсе. Вероятно, во Введении не имеет смысла останавливаться на последующих разделах.

Автор полагает необходимым акцентировать внимание только на нескольких аспектах.

Первое, границы «восточного». В настоящей книге речь идет о ряде регионов (в частности – Албании, Боснии, Чувашии), которые географически ближе к Европе или принадлежат европейскому пространству, но исторически, культурно и религиозно связаны с Востоком. Это подчеркивает, что граница между Востоком и Западом в значительной степени является ментальной и воображаемой, подвижной, зависящей от тех условий, в которых развивается то или иное интеллектуальное сообщество.

Второе, модернизация на Востоке. Выше автор констатировал, что Восток в сознании обывателя и журналиста нередко представляет собой сферу доминирования традиционности и архаики. Иными словами, Ориент – это мир, органически неспособный к модернизации. Вероятно, излишним будет напомнить, что государственность возникла на Востоке, а европейское доминирование над Востоком, начавшееся в Новое Время, результат не более чем исторической случайности. Своим динамичным ростом Европа обязана взрыву, известному как Реформация. Реформация, протестантизм, трудовая этика сформировали феномен европейского капитализма.

Это вовсе не означает, что Восток не знал ничего подобного. Ориент имел и обладает немалыми трансформационными потенциями, которые способствуют модернизации восточных государств и обществ. Эпиграф из книги Э. Геллнера, который столь оригинально попытался показать значительный трансформационный потенциал Востока, призван это подчеркнуть.

Настоящая книга представляет собой собрание оригинальных статей, которые ранее не публиковались. Статьи объединены в разделы, которые, связанные с темой Востока и восточного в европейском интеллектуальном дискурсе, с политическими и культурными трансформациями восточных обществ. Вероятно, это придает разделам самостоятельный характер. В этом плане книга не является монографией в строгом смысле слова и в российском понимании этого «строгого» литературного жанра.

Автор хотел бы выразить благодарность О.В. Шаталову, который подал ему идею подобного исследования; сербским и болгарским коллегам – Милану Суботичу и Р. Заимовой – за ценные и интересные замечания, а так же за советы обратиться к определенным текстам, связанным с образом Востока в европейском контексте. Автор считает необходимым поблагодарить аспирантов факультета международных отношений А. Милякову и А. Баутина, а так же сотрудников ЗНБ ВГУ за помощь в подборе и поиске литературы.

ВОСТОК ДО (БЕЗ) ВОСТОКА:  
ДОИСЛАМСКИЕ ВОСТОЧНЫЕ ОБЩЕСТВА МЕЖДУ  
ТРАДИЦИОННОСТЬЮ И СОЦИАЛЬНЫМИ  
ТРАНСФОРМАЦИЯМИ

*Древний Восток в советском историческом дискурсе:  
проблемы традиционности и социальных трансформаций  
в позднем советском востоковедении 1980-х годов*

Нередко в научном дискурсе Восток ассоциируется не просто с географическими категориями восточности и восточного, но и с некими культурными и / или религиозными основаниями, которые позволяют отделять восточный тип культуры, идентичности и лояльности, функционирования общества от западного. Подобное очевидное разделение возможно датировать исключительно, начиная с возникновения и распространения ислама, с исламизации значительной части восточных обществ и культур. Такая концепция страдает европоцентризмом, являясь скрытой попыткой свести историю к исключительной истории европейской.

В общественном мнении, в популярной литературе нередко доминируют нарративы, в рамках которых Восток предстает как совокупность архаичных обществ, почти не имеющих внутренних потенций для развития, не готовых к развитию по западному пути и не воспринимающих европейские политические культуры и традиции. В подобной литературе Восток превратился в некий топос традиционности и архаики. Ситуация усугубляется и тем, что в культурном дискурсе доминируют попытки разграничения Запада и Востока исключительно по религиозному принципу. В такой ситуации, Западом / Окцидентом признается исключительно христианский (нередко только католический и протестантский) мир в то время, как остальное позиционируется как Восток / Ориент.

С другой стороны, известно, что ислам, признающийся в качестве важного элемента бэк-граунда Востока, как религия и политическая система возникает только в VII столетии. К моменту начала триумфального распространения ислама восточные общества обладали немалым поли-

тическим, культурным, экономическим и религиозным опытом<sup>1</sup>. Именно поэтому, лекции, входящие в первый раздел, настоящего исследования будут посвящены проблемам развития и восприятия доисламского Востока. В первой лекции этого раздела, вероятно, следует остановиться на теоретических подходах к изучению Востока, которые были предложены в рамках советского историографического и научного дискурса.

Советский дискурс восприятия истории Древнего Востока (или Древнего Мира) базировался на доминировавшем в СССР вульгарном марксизме. Авторы, трехтомного и фундаментального для своего времени исследования<sup>2</sup>, анализируемого в настоящем разделе работы, этого и не скрывали. С другой стороны, их отношение к марксизму граничило с пиететом и почти богопочитанием. Именно поэтому, уже во Введении к первому тому мы находим почти ритуальное заявление о том, что «марксистский метод ныне безраздельно господствует среди советских историков и занимает прочные позиции во всем мире»<sup>3</sup>.

Советский марксизм с западным к тому времени неомарксизмом не имел почти ничего общего, за исключением использования имени К. Маркса и некоторых положений его концепции, подобранных весьма избирательно. В рамках интерпретации событий древней истории доминировали попытки их объяснения в социальных и экономических категориях<sup>4</sup>. В то же время западные неомарксисты не укладывали свои теории в «прокрустово ложе» социально и экономически детерминированных объяснений, учитывая комплекс культурных, идентичностных и религиозных факторов, чего в советском марксизме почти не было, а если и подобные объяснения и имели место, то таковые концепции отличались значительной степенью тенденциозности и сведением всех культурных перемен к социально-экономической сфере восточных обществ.

Именно социальные и экономические факторы советскими авторами осознавались в качестве основных движущих сил социальных перемен, протекавших в рамках древневосточных обществ. Вероятно, в классическом виде этот советский дискурс представлен в советской историографии на излете, в исследовательской практике «высокого» советского востоковедения, т.е. в 1980-е годы. В синтезированной форме советский дискурс восприятия восточной истории, своеобразный ла-

---

<sup>1</sup> О понятии «Древний Восток» и связанных с его использованием дискуссиях в рамках советского историографического дискурса см.: Коростовцев М.А. О понятии «древний Восток» / М.А. Коростовцев // ВДИ. – 1970. – № 1.

<sup>2</sup> История древнего мира / ред. И.М. Дьяконов, В.Д. Неронова, И.С. Свенцицкая. – М., 1989. – Т. 1 – 3.

<sup>3</sup> Введение // История древнего мира. – М., 1989. – Т. 1. Ранняя древность / ред. И.М. Дьяконов, В.Д. Неронова, И.С. Свенцицкая. – С. 9.

<sup>4</sup> См. например: Государство и социальные структуры на Древнем Востоке. Сборник статей. – М., 1989; Древний Восток. Сборник статей. – М., 1975, 1980. – Вып. 1 – 2.



тентный советский ориентализм представлен в трехтомном исследовании «История Древнего мира», которое выдержало три издания, последнее из которых вышло на излете советской историографии – в 1989 году.

Обратимся непосредственно к советскому ориенталистскому курсу, представленному в этом исследовании, которое в свое время не только претендовало на фундаментальность, но, вероятно, реально имело фундаментальный характер.

Среди исходных положений советской концепции Древнего Востока было утверждение о его хронологической ограниченности и четком разделении истории Древнего и соответственно Средневекового Востока. В частности, предполагалось, что хронологически период Древней истории следует датировать IV тысячелетием до н.э. и первыми пяти столетиями I тысячелетия нашей эры<sup>5</sup>. Что было положено в основу этого хронологического деления? Советские историки в конце 1980-х годов, предлагая подобную периодизацию, исходили из своей убежденности, что столь продолжительный этап в истории человечества знаменовался доминированием классового общества, которое базировалось на доминировании рабовладельческих отношений.

Именно поэтому, кризис древних обществ связывался с кризисами социально-экономических баз-граундов и основ их функционирования – то есть рабовладельческих экономик, на смену которым приходит феодализм. В такой ситуации доминирования столь однозначной хронологии и не менее однозначного ее объяснения с социально-экономической точки зрения почти не было условий для объяснения истории Древнего Востока в региональном и, тем более – локальном, контексте. Иными словами, всю историю Древнего Востока следовало писать по одной схеме, которая и доминировала в трехтомном анализируемом в настоящем разделе исследовании.

Что касается особенностей развития древних восточных обществ<sup>6</sup>, советские исследователи значительное внимание уделяли проблемам их возникновения. Предполагалось, что переход от родоплеменного общества к классовому произошел в результате роста численности населения земледельческих сообществ и частичному переходу к кочевому скотоводству, что вело к возникновению пастушеско-земледельческих обществ<sup>7</sup>. Анализируя эти социальные и экономические перемены, советские историки, как правило, абсолютизировали их характер, полагая, что

---

<sup>5</sup> Введение // История древнего мира. – М., 1989. – Т. 1. Ранняя древность / ред. И.М. Дьяконов, В.Д. Неронова, И.С. Свенцицкая. – С. 8.

<sup>6</sup> См. подробнее: Древние цивилизации / ред. Г.М. Бонгард-Левин. – М., 1989.

<sup>7</sup> Дьяконов И.М. Возникновение земледелия, скотоводства и ремесла. Общие черты первого периода истории Древнего мира и проблема путей развития / И.М. Дьяконов // История древнего мира. – М., 1989. – Т. 1. Ранняя древность / ред. И.М. Дьяконов, В.Д. Неронова, И.С. Свенцицкая. – С. 31 – 34.

новые общества, возникшие в результате этих изменений, социально и экономический в значительной степени отличались от тех типов общества, которые существовали на более раннем этапе.

Значительное внимание в рамках подобного анализа советскими авторами уделялось экономической стороне исторического процесса, изменениям доминирующих форм и методов производства. Но в этом случае экономические, точнее – технические и / или технологические – изменения, имевшие место в рамках тех или иных обществ советскими исследователями нередко абсолютизировались. В частности, предполагалось, что исключительно технологическое изменение, которым было открытие стали, привело к окончательному доминированию рабовладельческих отношений.

В советском научном дискурсе, высказывалось мнение, что «...сталь позволила создать прибавочный продукт на обширных новых территориях и тем самым значительно расширить область классового цивилизованного общества...»<sup>8</sup>. В такой ситуации другие, в первую очередь – культурные факторы и связанные с ними идентичностные перемены, практически не получили изучения, что вело к функционированию истории Древнего мира как преимущественно экономически и социально детерминированного раздела исторического знания, базировавшегося на догматических интерпретациях, стремлении «подогнать» локальные особенности под схему развития общества как рабовладельческого и игнорировании региональных особенностей в процессе генезиса и протекания социальных перемен.

С другой стороны, в рамках подобной концепции нередко фиксировались и учитывались почти исключительно внешние перемены. В тоже время экономический и социальный характер, особенности культур учитывались в минимальной степени, несмотря на то, что степень и глубина изменений в этих сферах, вероятно, была незначительной. И в такой ситуации новые общества были непосредственными продолжениями более ранних традиционных сообществ. При этом в советской историографии Востока высказывалось предположение, что переход к новым обществам и социальные перемены были тесным образом связаны с техническими переменами при ведении хозяйства, что и неудивительно, принимая во внимание склонность советской историографии к социально и экономически детерминированным интерпретациям.

Анализируя перемены как именно социальные и экономические, советские исследователи были вынуждены констатировать особую роль жречества в самом процессе формирования и протекания перемен. В связи с этим, например, И.М. Дьяконов подчеркивал, что в ранних клас-

---

<sup>8</sup> Дьяконов И.М., Якобсон В.А., Янковская Н.Б. Общие черты второго периода древней истории / И.М. Дьяконов, В.А. Якобсон, Н.Б. Янковская // История древнего мира. – М., 1983. – Т. 2. Расцвет древних обществ. – С. 7.

совых обществах «...при тогдашнем уровне миропонимания культовые действия должны были представляться не менее важными, чем технические...»<sup>9</sup>. Таким образом, советские исследователи отдавали приоритет факторам социально-экономического плана. Именно поэтому вся история обществ Древнего Мира сводилась ими к возникновению классового общества<sup>10</sup>, эволюции экономических отношений, формированию классов.

Интерпретация этих перемен в позднесоветской историографической традиции не отличалась оригинальностью. В частности, И.М. Дьяконов, пространно интерпретируя работы К. Маркса, приходит к весьма «оригинальному» выводу, указывая, что в ходе перемен (сводимых им почти исключительно к экономической стороне функционирования того или иного общества) возникает «экономическое и социальное неравенство»<sup>11</sup>. Но, с другой стороны, позднесоветская историография, которая начала переживать методологический кризис, была далека от последовательности более раннего советского обществоведения.

Это выразилось в следующем: признавая, в целом, то, что все общества Древнего мира развивались по одним и тем же социально-экономическим законам, исследователи конца 1980-х годов были вынуждены констатировать то, что в формировании и протекании социальных перемен особая роль принадлежала локальному уровню, отдельному сообществу. Однако функционирование подобных сообществ нередко преподносилось как совокупность социальных изменений, которые вели к постепенному объединению территорий, с одной стороны, и формированию социальных классов, с другой<sup>12</sup>.

Но и в данном случае все перемены советскими историками сводились исключительно к социальным и экономическим изменениям. В то время, когда их западные коллеги писали о появлении городов как культурном и экономическом факторе, то в советском востоковедении процесс нередко сводился к социальноправильной констатации того, что «классовое расслоение общества впервые было зафиксировано в Египте и Шумере»<sup>13</sup>. В советском дискурсе было возможно в принципе одно объяснение процесса социальных перемен и появления государства, ко-

---

<sup>9</sup> Дьяконов И.М. Возникновение земледелия, скотоводства и ремесла. – С. 36.

<sup>10</sup> См. подробнее: Дьяконов И.М., Якобсон В.А. «Номовые государства», «территориальные царства», полисы и империи. Проблемы типологии / И.М. Дьяконов, В.А. Якобсон // ВДИ. – 1982. – № 2.

<sup>11</sup> Дьяконов И.М. Возникновение земледелия, скотоводства и ремесла. – С. 39.

<sup>12</sup> Дьяконов И.М. Города-государства Шумера / И.М. Дьяконов // История древнего мира. – М., 1989. – Т. 1. Ранняя древность / ред. И.М. Дьяконов, В.Д. Неронова, И.С. Свенцицкая. – С. 57 – 72.

<sup>13</sup> Дьяконов И.М. Возникновение земледелия, скотоводства и ремесла. – С. 41.

торое сводилось к следующему определению, предложенном, вероятно, И.М. Дьяконовым и поддержанным другими советскими историками.

Это объяснения в классической (т.е. догматической – политически правильной и корректной в соответствии с требованиями советской научной цензуры) форме представлено во втором томе «Истории Древнего Мира», где констатируется, что «...возникновение цивилизаций было связано с резким скачком в развитии *производительных сил: производство достигло такого уровня, когда стал создаваться прибавочный продукт, необходимый для содержания и обслуживания господствующего класса, а так же всей соответствующей надстройки общества...*»<sup>14</sup>. Но и в рамках столь упрощенного (хотя и терминологически отягощенного) и схематического подхода к генезису и протеканию социальных перемен советские историки не смогли выработать стройной и единой концепции.

В частности уже упоминаемый нами И.М. Дьяконов настаивал, что социальные перемены, которые вылились в образование государств, привели не просто к социальному и экономическому расслоению населения. Дьяконов полагал, что в результате этих перемен возникли как сословия, так и классы. Что касается сословий, И.М. Дьяконов полагал, что «...общество разделилось на два сословия. К высшему принадлежали члены свободных общин... к более низкому принадлежали члены персонала храмового или правительственного хозяйства...»<sup>15</sup>.

В эту схему сословного деления не вписывались рабы и, понимая это, И.М. Дьяконов полагал, что в результате социальных перемен и формирования государственности сформировались не только общества, но и классы. И именно тогда в классическом объяснении истории Древнего мира, которое было принято в рамках советского исторического дискурса, и возникает концепт о том, что древние общества структурно состояли из трех классов – рабовладельцев, свободных и рабов. Наибольшие проблемы советские исследователи испытывали со свободным населением, которое почти не вписывалось в социально-экономически детерминированные и политически ангажированные интерпретации социальных перемен.

Именно отсюда проистекала тенденция его игнорирования и сведения той роли, которую оно играло и / или могло играть к минимуму. В наибольшей степени эти проблемы давали о себе знать, когда речь заходила о хеттах – народе индоевропейского происхождения, который создал мощное государство на территории Малой Азии<sup>16</sup>. Некоторые социальные и экономические отношения, которые существовали в рамках

---

<sup>14</sup> Дьяконов И.М., Якобсон В.А., Янковская Н.Б. Общие черты второго периода древней истории. – С. 9.

<sup>15</sup> Дьяконов И.М. Возникновение земледелия, скотоводства и ремесла. – С. 42.

<sup>16</sup> В рамках этого издания хеттам посвящен отдельный раздел.

хеттского общества, почти не вписывались в догматически выраженную концепцию Древнего Востока, предложенной И.М. Дьяконовым, как зоны доминирования рабовладения и основанной на нем экономики.

В то время как И.М. Дьяконов и его сторонники, анализируя экономические отношения и социальные структуры Двуречья и Египта, полагали, что основой экономики местных государств было рабовладение при почти полном захвате земли царями и значительной роли жречества, то хеттское общество демонстрирует иную динамику развития. На протяжении длительного времени власть хеттского царя была ограничена, непосредственные производители были вынуждены нести трудовые повинности (луцци), и повинности в виде разного рода выплат (саххан). В то время как западные исследователи указывали на то, что хеттское общество имеет значительное сходства с обществами феодальными, советские авторы, используя концепцию И.М. Дьяконова, настаивали, что хеттская государственность была рабовладельческой<sup>17</sup>.

Подводя итоги этого раздела, посвященного восприятию некоторых ключевых проблем, связанных с историей Востока, в позднем советском историографическом дискурсе, следует остановиться на нескольких аспектах. Историографическое воображение советских исследователей Востока на излете советской историографии было в значительной степени интегрировано в официальный научный канон, подчиняясь тем правилам и традициям нормативного историописания и историонаписания, которые господствовали в советской историографии на протяжении всего ее существования.

Историографические нарративы, связанные с Востоком, в значительной степени соотносились с официальными нормами советской политической и научной лояльности. Именно в силу этого обстоятельства написание истории восточных обществ велось в контексте строго установленных правил и цензурных вызовов. Описание и написание истории исторического процесса, древних обществ, социальных, экономических и политических перемен определялось набором негласно установленных нормативов, которые были обязательны для каждого представителя исследовательского сообщества. Эти негласные нормативы определялись вульгарным марксизмом, который доминировал в поздней советской историографии.

Нормативный характер изучения восточных обществ, стремление писать и описывать историю как историю социально-экономических отношений, классовой борьбы, как историю эксплуататоров и эксплуатируемых вели к постепенному методологическому кризису. Неприятие советскими историками западных нарративно-дискурсивных исследова-

---

<sup>17</sup> Гиоргадзе Г.Г. Ранняя Малая Азия и Хеттское Царство / Г.Г. Гиоргадзе // История древнего мира. – М., 1989. – Т. 1. Ранняя древность / ред. И.М. Дьяконов, В.Д. Неронова, И.С. Свенцицкая. – С. 228 – 230.

тельских практик способствовало академической автаркии, замыканию исследований Востока на нескольких темах, занятие которыми не ставило под сомнение исследовательскую и политическую благонадежность. Именно в таком, не самом благоприятном состоянии, отечественные исследования Древнего Востока вступили в новый этап, вызванный глубинным кризисом советской модели исторического знания, распадом СССР, отказом от вульгаризированного марксизма и установлением методологического плюрализма.

*«Восток / Ориент» в современном российском научном дискурсе: нормативная постсоветская историография и вызовы дискурсивного анализа*

Советская модель изучения и исторического знания о Востоке развивалась в условиях доминирования нормативной историографии, подчиняясь негласным нормам написания истории, требованиям цензурной и политической лояльности. Эти факторы, а так же склонность к методологической автаркии, способствовали кризису советской модели изучения восточной истории к концу 1980-х – началу 1990-х годов. На смену советскому востоковедению пришло российское, в рамках которого значительное внимание уделяется, в том числе, и проблемам, связанных с историей доисламских восточных обществ.

В центре настоящего раздела – особенности и направления развития изучения Ориента в современном отечественном научном дискурсе на примере т.н. синтезированных исследований, претендующих на системность и фундаментальность.

Мы намеренно остановимся именно на этих работах, принимая во внимание их значительную востребованность в рамках исследовательского сообщества. Это вовсе не означает того, что в рамках отечественного научного дискурса нет добротных и интересных исследований. Работы, посвященные частным и более конкретным проблемам нередко являются более качественными, не проявляя столь очевидной связи с советским историографическим канонем, который нередко продолжает доминировать в учебной и (псевдо)фундаментальной литературе. Мы остановимся на интерпретациях как доисламского, так и исламского Востока в силу того, что в современном исследовательском дискурсе существуют тенденции отказа от дискретной интерпретации истории восточных обществ.

Автор предвидит вопросы относительно целесообразности подобных историографических экскурсов, граничащих с пересказами основных положений ряда исследований, претендующих на фундаменталь-

ность. В связи с этим, автор считает нужным акцентировать внимание на ряде проблем, с которыми преподаватели сталкиваются, читая специальные лекционные курсы, требующие исторических знаний, на непрофильных факультетах.

Во-первых, факультет международных отношений является не историческим, но функционирует как подразделение, созданное специально для преподавания политических наук и междисциплинарных курсов, что невозможно на исторических факультетах в виду доминирования догматического отношения к истории как преимущественно событийной дисциплине. Во-вторых, вероятно, следует согласиться с предположением А.П. Медведева, указывающего на то, что «...не в лучшую сторону изменился менталитет большинства студентов. Многие из них просто не способны усвоить за один семестр два<sup>18</sup> солидных университетских учебника...»<sup>19</sup>.

В рамках современного историографического дискурса, который в значительной степени, продолжает традиции советского историописания Востока, распространен нарратив о возникновении восточных обществ «из примитивного первобытнообщинного строя, господствовавшего в течение многих сотен тысяч лет»<sup>20</sup> в результате поступательного и прогрессивного развития первобытнообщинных сообществ. Иными словами, указывается, что на смену традиционным обществам пришли различные формы принуждения, управления, эксплуатации, хотя значительная часть исследователей предпочитает избегать интерпретаций восточной истории в категориях традиционности.

Подобный подход в наибольшей степени характерен для тех авторов, которые в советский период были связаны с изданием трехтомного исследования «История древнего мира», посвященного восточным обществам, проанализированного нами в первом разделе настоящего исследования. В рамках официального (или полуофициального) дискурса восприятия восточных обществ широко представлен стандартный набор нарративов, характерных и для советской историографической традиции. В частности, продолжают доминировать социально детерминированные и экономически маркированные интерпретации социальных и политических изменений.

---

<sup>18</sup> В случае факультета международных отношений, где многие преподаваемые лекционные курсы имеют междисциплинарный характер, от студента требуется усвоения не двух, а большего количества учебников и специальной литературы, в том числе – и на иностранных языках, от чего практически и фактически освобождены студенты-историки.

<sup>19</sup> Медведев А.П. История античного мира. – Воронеж, 2006. – Т. 2. Древний Рим (Курс лекций). – С. 6.

<sup>20</sup> История Древнего Востока / ред. В.И. Кузищин. – М., 2002. – С. 3.

С другой стороны, сложный механизм перемен (социальных, экономических, политических и культурных) нередко сводится к шести тенденциям и процессам, а именно – созданию производящего хозяйства, созданию института частной собственности, появлению государства, возникновению городов, возможности фундаментального строительства и созданию письменности<sup>21</sup>. Не сложно заметить логику, в соответствии с которой выстроена подобная концепция. История в этой ситуации нивелируется до истории социально-экономической, но не в ее ортодоксальном советском варианте.

Мы сталкиваемся с событийной историей в контексте социальной интерпретации и экономического объяснения. Следует принимать во внимание, что современный историографический дискурс более широк в отличие от его советского предшественника, и представлен вполне оригинальными исследованиями, посвященными Востоку, в том числе – и обобщающего характера. Это, в частности, относится к концепции Л.С. Васильева<sup>22</sup>, который, с одной стороны, предлагает писать, описывать и анализировать историю Востока комплекса без искусственного разделения на древнюю, средневековую, новую и новейшую, с другой стороны, признает, что еще в советский период его концепты не вполне вписывались в официальный историографический дискурс, вызывая возражения со стороны «марксистских ортодоксов»<sup>23</sup>.

Некоторые современные подходы к изучению восточных обществ нередко представляют собой «облегченные» советские интерпретации, «неотягощенные» теоретическим анализом относительно сущности и доминировавших форм политической организации, экономических и социальных отношений<sup>24</sup>. С другой стороны, подобные интерпретации ге-

---

<sup>21</sup> История Древнего Востока. – С. 3 – 4.

<sup>22</sup> Хотя автор в этом разделе и анализирует некоторые проблемы восприятия восточной истории в работах Л.С. Васильева, тем не менее, он не дает детальной характеристики его воззрений, отсылая студентов к имеющимся публикациям, упомянутым ниже. Особо автор рекомендует студентам остановиться на нескольких главах («Феномен Востока: история изучения и современные проблемы», «Марксизм и отечественная историография о Востоке», «Формы социальной организации и процесс генезиса предгосударственных институтов», «Закономерности развития государства на Востоке», «Древний Восток: государство и общество», «Древний Восток: специфика регионов и динамика исторического процесса»), посвященных теоретическим и методологическим проблемам изучения восточных обществ, а так же на той части, где речь идет о проблемах феодализма на Востоке («Средневековье и проблема феодализма на Востоке»). См.: Васильев Л.С. История Востока / Л.С. Васильев. – М., 2001. – Т. 1.

<sup>23</sup> Васильев Л.С. История Востока / Л.С. Васильев. – М., 2001. – Т. 1. – С. 7.

<sup>24</sup> Иными словами, тем проблемам (которым в советском фундаментальном трехтомном исследовании «История Древнего мира» и пребывавшим в центре нашего внимания в предыдущем разделе, посвящено несколько глав), в современной версии интерпретации истории восточных обществ эти теоретические аспекты уместились



нетически и контентно (содержательно) нередко связаны с советской перцепцией истории древних обществ. Иными словами в исследовательском дискурсе немалую роль продолжают играть концепции, которые мы можем определить как (пост)советскую историографию light.

Комментируя особенности этого тренда в российском востоковедении, Л.С. Васильев полагает, что границы исследовательского дискурса и канона историописания и историонаписания продолжают контролировать те исследователи, которые получили образование в советский период. При этом, они вынуждены насаждать свои идеи более осторожно и изощренно: «...жесткость стереотипа стала очевидной даже для сторонников пятичленной истматовской схемы. Схему теперь стараются сделать более гибкой, дабы объяснение было удовлетворительным перед лицом все увеличивающейся массы противоречащих ей фактов. Смягчается категоричность обобщающих определений. Признается большая роль общины и свободных земледельцев в древних обществах Востока, фиксируются подчас преобладающая роль нерабского труда...»<sup>25</sup>.

В частности, подтверждением предположения Л.С. Васильева является то, что в современных концепциях истории восточных обществ значительное внимание уделяется проблемам города. В частности В.И. Кузицин полагает, что «...город – принципиально новое явление в истории того времени; он становится центром управления и религиозного культа, в нем концентрируется ремесленное производство...»<sup>26</sup>. Подобная интерпретация в значительной степени является продолжением (но не развитием, ибо развивать там совершенно нечего) советских концептов, которые сводили роль города в процессе перемен к социальным и экономическим изменениям. Низведение роли города до экономического центра существенно сужает и обедняет круг возможных интерпретаций.

При этом, то, что появление городов сыграло немалую роль в культурном расколе, формировании новых культурных трендов и ускорило умирание традиционного общества в рамках подобного историографического дискурса почти не учитывается. В концепции В.И. Кузицина (претендующей на то, чтобы стать аналогом и заменой интерпретаций советского времени, которые ассоциировались с исследованиями И.М. Дьяконова) важнейшие результаты социальных перемен в рамках восточных обществ связываются с появлением классового деления в виде трех классов – рабов, свободных производителей и рабовладельцев<sup>27</sup>.

Если в советский период предполагалось, что в восточном социуме классовое деление сосуществовало с восточным, то современная интер-

---

только во «Введении» в то время как остальной текст представляет собой описание событийной и социально-экономической истории.

<sup>25</sup> Васильев Л.С. История Востока. – Т. 1. – С. 37.

<sup>26</sup> История Древнего Востока. – С. 5.

<sup>27</sup> Там же– С. 5 – 6.

претация сводит эти перемены исключительно к появлению классов с той лишь разницей, что признается рыхлость, неоднородность и многоуровневость этого классового деления. С подобной точкой зрения полемизирует Л.С. Васильев, полагающий, что значительная часть исследователей в современной России продолжает по инерции анализировать историю Востока в классовых категориях.

Комментируя этот концепт, унаследованный от советской историографии, Л.С. Васильев указывает на то, что не до 1991 года в отечественном исследовательском дискурсе господствовало крайне выборочное отношение к работам К. Маркса. Иными словами, все идеи, которые соответствовали советскому канону интегрировались в него, а о несоответствующих советские историки писать не могли. В связи с этим Л.С. Васильев пишет, что «...Маркс вполне адекватно оценил особенности восточной классической структуры. Показательно, что он, столь неравнодушный к классовому анализу, ни разу не употребил понятие “класс” применительно к Востоку, включая и современный ему Восток...»<sup>28</sup>.

С другой стороны, Л.С. Васильев указывает на то, что советский и постсоветский дискурс изучения Востока и восточных обществ отличался доминирующими тенденциями к модернизации, что проявлялось и в попытках интегрировать историю Востока в догматические схемы социальной и экономической истории, а так же классовой борьбы. Относительно проблемы классов, о существовании которых в рамках восточного социума пишет В.И. Кузицин, Л.С. Васильев констатирует, что «...там, где нет частной собственности, нет и не может быть места классам и классовым антагонизмам...»<sup>29</sup>.

Что касается интерпретации истории отдельных обществ Древнего Востока, то в рамках схемы, которая доминирует в литературе, предназначенной для исторических факультетов российских университетов (в частности в исследованиях упоминаемого выше В.И. Кузицина), доминируют те же тенденции, которые были характерны и для советской историографии. Вся история восточных обществ сводится к истории социально-экономической. Социальные отношения интерпретируются в категориях классового подавления и подчинения. Практически на все древние восточные общества распространяется схема, низводящая историю до утверждения рабовладельческих отношений и формированию восточных деспотий. Местные локальные особенности, характерные, в частности, для хеттского общества нивелируются, что, впрочем, было характерно и для советского дискурса.

В исследованиях Л.С. Васильева мы сталкиваемся с несколько иной интерпретацией событий истории восточных обществ. Уделяя значи-

---

<sup>28</sup> Васильев Л.С. История Востока. – Т. 1. – С. 29.

<sup>29</sup> Там же. – С. 29.

тельное внимание формированию и изменению политических институтов, социальных и экономических отношений, анализируя культурные и религиозные факторы в неразрывной связи друг с другом, исследователь выявляет центральные и системообразующие элементы функционирования восточных обществ, важнейшим из которых была значительная консервативная стабильность существования социальных, экономических и политических структур на Востоке.

Л.С. Васильев показывает, что восточный социум на протяжении истории развивался как в значительной степени традиционный. С другой стороны, доминирование традиционности вовсе не означало отсталости от Европы и полной консервации экономических и социальных отношений. На Востоке доминировала цикличность, предусматривавшая как политические, так и социально-экономические перемены и изменения, трансформации и эволюции существовавших отношений. Несмотря на отсутствие классов в их европейском варианте восточные общества отличались и значительным социальным разнообразием, горизонтальной и вертикальной социальной мобильностью, что способствовало успешному функционированию и воспроизводству социальных и политических структур, экономическому росту (не в таких формах, как это имело место в Европе, но все-таки росту). Это обеспечивало существование Востока в условиях вызовов, которые исходили с Запада, оказав влияние и на сохранение различных форм традиционности в колониальный период.

*Трансформационные потенции и социально-экономические отношения: проблемы политической динамики хеттского общества*

В двух предыдущих разделах мы констатировали, что Восток несмотря на доминирование там традиционных отношений и в значительной степени циклический характер политического, экономического и социального развития обладал немалым потенциалом для функционирования и воспроизводства, что позволяло ему эффективно реагировать и отвечать на вызовы, как внешние, так и внутренние. История Востока, восточных обществ демонстрирует ряд примеров таких обществ, которые формировали особую модель социального поведения и существования, что в значительной степени позволяет выделять их из общего контекста восточных социальных, политических и экономических структур. Вероятно, к числу таких обществ мы можем отнести хеттское.

Относительно хеттов, народа индоевропейского происхождения, в научной литературе идут дискуссии, связанные в первую очередь с проблемами политического и социального строя, точнее – с определением его характера. В научной литературе диапазон мнений и оценок варьируется от утверждений о том, что хеттское общество было рабовладельческим<sup>30</sup> до констатации его феодального характера<sup>31</sup>. С другой стороны, вероятно, не имеет смысла отрицать значительную специфику, характерную для социальных и экономических отношений в рамках хеттского социума, что дает нам возможность констатировать, что по некоторым направлениям политического и социального развития хеттские общественные структуры в значительной степени отличались от соседних современных сообществ. Остановимся на некоторых проблемах хеттского варианта развития.

Вероятно, следует уделить внимание и самим хеттам. Хетты – один из первых народов индоевропейского происхождения<sup>32</sup>, создавший свою государственность на территории Малой Азии. В этот регион предки хеттов, который в научной литературе именуют палайцами, проникли, вероятно, в начале II тысячелетия до н.э. Хетты ассимилировали доиндоевропейское население – хаттов – частично заимствовав их название. История хеттов делится на три этапа – Древнее (XVIII – XVI века до

---

<sup>30</sup> См.: Струве В.В. Хеттское общество как тип военного рабовладельческого общества / В.В. Струве // Известия ГАИМК. – 1934. – Вып. 97; Струве В.В. О «гуманности» хеттских законов / В.В. Струве // ВДИ. – 1947. – № 4. – С. 11 – 20; Гиоргадзе Г.Г. Очерки по социально-экономической истории Хеттского государства / Г.Г. Гиоргадзе. – Тбилиси, 1973; Менабде Э.А. Хеттское общество. Экономика, собственность, семья и наследования / Э.А. Менабде. – Тбилиси, 1965.

<sup>31</sup> См.: Archi A. Il “feudalesimo” ittita / A. Archi // Studi micenei ed egeo-anatolici. – 1977. – Vo. XVIII; Гарни О.Р. Тайны хеттов / О.Р. Гарни. – М., 2002; Маккуин Дж. Г. Хетты и их современники в Малой Азии / Дж. Г. Маккуин. – М., 1983. В российской историографии советского периода имели место лишь отдельные робкие попытки проанализировать историю некоторых обществ древности не в категориях рабовладения, а как феодальную. В частности, один из крупнейших советских медиевистов А.Я. Гуревич высказывал предположение, что «...мы полагаем, что для характеристики феодальной системы существенно учитывать все типы социальных связей... их сочетание может быть различным... не исключено, что к этому типу принадлежат некоторые общества не только средних веков, но и древности... мы слишком привыкли ставить знак равенства между понятиями “феодализм” и “средневековье”...». См.: Гуревич А.Я. Проблемы генезиса феодализма в Западной Европе / А.Я. Гуревич. – М., 1970. – С. 222 – 223.

<sup>32</sup> См. подробнее: Гамкрелидзе Т.В., Иванов В.В. Древняя Передняя Азия и индоевропейская проблема: временные и ареальные характеристики общеиндоевропейского языка по лингвистическим и культурно-историческим данным / Т.В. Гамкрелидзе, В.В. Иванов // ВДИ. – 1980. – № 3; Гамкрелидзе Т.В., Иванов В.В. Миграция племен - носителей индоевропейских диалектов – с первоначальной территории расселения на Ближнем Востоке в исторические места их обитания в Евразии / Т.В. Гамкрелидзе, В.В. Иванов // ВДИ. – 1981. – № 2.

н.э.), Среднее (XV век до н.э.) и Новое (XIV – XIII века до н.э.) Царство<sup>33</sup>.

Нас интересуют не политические перипетии истории хеттов, а некоторые особенности социальных и экономических отношений в рамках хеттского общества. Если соседние общества и связанные с ними политические культуры демонстрируют развитие государственности в виде деспотии, то в рамках хеттской модели на различных этапах ее существования существовали и доминировали другие тенденции. В частности, в период Древнего Царства<sup>34</sup> власть хеттского царя не имела абсолютного характера, но была ограниченной. Именно поэтому хеттские монархи, чье положение на раннем этапе хеттской истории было нестабильно<sup>35</sup>, были вынуждены править не самостоятельно, но с опорой на народное ополчение, в состав которого, вероятно, могли входить все боеспособные мужчины.

Постепенно на смену народному собранию пришел более узкий и ограниченный орган, известный как панкус – собрание, формировавшееся, главным образом, из представителей хеттской знати. С другой стороны, панкус так же не представлял собой статичный институт. В рамках панкуса выделилась тулия, представленная наиболее влиятельными и экономическими самостоятельными представителями хеттской политической элиты. На протяжении хеттской истории роль панкуса изменялась, постепенно сокращаясь. Однако на раннем этапе хеттской истории роль панкуса была значительной. В частности, в одном из документов периода Хаттусилиса I отмечалось, что монарху следует принимать во внимание мнение панкуса: «...(если) ты усидишь чей-либо проступок или кто-нибудь перед божеством провинится, или какое слово скажет, то ты спрашивай панкус...»<sup>36</sup>.

---

<sup>33</sup> Проблемы политической, культурной, религиозной, социальной и экономической истории хеттов достаточно подробно отражены в ряде работ. Поэтому, мы не будем останавливаться на них подробно. См.: Гарни О.Р. Тайны хеттов / О.Р. Гарни. – М., 2002; Маккуин Дж. Г. Хетты и их современники в Малой Азии / Дж. Г. Маккуин. – М., 1983.

<sup>34</sup> О ранней истории хеттов см.: Гиоргадзе Г.Г. «Текст Анниты» и некоторые вопросы ранней истории хеттов / Г.Г. Гиоргадзе // ВДИ. – 1965. – № 4; Довгяло Г.И. К истории возникновения государства (на материале хеттских клинописных текстов) / Г.И. Довгяло. – Мн., 1968; Довгяло Г.И. Становление идеологии раннеклассового общества (на материале хеттских клинописных текстов) / Г.И. Довгяло. – Мн., 1980; Меликишвили Г.А. Возникновение Хеттского царства и проблема древнейшего населения Закавказья и Малой Азии / Г.А. Меликишвили // ВДИ. – 1965. – № 1.

<sup>35</sup> См. подробнее: Гиоргадзе Г.Г. О престолонаследии в Древнехеттском государстве / Г.Г. Гиоргадзе // ВДИ. – 1969. – № 4; Гиоргадзе Г.Г. Наследование царской власти в древнехеттском государстве / Г.Г. Гиоргадзе // Кавказско-ближневосточный сборник (Вып. 3. Вопросы древней истории). – Тбилиси, 1970.

<sup>36</sup> Иванов В.В. Происхождение и история хеттского термина *panku*-«собрание» / В.В. Иванов // ВДИ. – 1958. – № 1. – С. 3.

В исследовательской литературе относительно функций панкуса нет единства мнений. Итальянский историк Г. Перуцци полагал, что роль панкуса была значительной и состояла в исполнении «особой задачи уважения законности в спорных случаях престолонаследия»<sup>37</sup>. В отечественной историографии советского периода доминировали иные мнения<sup>38</sup>. Советский абхазский исследователь В. Ардзинба полагал, что «...в период Нового Царства термин “панкус” встречается лишь в религиозных текстах, обозначая участников обряда...»<sup>39</sup>.

Значительную роль в политической жизни хеттского государства играли представители знати – родственники царя, а так же крупные землевладельцы. Представители правящей династии и наиболее влиятельные члены господствующего класса через панкус и тулию нередко пытались ограничить влияние и роль монарха. Именно поэтому, политическая история Хеттского царства и ознаменована борьбой царской власти против своеобразных сословно-представительных институтов.

Кроме этого политическая динамика Хеттского государства проявилась и в формировании своеобразных дуумвиратов. Мы можем упомянуть дуумвират, существовавший некоторое время в период правления Хаттусили I (около 1650 – 1625 гг. до н.э.), который был вынужден править совместно со своим усыновленным внуком Мурсили I (1625 – 1590 гг. до н.э.). Этот союз, вероятно, имел не просто временный, но и вынужденный характер и был продиктован необходимостью формирования нормального механизма передачи власти в рамках одной правящей династии.

В чем были причины этих внутридинастических сложностей? Вероятно, в рамках правящей династии не были выработаны принципы ни внутриродового или внутридинастического сюзеренитета. Не исключено, что эти две взаимоисключающие тенденции сосуществовали, что и было причиной периодических политических кризисов, вызываемых смертью монарха и началом внутридинастической борьбы, в рамках которой принимали участие представители одной династии, представлявшие разные поколения и разные ее ветви.

В середине XVI века Хеттское Царство, которое до этого динамично росло и развивалось, переживало кризис, который выразился в начале периода раздробленности. К тому времени среди хеттских земель, вероятно, уже выделился своеобразный домен, который составлял основу функционирования и благополучия царя и правящей династии,

---

<sup>37</sup> Peruzzi G. Storia e civiltà degli hittiti / G. Peruzzi. – Napoli, 1950. – P. 47.

<sup>38</sup> О советской хеттологии см.: Гиоргадзе Г.Г. Хеттология в СССР / Г.Г. Гиоргадзе // ВДИ. – 1980. – № 1. – С. 113 – 123.

<sup>39</sup> См.: Ардзинба В. О некоторых новых результатах в исследовании истории, языков и культуры Древней Анатолии / В. Ардзинба // Маккуин Дж. Г. Хетты и их современники в Малой Азии / Дж. Г. Маккуин. – М., 1983. – С. 173.

хотя не следует исключать тенденций к его дальнейшей фрагментации и выделению в его рамках своеобразных уделов для родственников монарха. Наряду с выделением домена обособились и некоторые другие территории, которые контролировались представителями хеттской знати.

На данном этапе хеттский царь, носивший титул «табарна», хотя и признавался в качестве верховного правителя со стороны представителей знати («хассу»), тем не менее, его роль была минимальной. С другой стороны, политическое и экономическое значение хеттской знати в значительной степени возросло, о чем, в частности, свидетельствует согласие царя Телепину (ок. 1530 – 1500 гг. до н.э.) править совместно с тулией, которая получила право привлекать царя к ответственности, что, вероятно, свидетельствовало и об установлении практики периодических созывов тулии, в рамках которой усилились тенденции ее превращения в постоянно действующий (почти сословно-представительный) орган.

Примечательно и то, что монарх не мог лишать представителей знати из земель, что свидетельствует, вероятно, о существовании у хеттов института частной собственности. Утверждение частной собственности в сфере поземельных отношений было связано с тем, что именно сельское хозяйство составляло основу хеттской экономики<sup>40</sup>, обеспечивая потребности хеттской знати за счет эксплуатации непосредственных производителей занятых в сфере сельского хозяйства. Это, в свою очередь, стимулировало попытки и стремление перевода земель из условного пользования в безусловное.

Следует принимать во внимание и то, что если раннее хеттская знать владела землей на условиях службы, то подобный указ, вероятно, свидетельствовал о том, что на смену своеобразному аллоду приходит феодал. Кроме этого монарх лишился права выбирать наследника, а был вынужден передавать власть старшему сыну, что свидетельствует об установлении системы внутридинастического сюзеренитета. Вероятно, на особенностях поземельных отношений в Хеттском государстве следует остановиться более подробно. Земля могла находиться в частной собственности – поэтому, существовало несколько видов собственников.

Среди крупнейших собственников были представители царской династии, которые владели доменной землей. Доменная земля могла передаваться ими в пользование на условиях службы другим представителям

---

<sup>40</sup> См. подробнее о социально-экономических отношениях в хеттском государстве: Гиоргадзе Г.Г. Очерки по социально-экономической истории Хеттского государства / Г.Г. Гиоргадзе. – Тбилиси, 1973; Менабде Э.А. Некоторые вопросы развития института рабства в Хеттском государстве / Э.А. Менабде. – Тбилиси, 1956; Менабде Э.А. Хеттское общество. Экономика, собственность, семья и наследования / Э.А. Менабде. – Тбилиси, 1965.

хеттской знати. Те, в свою очередь, могли поселить на земле непосредственных производителей. В Хеттском государстве существовало несколько типов повинностей, среди которых наиболее важными были саххан и луцци. Саххан – представлял собой военную или государственную службу представителей хеттской знати и, с другой стороны, условием пользования землей.

По мере развития и усиления хеттской знати роль саххана, вероятно, сокращалась, а в периоды ослабления царской власти могла и вообще не практиковаться, что было связано с разрывом вассальных связей между монархом и представителями знати, которые начинали рассматривать земли как собственные, полагая возможным и допустимым передавать их по наследству. Луцци представлял собой трудовую повинность непосредственных производителей, аналогичную средневековым европейским видам отработочной ренты. Наряду с частной собственностью представителей хеттской знати, частная собственность на землю существовала и на уровне хеттской общины, в рамках которой, вероятно, была возможна свободная купля и продажа земли, а так же выход непосредственных производителей из общины.

Слой непосредственных производителей в Хеттском государстве был достаточно пестрым по своему социальному статусу и этническому происхождению, что, в принципе, характерно и для других более поздних феодальных обществ. Комментируя подобную ситуацию А.Я. Гуревич писал, что «...зависимое крестьянство феодальной эпохи никогда не составляло единого класса по своему имущественному положению, социально-правовому статусу, по роли в общественной и политической жизни. Оно было разбито на многочисленные разряды, характеризующиеся разными формами зависимости, различными видами эксплуатации...»<sup>41</sup>. Непосредственные производители в Хеттском государстве были вынуждены нести различные повинности, формы и размеры которых, вероятно, зависели от принадлежности тех земель, на которых они проживали. Иными словами, в качестве «сеньоров» для них могли выступать как представители хеттской знати и жречества, так и царская династия в целом.

В период Нового Царства в политической культуре Хеттского государства возобладали абсолютистские тенденции, резко усилилась власть царя. Царь одновременно являлся верховным жрецом, судьей и командующим. Примечательно и то, что религиозные и военные обязанности царь должен был исполнять лично, в то время, как судебные полномочия могли быть переданы представителям знати. Кроме этого, традиционная знать, связанная с царским домом, была потеснена с ведущих позиций

---

<sup>41</sup> Гуревич А.Я. Проблемы генезиса феодализма в Западной Европе / А.Я. Гуревич. – М., 1970. – С. 15.



выходцами с индоевропейской периферии хеттского царства: неситские кланы были потеснены этнически родственными им лувийскими кланами.

Но в XIV веке до н.э. в условиях ведения активной внешней политики царь Суппилулиума был вынужден реанимировать некоторые старые политические институты и традиции, возобновив земельные раздачи, что привело к появлению своеобразных удельных княжеств и усилению влияния знати. Именно поэтому, последние десятилетия существования Хеттского государства отмечены попытками неудачной централизации со стороны хеттских царей и попытками подчинить царской власти представителей той же, но в значительной степени разросшейся династии, к которой они сами и принадлежали. В итоге Хеттское Царство пало под ударами вторгшихся «народов моря», чья этническая принадлежность вызывает споры.

Позднее на территории, где ранее находилось Хеттское Царство, существовали другие политические образования, которые могут быть признаны его наследниками. Государство, созданное в Мелиде и Каркемише, позиционировало себя как преемника хеттов, хотя на его территории доминировали не хетты, а этнически близкие и родственные к ним лувийцы. Существовали и другие государства, населенные носителями индоевропейских языков, близких к хеттскому<sup>42</sup>. Но в VIII веке до н.э. они прекратили свое существование, не выдержав агрессии со стороны динамично развивавшейся Ассирии.

Подводя итоги настоящего раздела, следует принимать во внимание ряд факторов. Хеттское общество в значительной степени отличалось от соседних обществ Египта и Двуречья. Отличия были связаны не с тем, что хеттская государственность возникла позднее и, соответственно, была отягощена пережитками традиционного общества, что позволяло некоторым исследователям утверждать, что хеттское общество находилось на более низком уровне развития и, поэтому, влияние со стороны соседних культур и политических традиций было неизбежно.

Вероятно, причины столь радикальных отличий между хеттами и их соседями лежали не в уровне социального, экономического и политического развития. Хетты были индоевропейцами – носителями особых, в значительной степени – индивидуалистских, культурных арийских традиций, которые были в корне отличны от семитского коллективизма соседних государств. Но, с другой стороны, вероятно, было бы упрощением сводить отличия между хеттами и их соседями исключительно к сфере этнического происхождения и языковой принадлежности. Отли-

---

<sup>42</sup> См. подробнее: Иванов В.В. Хеттский язык / В.В. Иванов. – М., 1963; Иванов В.В. Общеиндоевропейская, праславянская и анатолийская языковые системы / В.В. Иванов. – М., 1965.

чия фундаментального, более существенного характера, были сокрыты в сфере политических и социально-экономических отношений.

На фоне соседних преимущественно традиционно-рабовладельческих систем хеттское общество выглядело нестабильно, представляя собой некую периферийную форму политического и социального развития. В конкуренции с ближайшими, преимущественно традиционалистскими, рабовладельческими центрами хеттская индоарийская феодальная периферия оказалась слабее неиндоевропейских традиционных обществ. Политическая и экономическая динамика хеттского общества не принадлежала к числу тех политических механизмов, которые смогли бы обеспечить его конкурентоспособность в борьбе против тех обществ, которые базировались на традиционалистской модели развития.

Вероятно, та модель, которая доминировала в хеттском обществе для окружающих условий оказалась слишком современной. Триумф феодальных отношений, которые доминировали в хеттском обществе, состоялся позднее, в другом регионе и в совершенно другой политической, экономической и культурной системе координат. Тем не менее, само существование Хеттского государства свидетельствует о жизнеспособности той политической модели, которую приносили с собой индоевропейские (арийские) народы.

## ОРИЕНТ И ОКЦИДЕНТ: ИДЕНТИЧНОСТИ, ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЕ ПРАКТИКИ, ВЗАИМНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ

*Андерсон, Геллнер и динамичная умма:  
западные теории национализма и националистический  
опыт Востока*

В исследовательской литературе национализм нередко рассматривается как одно из необходимых условий политической модернизации или позиционируется в качестве той силы или движения, инициирующего модернизацию. С другой стороны, относительно национализма в исследовательском дискурсе утвердилось представление о нем как почти исключительно западном (европейском или американском) явлении. В том случае, когда речь заходила о восточном национализме, то, например, в период между двумя мировыми войнами под восточным национализмом понимался национализм в Центральной и Восточной Европе. Распад колониальной системы и появление новых (не национальных, но активно национализировавшихся) государств во второй половине XX века на Востоке, в Азии и Африке поставили перед исследовательским сообществом Запада задачи, связанные с изучением восточных национализмов.

В литературе, посвященной национализму, сложились определенные исследовательские традиции. В этом научном сообществе есть и свои классики – Эрнест Геллнер, Эрик Хобсбаум, Бенедикт Андерсон, Мирослав Хрох, Крэйг Калхун... Список можно продолжить, но, вероятно, читатель, знакомый с темой национализма, может составить своеобразный рейтинг цитирования и упоминания классиков и придет к выводу, что их концепции... в максимальной степени применялись к проблемам именно европейского национализма. Хотя, по меньшей мере, двое из вышеприведенного списка имели самое непосредственное отношение к изучению Востока. Речь идет о Э. Геллнере и Б. Андерсоне<sup>43</sup>. Первый известен как исследователь ислама<sup>44</sup>, а второй – Индонезии<sup>45</sup>.

---

<sup>43</sup> О концепциях национализма Э. Геллнера и Б. Андерсона см.: Абашин С. Геллнер, «потомки святых» и Средняя Азия между исламом и национализмом / С. Абашин // Абашин С. Национализмы в Средней Азии в поисках идентичности / С. Абашин. –

В этом разделе мы попытаемся проанализировать, в какой степени концепты западных националистических штудий применимы для изучения восточных модернизаций и трансформаций.

Выше мы констатировали, что для западного восприятия национализма характерна своеобразная дихотомия, связанная с попытками классификации национализма по географическому признаку. Для Б. Андерсона характерно скептическое отношение к этому концепту<sup>46</sup>. Андерсон критикует его за излишний европоцентризм, и в связи с этим пишет: «...я не думаю, что наиболее важные различия между национализмами - в прошлом, настоящем или ближайшем будущем - проходят по линии Восток-Запад. Самые старые национализмы Азии - здесь я имею в виду Индию, Филиппины и Японию - намного старше многих европейских... подобие национализма Мэйдзи мы находим в османской Турции... индийский национализм аналогичен тем национализмам, которые можно найти в Ирландии и Египте. Следует добавить, что представления людей о Востоке и Западе со временем менялись...»<sup>47</sup>. Таким образом, Восток, как и Запад, познал на протяжении своей истории многообразие националистического опыта. Но национализм - это, прежде всего, политиче-

---

СПб., 2007. - С. 207 - 233; Миллер А. Теория национализма Эрнеста Геллнера и ее место в литературе вопроса / А. Миллер // Национализм и формирование наций. Теории - модели - концепции. - М., 1994; Касьянов Г. Теорії нації та націоналізму / Г. Касьянов. - Київ, 1999; Малахов В. Национализм как политическая идеология / В. Малахов. - М., 2005; Сидорина Т., Поляничков Т. Национализм: теория и политическая история / Т. Сидорина, Т. Поляничков. - М., 2006; Коротева В.В. Теории национализма в зарубежных социальных науках / В.В. Коротева. - М., 1999; Смит Э. Национализм и модернизм. Критический обзор современных теорий / Э. Смит. - М., 2004; Кирчанов М.В. Национализм: политика, международные отношения, регионализация / М.В. Кирчанов. - Воронеж, 2008.

<sup>44</sup> Работы Э. Геллнера, посвященные национализму и исламу, на русский язык, к сожалению, не переведены и известны в российском исследовательском сообществе в меньшей степени, чем его исследование «Нации и национализм» 1983 года. См.: Gellner E. *Saints of Atlas* / E. Gellner. - L., 1969; Gellner E. *Muslim Society* / E. Gellner. - Cambridge, 1983.

<sup>45</sup> Anderson B. *Java in the Time of Revolution* / B. Anderson. - NY., 1972; Anderson B. *Literature and Politics in Siam in the American Era* / B. Anderson. - Ithaca, 1986; Anderson B. *Language and Power: Exploring Political Cultures in Indonesia* / B. Anderson. - NY., 1990; Anderson B. *Spectres of Comparison* / B. Anderson. - NY., 1998; Андерсон Б. Национализм, идентичность и логика серийности / Б. Андерсон // Логос. - 2006. - № 2.

<sup>46</sup> См. классический, часто цитируемый, труд Бенедикта Андерсона, посвященный национализму: Anderson B. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* / B. Anderson. - NY., 1983; Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма / Б. Андерсон. - М., 2001.

<sup>47</sup> Андерсон Б. Західний націоналізм і східний націоналізм: чи є між ними різниця / Б. Андерсон // *І. Незалежний культурологічний часопис*. - 2003. - Число 28.

ское участие, которое требует обладания не только определенной лояльностью, но и идентичностью. Идентичности на Востоке, как и на Западе, формировались под влиянием процессов различных социальных трансформаций, которые нередко составляли основу политической модернизации.

Особо следует остановиться, вероятно, на концепции Э. Геллнера, который анализировал национализм именно в модернизационном и трансформационном контексте постепенного исчезновения традиционного общества, на смену которому приходили общества, в той или иной степени, основанные на современности – общества серийные, политизированные и, как правило, светские<sup>48</sup>.

Под национализмом Э. Геллнер понимал «...политический принцип, суть которого состоит в том, что политическая и национальная единица должны совпадать...»<sup>49</sup>. Несколько расширяя и конкретизируя эту дефиницию Э. Геллнер писал, что «...национализм является следствием новой формы социальной организации, которая опирается на полностью обобществленные, централизованно воспроизводящиеся высокие культуры, каждая из которых защищена своим государством...»<sup>50</sup>. Вероятно, сложно не согласиться с подобными утверждениями, если они касаются западной истории. С другой стороны, насколько они применимы к изучению Востока? На этом мы остановимся ниже, а сейчас вновь обратимся к текстам британского социолога.

Принимая национализм как продукт современной истории, Геллнер отрицал и изначальность наций, полагая, что «...мы не должны руководствоваться мифом... нации не даны нам от природы... они не являются политической версией теории биологических видов...»<sup>51</sup>. В такой ситуации понимание самого феномена национализма у Геллнера в корне отличается от примордиалистских концепций: «...национализм – это не пробуждение и самоутверждение мифических, якобы естественных и заранее заданных сообществ...использующих...историческое и прочее наследие донационалистического мира...»<sup>52</sup>. Поэтому, национализм и связанные с ними социальные и национальные идентичности представляют собой конструируемые явления и в этой ситуации, вероятно, не столь важно, кто или что является основным стимулом для формирования

---

<sup>48</sup> В исследовательской литературе имеют место и попытки переложить западные теории национализма на изучение проблем модернизации в исламских регионах. См.: Абашин С. Национализмы в Средней Азии в поисках идентичности / С. Абашин. – СПб., 2007; Rashid A. The Resurgence of Central Asia: Islam or Nationalism? / A. Rashid. – L., 1994; Muslims of Central Asia. Expressions of Identity and Change / ed. J. Gross. – L., 1992.

<sup>49</sup> Геллнер Э. Нации и национализм / Э. Геллнер. – М., 1991. – С. 23.

<sup>50</sup> Геллнер Э. Нации и национализм. – С. 112.

<sup>51</sup> Там же. – С. 114.

<sup>52</sup> Там же. – С. 115.

идентичностей, наций и национализма – европейские интеллектуалы Европейского Запада или мусульманская умма Востока.

В теоретических исследованиях Э. Геллнера присутствует дихотомия «национализм / нации» и эти два явления анализируются им в неразрывной связи. В такой ситуации возникает вопрос о том, какой из феноменов первичен – нация или национализм. Анализируя динамику развития, как наций, так и национализма, Э. Геллнер полагал, что первичен национализм, который усилиями своих носителей, националистов, создает нации. Комментируя эту ситуацию, Э. Геллнер писал, что «...именно национализм порождает нации, а не наоборот... национализм использует существовавшее ранее множество культур или культурное разнообразие, хотя он использует его очень выборочно, и чаще всего трансформируя...»<sup>53</sup>. Примечательно то, что если западный национализм в исследовательском дискурсе, как правило, ассоциируется с мощными политическими и преимущественно светскими трендами, то восточный национализм в исламских регионах нередко формируется на уровне уммы, и в этом случае, вероятно, не совсем ясно, что будет трансформировано – мусульманское сообщество или предлагаемый ему (или им) националистический нарратив.

В концепции, предложенной Э. Геллнером, современное государство было той единственной и монополярной сферой, где разворачивался и развивался национализм. Геллнер полагал, что некоторые элементы национализма не могут существовать и в таких обществах, которые невозможно определить как государство в западном, европейско-американском, понимании: «...когда нет ни государства, ни правительства, то принцип национализма сам собой отпадает...»<sup>54</sup>. В этой концепции важно то, что государство является гарантом возникновения национализма – точнее: не сам факт существования государственности, а особенности политики, которая может привести к возникновению национализма. Эта роль государства как форматора национализма и идентичности или государства как организатора модернизации или социальных трансформаций просматривается на Востоке, в том числе и советском, где авторитарный режим конструировал воображаемую географию, перестраивая под нее политическое пространство, в рамках которого создавались новые или подвергались радикальной ревизии уже сложившиеся идентичности.

В такой ситуации националистический принцип возникал постепенно: доаграрные сообщества не знали ни национализма, ни государства; аграрные общества знали государство, но не знали национализм; индустриальные – знали и то, и другое. Такая трехэтапная хронология,

---

<sup>53</sup> Там же. – С. 127.

<sup>54</sup> Там же. – С. 30.

по мнению Э. Геллнера, имела универсальный характер<sup>55</sup>. Государство сможет узнать, что такое национализм только в том случае, если возникнет нация. Культура, в том числе и связанная с исламом, стала той категорией, которая сыграла ведущую роль в постепенной трансформации традиционных аграрных сообществ. Важнейшим достижением культуры на уровне аграрного общества, по мнению Э. Геллнера, было изобретение письменности, что позволило создать, с одной стороны, класс грамотных людей, а, с другой, дало возможность записывать, сохранять, транслировать и видоизменять информацию. Именно появление письменности дало возможность начать постепенную модернизацию общества, что на раннем этапе выразилось именно в распространении грамотности: «...поначалу никто не умел читать, затем читать научились немногие и, в конце концов, читать стали все...»<sup>56</sup>.

Но само появление письменности не означало мощного культурного рывка вперед. Для аграрных обществ (под которым Э. Геллнер понимал «...общество, основанное на сельском хозяйстве... для которого характерно довольно стабильная технология...»<sup>57</sup>) была характерна строго иерархическая культура, которая сдерживала прогрессивные изменения, способствуя тому, что элементы статики преобладали над элементами динамики. Геллнер полагал, что аграрные восточные общества, терзаемые, социальными и религиозными противоречиями не смогли сформировать свою идентичность по причине внутренней расколотости. Умма была мощным институтом, но ее консолидирующие возможности были безграничны. Поэтому, различные социальные группы, которые уже сформировались и существовали на этапе аграрного общества, были заняты, в первую очередь, выяснением отношений между собой, а не выработкой общей культуры и тем более ее более сложной формы – идентичности.

Комментируя подобную ситуацию, Э. Геллнер писал, что «...как для правящего класса, так и различных слоев аграрного общества гораздо существеннее подчеркивание культурной дифференциации, нежели общности...»<sup>58</sup>. Геллнер показывал, что и сама специфика существования и функционирования традиционных аграрных обществ влияла на то, что на данном этапе не могла возникнуть ни единая культура, ни

---

<sup>55</sup> Российский исследователь С. Абашин, комментируя теорию Э. Геллнера, полагает, что в «этой стройной конструкции места национализму явно не было». Абашин С. Геллнер, «потомки святых» и Средняя Азия между исламом и национализмом / С. Абашин // Абашин С. Национализмы в Средней Азии в поисках идентичности / С. Абашин. – СПб., 2007. – С. 210. Но, если нет условия для возникновения национализма, то каковы истоки модернизации и социальных изменений?

<sup>56</sup> Геллнер Э. Нации и национализм. – С. 37.

<sup>57</sup> Геллнер Э. Пришествие национализма. Мифы нации и класса. – С. 147.

<sup>58</sup> Геллнер Э. Нации и национализм. – С. 41.

идентичность. Это было вызвано тем, что в аграрном обществе отдельные производящие сообщества жили, как правило, в сельской местности в условиях изолированности друг от друга. Замкнутость одних сообществ и их отдаленность от других создавали условия для постепенной фрагментации такого традиционного аграрного общества.

В связи с этим Э. Геллнер писал: «...маленькие крестьянские общины живут очень изолированно... даже если население данной области имеет общий языковой корень, а это не всегда так, нечто вроде культурного сдвига очень быстро приводит к диалектным и другим различиям... никто или почти никто не заинтересован в сохранении культурного единства на этом социальном уровне...»<sup>59</sup>. Такие общины обладали своей особой идентичностью, нередко представленной на низовом уровне, олицетворяемой уммой, комментируя которую, Геллнер писал, что «...мировоззрение, на котором зиждется это общество не предполагает интенсивного познания и освоения природы... оно предполагает устойчивое сотрудничество между природой и обществом, в ходе которого природа не только доставляет обществу скромное, хотя и постоянное продовольствие, но одновременно санкционирует, оправдывает общественное устройство, служит его отражением...»<sup>60</sup>.

Появление национализма или новых идентичностных типов (которые, вероятно, не были типами, а представляли собой внешние, но чаще - внутренние вызовы, направленные против доминирующей идентичности) в аграрном традиционном обществе Востока было невозможно. Оно неизбежно будет откладываться на неопределенно долгий срок. Национализм не возникает на этом этапе в силу объективной ориентной специфики развития культуры, которая не является единой для высшего общества и для непосредственных производителей. Резкое расхождение различных уровней культуры Востока могло проявляться не в развитии языка (что, в частности, было характерно для Запада), а в социальных статусах и унаследованных социальных ролях носителей высокой и низкой культур.

Основное препятствие для возникновения национализма на этапе аграрного общества состоит не только в специфике развития культуры, а в том, что в аграрном государстве нет возможности для «...проведения политических границ в соответствии с культурными...»<sup>61</sup>. И если бы на данном этапе, по словам Э. Геллнера, «...национализм был бы изобретен... вероятность его бы распространения была бы минимальной. Но Восток и в XX веке оказался неподготовленным для столь активного и динамичного развития национализма и применения националистических принципов. Геллнеровское замечание о границах имеет непосредствен-

<sup>59</sup> Геллнер Э. Нации и национализм. – С. 41 – 42.

<sup>60</sup> Геллнер Э. Пришествие национализма. Мифы нации и класса. – С. 147.

<sup>61</sup> Там же. – С. 42 – 43.



ное отношение к тому, как политические границы формировались в советской Средней Азии, что стало одним из стимулирующих факторов в развитии этнических и политических постсоветских национализмов в этом регионе.

Геллнер полагал, что исторические условия и политические предпосылки для успешного и динамичного развития национализма существовали и в настоящее время существуют и за пределами Европы, более того – условия для развития национализма существуют и в европейских внутренних перифериях, которые некоторым представителям европейского интеллектуального сообщества кажутся чуждыми и совершенно неевропейскими. В данном случае речь идет о двух исламских анклавах на территории Европы – Боснии и Албании. Анализируя условия возникновения национализма в Европе, Геллнер писал про сосуществование двух культур – «высокой» и «низкой». Именно триумф первой в контексте модернизации и стал важнейшим стимулом для развития национализма. По мнению Геллнера, для исламского мира была характерна такая же ситуация: «...ислам был внутренне разделен на высокую и низкую культуры, взаимопроникающие и находящиеся в тесной взаимосвязи...»<sup>62</sup>.

В 1994 году Э. Геллнер развил свои предположения в отношении ислама в контексте модернизации и развития национализма в своей последней книге «Условия свободы». Геллнер попытался показать, что для ислама, как и для христианства, характерен значительный модернизационный импульс и, поэтому, в возникновении и развитии национализмов в исламских обществах и государствах нет ничего удивительного. Конкретизируя эту идею, Геллнер писал, что «...функционирование ислама в традиционном обществе можно описать как дрящущуюся и постоянно возобновляемую Реформацию, в каждом цикле которой пуританский импульс религиозного возрождения оборачивается усилением прямо противоположных социальных требований и движений...»<sup>63</sup>.

Геллнер полагал, что социальная функция ислама в формировании национализма, националистических движений и идентичностей становится более заметной, если мы обратимся к такому феномену как исламский фундаментализм<sup>64</sup>. Геллнер, хотя и уделял значительное внимание восточным обществам, тем не менее, полагал, что национализм характерен в первую очередь именно для Запада. По его мнению, на Востоке

---

<sup>62</sup> Геллнер Э. Нации и национализм. – С. 167.

<sup>63</sup> Геллнер Э. Условия свободы. – С. 30.

<sup>64</sup> В середине 1980-х годов Э. Геллнер высказал предположение, что «...исламская реформация была склонна к национализму, иногда очень походила на него, а иногда была и неотличимой...». См.: *Islamic Dilemmas: Reformers, Nationalists and Industrialization. Southern Shore of Mediterranean* / ed. E. Gellner. – Berlin – NY. – Amsterdam, 1985. – P. 8.

функциями аналогичными западному национализму обладает фундаментализм. В связи с этим Э. Геллнер писал, что «...то же происходит и в исламе... но находит выражение в фундаментализме, чем в национализме... исламский фундаментализм способен играть ту же роль, что и национализм...»<sup>65</sup>.

Исламский фундаментализм в ряде регионов своей эволюцией, религиозными практиками и политическими стратегиями показал, что обладает значительными социальными и политическими потенциями, будучи в состоянии мобилизовать массы и предложить им новые идентичности – политические, культурные, религиозные, социальные. Комментируя ситуацию в обществах, переходящих от традиционности к современности, Ш. Эйзенштадт<sup>66</sup> подчеркивал, что одна из ведущих ролей может принадлежать именно религиозным факторам: «...это проявляется, прежде всего, в характерных ритуалах восстания, в которых социальные отношения оборачиваются вверх дном, высокие становятся низкими и наоборот, не порождая, однако, новой концепции порядка или авторитета...»<sup>67</sup>. Вероятно, эта тенденция политического участия нашла свое отражение в восстаниях. Инициаторами которых были религиозные исламские радикалы или реформаторы. Фундаменталистские тренды в исламе, в частности – различные радикальные шиитские течения, могут играть на Востоке ту роль, которая в значительной степени сходна с тем социальным значением, которое приписывается западному национализму.

Вероятно, уместна параллель между Геллнером и Андерсоном, который тоже не был чужд интереса к исламу. Андерсон в «Воображаемых сообществах» высказал мысль, что ислам абстрактно или принадлежность к исламской умме в частности могут оказывать и оказывают влияние на формирование отдельных региональных или локальных «воображаемых сообществ». Ислам может акцентировать принадлежность к воображаемому сообществу как нации (например, индонезийцам, арабам, туркам), но и к более широкому сообществу – большой исламской умме. Хадж – один из наиболее действенных, практических и символических, способов подчеркнуть свою идентичность и лояльность своему сообществу («...религиозные паломничества – это, вероятно, самые трогательные и грандиозные путешествия воображения...»<sup>68</sup>), продекларировать для верующих мусульман свою принадлежность к двум сообществам –

---

<sup>65</sup> Геллнер Э. Условия свободы. – С. 32, 34.

<sup>66</sup> О теории Ш. Эйзенштадта см.: Кирчанов М.В. Политическая модернизация. Проблемы теории и опыт модернизации внутренней российской периферии / М.В. Кирчанов. – Воронеж, 2008.

<sup>67</sup> Эйзенштадт Ш. Революция и преобразование обществ. Сравнительное изучение цивилизаций / Ш. Эйзенштадт. – М., 1999. – С. 95.

<sup>68</sup> Андерсон Б. Воображаемые сообщества. – С. 76.

своей нации, к которой они непосредственно в силу рождения и социализации принадлежат, и к исламской умме, к которой они тяготеют в виду религиозного воспитания.

Исторический триумф национализма в Европе совпал с победным шествием «высокой культуры». В связи с этим, Э. Геллнер писал, что «...распространение высоких культур (стандартизированных, опирающихся на письменность и экзообразование коммуникативных систем) стало процессом, быстро набирающим обороты во всем мире...»<sup>69</sup>. Именно поэтому, в новом обществе постепенно наступает триумф новой культуры, которая в итоге и конструирует такой тип идентичности, которая делает возможным появление и дальнейшее существование национализма. Нечто подобное исследователи могут наблюдать и в мусульманских обществах, которые так же испытали на себе противоречия «высокой» и «низкой» культур.

На момент восстановления политической независимости исламские страны могли в разрешении этой проблемы пойти двумя путями. По мнению Э. Геллнера, с одной стороны, они могли начать модернизацию в форме вестернизации, или, с другой стороны, впасть в воспевание и идеализацию собственного прошлого. Комментируя дилемму восточного исламского националистического выбора, Э. Геллнер писал, что «...обычно в таких обществах всеми силами стремятся избавиться от унижительного ярлыка “отсталости”...после дискредитации старого режима и связанной с ним высокой культуры перед ними открываются два пути: либо копировать иноземные образцы... либо идеализировать местные народные традиции, усматривая в них глубокие внутренние ценности...»<sup>70</sup>.

Но особенность мусульманского выбора в данной непростой ситуации состояла в другом. Мусульманские интеллектуалы отказались и от первого и от второго вариантов. Местные восточные интеллектуальные сообщества оставили иностранцам (как правило, собственным колонизаторам - европейцам) идеализацию своей народной культуры, которые окружили жизнь восточных народов романтическим ореолом в духе британской литературы викторианской эпохи. В этой ситуации перед восточными интеллектуалами открылась возможность конструирования и утверждения новой идентичности, взяв за основу подлинно местные (а не придуманные европейскими путешественниками, писателями и интеллектуалами) традиции.

Исламская умма постепенно стала подвергаться секуляризации, чему способствовал в значительной степени западный колониализм и знакомство местных элит с европейской «высокой культурой». Секуля-

---

<sup>69</sup> Геллнер Э. Условия свободы. – С. 125.

<sup>70</sup> Там же. – С. 33.

ризированной уммы, вооруженная европейским национализмом и придуманным теми же европейцами ориентализмом, стала более мощной религиозной и политической институцией, чем была до прихода европейцев. Европейские университеты стали школой национализма для верхов уммы, а разрушенная европейцами архаика восточного города приучила к национализму массы.

*Академический британский ориентализм:  
проблемы ислама и Востока в исследованиях  
Бернарда Льюиза*

Ислам и христианство – не только две важнейшие мировые религии, но и религии, которые имеют развитые и устойчивые представления друг о друге, формировавшиеся под влиянием политических и военных столкновений и конфронтаций, попыток диалога и доминирования взаимного непонимания. На формирование представлений мусульман о христианах и христиан о мусульманах немалое влияние оказывали идентичности – культурные, религиозные, социальные политические.

Образ ислама и связанный с ним образ-миф Ориента на Западе формировался на протяжении нескольких столетий контактов с мусульманами. Воображаемая ориентальная география исламского мира – неотъемлемая часть европейской интеллектуальной традиции. Процесс воображения и конструирования интеллектуальных образов Востока европейцами – тема сложная и достойная того, чтобы стать объектом отдельного монографического исследования. Нас интересует то, как исламские нарративы воображаемого Ориента развивались в интеллектуальном сообществе британского Окцидента во второй половине XX века.

В центре внимания автора в настоящем разделе – перцепция Ориента и ислама известным европейским востоковедом и исследователем ислама Бернардом Льюизом. Бернард Льюиз – знаковая фигура в исламоведческих исследованиях англоязычного мира. С одной стороны, коллеги и ученики склонны называть его «дуайеном ближневосточных штудий». С другой, его выводы нередко вызывают непонимание в исламском мире, способствуя формированию репутации почти исламофоба.

Что бы понять, кем же является профессор Бернард Льюиз, тонким рефлексирующим европейским интеллектуалом или воинствующим культурным и политическим окциденталистом, вероятно, следует обратиться к его работам.

Одно из центральных положений в работах Б. Льюиза было связано с европейскими нарративами. Он полагал, что на протяжении европейской истории именно Европа воспринималась европейцами как политический и культурный центр мира, что позднее позволило превратить именно Запад в локомотив и движущую силу политической и экономической модернизации. Подобная ситуация способствовала возникновению на территории Европы чрезвычайно развитой воображаемой географии: «...Европа, как и представление о континентах, с нее и начавшееся, – понятие европейское. Европу замыслила и создала Европа; Европа же открыла, нарекла и в определенном смысле создала Америку. Столетиями ранее Европа изобрела Азию и Африку, обитатели которых до эпохи европейского господства не имели понятия ни об этих названиях, ни о своих отличительных чертах. Ни даже о классификациях, разработанных для них европейцами...»<sup>71</sup>.

Исторически европейские мыслители и интеллектуалы создали Европу, намеренно конструируя ее географию, что позднее позволило им специально сформировать географию под колонизируемый и колонизированный Восток. В такой ситуации Ориент и ориентные восточные образы в рамках европейского культурного дискурса позиционировались как почти сознательная альтернатива Западу и всему европейскому. Вероятно, именно поэтому ориентализм стал европейской перцепцией того, что было невозможно интегрировать в рамки европейского культурного, интеллектуального, социального и политического контекста или описать в категориях европейской модели знания.

Именно поэтому, будучи не в состоянии уловить некие общие черты и тенденции в развитии Ориента и Окцидента носители западной культуры стали воспринимать Восток как топос чуждости и инаковости. Бернард Льюиз указывает, что в научном дискурсе Запада можно столкнуться с восприятиями Востока, в частности – исламского мира, как полной и почти сознательной противоположности Запада: «...в исламе нет соборов и синодов, нет прелатов и иерархий, нет канонического права и церковных судов. В классической исламской истории немислимо столкновение между папой и императором... халиф, номинальный глава исламского государства, объединял в своем лице политическую и религиозную власть...»<sup>72</sup>.

Комментируя эту особенность развития Ориента, Б. Льюиз пытался показать Восток как сферу доминирования традиционности, которая была не только архаичной, но могла играть роли в значительной степени идентичные западным институтам. Вероятно, к числу таких наиболее

---

<sup>71</sup> Луис Б. Европа и ислам / Б. Луис // Луис Б. Ислам и Запад / Б. Луис / пер. с англ. – М., 2003. – С. 13. См. так же: Lewis B. Europe and Islam / B. Lewis // The Tanner Lectures on Human Values / ed. G. Peterson. – Salt Lake City, 1991. – P. 79 – 139.

<sup>72</sup> Луис Б. Европа и ислам. – С. 14.

влиятельных институтов исламского мира принадлежала умма. В связи с этим Б. Льюиз подчеркивал, что «...для традиционного мусульманина религия была не только универсальной, но и занимала центральное положение в системе его мировоззрения... именно религия выделяла среди других и объединяла между собой... историческую основу самосознания составляли не народ или государство, как на Западе, а религиозно-политическая общность...»<sup>73</sup>. Таким образом, мусульманская умма была не просто одним из наиболее важных и влиятельных факторов в жизни мусульманского Оrients.

Не исключено, что именно в рамках уммы формировались, генерировались и развивались идеи, аналогичные одновременно западному гражданскому и этническому национализму. В такой ситуации именно умма была тем уровнем, в рамках которого формировалась идентичность. Умма предстает не просто как сообщество верующих, но и как форматор новых идентичностей. В некоторых исламских государствах имели место попытки направить энергию мусульманской уммы на дело политического национализма, но они не увенчались особым успехом.

По мнению Б. Льюиза, это произошло, в частности, в Османской Империи: «рождение политического панисламизма как официальной политики исламского единства датируется 1870-ми годам, когда султанское правительство пыталось по всему исламскому миру мобилизовать общественное мнение на поддержку слабеющей Османской империи...»<sup>74</sup>. Правящие элиты империи пытались не только активно использовать мусульманский фактор, но и интегрировать его в государственно-политический механизм. Но исламские тренды, различные по своей национальной маркированности, слабо соотносились с политическими амбициями османских политических элит.

Попытки интегрировать различные исламские тренды и за счет их энергии обеспечить проведение модернизации оказались безуспешными, что свидетельствовало об окончании времени однозначного доминирования уммы. Постепенно турецкие элиты осознали, что степень эффективности модернизации будет зависеть от того, сможет ли умма трансформироваться в нацию. Анализируя исламские сообщества, не следует относиться к ним и воспринимать их как пассивные структуры, которые отличались не только значительной степенью религиозности, но и включали политическое участие верующих.

Исламский Ориент, подобно христианскому Западу, так же не был чужд идеям политических прав и свобод, что проявлялось и в активном политическом участии уммы. В качестве примера подобной политизации уммы Бернард Льюиз склонен позиционировать шиизм: «...на про-

---

<sup>73</sup> Луис Б. Возвращение ислама / Б. Луис // Луис Б. Ислам и Запад / Б. Луис / пер. с англ. – М., 2003. – С. 216.

<sup>74</sup> Луис Б. Возвращение ислама. – С. 218.

тяжении истории шиизма возникали определенные темы, характеризующие роль шиитов среди мусульман... это тема узурпации власти и тирании, вера в то, что исламские властители часто незаконно занимают чужое место... различие между тираном и узурпатором осознавались очень четко, но постепенно эти понятия слились в одно...»<sup>75</sup>.

Вероятно, шиитский политический и религиозный радикализм принадлежат к числу тех факторов, которые в наибольшей степени способствовали постепенной политизации ислама, а массовые шиитские движения служили базой для формирования и протекания социальных перемен. С другой стороны, столь значительная степень политизации шиитского ислама способствовала модернизации исламского сообщества, оказывая влияние, в том числе, и на появление новых (почти внесистемных) светских (секулярных) трендов. Шиизм был неплохой почвой для формирования новых идентичностей.

В то время, как на Западе новые, современные, идентичности формировались в условиях противостояния «высокой» и «низкой» культур, в шиитском Иране сложилась в значительной степени сходная ситуация: «...восстания и почти постоянные неудачи придавали особое качество шиитскому исламу... бросая вызов существующему порядку, шииты находили поддержку у тех, кто считал себя угнетенным...»<sup>76</sup>.

Народный шиизм оказался фактором, обладающим значительным мобилизационным потенциалом. Именно эта способность мобилизовать низы на социальный и политический протест превратила шиизм в генератор социальных перемен, в ходе которых формировались новые идентичности. Не исключено, что именно иранский шиизм стал своеобразным бэк-граундом для формирования современных идентичностных проектов.

Востоковедение, как комплекс специальных дисциплин, связанных с изучением Востока, долго и трудно пробивало себе дорогу в западных университетах, что было связано с доминированием нарратива о Востоке как о регионе почти сплошной отсталости – о регионе, где отсутствуют предпосылки для модернизации. Для сторонников европоцентризма история человеческой цивилизации – это почти исключительно история Европы и постепенного утверждения европейских ценностей свободы, прав человека и демократии.

Именно эти, в значительной степени – чисто внешние особенности, мусульманской модели общества способствовали формированию в рамках западной гуманитарной традиции восточного мифа – комплекса нарративов об Oriente, как регионе доминирования традиций (в первую очередь – религиозных) и отсутствии будущего. Бернард Льюиз предос-

---

<sup>75</sup> Луис Б. Шиизм в истории ислама / Б. Луис // Луис Б. Ислам и Запад. – С. 254.

<sup>76</sup> Луис Б. Шиизм в истории ислама. – С. 257.

терегают от столь односторонней и категоричной перцепции Ориента. По его мнению, Восток – это не просто традиционность, но и уникальный тип идентичности: «...ислам – это нечто более широкое, чему в западном мире нет аналогов... это – политическая принадлежность и верность, превосходящая все прочие привязанности...»<sup>77</sup>.

Само сохранение Востока свидетельствует не просто о значительной статике, характерной для ориентного типа культуры, но и о потенциях и склонностях к модернизации – постоянной трансформации и способности адекватно реагировать на вызовы, как внешние, так и внутренние. В такой ситуации Ориент оказался в состоянии выработать свои собственные идентичностные типы и сформировать политические стратегии, социально-культурные и религиозные практики, которые стали основой функционирования восточных обществ. Проявлением этой способности Ориента к трансформации было, в частности, то, что именно Восток был одним из регионов, который оказался в состоянии политически преобразовывать пространство, способствуя его регионализации или являясь одним из факторов глобализации. Эта тенденция, по мнению Б. Льюиза, проявилась уже на ранних этапах истории ислама<sup>78</sup>.

В частности, ислам быстро увеличивал число своих сторонников, росли территории, и увеличивалось число исламских государств. Пропорционально росту территории и населения возрастало и политическое значение ислама. С другой стороны, ислам являлся одним из наиболее важных факторов в политической истории средневековой Европы. Именно исламский мир Ориента олицетворял и представлял наиболее опасный вызов христианскому Окциденту. Это был не просто политический и экономический вызов. Ислам являлся реальной религиозной и, как следствие, идентичностной альтернативой.

Поэтому, по мнению британского исследователя. Ислам являлся и ассимиляционистским вызовом христианской Европе, хотя, вероятно, в случае возможной победы ислама не следует преувеличивать те этнические перемены, которые могли бы иметь место в Европе на фоне сохранения индоевропейских языков и идентичностей (бошняки в Боснии, иранцы в Иране, албанцы в Албании) в регионах доминирования или значительной роли ислама. Европа объективно видела в исламе чуждый ей мир, опасаясь завоевания и ассимиляции. Это, вероятно, свидетельствует не просто о значительном интеграционном и / или ассимиляционном потенциале ислама, но и о том, что ислам Ориента, в первую очередь – его политические / политизированные тренды играли роль, аналогичную западному национализму.

---

<sup>77</sup> Луис Б. Европа и ислам. – С. 15.

<sup>78</sup> Там же. – С. 28.



По мнению английского исследователя Востока, в рамках исламского дискурса постепенно возникала и развивалась своя собственная воображаемая география, где среди многочисленных и чуждых географических объектов фигурирует и Запад. На современном Западе доминирует нарратив о том, что именно Окциденту отведена доминирующая роль в то время, когда Ориент может довольствоваться статусом ведомого. Вероятно, для столь радикальных сторонников географии, написанной в европейской системе координат, окажется неприятным открытием тот факт, что Европа играет эту лидирующую роль только последние пять – шесть столетий.

Комментируя метаморфозы европейской интеллектуальной традиции Б. Льюиз писал, что «...какой же виделась исламскому миру Европа?... ее там воспринимали приблизительно как в викторианской Англии Центральную Африку... арабы были знакомы с Византией, они знали и ценили древнегреческую цивилизацию Эллады, но не испытывали ни малейшего уважения к Центральной и Западной Европе, находившейся на куда более низкой ступени цивилизации...»<sup>79</sup>. В такой ситуации дихотомия Окцидент – Ориент сохраняется, но роли в ее рамках следует радикально пересмотреть. Два длительных периода, которые в европейской истории известны как Раннее и Высокое Средневековье были временем почти полного доминирования Ориента в то время, как Европа была вынуждена довольствоваться периферийными ролями.

Вероятно, на том этапе исламский мир был неким топосом современности, а Европа оставалась зоной почти безраздельного и безусловного доминирования архаики и традиционности. Только спустя несколько столетий, в результате Реформации и возникновения капитализма, Окцидент стал центром мира, отведя в новой воображаемой географии Ориенту место периферии и низведя его до сферы колонизации и освоения. И в этой ситуации инициатива модернизации Востока уже не принадлежала самому Ориенту. Европейский и российский колониализм стали мощнейшими механизмами возникновения и реализации социальных перемен и модернизационных процессов, которые вели к разрушению традиционных исламских обществ. В XX веке западный и советский колониализм различными путями пытались модернизировать каждый свой Ориент<sup>80</sup>.

В то время как Запад пошел по пути сосуществования окцидентального и ориентного, сохраняя местные традиции и ислам, привнося европейские ценности, то советская модель модернизации означала не просто сознательный отказ от традиционности, но и целенаправленное отвержение ислама. Реакцией на подобные модернизационные стратегии

---

<sup>79</sup> Луис Б. Европа и ислам. – С. 29 – 30.

<sup>80</sup> Там же. – С. 52 – 53.

стал рост исламизма<sup>81</sup>. Но в этой ситуации исламизм Востока не был течением регрессивного, контрмодерного и антисовременного плана. Исламизм оказался одной из форм восточного национализма, то есть был той силой, которая способствовала постепенной трансформации восточных стран, что проявилась в формах правой или левой, но исламской или исламистской, модернизации.

Бернард Льюиз полагает, что радикальное разграничение Европы как мира доминирования Окцидента и исламского Востока, как, безусловно, ориентной сферы, является ошибочным. Бернард Льюиз выносит почти убийственный диагноз убежденным окциденталистам, подчеркивая, что Европа – это скорее историческая случайность, в то время, как путь Востока гораздо более близок в магистральным направлениям исторического процесса: «...христианство как цивилизация было столь же европейским, как конфуцианство китайским. То была религия региона, и притом не слишком большого. Все его население принадлежало к одной расе и состояло из небольшого числа родственных этнических групп, связанных общей культурой. Иными словами, это было что-то вроде индуистской Индии, но меньше и беднее...»<sup>82</sup>.

В связи с этим, британский историк указывает на то, что исторически и политически Европа и Восток опираются на бэк-граунд, который в значительной степени не является уникальным, а представляет собой некие общие системообразующие ценности и явления. Средневековым европейцам было не так просто сформировать свои особые нарративы, связанные с необходимостью описания и восприятия мусульманского Востока. Ислам в их представлениях предстает не просто как чуждая религия, которую некоторые европейские теологи пытались опровергнуть, видя в ней очередную ересь. Ислам в европейской средневековой традиции – это череда негативных образов завоевателей – сарацин, мавров, турок: «...в разное время и в разных местах европейцы называли мусульман то сарацинами, то маврами, то турками, то татарами в зависимости от того, с какими из мусульманских народов они соприкасались...»<sup>83</sup>. Именно в подобном восприятии восточного мира заметна склонность европейской средневековой культуры к классификации тех народов, с которыми контактировали европейцы. Вероятно, почти автоматический перенос на жителей Востока протонациональных идентичностных предпочтений, связанных с языком, территорией и идеей подданства, способствовал формированию европейской воображаемой географии Востока.

С другой стороны, Бернард Льюиз указывает на опасность радикального отделения в гуманитарных исследованиях Востока и Запада,

---

<sup>81</sup> Там же. – С. 56.

<sup>82</sup> Там же. – С. 22.

<sup>83</sup> Там же. – С. 20.

полагая, что восточный культурный, в частности – исламский, тип имеет много точек соприкосновения с европейской культурной традицией: «...во многих отношениях средневековый ислам и средневековое христианство говорили на одном языке и в некоторых местностях даже в буквальном смысле. Во многих средиземноморских странах мусульмане и христиане не просто говорили на одних и тех же местных наречиях, но и в равной степени знали арабский...»<sup>84</sup>. Вероятно, европейский ислам возник не в XX веке, а несколькими столетиями ранее. Ислам в период европейского Средневековья успел стать важной, хотя и не всеми понимаемой и воспринимаемой, частью европейского культурного и религиозного пространства.

Подводя итоги настоящего раздела, следует принимать во внимание несколько факторов. Работы Бернарда Льюиза представляют собой скорее не ориенталистское, а академическое восприятие Востока. В данном контексте мы можем упомянуть его полемику с основоположником ориентализма – Эдвардом Саидом. Работы Б. Льюиза – это, скорее всего, рефлексия университетского интеллектуала, представителя исследовательского сообщества относительно некоторых проблем Востока, которые, вероятно, в первую очередь интересовали его самого. Исследования Б. Льюиза формируют один из трендов академического британского востоковедения. С другой стороны, развиваясь по принципу дихотомии «свое – чужое» востоковедные штудии Б. Льюиза оставляют больше вопросов, чем дают на них ответы.

Одна из заслуг Бернарда Льюиза состоит в попытке проанализировать различные дискурсы отношений между двумя крупнейшими мировыми религиями – христианством и исламом. Примечательно, что он не идеализирует ни исламский радикализм, ни европейский политический и религиозный опыт. Более того, в перцепции исламо-христианского диалога и сосуществования заметна попытка преодолеть характерный для гуманистики Окцидента европоцентричный тренд. Бернард Льюиз неприятен для сторонников евроцентризма своими утверждениями о том, что современная Европа – не более чем историческая случайность и, что арабы вполне могли исламизировать Запад. Но в этом нет ничего приятного и для мусульман, для которых Б. Льюиз – один из западных интерпретаторов ислама, к нему не принадлежащий.

Невозможно понять, гражданскую позицию британского историка относительно ислама как одного из системообразующих элементов восточной идентичности и культуры, восточного типа государства и общества. Невольно возникает вопрос относительно того, разделяет ли Б. Льюиз все эти антиисламские стереотипы, которые он с такой тщательностью описывал, препарировал и анализировал в своих исследованиях.

---

<sup>84</sup> Там же. – С. 17.

Вероятно, Бернард Льюиз, известный в британских востоковедных кругах, как один из крупнейших критиков теории ориентализма, все же сам принадлежит к этому ориенталистскому дискурсу, представляя его академическое крыло, специализирующееся на изучении ислама и событийной истории, а не текстов и нарративов.

### *Классический ориентализм Эдварда Саида*

Термин «ориентализм» в научном дискурсе возникает в конце 1970-х годов, что было связано с появлением одноименной книги американского ученого палестинского происхождения Эдварда Вади Саида (1935 – 2003)<sup>85</sup>. Для американского академического сообщества Эдвард Саид был в значительной степени маргинальной фигурой – неамериканец, неевропеец, араб, палестинец, активный сторонник палестинских националистов<sup>86</sup>, которые боролись за создание независимого Палестинского государства... Впрочем, сам Э. Саид своего арабского палестинского национализма, некоего присущего ему антисемитизма в этническом плане и антисиионизма<sup>87</sup> в политической сфере, никогда и не скрывал. Саид был оригинальным политическим и культурным мыслителем, основная заслуга, которого состоит, вероятно, не просто в разработке теории ориентализма (которая позднее трансформировалась в постколониализм), но и в том, что он придал некий стимул интеллектуальной активности представителей угнетенных и неполноправных народов.

Именно после появления в 1978 году «Ориентализма» в общественно-политических дискурсах зависимых и независимых стран Азии, Африки и Востока, среди национальных интеллектуальных сообществ «большого» Советского Востока национальный протест и социальное несогласие стали сливаться и переплетаться. В этом и последующих разделах мы остановимся на своеобразных национальных ориентализмах и попытках представителей национальных исследовательских сообществ найти компромисс между вызовами восточной и западной по-

---

<sup>85</sup> Об Эдварде Вади Саиде см. подробнее и весьма пространное послесловие (точнее – текст, который демонстрирует, как не надо писать послесловия) к русскому изданию «Ориентализма»: Крылов К. Итоги Саида: жизнь и книга / К. Крылов // Саид Э. Ориентализм. Западные концепции Востока / Э. Саид. – СПб., 2006. – С. 598 – 635.

<sup>86</sup> В этом контексте показателен скандал 2000 года, когда уже смертельно больной Эдвард Саид посетил Южный Ливан, из которого к тому времени совсем недавно вывели оккупационные израильские войска. Приехав на границу, Э. Саид был сфотографирован с камнем, который он бросил (или собирался) бросить в сторону Израиля.

<sup>87</sup> Одну из своих статей Э. Саид, например, назвал «Клевета в сионистском духе».

литической и культурной идентичности, между ориентализмом и окцидентализмом.

В концепции Э.В. Саида, работа которого «Ориентализм»<sup>88</sup> уже превратилась в своеобразный участок памяти для европейских и американских интеллектуалов<sup>89</sup>, одной из центральных является идея, согласно которой формирование восточных образов в западном интеллектуальном дискурсе было связано с появлением воображаемой географии. В связи с этим, Э. Саид писал, что «...Восток – это почти всецело европейское изобретение, со времен античности он был вместительницей романтики, экзотических существ, мучительных и чарующих воспоминаний и ландшафтов, поразительных переживаний...»<sup>90</sup>.

Для Э. Саида само понятие «ориентализм» в такой ситуации оказывается связанным с интеллектуальными исканиями европейских и российских интеллектуалов, политиков и завоевателей, который открывали и создавали для себя и своих обществ мир Востока: «...французы и англичане, и в меньшей степени – русские, немцы, итальянцы, испанцы и португальцы – имеют давнюю традицию ориентализма, определенным образом общения с Востоком...»<sup>91</sup>. Конкретизируя свое понимание ориентализма Э. Саид писал: «...“ориентализм” – это родовой термин, который я применяю для описания западного подхода к Востоку как к предмету познания, открытия и практики...»<sup>92</sup>. Подобный ориентализм формирует особый образ Востока как «системы репрезентаций, сформированных целым рядом сил, которые ввели Восток и Запад в западную науку»<sup>93</sup>.

По мнению Эдварда Вади Саида, западный, европейский и / или американский, ориентализм тесным образом связан с политикой, являясь одной из форм легитимации подчиненного, неравноправного и / или от-

---

<sup>88</sup> Первое английское издание книги вышло в 1978 году. К настоящему времени этот труд переведен на более чем десять языков, в том числе – и на языки Центральной и Восточной Европы. См.: Саид Е. Ориентализм. Западные концепции Востока / Е. Саид. – София, 1999; Said E. Orientalism / E. Said. – Zagreb, 1999; Said E. Orientalism / E. Said. – Beograd, 2000; Саїд Е. Орієнталізм. Західні концепції Сходу / Е. Саїд. – Київ, 2001; Саид Е. Ориентализм / Е. Саид. – Скопје, 2003; Саид Э. Ориентализм. Западные концепции Востока / Э. Саид. – СПб., 2006.

<sup>89</sup> Перцепция и развитие идей Э. Саида представлены в целом ряде работ. См.: Decolonial Voices. Chicana and Chicana Cultural Studies in the 21st Century / eds. Arturo J. Aldama and Naomi N. Quiñonez. – Bloomington – Indianapolis, 2002; Frabkenberg R., Mani L. Crosscurrents, Crosstalks: Race, “Postcoloniality” and the Politics of Location / R. Frabkenberg, L. Mani // Displacement, Diaspora, and Geographies of Identity / eds. Smadar Lavie and Ted Swedenburg. – Durham – L., 1996. – P. 273 – 294; Mignolo W.D. Local Histories / Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking / W.D. Mignolo. – Princeton, 2000.

<sup>90</sup> Саид Э. Ориентализм. Западные концепции Востока / Э. Саид. – СПб., 2006. – С. 7.

<sup>91</sup> Там же. – С. 8.

<sup>92</sup> Там же. – С. 115.

<sup>93</sup> Там же. – С. 313.

стало положения Востока в современном мире. В такой ситуации «выводы» многих «ориенталистов», как полагал Э. Саид, политически маркированы и детерминированы, что связано с перерастанием колониализма в постколониализм<sup>94</sup>, а так же активизацией и политизацией Востока, который не желает мириться со своим статусом как части воображаемой географии Запада: «...как только на исламском Востоке называют революционные беспорядки, социологи напоминают нам, что арабы вообще любят поговорить, тогда как экономисты – эти “перекрашенные” ориенталисты – заявляют, что для современного ислама в целом ни капитализм, ни социализм не являются адекватными категориями...»<sup>95</sup>.

Ориентализм трансформируется в идеологическое обоснование угнетенного статуса Оrients, отсталости Востока, а так же культурной, политической и экономической гегемонии Запада: «...по мере того, как антиколониализм охватывает и объединяет восточный мир, ориенталисты осыпают проклятиями эти процессы не только как досадную неприятность, но и как помеху всем западным демократиям...»<sup>96</sup>.

Подобные крайности западного варианта ориенталистского мышления Э. Саид связывал с родовыми травмами западной модели знания о Востоке. По мнению Саида, европейский ориентализм – исключительно рефлексия и только спекуляция о Востоке, которая не предусматривает реального знания и не содержит принятия Востока как равного и не способствует формирования уважения к восточной культуре<sup>97</sup>. Саид настаивал, что ориентализм в том виде, в котором он существует на Западе, направлен на разную аудиторию – на собственно Оrients (который он конструирует и воображает), на ориенталиста (занятого воображением и

---

<sup>94</sup> О постколониализме и постколониальной интерпретации ориентализма см.: Spivak G.G. Poststructuralism, Marginality, Postcoloniality and Value / G.G. Spivak // Postcolonialism. Critical Concepts in Literary and Cultural Studies / ed. D. Brydon. – L. – NY., 2001. – Vol. 1. – P. 57 – 84; Appiah K.A. Is the Post- in Postmodernism the Post in Post- Postcolonialism / K.A. Appiah // Postcolonialism. Critical Concepts in Literary and Cultural Studies / ed. D. Brydon. – L. – NY., 2001. – Vol. 1. – P. 85 – 104; Bhabha H.K. Postcolonial Criticism / H.K. Bhabha // Postcolonialism. Critical Concepts in Literary and Cultural Studies / ed. D. Brydon. – L. – NY., 2001. – Vol. 1. – P. 105 – 133; Mbembe A. Provisional Notes on Postcolony / A. Mbembe // Postcolonialism. Critical Concepts in Literary and Cultural Studies / ed. D. Brydon. – L. – NY., 2001. – Vol. 1. – P. 134 – 174; McClintock A. The Angel of Progress: Pitfalls on the Term “Post-Colonialism” / A. McClintock // Postcolonialism. Critical Concepts in Literary and Cultural Studies / ed. D. Brydon. – L. – NY., 2001. – Vol. 1. – P. 175 – 189; Coronil F. Can Postcoloniality be Decolonized? Imperial Banality and Postcolonial Power / F. Coronil // Postcolonialism. Critical Concepts in Literary and Cultural Studies / ed. D. Brydon. – L. – NY., 2001. – Vol. 1. – P. 190 – 206.

<sup>95</sup> Саид Э. Ориентализм. – С. 168 – 169.

<sup>96</sup> Там же. – С. 169.

<sup>97</sup> Там же. – С. 170.

конструированием Ориента) и на западного массового потребителя ориенталистской продукции<sup>98</sup>.

Ориентализм, по мнению Э. Саида, представляет собой сложное и многоплановое явление. С одной стороны, ориентализм – это и «сфера научного исследования»<sup>99</sup>. С другой, ориентализм связан со значительным количеством нарративов, далеких от научного дискурса. В этом контексте ориентализм – не просто сфера академического, научного и институционализированного знания, это – и «знание второго порядка»<sup>100</sup>, которое проявляется в традиционной, бытовой и материальной, культуре Востока. На интеллектуальной и культурной карте Запада ориентализм стал синонимом слабости Востока и олицетворением триумфа окцидентальной модели знания, управления и развития. В основе самого термина «ориентализм», по мнению Э. Саида, лежала дихотомия «Восток – Запад», почти изначальное разделение географического пространства в культурном и интеллектуальном измерении на Окцидент (Запад) и Ориент (Восток).

Не удивительно, что в этом контексте ориентализм в большей степени методологически и интеллектуально был зависим от Запада, чем от Востока<sup>101</sup>, формированием образа которого он занимался. Ориентализм для Э. Саида – это не просто «интеллектуальная власть западной культуры над Востоком»<sup>102</sup> и «культурный и политический факт»<sup>103</sup>, но это – и «стиль мышления, основанный на онтологическом и эпистемологическом различии “Востока” и почти всегда “Запада”»<sup>104</sup>. В этом контексте Восток – не более чем часть европейского гуманитарного знания<sup>105</sup>. Ориентализм – это и уникальное культурно-интеллектуальное пространство, которое сформировалось в результате функционирования, сосуществования и диалога европейских империй, доминировавших на Востоке.

Поэтому, ориентализм – это и «динамический обмен между отдельными авторами и крупными политическими темами, заданными тремя великими империями – Британской, Французской и Американской – на чьей имагинативной территории это и создавалось»<sup>106</sup>. В такой ситуации в рамках европейского научного, интеллектуального, культурного и художественного дискурса Восток конструировался как своеобразное

---

<sup>98</sup> Там же. – С. 106.

<sup>99</sup> Там же. – С. 78.

<sup>100</sup> Там же. – С. 83.

<sup>101</sup> Там же. – С. 38.

<sup>102</sup> Там же. – С. 35.

<sup>103</sup> Там же. – С. 24.

<sup>104</sup> Там же. – С. 8.

<sup>105</sup> Там же. – С. 67.

<sup>106</sup> Там же. – С. 27 – 28.

«имагинативное исследование», в центре которого было «полновластное западное сознание»<sup>107</sup>. Эдвард Вади Саид полагал, что изучение ориентализма может и должно иметь междисциплинарный характер в силу того, что ориентализм представляет собой и функционирует как взаимоотношения и взаимовлияния между обществом, историей и текстуральностью<sup>108</sup>.

Своеобразным интеллектуальным бэк-граундом для ориентализма была европейская идея. Постоянные рефлексии европейских интеллектуалов относительно того, что является Западом и Европой стимулировали формирование ориентализма. Именно поэтому Э. Саид настаивал, что европейский ориентализм никогда не мог отойти далеко от самой идеи Европы – «коллективного понятия, отделяющего нас, европейцев в противоположность всем им, неевропейцам»<sup>109</sup>. Запад на протяжении всего своего сознательного существования именно как Окцидента сознательно и намеренно выстраивал в значительной степени негативный и непривлекательный образ Ориента как мира доминирования агрессии, насилия и жестокости.

В такой ситуации восточные интеллектуалы, живущие и преподающие в западных университетах, по мнению Э. Саида, испытывали на себе некоторые проявления западного ориентализма. Комментируя собственный опыт взаимоотношений с западным (американским) исследовательским университетским сообществом Эдвард Вади Саид писал, что «...жизнь палестинского араба на Западе (в особенности – в Америке) приводит в уныние. Здесь практически все согласны с тем, что политически его как бы не существует, а если ему и позволяют существовать, то в виде досадной помехи, “восточного человека”. Паутина расизма<sup>110</sup>, культурных стереотипов, политического империализма обволакивает всякого араба или мусульманина...»<sup>111</sup>.

В этой ситуации мы снова возвращаемся к тому, что ориентализм может быть интерпретирован как личный, совершенно сознательный исследовательский выбор, как со стороны европейцев и американцев, так и со стороны арабов и мусульман Запада. Кроме этого, Ориент – не просто сумма представлений, мифов и стереотипов о нем со стороны Окци-

---

<sup>107</sup> Там же. – С. 17.

<sup>108</sup> Там же. – С. 42.

<sup>109</sup> Там же. – С. 16.

<sup>110</sup> О роли и месте расовых идей в формировании и функционировании ориентализма см.: Alexander N. The “Moment of Maneuver”: “Race”, Ethnicity and Nation on Postapartheid South Africa / N.Alexander // *Antinomies of Modernity. Essays on Race, Orient, Nation* / eds. V. Kaivar and S. Mazumdar. – Durham, 2003. – P. 180 – 195; Kaivar V., Mazumdar S. Race, Orient, Nation and the Time-Space of Modernity / V. Kaivar, S. Mazumdar // *Antinomies of Modernity. Essays on Race, Orient, Nation* / eds. V. Kaivar and S. Mazumdar. – Durham, 2003. – P. 261 – 298.

<sup>111</sup> Саид Э. Ориентализм. – С. 46.



дента, но и особые отношения между господином и рабом, колонизатором и колонизированным<sup>112</sup>. В этом отношении ориентализм представляет собой «западный стиль доминирования»<sup>113</sup> или осуществления и функционирования власти Запада над Востоком, который, за исключением значительной части исламских регионов, был для Окцидента «сферой непрерывного и безраздельного доминирования»<sup>114</sup>.

Поэтому, отношения между Западом и Востоком почти всегда развивались как отношения силы и господства. В такой ситуации Восток для западных европейцев<sup>115</sup> не имел самостоятельного интереса, а был интересен исключительно как завоеванная территория: «...Азия говорит через и благодаря воображению европейцев, которые представлены победителями Азии...»<sup>116</sup>. Это привело к тому, что в рамках европейской модели знания о Востоке Европа будет всегда доминировать, что выражалось в интеллектуальной формуле: «...Европа могущественна и может отчетливо выражать свои мысли, Азия – побеждена и удалена... именно Европа говорит за Восток...»<sup>117</sup>.

Иллюстрируя эту особенность западной перцепции Востока через отношения подчинения – доминирования, Э. Саид обращался к британскому политическому опыту доминирования в мусульманском Египте. По мнению Э. Саида, в Британской Империи существовала своя особая колониальная ориенталистская логика<sup>118</sup>, согласно которой «...Англия знала Египет, Египет – это то, что знала Англия; Англия знает. Что Египет не способен к самоуправлению; Англия подтверждает это оккупацией Египта; для египтян Египет – это то, что оккупировала Анг-

---

<sup>112</sup> О феномене европейского колониализма и его интеллектуальных последствиях см. подробнее: Barnes A.E. *Analyzing Projects, African “Collaborators” and Colonial Transcripts* / A.E. Barnes // *Antinomies of Modernity. Essays on Race, Orient, Nation* / eds. V. Kaiwar and S. Mazumdar. – Durham, 2003. – P. 62 – 97; Tavokali-Takhi M. *Orientalism’s Genesis Amnesia* / M. Tavokali-Takhi // *Antinomies of Modernity. Essays on Race, Orient, Nation* / eds. V. Kaiwar and S. Mazumdar. – Durham, 2003. – P. 98 – 125; Venkatachalapathy A.R. *Coining Words: Language and Politics of Late Colonial Tamilnadu* / A.R. Venkatachalapathy // *Antinomies of Modernity. Essays on Race, Orient, Nation* / eds. V. Kaiwar and S. Mazumdar. – Durham, 2003. – P. 126 – 145.

<sup>113</sup> Саид Э. *Ориентализм*. – С. 10.

<sup>114</sup> Там же. – С. 115.

<sup>115</sup> См. подробнее: Kaiwar V. *The Aryan Model of History and the Oriental Renaissance: the Politics of Identity in the Age of Revolutions, Colonialism and Nationalism* / V. Kaiwar // *Antinomies of Modernity. Essays on Race, Orient, Nation* / eds. V. Kaiwar and S. Mazumdar. – Durham, 2003. – P. 13 – 61.

<sup>116</sup> Саид Э. *Ориентализм*. – С. 89.

<sup>117</sup> Там же. – С. 90.

<sup>118</sup> О формировании английского ориентализма см. подробнее: Кирчанов М.В. *Imagining England: национализм, идентичность, память* / М.В. Кирчанов. – Воронеж, 2008. – С. 56 – 66, 166 – 172.

лия...»<sup>119</sup>. Египту принадлежит особая роль в формировании европейской модели знания о Востоке.

Именно поэтому, почти каждый западный европеец, если он начинает говорить о Востоке, то он «неизбежно оказывается расистом, империалистом и почти всегда этноцентристом»<sup>120</sup>. Эдвард Саид полагал, что именно французское вторжение в Египет стало важнейшим стимулом для возникновения западных востоковедных исследований, «открыв пространство для ориентализма», что было связано с использованием Египта как своеобразной площадки для интеллектуальной рефлексии и спекуляции в виду того, что «...Египет и другие исламские земли стали рассматривать как живую провинцию, лабораторию, арену для испытания эффективности западного знания о Востоке...»<sup>121</sup>.

Таким образом, в рамках европейской перцепции Восток утрачивал свой самостоятельный статус, быстро деградируя до одного из многочисленных интеллектуальных, культурных и политическим объектов на воображаемой карте Востока. В этой ситуации для Британской Империи Восток был обречен на то, чтобы быть в центре интеллектуальных рефлексий, но не обладать при этом самостоятельным характером. Это было вызвано тем, что, по мнению Э. Саида, Запад не занимался изучением Востока, а создавал Восток для себя и под себя. Комментируя эту особенность окцидентальной перцепции Востока, Э. Саид писал, что в политическом лексиконе, например, британских политиков «...восточный человек изображен как тот, кого судят (как в суде), кого изучают и описывают (как в учебном плане), кого дисциплинируют (как в школе или тюрьме), кого необходимо проиллюстрировать (как в зоологическом справочнике)...»<sup>122</sup>.

И именно в этой ситуации, по словам Э. Саида<sup>123</sup>, Восток подвергся ориентализации исключительно в силу того, что его можно было подчинить, превратив в зону доминирования Запада. Поэтому, Ориент – это, вероятно, не реальность, а совокупность интеллектуальных рефлексий, спекуляций и конструкций. Только в такой ситуации Восток смог стать «неотъемлемой частью европейской материальной культуры и цивилизации»<sup>124</sup>. Процесс формирования ориентальных нарративов, по мнению Э. Саида, связан с функционированием отдельных национальных исследовательских и научных сообществ, в рамках которых формировались различные варианты восприятия и понимания всего восточного: «...всякий, кто преподает Восток, пишет о нем, или исследует его, – а

---

<sup>119</sup> Саид Э. Ориентализм. – С. 53.

<sup>120</sup> Там же. – С. 315.

<sup>121</sup> Там же. – С. 67.

<sup>122</sup> Там же. – С. 63.

<sup>123</sup> Там же. – С. 14.

<sup>124</sup> Там же. – С. 8.

это относится к антропологам, социологам, историкам и филологам, – будь то в его общих или частных аспектах, оказывается ориенталистом, а то чем он / она занимается, – это и есть ориентализм...»<sup>125</sup>.

Эдвард Саид полагал, что в классической схеме европейского западного ориентализма значительное внимание уделялось религиозному фактору. Религиозные границы были наиболее отчетливыми и ощутимыми, существование которых не надо было и не имело смысла доказывать западному обществу. Наиболее важная интеллектуально-религиозная граница, отделявшая Восток от Запада, пролегла, как полагал Э. Саид, в исламе. По мнению Э. Саида, Окцидент был не в состоянии выработать нормального и объективного знания об исламе – именно поэтому в западном мире ислам почти всегда ассоциировался с «ужасом, опустошением и демоническими ордами ненавистных варваров»<sup>126</sup>. Формирование подобных страхов в Европе стало результатом доминирования в регионе «жестко заданного христианского образа ислама»<sup>127</sup>. С другой стороны, Э. Саид указывает, что антиисламские фобии в Европе возникли не случайно: «представления европейцев о мусульманах о мусульманах, арабах или турках были одним из способов контроля над грозным Востоком»<sup>128</sup>.

Вероятно, сложно переоценить тот вклад, который внес Эдвард Саид в изучение Востока, в анализ проблем воображаемой и воображенной географии, взаимных представлений, исторических мифов, политических стереотипов и предубеждений, которые существовали и продолжают существовать между интеллектуальными сообществами Востока и Запада. Основная проблема, вероятно, состоит в том, что книга Э. Саида быстро стала своеобразным участком памяти для европейских и восточных интеллектуалов. В исследовательском гуманитарном дискурсе 1980 – 2000-х годов влияние Э. Саида не вызывает сомнения, даже в тех случаях, когда его работы непосредственно не цитировались. Книга быстро разошлась на цитаты, ее стали активно цитировать и ссылаться на нее как исследователи Востока (когда речь шла о протесте и восстании Востока против европейской гегемонии и доминирования Запада), так и Европы. Особенно востребованным текст Э. Саида оказался среди исследователей Восточной и Центральной Европы. Тексты Э. Саида оказали немалое влияние на интеллектуальные традиции Европы и Востока. Проследить следы интеллектуального влияния Э. Саида – задача последующих разделов...

---

<sup>125</sup> Там же. – С. 9.

<sup>126</sup> Там же. – С. 94.

<sup>127</sup> Там же. – С. 97.

<sup>128</sup> Там же. – С. 95.

## ОТЕЧЕСТВЕННЫЕ ПЕРЦЕПЦИИ И ИНТЕРПРЕТАЦИИ ОРИЕНТА: ВОСТОЧНОЕ В СОВЕТСКОМ И АНТИСОВЕТСКОМ ДИСКУРСЕ

*Восток “революционный”, “советский” и “борющийся”:  
ориентализм и политическая лояльность в СССР в конце  
1920-х – первой половине 1930-х годов*

Проблемы, связанные с Востоком, были сферой почти традиционного интереса для российской гуманитарной традиции в дореволюционной России. Политические перемены 1917 года и приход к власти большевиков, вероятно, не поколебали этого исторически сложившегося интереса, но изменили те сферы, которые привлекали внимание со стороны российских интеллектуалов. В Советской России 1920 – 1930-х годов восточные исследования были динамично развивающейся сферой гуманитарного знания, сочетая в себе изучение истории, политики, культуры, языков и экономики восточных государств. С другой стороны, по сравнению с более ранним периодом востоковедные исследования претерпели значительные изменения.

Востоковедение, подобно другим отраслям и направлениям гуманитарного знания, стало сферой доминирования официального политического нарратива. В такой ситуации востоковедные штудии сохранили не только научную, но приобрели и политическую актуальность. В советском научном дискурсе Восток нередко ассоциировался с тем новым политическим и культурным смыслом, который придало миру появление первого революционного государства. Именно поэтому немалую роль в изучении Востока играл некий своеобразный революционный романтизм. Восток осознавался как сфера доминирования сознательного политического и культурного протеста против политической и экономической гегемонии Запада, как подлинно демократическая альтернатива западному капитализму и буржуазному рационализму.

Кроме этого в рамках советского дискурса сформировался комплекс нарративов и своеобразном советском Востоке как наиболее совершенной и передовой модели развития восточных народов стран. Советский Восток был синтетическим понятием, которое сочетало в себе и восточный революционный протест против вызовов западного мира, и реальные попытки отказа от окцидентализма путем сознательного (или вынужденного) уча-

ствия в строительстве нового типа государственности, которая ассоциировалась с советским политическим экспериментом. Советское востоковедение между двумя мировыми войнами представляло собой полиэтнический и полицентричный феномен.

Вероятно, мы можем констатировать существования двух центров советского востоковедения, которые опирались на марксистский канон, используя при этом разные языки самописания и написания. Центральной фигурой украинского советского востоковедения был А. Крымський и издаваемый по его инициативе журнал «Східний світ», позднее переименованный в «Червоний світ». Крымський и другие украинские востоковеды в конце 1930-х годов были репрессированы, и традиция украинского востоковедения прервалась до восстановления политической независимости Украины<sup>129</sup>.

Центрами русского советского востоковедения были Москва и Ленинград, а большинство российских востоковедов группировалось вокруг журнала «Революционный Восток», который издавался Научно-исследовательской ассоциацией при Коммунистическом университете трудящихся Востока имени И.В. Сталина. Характер настоящего издания отличался значительной политической ангажированностью, что не отрицалось и его авторами, один из которых констатировал, что советскому востоковедению следует заниматься т.н. «ударными проблемами», связанными с «переживаемым политическим моментом»<sup>130</sup>.

Вероятно «Революционный Восток» стал предшественником специализированных, более поздних, востоковедных журналов. В центре настоящего раздела будут различные дискурсы востоковедных исследований на примере именно журнала «Революционный Восток».

Особое место на страницах «Революционного Востока» занимали теоретические проблемы, связанные с методологией или даже стилем изучения Востока и написания / описания истории отдельных восточных стран и народов. В начале 1930-х годов авторы журнала могли позволить себя анализировать роль советских политических лидеров в изучении Востока. В частности С. Новиков предпринял попытку проанализировать роль Сталина в развитии советского востоковедения. Относительно Сталина С. Новиков пришел к выводам, которые в настоящее время кажутся весьма смелыми.

---

<sup>129</sup> См. подробнее раздел «Ориент в интеллектуальной украинской традиции: от европоцентризма к украинскому ориентализму» в настоящем издании. См. так же: Кирчанів М. Орієнт в українській інтелектуальній традиції ХХ століття / М. Кирчанів // Omeljan Pritsak Armağanı. A Tribute to Omeljan Pritsak / eds. M. Alpargu, Y. Öztürk. – Sakarya, 2007. – С. 747 – 765.

<sup>130</sup> Френкен З. Как не нужно писать историю революции в Турции / З. Френкен // Революционный Восток. – 1928. – № 4 – 5. – С. 426.

В частности, анализируя роль Сталина в развитии советских востоковедных штудий, С. Новиков писал, что «...Сталин – ортодоксальный ученик Ленина; таков он от начала до конца во всей своей жизни, борьбе и работе, в теории и политике. Таков он и в классических “Вопросах ленинизма”. Твердокаменная, негибкая, большевистская ортодоксия содержания...»<sup>131</sup>. Особая роль Сталина, по мнению советских авторов, состояла в том, что он «доказал» возможность развития Востока исключительно по социалистическому пути: «...наши классовые враги ненавидят Сталина классовой ненавистью за то, что... Сталин... является вождем Коминтерна в борьбе за... освобождение всех угнетенных наций и рас... во всем мире – на Западе и Востоке...»<sup>132</sup>.

Значительное внимание в советском востоковедении 1920 – 1930-х годов уделялось теоретическим проблемам развития Востока. Предполагалось, что в мире существуют два Востока – советский и капиталистический. Относительно последнего И. Райтер в 1935 году писал, что «...помимо Советского Востока, строящего вместе со всем Союзом социализм, имеется и другой Восток, где колониальные и полуколониальные народы продолжают томиться под игом империализма и своих собственных эксплуататоров...»<sup>133</sup>.

Советские авторы нередко отталкивались от нарратива о том, что зарубежный Восток с политической точки зрения является глубоко фрагментированным и не представляет единства. В частности предполагалось, что на Востоке существуют колониальные и полуколониальные страны – «чрезвычайно отсталые, по преимуществу земледельческого или даже пастушеско-скотоводческого и натурально-родового уклада»<sup>134</sup>. Советские интеллектуалы того времени отрицали существование двух путей развития Востока, капиталистического и социалистического, полагая, что восточные страны политически и исторически обречены на выбор исключительно второго пути развития. В связи с этим декларировалось, что «...страшен сон, да милостива марксистско-ленинская методология, ибо ни один марксист всерьез не принял и не может принять путей развития Востока по схеме школы эволюционистов...»<sup>135</sup>.

С другой стороны, полагая, что будущее Востока связано с левой моделью политического развития, советские востоковеды конца 1920-х годов весьма скептически оценивали шансы восточных стран стать социалисти-

---

<sup>131</sup> Новиков С. Сталин и колониальный Восток / С. Новиков // Революционный Восток. – 1930. – № 8. – С. V.

<sup>132</sup> Новиков С. Сталин и колониальный Восток. – С. XVI.

<sup>133</sup> См. подробнее: Райтер И. Два Востока за десять лет / И. Райтер // Революционный Восток. – 1935. – № 2. – С. 8.

<sup>134</sup> Червонный А. Десять лет борьбы и очередные задачи / А. Червонный // Революционный Восток. – 1928. – № 3. – С. 8.

<sup>135</sup> Червонный А. Десять лет борьбы и очередные задачи. – С. 9.

ческими: «...для стран не только не имеющих промышленности, но экономически средневеково-отсталых и определенно зависимых, колониальных и полуколониальных, такая непосредственная возможность (пролетарской революции – М.К.) совершенно исключена, ибо в подавляющем большинстве из них нет промышленного хозяйства и значительного класса пролетариев...»<sup>136</sup>. Примечательно, что позднее в угоду политической конъюнктуре советские исследователи откажутся от этой концепции, предавшись историческим спекуляциям и историческому воображению, «создавая» пролетариат и условия для социалистической революции в преимущественно традиционных обществах, где не было предпосылок для столь радикального, левоориентированного, варианта политической модернизации.

Тенденции к отказу стали заметны уже в 1930 году. Двойной (девятый – десятый) номер «Революционного Востока» за этот год открывался статьей, посвященной XVI съезду партии. Наряду с общими декларированиями политической лояльности и преданности партии («...сосредоточив огонь большевистской критики на открытых и стыдливых правых, окончательно разоблачив их мелкобуржуазную, кулацкую сущность, съезд сорвал покровы и с остатков троцкизма...»<sup>137</sup>) в интерпретации проблем, связанных с Востоком, наметились иные тенденции.

На смену попыткам анализа пришла почти нескрываемая политизация. Советский Восток преподносился как единственно правильный и возможный вариант трансформации восточных обществ, их приспособления к вызовам современности: «...тринадцать лет ленинской национальной политики произвели коренные изменения во всем социально-экономическом облике этих республик и областей. Совершается ломка и ликвидация полупатриархальных, полуфеодальных форм хозяйства...»<sup>138</sup>. С другой стороны, в 1930 году стал очевиден и раскол среди советских востоковедов, началась (санкционированная властями) критиками украинских исследователей Востока, что стало началом политики, направленной на унификацию научного востоковедного дискурса и разрушения национальных школ.

Среди жертв этой линии, направленной на унификацию востоковедного дискурса, были исследователи не только Украинской ССР, но и автономий в составе РСФСР. В частности И. Кузнецов полагал, что «...нужно бороться против тенденции национально-замкнутого изучения национальных историй, когда... чувашские националисты изучают и пишут историю Чувашии совершенно вне связи с татарской или даже русской...»<sup>139</sup>. В

---

<sup>136</sup> Червонный А. Десять лет борьбы и очередные задачи. – С. 10.

<sup>137</sup> XVI съезд и наши задачи // Революционный Восток. – 1930. – № 9 – 10. – С. V.

<sup>138</sup> XVI съезд и наши задачи. – С. VIII.

<sup>139</sup> Кузнецов И. Против националистической концепции Чувашской истории / И. Кузнецов // Революционный Восток. – 1930. – № 9 – 10. – С. 231. См. так же: Хасанов Х. Против буржуазного национализма в татарской исторической литературе / Х. Хасанов // Революционный Восток. – 1931. – № 11 – 12. – С. 193 – 214.

1930-е годы подобные концепции возобладали в советском востоковедении, что в значительной степени способствовало его идеологизации. «Революционный Восток» стал центральным органом критики, направленной против ВНАВ (Всесоюзной Научной Ассоциации Востоковедения), где нередко доминировали украинские востоковеды.

Научный дискурс раскололся на марксистов-ортодоксов и тех, кто пытался сочетать лояльность режиму и партии с научным изучением Востока. Марксисты-ортодоксы обвиняли своих оппонентов в «политическом банкротстве» и «отсутствии принципиальной партийной линии». С другой стороны, декларировалась необходимость свертывания востоковедных исследований в украинских научных центрах и связанной с ними ВНАВ в виду того, что «...новые марксистско-ленинские востоковедные кадры выросли вне ВНАВ и в борьбе с ВНАВ...»<sup>140</sup>. В результате сторонники официального востоковедения стали концентрироваться вокруг новой организации – Ассоциации марксистов-востоковедов при Коммунистической Академии. ВНАВ была фактически разрушена и ликвидирована. В названии новой организации слово «марксисты» было сознательно поставлено на первое место в виду того, что востоковедные исследования стали вторичными на фоне культивирования политической лояльности.

Именно поэтому предполагалось, что востоковедные исследования должны развиваться вокруг изучения советского политического опыта как оптимального варианта развития восточных обществ, который, как предполагалось, станет «руководящей нитью в развитии колониальных стран»<sup>141</sup>. В такой ситуации наметились тенденции к сокращению научных функций советского востоковедения. На смену научным студиям предлагалось популяризировать (фактически навязывать) советскую модель развития восточным странам: «...на востоковедческие организации ложится почетная задача не только в области непосредственной марксистской разработки проблем колониального развития, но и подготовка кадров колониальных революций – распространителей ленинского учения среди народов колоний...»<sup>142</sup>.

Не случайно и то, что Л. Мадьяр открыто констатировал, что «...изучение проблем Ближнего Востока нас интересует, главным образом и в первую очередь, с точки зрения революции...»<sup>143</sup>. Особое внимание на страницах «Революционного Востока» уделялось проблемам, связанным с развитием отдельных стран Востока, например – Ирана. Анализируя особенности политической, социальной и экономической динамики в Иране, советские исследователи второй половины 1920-х годов указывали, что

---

<sup>140</sup> XVI съезд и наши задачи. – С. XIII.

<sup>141</sup> Там же. – С. XIX.

<sup>142</sup> Там же. – С. XX.

<sup>143</sup> Мадьяр Л. Задачи научно-исследовательской работы по изучению стран Ближнего Востока / Л. Мадьяр // Революционный Восток. – 1930. – № 9 – 10. – С. 51.



для этого региона характерна значительная консервативная стабильность. В частности, по мнению А. Султан-Заде, несмотря на то, что в начале XX века традиционалистская модель переживала кризис, который выразился в раздроблении феодальной собственности, политическая и социальная динамика в стране не претерпела значительных изменений.

В связи с этим, А. Султан-Заде указывал на то, что «...феодалная собственность постепенно распадается и измельчается, но все это почти не отражается на способе производства... хозяйничанье нового помещика не отличается от способа производства феодала...»<sup>144</sup>. С другой стороны, для советского востоковедного дискурса было характерно распространение на Иран тех нарративов, которые были апробированы на изучении России. В частности, анализируя особенности модернизаторской политики (А. Султан-Заде оперировал этим термином, хотя его отношение к нему было крайне негативным), предполагалось, что Иран представляет собой регион неподготовленный к модернизации («...в Персии даже национального рынка как такового нет, ибо в стране, где крестьяне прикреплены к земле, в стране, где существует целый ряд крепостных отношений... в стране, где нет самостоятельного крестьянина-производителя... в такой стране национального рынка быть не может...»<sup>145</sup>), сферу полного и почти безраздельного доминирования политической традиционности, социальной статистики и отсутствия экономической динамики.

Наряду с проблемами зарубежного Востока, в исследованиях межвоенного периода значительное внимание уделялось различным аспектам формирования нового, советского Востока. В конце 1920-х годов изучение Советского Востока виделось советским интеллектуалам как одна из наиболее важных и актуальных задач востоковедных исследований. Под Советским Востоком понимались, как правило, обширные территории, на которых проживали «народности Поволжья, Сибири, Средней Азии, Кавказа и Крыма»<sup>146</sup>. Предполагалось, что Советский Восток «...дает пример того, как угнетенные народы бывших колоний царизма в союзе с революционным пролетариатом России, сбросив колониальное рабство, идут к социализму, минуя ступени капиталистического развития...»<sup>147</sup>.

Советский Восток преподносился в исследовательском дискурсе как наиболее правильная форма развития восточных государств, как сфера доминирования революционной модели социальных и политических транс-

---

<sup>144</sup> Султан-Заде А. Английский империализм в Персии и социально-экономическая природа монархии Реза-Шаха Пехлеви / А. Султан-Заде // Революционный Восток. – 1928. – № 3. – С. 85.

<sup>145</sup> Султан-Заде А. Английский империализм в Персии... – С. 106.

<sup>146</sup> Шестаков А. М.Н. Покровский и Восток / А. Шестаков // Революционный Восток. – 1929. – № 6. – С. 6.

<sup>147</sup> Карпыч В. К десятилетию национальных автономий Советского Союза / В. Карпыч // Революционный Восток. – 1931. – № 11 – 12. – С. 166.

формаций. Параллельно сторонники официального историографического дискурса активно полемизировали со своими оппонентами, обвиняя их в буржуазном национализме или националистических искажениях истории<sup>148</sup>. Советские интеллектуалы второй половины 1920-х годов, анализируя проблемы Советского Востока, полагали, что политические трансформации в этом регионе стали возможны только после прихода к власти большевиков и установления советской власти.

Предполагалось, что опыт Советского Востока демонстрирует возможности радикальных и быстрых политических трансформаций. Именно поэтому В. Карпыч указывал на то, что в СССР восточные районы «...получили возможность более быстрым темпом развернуть свою хозяйственную и культурную работу, чтобы догнать передовые районы Советского Союза и ликвидировать пережитки хозяйственно-культурного неравенства...»<sup>149</sup>. В отношении Советского Кавказа, в частности, предполагалась, что социальная революция в значительной степени в горных областях совпала с революцией национальной.

Иными словами, строительство нового советского Востока шло как преобразование социально-экономических, так и национальных отношений. Например, И. Бутаев полагал, что для Кавказа первостепенными были именно национальные, и уже во вторую очередь – социальные, задачи в революции. В связи с этим он подчеркивал, что в «...в горских автономных областях и республиках... создавался тип коммуниста, который в период революции был носителем не непосредственно пролетарской революции, а национально-освободительной революции в первую очередь...»<sup>150</sup>.

Анализируя проблемы социальных трансформаций на Советском Востоке (в частности – на Кавказе) в советском научном дискурсе того времени признавалось, что этот регион обладает значительной этнической спецификой («...для таких колоний, как горские районы Кавказа, революция была прежде всего национально-освободительной... в процессе революционной борьбы и строительства социализма выковывается идеологически выдержанный тип национала-коммуниста...»<sup>151</sup>), которая оказывает немалое (определяющее) влияние и воздействие на процессы социальных и политических изменений. Досоветская Средняя Азия, рассматривавшаяся

---

<sup>148</sup> Кузнецов И. Против националистической концепции Чувашской истории / И. Кузнецов // Революционный Восток. – 1930. – № 9 – 10. – С. 207 – 232.

<sup>149</sup> Карпыч В. К десятилетию национальных автономий Советского Союза. – С. 171.

<sup>150</sup> Бутаев И. Борьба и освобождение горских народов / И. Бутаев // Революционный Восток. – 1928. – № 4 – 5. – С. 175.

<sup>151</sup> Бутаев И. Борьба и освобождение горских народов. – С. 175.

как «типичная колония царской России»<sup>152</sup>, осознавалась как регион с мощными традициями, которые делали невозможными политические и социальные перемены.

Предполагалось, что даже включение этих территорий в состав России не привело к радикальным переменам: «...капитализм, проникнув в туркменский аул, не сумел произвести радикальной ломки родовых отношений и лишь поставил родовые пережитки на службу капиталу, используя их для эксплуатации туркменского крестьянства...»<sup>153</sup>. В такой ситуации советский востоковедный дискурс развивался как доминирование своеобразных оппозиций. Если Средняя Азия до 1917 года позиционировалась как сфера доминирования различных форм традиционности, то постреволюционная Средняя Азия осознавалась как регион, где динамика смогла преодолеть статику: «...только пролетарская революция смогла сломать все феодальные пережитки, расчистить землю от феодального хлама, связать развитие производственных сил...»<sup>154</sup>.

В отличие от Средней Азии Кавказ осознавался как регион со значительными социальными, экономическими и культурными потенциями, как регион способный пережить трансформации, связанные со строительством советской политической модели. Истоки столь значительной способности к изменчивости советские исследователи были склонны искать в истории Кавказа, связанной с его завоеванием Россией. В частности, И. Бутаев полагал, что у горных народов Кавказа, в отличие от других восточных обществ, не существовало «застывших, воспроизводящихся в одних и тех же масштабах отношений»<sup>155</sup>.

Предполагалось, что активные трансформационные процессы, которые протекали среди горцев привели к изменению роли ислама, к его постепенной политизации, что вылилось в создание имамата. В частности, И. Бутаев полагал, что система, созданная Шамилем, для своего времени была вполне современной и функциональной<sup>156</sup>, но была не в состоянии выдержать конкуренции с колониальной политикой Российской Империи. Сама политика России на Кавказе в научном дискурсе второй половины

---

<sup>152</sup> Галузо П.Г. Туркестан и царская Россия (К вопросу о характере колониальной политики царского правительства в Средней Азии) / П.Г. Галузо // Революционный Восток. – 1929. – № 6. – С. 95.

<sup>153</sup> Зелькина Е. Земельная реформа в Средней Азии / Е. Зелькина // Революционный Восток. – 1928. – № 3. – С. 143.

<sup>154</sup> Зелькина Е. Земельная реформа в Средней Азии. – С. 151. См. так же: Алкин И. Национально-государственное размежевание в Средней Азии и VII съезд Советов СССР / И. Алкин // Революционный Восток. – 1934. – № 6. – С. 114 – 136; Сахат-Мурадов. Десять лет Туркменской ССР / Сахат-Мурадов // Революционный Восток. – 1934. – № 6. – С. 137 – 158; Зорин А. Десять лет советской Киргизии / А. Зорин // Революционный Восток. – 1934. – № 6. – С. 159 – 172.

<sup>155</sup> Бутаев И. Борьба и освобождение горских народов. – С. 176.

<sup>156</sup> Там же. – С. 178 – 179.

1930-х годов уподоблялась тем мероприятиям, который в своих колониях проводили Англия и Франция. Таким образом, роль России была сведена до разрушения консервативной стабильности этого региона («...капитализм втягивал Кавказ в свою сферу, нивелируя местные особенности, разрушая патриархальный, замкнутый родовой строй горцев и вовлекая их в мировое товарное обращение...»<sup>157</sup>) с тем отличием от западного колониализма, что на смену традиционным отношениям не пришли капиталистические<sup>158</sup>, а российский колониализм оказался не в силах окончательно разрушить кавказский традиционализм.

Подводя итоги настоящего раздела, вероятно, следует акцентировать внимание на нескольких проблемах. Изучение проблем, связанных с Востоком, во второй половине 1920-х – первой половине 1930-х годов было подчинено политическим задачам и было связано с необходимостью со стороны исследователей почти постоянного декларирования своей политической лояльности. Именно в силу этого обстоятельства большинство восточных нарративов, с которыми мы сталкиваемся на страницах журнала «Революционного Востока», имело политически маркированный и политически ангажированный характер.

Это было связано с тем, что в рамках советского научного дискурса того времени шел процесс унификации, связанный с формированием особой лояльности и политической идентичности среди представителей исследовательского сообщества. Очень четко эта тенденция просматривалась в исследованиях, которые касались соотношения двух Востоков – Советского и несоветского. Вероятно, именно тенденция к унификации была наиболее мощной и определяющей особенностью функционирования, а также границы официального научного востоковедного дискурса в Советском Союзе.

*Англо-американские “колонизаторы”, “империалисты”, “хищники”:  
антизападные образы в интеллектуальной традиции  
советского Узбекистана в середине 1950-х годов*

Ориентализм является сложным и многоуровневым феноменом. Вероятно, следует достаточно четко разграничивать научные и политические дискурсы, которые характерны как для востоковедных исследований, так и для взаимных представлений европейских и восточных интеллектуалов о Европе как Западе и Азии как Востоке. В такой ситуации в зависимости от политической ситуации и конъюнктуры востоковедение могло развиваться как система своеобразных идентичностных и политических оппозиций.

---

<sup>157</sup> Там же. – С. 189.

<sup>158</sup> Там же. – С. 185.

Иными словами, не только европейские интеллектуалы воображали Восток / Ориент для себя, оценивая и интерпретируя его в категориях романтической дикости и непокоренности, стихии пространства и отношений.

Подобная рефлексия относительно Запада / Окцидента была характерна и для восточных интеллектуалов. С другой стороны, на протяжении XX века Ориент подвергался значительным культурным, политическим, идентичностным и социальным трансформациям, сталкиваясь с вызовами европейских идеологий, в первую очередь – коммунизма и национализма. В ряде случаев националистические и коммунистические концепты могли сочетаться и взаимодействовать, что было характерно, в частности, для советских республик Средней Азии, где политическая культура советского периода развивалась, вероятно, как сознательный синтез национальной идентичности и политической лояльности.

Для интеллектуалов среднеазиатских советских республик Европа и европейское влияние нередко ассоциировалось не с Западом, а с Россией. Но при этом, в условиях существования авторитарного политического режима, который требовал от гуманитарного сообщества, проявления и почти ритуального декларирования преданности и лояльности о критическом переосмыслении русского (и тем более – советского) периода в истории Средней Азии не могло быть и речи.

В такой ситуации местный ориентализм, представленный, например, узбекскими интеллектуалами был не просто политически маркированным и ангажированным<sup>159</sup>, но и преимущественно окцидентальным. В чем это проявлялось? Важнейшим проявлением подобного узбекского ориентализма было то, что основная антизападная критика была направлена не против России и не против абстрактного европейского Окцидента, но была сосредоточена против конкретных стран Запада. В этой ситуации примечательно и то, что основная острота критики была направлена против тех государств, с которыми отношения СССР, в состав которого входил Узбекистан, развивались крайне сложно и были отягощены взаимными претензиями, непониманием и преимущественно негативными взаимными представлениями. Поэтому, в настоящем разделе мы остановимся на некоторых дискурсах этой антизападной рефлексии (представленной в публикациях

---

<sup>159</sup> Эта ситуация не оригинальна. Исторические исследования часто связаны с национализмом, развитием идентичности и необходимостью выражения политической лояльности. См. подробнее: Лаврентьев В. Попытка Србика с помощью исторических понятий обосновать австрийскую идентичность как часть имперской / В. Лаврентьев // Российско-австрийский альманах: исторические и культурные параллели. Вып. 1. – М. – Ставрополь, 2004. – С. 233 – 246; Мустеацэ С. Преподавание истории в Республике Молдова в последние десять лет // *Ab Imperio*. – 2003. – No 1. – С. 467 – 484; Jilge W. Historical Memory and National Identity Building in Ukraine since 1991 / W. Jilge // *European History: Challenge for a Common Future* / ed. A. Pok, J. Rugen, J. Scherrer. – Hamburg, 2002. – P. 111 – 134; Kohut Z.E. History as a Battleground: Russian-Ukrainian Relations and Historical Consciousness in Contemporary Ukraine. – Saskatchewan, 2001.

АН Узбекской ССР, в трудах, входящего в ее состав Института Востоковедения), которой добровольно или вынужденно придавались узбекские интеллектуалы в середине 1950-х годов.

Значительное место в комплексе «окцидентальных» нарративов в узбекском интеллектуальном дискурсе принадлежало своеобразной антиимперской и антиимпериалистической риторике. Например, З.Г. Ризаев связывал усиление национальных движений на Востоке, которые фактически имели антизападную направленность, с «кризисом колониальной системы». Эта антиимпериалистическая риторика оказалась чрезвычайно важной и продуктивной в рамках узбекского интеллектуального дискурса. По мнению канадского украинского исследователя З.Е. Когута, «деимпериализация» – приспособление интеллектуального поля к факту распада империи<sup>160</sup> (даже чужой и территориально отдаленной) – играет значительную роль в формировании идентичностей и в развитии политического и культурного воображения, в том числе – и в формировании образа врага.

С другой стороны, эта антизападная рефлексия в значительной степени являлась политически окрашенной, о чем, в частности, свидетельствуют попытки связать национальное движение с рабочим и с прогрессивным влиянием СССР: «...борьба народов колоний и зависимых стран против империализма поднялась на новую, более высокую ступень. Характерной чертой современной борьбы является руководящая роль рабочего класса в освободительном движении... мощные массовые бои происходят под руководством авангарда рабочего класса – коммунистических партий...»<sup>161</sup>. В этом нарративе степень наличия официальной риторики, призванной подчеркнуть лояльность, была чрезвычайно высокой, что было характерно для всего научного гуманитарного дискурса середины 1950-х годов.

В рамках советского ориентализма Восток предстает как в значительной степени фрагментированное политическое пространство. В частности, З.Г. Ризаев полагал, что враждебными Востоку являются не только страны Запада, но и местные политические элиты, (устанавливающие, по мнению А.Х. Бабаходжаева, «реакционные феодально-монархические режимы»<sup>162</sup>), комментируя политику которых, он писал, что «...реакционные круги стран Востока, наряду с террором и репрессиями, ведут идеологическую

---

<sup>160</sup> Когут З.Є. Історія як поле битви. Російсько-українські відносини та історична свідомість у сучасній Україні / З.Є. Когут // Когут З.Є. Коріння ідентичності. Студії в ранньомодерній та модерній історії України / З.Є. Когут. – Київ, 2004. – С. 218.

<sup>161</sup> Ризаев З.Г. Демократические поэты современного Ирана в борьбе за мир и независимость своей родины / З.Г. Ризаев // Труды Института Востоковедения. – Ташкент, 1954. – Вып. 2. – С. 3.

<sup>162</sup> Бабаходжаев А.Х. Пантюркизм – орудие идеологической диверсии империализма / А.Х. Бабаходжаев // Труды Института Востоковедения. – Ташкент, 1954. – Вып. 2. – С. 25.

борьбу с демократией, используя все имеющиеся средства – печать, радио, учебные заведения, религию...»<sup>163</sup>. В контексте советского дискурса местные политические элиты Востока предстают как союзники европейского колониализма («...реакционная правящая клика Ирана, подавив при прямой поддержке английского империализма национально-освободительное движение, препятствовала дальнейшему развитию...»<sup>164</sup>) или «прислужники американских и английских поработителей»<sup>165</sup>, что делает легитимным протест и борьбу против них.

Предполагалась, что эта борьба всегда должна завершаться победой «правильного», т.е. советского Востока («...национальная политика коммунистической партии и Советского правительства... нанесла сокрушительный удар по всем врагам советской страны, в том числе пантюркистам и панисламистам...идеологи пантюркизма нашли приют в кемалистской Турции и продолжают вместе с турецкими пантюркистами при поддержке иностранных империалистов свою подрывную работу...»<sup>166</sup>) при условии признания направляющей и руководящей роли со стороны русских<sup>167</sup>, что имело различные проявления («...народы Советской Средней Азии с всесторонней помощью великого русского народа отстаивали свою независимость и свободу и в великой братской семье народов Советского Союза победоносно идут к торжеству коммунизма...»<sup>168</sup>).

В советском гуманитарном дискурсе середины 1950-х годов, связанным с востоковедными исследованиями, значительную роль играло и политическое воображение, связанное с формированием негативного образа Америки и Англии как главных врагов Востока, виновных в его отставании от остальных стран. Таким образом, в этом намеренно и искусственно создаваемом интеллектуальном пространстве<sup>169</sup> доминировал нарратив, в рамках которого утверждалось, что британская политика на Востоке (например, в Индии) вела к «...сохранению феодальных отношений, позволявших держать в повиновении население и задерживать развитие произ-

---

<sup>163</sup> Ризаев З.Г. Демократические поэты современного Ирана в борьбе за мир и независимость своей родины. – С. 4.

<sup>164</sup> Там же. – С. 4.

<sup>165</sup> Там же. – С. 24.

<sup>166</sup> Бабаходжаев А.Х. Пантюркизм – орудие идеологической диверсии... – С. 44.

<sup>167</sup> О роли и месте русских нарративов в национальных историографиях советского периода см.: Tillet L. The Great Friendship. Soviet Historiography and the Non-Russian Nationalities. – Chapel Hill, 1969.

<sup>168</sup> Бабаходжаев А.Х. Пантюркизм – орудие идеологической диверсии... – С. 44.

<sup>169</sup> См. подробнее об этом процессе формирования интеллектуального пространства в теоретическом плане: Когут З.Є. Історія як поле битви. Російсько-українські відносини та історична свідомість у сучасній Україні. – С. 221.

водительных сил...»<sup>170</sup>. Советский исследователь М.Г. Пикулин в середине 1950-х годов полагал, что «...английская и американская экспансия в странах Ближнего и Среднего Востока ведет эти страны к полной потере независимости, приводит к ухудшению жизненных условий народов, росту дороговизны, порождает нищету и разорение крестьян...»<sup>171</sup>.

Америка в этом отношении потеснила Великобританию, к которой советские исследователи традиционно не питали позитивных чувств. В отношении Британии в советском исследовательском дискурсе утвердился нарратив о крайне негативной роли англичан в развитии восточных стран. Например, относительно Афганистана утверждалось, что «...на протяжении более чем столетнего периода страна являлась ареной происков английских колонизаторов... Великобритания всегда стремилась захватить эту страну, превратив ее в плацдарм для своих военных авантур...»<sup>172</sup>.

Антиамериканские нарративы крайне разнообразны по форме и содержанию. Проникновение США на Восток было связано с уверенностью советских авторов в наступлении кризиса капиталистической системы и в неизбежности англо-американского столкновения в связи с вытеснением Великобритании из ее восточных колоний. Подобная интерпретация была, в частности, характерна для М.Г. Пикулина, который полагал, что «...стремясь обеспечить себе максимальную прибыль, американский капитал выступает как международный поработитель народов... английские империалисты не сдают без боя своих позиций и стремясь сохранить их за собой, препятствуют США... борьба идет повсюду, где сталкиваются интересы двух империалистических хищников...»<sup>173</sup>.

С М.Г. Пикулиным были солидарны и другие исследователи в Узбекской ССР. В частности, С. Ибрагимова полагала, что «...в погоне за максимальными прибылями монополии Англии и США пытаются восполнить потерю огромного рынка, отпавшего от системы капитализма в результате второй мировой войны, за счет экспансии в страны Востока...»<sup>174</sup>. Кроме этого США приписывалась не только поддержка местных восточных авторитарных режимов, «кипучая деятельность», направленная на милитариза-

---

<sup>170</sup> Рустамов У.А. Колониальная политика Англии на Севере Индии и захват княжества Читрал в 1892 – 1895 гг. / У.А. Рустамов // Труды Института Востоковедения. – Ташкент, 1954. – Вып. 2. – С. 26.

<sup>171</sup> Пикулин М.Г. Американская экспансия в Афганистане после второй мировой войны / М.Г. Пикулин // Труды Института Востоковедения. – Ташкент, 1954. – Вып. 2. – С. 65.

<sup>172</sup> Пикулин М.Г. Американская экспансия в Афганистане... – С. 61.

<sup>173</sup> Там же. – С. 49.

<sup>174</sup> Ибрагимова С. Позиции империалистов Англии и США в экономике Пакистана и англо-американские противоречия (1950 – 1954 гг.) / С. Ибрагимова // Труды Института востоковедения. – Ташкент, 1956. – Вып. 4. – С. 3.



цию восточных стран<sup>175</sup>, но и культивирование реакционных идей на Востоке.

В частности, А.Х. Бабаходжаев писал, что «...американские империалисты, встав во главе мировой реакции, поставили на службу своей агрессивной политике всевозможные реакционные учения, среди которых не последнее место занимает буржуазно-националистическая идеология пантюркизма...»<sup>176</sup>, которая определялась им как «человеконенавистническая»<sup>177</sup>. Этот фрагмент, как видим, в значительной степени отягощен требованиями официальной советской риторики, декларированием лояльности в форме резкого неприятия западной модели развития.

Кроме этого в советском гуманитарном дискурсе, который страдал от излишнего доминирования идеологии<sup>178</sup>, середины 1950-х годов «англо-американским империалистам» приписывались попытки «объединить все силы внутренней контрреволюции в Средней Азии»<sup>179</sup>. Утверждалось и то, что в 1918 году американские политики занимались «...организацией подрывной работы против советской власти в Туркестане, где с помощью эсеров и буржуазных националистов... развили активную шпионскую деятельность, нагло вмешиваясь во внутренние дела Советского Туркестана...»<sup>180</sup>.

Кроме этого в рамках официального советского дискурса США (в их политике относительно Афганистана) приписывалось и «...идеологическая обработка населения... путем распространения печатной макулатуры, изготовленной в США, заполнением афганских кинотеатров растленной голливудской продукцией, поставкой учебников для афганских школ...»<sup>181</sup>. Особое возмущение в рамках советской историографии вызывала американская кинопродукция, импортируемая в восточные страны: «...растлевающее действуют демонстрируемые в Афганистане американские фильмы... голливудская продукция, проникая в Афганистан, одурманивает сознание населения этой страны сценами убийств, культом крови, хамским отношением к женщине...»<sup>182</sup>.

---

<sup>175</sup> Рустамов У. Из истоков английской агрессии на границах Памира в конце восьмидесятих и начале девяностых годов XIX века / У. Рустамов // Труды Института Востоковедения. – Ташкент, 1954. – Вып. 2. – С. 79.

<sup>176</sup> Бабаходжаев А.Х. Пантюркизм – орудие идеологической диверсии... – С. 25.

<sup>177</sup> Там же. – С. 47.

<sup>178</sup> Это, в частности, вело к многочисленным логическим несоответствиям. Например, утверждалось, что «при помощи пантюркизма» западные империалисты пытаются «закабалить народы арабских стран». Бабаходжаев А.Х. Пантюркизм – орудие идеологической диверсии империализма. – С. 47.

<sup>179</sup> Там же. – С. 34.

<sup>180</sup> Там же. – С. 35.

<sup>181</sup> Пикулин М.Г. Американская экспансия в Афганистане... – С. 62.

<sup>182</sup> Там же. – С. 63.

В рамках советского дискурса доминировало негласное разделение всех врагов Востока на две категории: к первой относились страны Запада, ко второй – некоторые восточные государства, которые проводили такую политику, будучи, по мнению советских авторов, зависимыми от западных государств. Подобный подход характерен, в частности, для А.Х. Бабаходжаева, писавшего о «турецких людоедах и их империалистических хозяевах»<sup>183</sup>. Кроме этого в советском гуманитарном востоковедном дискурсе середины 1950-х годов акцентировалось внимание на том, что образование новых независимых государств на Востоке выбор ими левоориентированной модели развития преподносилось как единственно возможный и правильный вариант политической и экономической модернизации («...образование КНР, КНДР и ДРВ не только означает резкое сужение сферы капиталистической эксплуатации, но и открывает новую страницу в истории народов Азии, указывает всем колониальным народам путь к освобождению от ига империализма...»<sup>184</sup>), хотя этот термин в советском научном дискурсе середины 1950-х годов практически не использовался.

Подводя итоги настоящего раздела, следует принимать во внимание, что сфера доминирования антизападных нарративов в узбекском интеллектуальном дискурсе середины 1940-х годов была в значительной степени связана с общей политической динамикой и теми процессами, которые протекали в рамках и пределах советского интеллектуального пространства того периода. Сами востоковедные исследования стали сферой развертывания и культивирования официальной советской идеологии, официального интеллектуального дискурса интегрированного в советский канон.

Именно в соответствии с нормами этого официального канона формировался крайне негативный образ Запада как врага и европейцев как противников нового Востока. В этом контексте перцепция Запада, выдержанная в столь негативных категориях и интерпретациях, осложнялась и политическими противоречиями. Социальный протест Востока и выбор рядом восточных стран левой модели развития в рамках официального дискурса преподносился не просто как политическая альтернатива капитализму, но как единственно возможный вариант функционирования освободившегося Востока, как единственная модель способная своевременно и адекватно реагировать на внешние антивосточные вызовы, которые исходили от Запада и ассоциировались, с одной стороны, с империализмом и колониализмом, а, с другой, с отсутствием стабильности.

Восточные интеллектуалы в середине 1950-х годов в Узбекской ССР сделали осознанный выбор в пользу авторитарной и консервативной модели развития, которая, вероятно, максимальным образом содействовала и

---

<sup>183</sup> Бабаходжаев А.Х. Пантюркизм – орудие идеологической диверсии... – С. 47.

<sup>184</sup> Ризаев З.Г. Демократические поэты современного Ирана в борьбе за мир и независимость своей родины. – С. 3.

способствовала развитию антизападного культурного и политического во-  
ображения.

*Советский ориентализм: исторические нарративы,  
востоковедение как национальная история и политическая  
лояльность в советских республиках Средней Азии\**

В советских теориях модернизации национальным проблемам и национальным вопросам уделялось особое внимание, что было вызвано тем, что в рамках официального советского дискурса СССР позиционировался как государство, которое смогло решить национальный вопрос на качественно новых условиях и построить современное, прогрессивное по сравнению с более ранним периодом, государство в плане национальных отношений. В настоящей лекции мы проанализируем, как в рамках советского научного дискурса оценивались и анализировались проблемы «модернизации» ранее угнетенных восточных ориентных наций.

Изучение этой темы было призвано играть в Советском Союзе ту роль, которую в западной политологии, социологии и культурологии играл постколониальный анализ. И советские, и западные авторы занимались в этом контексте изучением проблем в значительной степени сходных, но в настоящем разделе, вероятно, необходимы несколько вводных замечаний. Формой доминирования и преобладания идентичности, точнее – средством ее транслирования в общество, были исторические нарративы – устоявшиеся в рамках того или иного социума, или исследовательского сообщества, мнения и точки зрения относительно важнейших проблем прошлого и современности. «Развитие национальной историографии – часть эволюции современной идентичности»<sup>185</sup>, – подчеркивает Зенон Евген Когут. История в рамках авторитарных режимов традиционно использовалась как канал, «...при помощи которого сохранялась идею гражданства, а, с другой, идеализируя свое прошлое, предлагалось и будущее...»<sup>186</sup>. С другой сто-

---

\* Данный текст является расширенной и переработанной версией раздела «Проблемы модернизации советского Востока в исследовательском дискурсе второй половине 1980-х годов», опубликованного автором в 2008 году. См.: Кирчанов М.В. Политическая модернизация. Проблемы теории и опыт модернизации внутренней российской периферии. Учебное пособие для вузов (курс лекций) / М.В. Кирчанов. – Воронеж, 2008.

<sup>185</sup> Когут З.Є. Розвиток української національної історіографії в Російській Імперії / З.Є. Когут // Когут З.Є. Коріння ідентичності. Студії в ранньомодерній та модерній історії України / З.Є. Когут. – Київ, 2004. – С. 187.

<sup>186</sup> Hein L., Sekden M. The Lessons of War, Global Power and Social Change / L. Hein, M. Sekden // Censoring History. Citizenship and Memory in Japan, Germany and the United States / eds. L. Hein and M. Selden. – Armonk – NY. – L., 2000. – P. 3.

роны, в СССР исторический исследования зависели от политической динамики, что породило феномен, определяемый как «крайняя политизация историографии»<sup>187</sup>.

Эти концепты, как правило, были результатом политического консенсуса, выработки консолидированной позиции, которая нередко формировалась под давлением цензурных ограничений и требования демонстративного выражения политической лояльности существовавшему авторитарному режиму. Объективно история пишется как определенный концепт самости, который основывается на радикальном отделении от какой-либо другой идентичности<sup>188</sup>. Американский украинский историк Зенон Евген Когут подчеркивает, что восприятие истории было и остается основным полем битвы за идентичность<sup>189</sup>.

В рамках научного дискурса в советской Средней Азии формировался не только особый тип идентичности, но и лояльности, одним из проявлений которой был культивирование нарративов о значительном росте и прогрессе среднеазиатских республик. В частности в официальном издании «Узбекская ССР», автором которой позиционировался председатель Верховного Совета Узбекской ССР С.Х. Сираждинов, констатировалось, что благодаря советской власти, которая открыла «новую чудесную страницу в истории узбекской земли»<sup>190</sup>, возник некий новый Восток, «цветущий край, щедро залитый солнцем, республика неутомимых и вдохновенных людей, созидających новое коммунистическое общество»<sup>191</sup>. Местные интеллектуалы в национальных союзных республиках были вынуждены демонстративно выражать свою лояльность союзному руководству как политическому центру и местным номенклатурно-партийным элитам, которые контролируя периферию, были наделены правом иметь, сохранять, развивать свою собственную идентичность при условии соответствия с общесоюзными политическими нарративами и совпадении ее границ с пределами официального политического канона.

В этот союзный исторический канон было весьма непросто интегрировать национальные истории среднеазиатских советских республик. На местном уровне они воспринимались как объективно свои собственные, почти – национальные, в то время как в рамках единого историографиче-

---

<sup>187</sup> Куско А., Таки В. «Кто мы?» Исторический выбор: румынская нация или молдавская государственность / А. Куско, В. Таки // *An Imperio*. – 2003. – № 1. – С. 485.

<sup>188</sup> См. об этой проблеме подробнее: Friedman J. *History, Political Identity and Myth* / J. Friedman // *Lietuvos etnologija. Lithuanian Ethnology. Studies in Social Anthropology and Ethnology*. – 2001. – No 1. – P. 41.

<sup>189</sup> Когут З.Є. Історія як поле битви. Російсько-українські відносини та історична свідомість у сучасній Україні / З.Є. Когут // Когут З.Є. *Коріння ідентичності. Студії в ранньомодерній та модерній історії України* / З.Є. Когут. – Київ, 2004. – С. 219.

<sup>190</sup> Сираждинов С.Х. *Узбекская Советская Социалистическая Республика* / С.Х. Сираждинов. – М., 1972. – С. 13.

<sup>191</sup>. Там же. – С. 5.

ского канона им почти не было места, а их изучение велось по остаточному принципу в рамках курса «История СССР» или различных востоковедческих дисциплин. Иными словами, то, что для московского или ленинградского интеллектуала было неким своеобразным периферийным востоковедением или почти востоковедением в республиках Средней Азии и в Казахской ССР воспринималось как национальная история. Но не следует, вероятно, полагать, что интерес к этому региону ограничивался исключительно региональным, республиканским уровнем.

Местная проблематика активно исследовалась в контексте в значительной степени политизированных исследований, протекавших в русле официального (или официозного) советского аналога западной политологии – обществоведения. С другой стороны, если американские и европейские исследователи анализировали пост-колониальные общества, идентичности и политические культуры Африки и Азии в категориях формирования современных наций, то советские авторы фокусировали внимание на народах Средней Азии в контексте прогрессивного воздействия революции и формирования социалистических наций.

Советские исследователи не стеснялись колониальной риторики в рамках анализа тех отношений и культур, которые доминировали в Средней Азии, полагая, что этот регион «...представлял собой колонии царской России... царизм и капиталистические монополии преднамеренно удерживали эти окраины на положении поставщиков сырья... здесь была установлена военно-колониальная система управления...»<sup>192</sup>. Средняя Азия в советском дискурсе играла роль особого советского Оrientsа, советского Востока – территорией, где доминировали архаичные и традиционные отношения, «феодально-религиозный»<sup>193</sup> тип культуры.

Во второй половине 1980-х годов советские авторы признавали, что Средняя Азия до 1917 года была топосом традиционности, сферой однозначного доминирования традиционного, архаичного общества: «...народы Средней Азии находились в исключительно неблагоприятных условиях... советская власть в Средней Азии и Казахстане столкнулась со страшной культурной отсталостью... почти полностью отсутствовали квалифицированные кадры... дореволюционные Средняя Азия и Казахстан представляли собой район феодализма, капиталистические отношения еще только зарождались...»<sup>194</sup>. С другой стороны, если западные авторы полагали, что

---

<sup>192</sup> Преобразующая роль Великого Октября в духовном возрождении народов Средней Азии и Казахстана // Исторический прогресс социалистических наций / ред. Н.Н. Негматов, А.Я. Вишневский. – М., 1987. – С. 66.

<sup>193</sup> Культурная жизнь народов Средней Азии и Казахстана в дооктябрьский период // Исторический прогресс социалистических наций / ред. Н.Н. Негматов, А.Я. Вишневский. – М., 1987. – С. 57.

<sup>194</sup> См. подробнее: Исторический прогресс социалистических наций / ред. Н.Н. Негматов, А.Я. Вишневский. – М., 1987. – С. 9.

важнейшим фактором модернизации был национализм, то в советском идеологическом дискурсе национализму была отведена роль своеобразного антигероя, противника и конкурента «пролетарского интернационализма».

Поэтому, модернизационные социальные перемены и новации, по мнению советских авторов, исходили не от национализма, а от социализма. Вот почему, юбилейное издание «Исторический прогресс социалистических наций», хорошо демонстрирующее особенности официального советского нарратива, открывалось почти ритуальной фразой о том, что «...выдающимся завоеванием социализма, как сказано в Программе КПСС, является разрешение национального вопроса...»<sup>195</sup>. Если западные политологи в модернизационных исследованиях уделяли значительное внимание проблемам того как формировался механизм протекания социальных перемен и как менялась идентичность, то советские авторы анализировали модернизационные изменения под другим углом зрения: «...формирование социалистического общественного сознания масс, превращение марксистско-ленинского мировоззрения в идеологию всего народа, складывание новой психологии и нового духовного объединения людей – все эти изменения проходили под воздействием материального производства и обусловленных им условий жизни...»<sup>196</sup>. В ряде работ констатировалось, что модернизация советского Востока привела к тому, что среднеазиатские республики «под знаменем Великого Октября, руководимые Коммунистической Партией, твердо и уверенно идут по пути к коммунизму»<sup>197</sup>.

Правда, советские авторы так же указывали, что в процессе модернизации возникла новая идентичность. Не используя этого термина, они полагали, что в результате социальных, политических и культурных изменений сложилось «социалистическое сознание»: «...утверждение социалистического сознания – длительный и сложный процесс, направляемый Коммунистической партией. Он происходил с немалыми трудностями, в сложной борьбе... содержанием этого процесса являлась ломка обычаев и традиций отжившего общества...»<sup>198</sup>. Отличительной чертой советского дискурса было стремление авторов разрушить национальную замкнутость и доказать сложение новой общности – «советского народа».

---

<sup>195</sup> Исторический прогресс социалистических наций. – С. 3.

<sup>196</sup> Формирование нового духовного облика народов Средней Азии и Казахстана // Исторический прогресс социалистических наций / ред. Н.Н. Негматов, А.Я. Вишневский. – М., 1987. – С. 205.

<sup>197</sup> Асимов М.С., Антоненко Б.А. Торжество идей Великого Октября в Таджикистане / М.С. Асимов, Б.А. Антоненко // Под знаменем Великого Октября / ред. Б.А. Антоненко. – Душанбе, 1977. – С. 19.

<sup>198</sup> Формирование нового духовного облика народов Средней Азии и Казахстана. – С. 206.

Сама идея «советского народа» была ничем иным как воображаемым сообществом и сознательно развиваемым культурным и идентичностным проектом: «...закономерным следствием победы пролетарской революции и утверждения социалистического общественного строя в СССР явилось возникновение новой межнациональной общности людей – советского народа... ее идейную основу составляют марксистско-ленинское мировоззрение и социалистическая идеология...»<sup>199</sup>. С другой стороны, идея «советского народа» почти не имела научного характера, будучи политической проектом и идеологическим конструктом.

С другой стороны, советский дискурс позволял исследователю оперировать крайне ограниченным набором объяснения тех социальных перемен, которые имели место в СССР. Поэтому, декларировалось, что «...грандиозные преобразования, вызывающие восхищение всего прогрессивного человечества стали возможны благодаря Коммунистической Партии, неуклонно применяющей и творчески развивающей марксистско-ленинское учение...»<sup>200</sup>. В этом своеобразном советском ориенталистском дискурсе значительное внимание уделялось почти культуртрегерской деятельности советских восточных республик: «...республики Средней Азии и Казахстан сейчас достигли таких высот культурного прогресса, что в состоянии сами оказывать как экономическую, так и культурную помощь многим зарубежным государствам...»<sup>201</sup>.

В научном дискурсе СССР установилось негласное деление культурной политики и культурного вмешательства на реакционную капиталистическую, характерную для западных стран, и прогрессивную социалистическую, которой занимался Советский Союз. В такой ситуации возникло два ориентализма – правильный советский и реакционный капиталистический. Советский ориентализм преподносился едва ли не как единственно правильная, верная и возможная модель развития Востока. В целом, поздний советский нарратив в общественных науках достиг своего апогея и расцвета.

Его отличительными чертами стали официозность, воспевание всего советского, возведение в ранг абсолютных ценностей советских добродетелей, т.н. «высокий» стиль: «...в братской семье народов СССР, под руководством Коммунистической Партии за годы советской власти народы Средней Азии и Казахстана добились поистине величественных успехов в развитии экономики и культуры... эти успехи наглядно показывают, что социализм дает возможность преодолеть вековую отсталость ранее угнетенных народов... опыт Коммунистической партии Советского Союза

---

<sup>199</sup> Исторический прогресс социалистических наций. – С. 13.

<sup>200</sup> Там же. – С. 5.

<sup>201</sup> Маяк социализма на Востоке // Исторический прогресс... – С. 268 – 269.

представляет собой бесценную сокровищницу для коммунистических и рабочих партий государств, сбросивших колониальное иго...»<sup>202</sup>.

Иными словами, ставя в центр анализа исключительно партию и только партию, советские исследователи игнорировали целый комплекс факторов, что негативно сказывалось на общем содержании советской книжной продукции и качестве «научного» текста. Именно поэтому различные идентичностные и социальные изменения советские авторы сводили к понятию «культурной революции». В связи с этим декларировалось, что «...культурная революция - органическая составная часть строительства социализма... успехи культурного прогресса оказывают непосредственное стимулирующее воздействие на социально-экономическое и политическое развитие общества... социализм – итог активной, сознательной, творческой деятельности народных масс и... повсеместного распространения марксизма-ленинизма...»<sup>203</sup>.

Культурная революция воспринималась как механизм накопления и реализации социальных перемен, общественных изменений. Культурная революция превратилась в универсальную модель, в рамки которой плохо интегрировались национальные особенности и национальные истории, в первую очередь, связанные с несоветскими и альтернативными политическими дискурсами. В то время, когда западные авторы так же уделяли внимание культурным факторам, в первую очередь – проблемам формирования современных культур путем преобразование традиционных идентичностей архаичных сообществ, то советские исследователи настаивали, что в результате советской модернизации возникли в принципе тоже современные, но социалистические, культуры: «...в процессе культурной революции народы Средней Азии и Казахстана под руководством Коммунистической партии сформировали свои социалистические культуры, в которых органически слились прогрессивные элементы прошлого и новые формы и содержание, рожденные практикой социалистического строительства...»<sup>204</sup>.

Но в советскую концепцию почти не вписывались различные оппозиционные и альтернативные дискурсы. В такой ситуации сама модернизация сводилась не к социально-идентичностным трансформациям, а к чисто внешним изменениям – росту грамотности, появлению сети школ, усилению национальных интеллигенций, развитию высшего образования...

---

<sup>202</sup> Исторический прогресс социалистических наций. – С. 14.

<sup>203</sup> Там же. – С. 6 – 7.

<sup>204</sup> Там же. – С. 10 – 11.



*Советское и Восток в исследованиях А. Авторханова:  
проблемы антиимпериалистической  
(нео)марксистской критики*

Влияние работ Эдварда Вади Саида на западный (в первую очередь - американский и западноевропейский) исследовательский дискурс не подлежит сомнению<sup>205</sup>. С другой стороны, не так просто проследить интеллектуальные связи между ориенталистскими концептами Э. Саида и теориями национальных исторических школ, которые развивались на Западе в 1980-е годы. Среди исследовательских сообществ Запада выходцы из Советского Союза играли немалую роль. Отличительной особенностью их концепций было сочетание национального и социального протеста, стремление проанализировать проблемы национальных историй в контексте большого колониального дискурса, который для них олицетворяла сама советская политическая система, Советский Союз в целом и проводимая им национальная политика в частности.

Классическим примером подобного подхода, вероятно, является работа чеченского исследователя, который после 1945 года жил и преподавал на Западе, «Империя Кремля. Советский тип колониализма»<sup>206</sup> Абдурахмана Авторханова<sup>207</sup>. Именно основные проблемы научного дискурса, представленного в упомянутой книге, будут в центре настоящего раздела.

Прежде чем непосредственно обратиться к этому тексту следует сделать несколько вводных замечаний. Развитие политической науки Запада во второй половине XX века было отмечено мощным интеллектуальным и институциональным влиянием со стороны неомарксизма. Среди исследовательских приоритетов неомарксизма кроме вопросов международного разделения труда, международной конкуренции и проблем отношений центра – периферии, были и проблемы, связанные с развитием национализма и политических процессов в постколониальном мире. Исследователи-неомарксисты предприняли попытку анализа того, как национальные протестные и антиимпериалистические движения соотносились с соци-

---

<sup>205</sup> Эдварду Саиду посвящен раздел «Классический ориентализм Эдварда Саида» настоящего издания.

<sup>206</sup> Впервые книга вышла в 1988 году в ФРГ. См.: Авторханов А. Империя Кремля. Советский тип колониализма / А. Авторханов. – Франкфурт, 1988. Спустя два года начали выходить советские издания. См.: Авторханов А. Империя Кремля. Советский тип колониализма / А. Авторханов. – Вильнюс, 1990 (М. – Мн., 1991).

<sup>207</sup> Следует упомянуть и другие публикации А. Авторханова. См.: Авторханов А. Положение исторической науки в СССР / А. Авторханов. – Мюнхен, 1951; Авторханов А. Народоубийство в СССР / А. Авторханов. – Мюнхен, 1952; Авторханов А. Технология власти / А. Авторханов. – Мюнхен, 1959; Авторханов А. Происхождение партократии / А. Авторханов. – Франкфурт, 1973. – Т. 1 – 2.

ально-экономическим протестом периферии Запада и развивающихся стран Азии и Африки.

Неомарксизм стал своеобразной формой интеллектуального протеста против доминирования старой Европы с ее стереотипами и мифами гражданского национализма и комплексами имперского наследия. В этом отношении между работами западных неомарксистов и исследованиями А. Авторханова заметны некоторые общие черты. И западные неомарксисты и в прошлом убежденный марксист-большевик А. Авторханов оспаривали идеологическую чистоту и правильность советской перцепции марксизма, которая вылилась в авторитарную модель знания.

Исследование А. Авторханова<sup>208</sup> «Империя Кремля. Советский тип колониализма» впервые вышло в Германии в 1988 году. Сам автор признавал, что проблемы национальной политики в Советском Союзе никогда не входили в сферу его профессиональных и научных интересов. Свое обращение к этой теме А. Авторханов мотивировал необходимостью проанализировать особенности национальной политики в контексте ее восприятия, как нерусскими народами, так и русскими в СССР<sup>209</sup>.

Авторханов полагал, что у анализа этой проблемы существует и практический смысл, так как это, по его мнению, могло позволить прогнозировать кризис и распад советской системы, который, как он полагал, должен начаться не в политическом центре, а на национальных окраинах<sup>210</sup>, что сближает антиколониальную критику в перцепции А. Авторханова с некоторыми положениями западного неомарксизма, в рамках которого значительное влияние уделяется проблемам отношения центра и периферии в контексте возможного антиколониального восстания последней.

Подобно другим представителям интеллектуальных восточных освободившихся сообществ А. Авторханов уделял значительное внимание антиимперской критике, полагая, что имперский тип политической организации и доминирования, устаревший для Европы, сохранился (ко второй половине 1980-х годов) только в Советском Союзе. Комментируя ситуацию А. Авторханов писал, что «после второй мировой войны уцелела только одна империя – это советская империя»<sup>211</sup>. Причины устойчивости советского типа империализма А. Авторханов связывал с особенностями «военно-политического управления советской империей»; террором, ини-

---

<sup>208</sup> Вероятно, следует сказать несколько слов об А. Авторханове. Абдурахман Авторханов в 1937 году окончил Институт красной профессуры в Москве. В 1937 и 1940 годах арестовывался органами НКВД. В 1942 году освобожден. В 1943 году эмигрировал на Запад. После 1945 года жил на Западе, защитил докторскую диссертацию, преподавал в университетах ФРГ. Автор исследований, посвященных политическому режиму, процессам и элитам в СССР.

<sup>209</sup> Авторханов А. Империя Кремля. Советский тип колониализма / А. Авторханов. – Вильнюс, 1990. – С. 7.

<sup>210</sup> Авторханов А. Империя Кремля. Советский тип колониализма. – С. 7.

<sup>211</sup> Там же. – С. 7.

цированным государством, против политической оппозиции; и монополией на власть, которая принадлежала коммунистической партии, сознательно формирующий политический и общественный дискурс для себя и под себя.

Анализируя особенности советского типа империализма, А. Авторханов высказал предположение, что Советский Союз является своеобразной идеократической империей с мощным идеологическим бэк-граундом: «...Советская Империя – идеократическая империя... советский тип империализма добивается не просто покорения чужих народов и присвоения их богатств, а он еще ставит своей конечной целью обращение покоренных народов в новую коммунистическую веру, чтобы навязать им коммунистический образ жизни...»<sup>212</sup>.

Согласно схеме развития имперского типа государств, предложенной А. Авторхановым, советский империализм в силу сочетания факторов традиционной имперскости и идеократичности обладает значительными потенциальными возможностями, что в перспективе могло привести к расширению зоны советского ориентализма («...программа Ленина по национально-колониальному вопросу – это не ликвидация империй, не освобождение народов, а сведение всех национальных империй в одну советскую суперимперию...»<sup>213</sup>) и сужению сферы влияния Запада или же – к его полному уничтожению в виде всеобщей ориентализации и принудительной интеграции в советский политический и идеологический канон. Авторханов полагал, что первым ориентализатором политического пространства на просторах бывшей Российской Империи был В.И. Ленин, который, используя политическую демагогию, привлек на свою сторону нерусские народы, после чего они были принудительно интегрированы в новый тип имперской государственности<sup>214</sup>.

Авторханов полагал, что Ленин – классический империалист и имперский политик. Подчеркивая эти его качества, он писал, что «если бы Ленин родился в Англии и там пришел к власти, то Британская империя существовала бы и поныне»<sup>215</sup>. В отличие от империй прошлого, которые были заинтересованы в конкуренции со своими конкурентами, их вытеснении с рынков, захвате новых колоний для развития собственных экономик – советский тип имперского государства, как полагал А. Авторханов, преследовал другие цели.

По мнению А. Авторханова, в отличие от классических империй прошлого, Советский Союз стремится не только к расширению зоны своего политического и экономического доминирования, но преследует цель последовательного вытеснения некоммунистических идеологий, заменив их

---

<sup>212</sup> Там же. – С. 8.

<sup>213</sup> Там же. – С. 25.

<sup>214</sup> Там же. – С. 12.

<sup>215</sup> Там же. – С. 25.

советским идеологическим дискурсом. Анализируя особенности советской имперской политики А. Авторханов, указывал на то, что советский империализм имел особый идеологический бэк-граунд, призванный развить у покоренных восточных народов различные комплексы неполноценности («...насильственное присоединение к Российской Империи нерусских народов во всех советских учебниках и исторических трудах считается положительным актом русских царей и прогрессивным событием в жизни нерусских народов...»<sup>216</sup>) относительно того, что они именно восточные и, поэтому, не могут претендовать на такой же статус, как у европейцев, в том числе – и советских.

А. Авторханов указывал и на то, что советская модель ориентализма базируется на ассимиляционистском дискурсе, предусматривающем как политическую, так и этническую («...Ленин стоял за ассимиляцию нерусских народов в русском народе, за такую национальную политику русификации, от которой отказалась даже царская Россия...»<sup>217</sup>) ассимиляцию народов, включенных в состав советской политической модели. Советский ориентализм в наибольшей степени, как полагал А. Авторханов, проявился на Кавказе и в Средней Азии.

По мнению исследователя, в этом случае официальная советская историография столкнулась со значительными затруднениями и проблемами методологического характера. С одной стороны, советским историкам пришлось отказываться от концепции царской России как «тюрьмы народов» и доказывать прогрессивность завоевания этих регионов для местных народов. С другой стороны, А. Авторханов совершенно справедливо указывает, что ни одно советское историческое исследование немислимо без цитат классиков марксизма-ленинизма. По мнению А. Авторханова в этой ситуации советские авторы столкнулись с проблемой отсутствия текстов для столь политически ангажированного цитирования.

Комментируя методологические изыски и упражнения советских историков, А. Авторханов писал, что «...поскольку у марксистских диалектиков и совесть диалектическая, то нашли выход: вместо марксиста Покровского переиздавать монархиста Ключевского, чтобы доказать правомерность царской колониальной экспансии, а историков покоренных народов заставили переписать историю национальностей, доказывая прогрессивность завоевания их народов русскими царями...»<sup>218</sup>. В подобном приеме А. Авторханов увидел один существенный методологический недостаток: как бы ни были качественно написаны работы В.О. Ключевского по российской истории, он был именно историком России и поэтому «был

---

<sup>216</sup> Там же. – С. 9.

<sup>217</sup> Там же. – С. 13.

<sup>218</sup> Там же. – С. 82.

лишен элементарных знаний истории народов, которых покоряла Россия»<sup>219</sup>.

Анализируя особенности российской политики в Средней Азии, А. Авторханов определял ее как колониальную, полагая, при этом, что «автономный статус ханств давал туркменам больше прав, чем конституции союзных республик»<sup>220</sup>. По мнению А. Авторханова, русская и позднее советская администрация проводила политику последовательного удержания «чуждых» территорий, понимая, что основная линия разграничения между доминирующим центром и угнетаемой, покоренной периферией проходит в религиозной сфере. В этом контексте значительную роль играл исламский фактор. Комментируя статус и положение ислама в СССР, А. Авторханов (очень постколониально и антиимпериалистически) писал, что «...ислам – религия великих завоевателей словом и мечем – превратился в религию завоеванных и поработанных колониальных народов...»<sup>221</sup>.

Указывая на то, что в рамках советского историографического дискурса советская национальная политика не воспринималась как колониальная (а позиционировалась как единственно верная и правильная), хотя фактически была аналогичная тем стратегиям, которые в своих колониях реализовывали западные государства: «...признавая, что царизм установил в Средней Азии “колониальный режим”, советские историки утверждают, что “Вхождение Средней Азии в состав России объективно оказало прогрессивное воздействие на ее развитие”... “прогресс”... состоял в том, что Россия из своих 220 хлопкобумажных заводов 208 построила Туркестане, превратив его в хлопковую базу империи, когда западные империи в своих колониях делали то же самое, то это называют не “прогрессом”, а колониальными грабежами...»<sup>222</sup>.

Разумеется, что столь критическое отношение А. Авторханова к советской историографии и методологии исторического исследования способствовало формированию в СССР стереотипа о нем как буржуазном фальсификаторе. Что касается завоевания Кавказа, то, как полагал А. Авторханов, это – классический пример ориентальной колониальной политики, проводимой Российской Империей. Война стала частью исторической памяти<sup>223</sup>, а Кавказ усилиями русских писателей интегрировался в число русских образов, что свидетельствует о применении Россией колониальных практик воображаемой географии, которые, например, широко и активно использовались Британской Империей в Индии.

Выше мы констатировали определенную близость между концептами западного неомарксизма и заключениями А. Авторханова. Что конкретно

---

<sup>219</sup> Там же. – С. 82.

<sup>220</sup> Там же. – С. 85.

<sup>221</sup> Там же. – С. 89 – 90.

<sup>222</sup> Там же. – С. 84.

<sup>223</sup> Там же. – С. 87.

сближает выводы А. Авторханова с теоретическими построениями западных неомарксистов? И у А. Авторханова и в исследованиях западных неомарксистов в качестве основных игроков фигурируют центр и периферия. В концепции А. Авторханова роль центра играла Москва, а в качестве периферии действовали национальные республики. Природа отношений между этими акторами, по мнению А. Авторханова, была эксплуататорской – центр игнорировал интересы периферий, которые не обладали ни политическим, ни экономическим потенциалом для изменения ситуации. Неомарксисты полагали, что в мире протекают процессы, связанные с ростом разрыва между центром и периферией – аналогичные тенденции в СССР констатировались и А. Авторхановым.

Вероятно, концепции А. Авторханова могли испытать некоторое влияние со стороны идей Э. Саида, представленных в его «Ориентализме», хотя проследить прямую связь между ними не представляется возможным. Не исключено, что появление в конце 1970-х годов «Ориентализма» и начала активного использования постколониального анализа оказали значительное влияние на национальные исследовательские дискурсы среди эмигрантских сообществ. С другой стороны, нельзя, вероятно, отрицать и то, что между постколониальными методиками и той концепцией, которую предложил А. Авторханов, не существовало прямой и непосредственной связи. Авторханов мог ориентироваться и на собственный опыт антиколониального политического участия как жертва советских политических репрессий конца 1930-х – начала 1940-х годов.

Тем не менее, текст А. Авторханова представляет собой совокупность фактически антиколониальных и вместе с тем постколониальных, ориентальных, нарративов, сочетающих национальный и социальные протест, политическое и этническое несогласие.

АВТОРИТАРНАЯ МОДЕЛЬ ПОЛИТИЧЕСКОЙ  
МОДЕРНИЗАЦИИ ДЛЯ СОВЕТСКОГО ВОСТОКА  
(ОТ ТРАДИЦИОННОГО ОБЩЕСТВА  
К МОДЕРНОЙ НАЦИИ)

*Потенции функционирования и воспроизводства  
традиционного восточного сообщества  
Российского Ориента\**

В наших работах мы неоднократно констатировали, что модернизация представляет собой совокупность социальных и иных перемен, важнейшим результатом воздействия которых на то или иное сообщество становится смена культурных парадигм, отмирание традиционного общества и приход на смену ему современного или (пост)современного. Таким образом, перед нами возникает проблема традиционного общества – его характера, особенностей, механизма функционирования и воспроизводства в силу того, что результаты любых политических трансформаций определяются стартовыми условиями. Иными словами, традиционное общество, которое предшествовало современному, значительно влияет на то, как будут функционировать его современные и (пост)современные наследники и преемники. В лекциях настоящего раздела мы коснемся проблем различных традиционных обществ в виду того, что полное понимание модернизации невозможно без понимания того общества, которое она разрушает.

На современном этапе в тенденциях мирового развития динамика доминирует над статикой. В этой ситуации традиционализм в самых различных его формах вынужден меняться и трансформироваться, сталкиваясь с вызовами модернизации – идеями политического либерализма, ценностями и принципами свободного рынка и рыночной экономики, секуляризмом... Поэтому, в современном мире (в том числе, и на Востоке) не сохранилось закрытых традиционных обществ. Все они, в той или иной степени, подверглись воздействию со стороны модернизационных процессов.

---

\* В основе этого раздела лежит следующий текст автора: Кирчанов М.В. Некоторые аспекты функционирования традиционного общества внутренней (тюркской) периферии / М.В. Кирчанов // Кирчанов М.В. Политическая модернизация. Проблемы теории и опыт модернизации внутренней российской периферии. Учебное пособие для вузов (курс лекций) / М.В. Кирчанов. – Воронеж, 2008. – С. 78 – 83. Специально для настоящего издания упомянутая статья была расширена и переработана.

В такой ситуации мы с вами можем говорить лишь о некоторых элементах традиционного общества и проявлениях традиционной культуры в жизни современного, в значительной степени модернизированного, общества. Итак, давайте посвятим этот раздел проблемам традиционного общества чувашей – сообщества, которое в течение длительного времени в отечественном научном дискурсе воспринималось как восточное и история которого была интегрирована в схему восточной, а не западной истории. Напомню, что чувашаи являются тюркской нацией, большинство из которых проживает на территории Чувашской Республики, а так же на территории сопредельных субъектов Российской Федерации. На современном этапе чувашаи представляют собой в значительной степени модернизированное общество. Поэтому, речь будет идти о тех институтах и отношениях, которые исчезли или видоизменили сферу своего проявления и значения.

В «Политической модернизации»<sup>224</sup> и в настоящей работе<sup>225</sup> мы неоднократно констатировали, что одним из препятствий на пути модернизации Сербии стало именно традиционное общество, в число влиятельных социальных институтов которого входила община<sup>226</sup>, на плечах которой, вероятно, лежали важнейшие функции, связанные с воспроизводством и развитием традиционности, а так же стоящих за ней идентичностных типов и политических лояльностей. Чувашское традиционное общество не было исключением. Роль общины в его рамках была так же очень велика. Община нередко функционировала как сообщество, которое стремилось четко очертить и ограничить свою географию. В 1760-е годы русский путешественник И.И. Лепехин, например, констатировал, что «...каждая деревня имеет свою особливую ограду, которая околицей называется и состоит из жердей... она служит на такой конец, чтобы скотина без пастуха не могла выйти из деревни и попортить их пашни, которые близ самих деревень находятся...»<sup>227</sup>.

Община доминировала в жизни локальных чувашских сообществ до начала XX столетия, будучи основной организационной формой существо-

---

<sup>224</sup> Кирчанов М.В. Некоторые аспекты функционирования традиционного общества внутренней (тюркской) периферии / М.В. Кирчанов // Кирчанов М.В. Политическая модернизация. Проблемы теории и опыт модернизации внутренней российской периферии. Учебное пособие для вузов (курс лекций) / М.В. Кирчанов. – Воронеж, 2008. – С. 78 – 83.

<sup>225</sup> См. раздел «Srbija kao nedovršena Evropa: к проблеме сербского ориентализма» в настоящем издании.

<sup>226</sup> См. подробнее: Денисова Н.П. Общинные традиции в хозяйственно-бытовой жизни чувашского крестьянства (вторая половина XIX – начало XX века) / Н.П. Денисова // Вопросы традиционной и современной культуры и быта чувашского народа. – Чебоксары, 1985. – С. 3 – 38.

<sup>227</sup> Лепехин И.И. Дневниковые записи путешествия по разным провинциям Российского государства в 1768 и 1769 годах / И.И. Лепехин. – СПб., 1771. – С. 138.



вания и функционирования чувашских групп. Основой существования общины была коллективная собственность на землю и, как результат, зависимость от нее отдельных представителей того или иного чувашского общества. Именно община занималась периодическим пересмотром земельных наделов, перераспределением пахотных земель, лугов, пастбищ и прочих угодий. Община играла разнообразные нормативные и регулятивные роли, принимая решения относительно проведения сельскохозяйственных работ, регулируя освоение ландшафта (строительство дорог и мостов).

Община была институтом, который в значительной степени способствовал преобразованию аграрного ландшафта. Трансформация внешних условий среды обитания играет значительную роль и в социальных трансформациях, в изменениях механизмов существования, функционирования и / или воспроизводства того или иного традиционного сообщества, которое в силу политических или экономических обстоятельств вынуждено развиваться в рамках того или иного ландшафта. В такой ситуации географический ландшафт оказывается крайне нестабильным и подвижным, трансформируясь в ландшафт политический, культурно маркированный и религиозно детерминированный. Именно усилиями общины на территориях, населенных чувашами, шел процесс возведения мостов и строительства дорог<sup>228</sup>. Строительство мостов было коллективным действием, которое через исполнение особых песен давало возможность подчеркнуть, что мост построен именно чувашами. В частности, известна песня строителей мостов – «Сăвай ҫапакансен юрри». Это вело к тому, что община становилась и тем фактором, который способствовал установлению более тесных связей между отдельными чувашскими сообществами.

Центральное место в функционировании общины занимал именно замкнутый аграрный цикл, что способствовало укреплению и усилению ее традиционности. Это было связано с доминированием аграрных культов, которые, по мнению В.Е. Владыкина, «в дохристианских религиозных верованиях обслуживали одно из древнейших занятий населения этого региона – земледелие»<sup>229</sup>. С другой стороны, следует принимать во внимание, что этническая культурная традиция доиндустриальных сообщества формировалась в результате взаимодействия «человека и природы в процессе земледельческой работы»<sup>230</sup>. Вероятно, в рамках подобных сооб-

---

<sup>228</sup> Аналогичную роль играла община, вероятно, и среди финно-угорских народов. См. подробнее: Владыкин В.Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов / В.Е. Владыкин. – Ижевск, 1994; Волкова Л.А. Земледельческая культура удмуртов / Л.А. Волкова. – Ижевск, 2003.

<sup>229</sup> Владыкин В.Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов / В.Е. Владыкин. – Ижевск, 1994. – С. 179.

<sup>230</sup> См. подробнее: Волкова Л.А. Земледельческая культура удмуртов / Л.А. Волкова. – Ижевск, 2003. – С. 110.

шеств сами понятия «культура» и «земледелие» были тождественны и равнозначны.

Община занималась вопросами найма пастухов. Как правило, нанимались наиболее бедные крестьяне из этой или другой общины. Таким образом, на плечах чувашской общины лежала и регулятивная функция по поддержанию социального статуса ее отдельных членов. Кроме этого на общине лежало и воспитание сирот. Практиковалось помощь хозяйствам, где умирал один из родителей. О такой практике в частности свидетельствуют данные чувашского языка: «Кўршĕсĕр кун сук, вилсен те кўршĕ кирлĕ» («Без соседа дня не проживешь, даже после смерти сосед нужен»), «Пускил лайăх пулсассăн, сук пурнăç та палăрмасть» («С хорошими соседями и бедность не приметна, с дурными – и достаток идет прахом»).

Община регулировала и отношения в аграрной хозяйственной сфере между ее отдельными членами. В частности зафиксированы случаи передачи имущества, как правило, скота от одного члена общины другим<sup>231</sup>. При этом самому акту передачи придавалось сакральное значение, что подчеркивает функционирование общины именно как традиционного сообщества. Предполагалась, что отказ от имущества (дар молодняка с отела – «пăру тумалла парни») в пользу других членов общины приведет к росту благополучия и удачи отказавшегося. В рамках существования чувашской общины выявлена приверженность ее членов к проведению архаичных действий, в частности – «ниме».

«Ниме» представляли собой оказание помощи в рамках общины, что свидетельствует о немалой силе в ее рамках коллективизма. Выделяется три типа «ниме»: 1) ниме многих участников общины, проводимые поочередно у одного хозяина; 2) ниме всей общины у одного общинника в силу тех или иных жизненных обстоятельств; 3) ниме, инициатором которого стал один общинник, получающий помощь не всей общины, а лишь ее части<sup>232</sup>. Характер двух первых типов является наиболее древним, восходящим к коллективным работам аграрного цикла – пахоты, сева и жатвы. Помочи, которые организовывались при жатве, назывались, например, «тырă ними». В рамках каждого таких коллективных действий назначался ответственный – «ниме пуç».

Участие в «ниме» среди чувашей не знало ограничений по гендерному признаку. В них, в частности, принимали охотное участие молодые юноши и девушки, сто выливалось в народные празднества с различными последствиями. Существовали и помочи, где, как правило, участвовали только девушки – «хёр ними». Они сопровождались закрытыми вечеринками

---

<sup>231</sup> См. подробнее: Волков Г.Н. Трудовые традиции чувашского народа / Г.Н. Волков. – Чебоксары, 1970.

<sup>232</sup> Об аналогичных явлениях в рамках русского традиционного общества см. подробнее: Громыко М.М. Трудовые традиции русских крестьян Сибири / М.М. Громыко. – Новосибирск, 1975.

только для девушек – «хёр сәри». «Ниме» подчеркивают, что значительную роль в жизни традиционного аграрного чувашского общества играл коллективизм.

Помимо этого свидетельства о силе коллективных отношений дает и сам чувашский язык, в частности – лексика, связанная со сферой проявления и доминирования традиционной культуры – пословицы и поговорки. Приведем несколько примеров: «Пёрлешүре – вай» («В единении – сила»), «Халәхпа пур ёс те пулать, пёччен ним те пулмасть» («Миром всякое дело поднимешь, а в одиночку ничего не сделаешь»), «Сёр сын вёрсен, капан тунет» («Мир дунет – копна свалиться»).

Традиционное чувашское общество, как и любое другое, традиционное общество знало много ограничений – суеверий, запретов, примет, различных обрядов<sup>233</sup>. В частности, в период цветения ржи было запрещено возить навоз и играть на дудках, в период других сельскохозяйственных работ запрещалось зажигать огонь и работать дома. С другой стороны, именно на общине лежали функции представления того или иного чувашского сообщества во внешнем мире. На общине лежали не только права заключения договоров экономического содержания, но и поддержание отношений с российской администрацией.

Влияние общины проявлялось не только в сфере хозяйственной, но и общественной, семейной и культурной жизни. Община была кроме этого и важнейшим институтом в воспроизводстве самого архаичного общества и различных локальных традиционных вариантов чувашской идентичности. Эта идентичность транслировалась и передавалась не просто от поколения к поколению, но и через локальные низовые социальные институты – небольшие магазины и лавки – которые так же находились в сфере ведения общины. Община могла стать инициатором проведения ярмарок и организации рынков, что вело к росту контактов между отдельными локальными сообществами.

Кроме этого община была и сообществом верующих. Поэтому, некоторые наиболее крупные общины выступали инициаторами строительства православных церквей, беря на себя обязательства по их содержанию. Традиционное общество чуваш было христианским с некоторыми языческими пережитками<sup>234</sup>. Чувашское язычество, как и чувашский язык, испытали мощное влияние со стороны раннего дотюркского финно-угорского субстрата<sup>235</sup>. Чувашское дохристианское язычество было достаточно развитой религиозной системой. До настоящего времени дошли, в частности, тексты языческих молитв, обращенные к различным богам, например: «Эй, пётём

---

<sup>233</sup> См.: Магницкий В.К. Материалы к объяснению старой чувашской веры / В.К. Магницкий. – Казань, 1881; Никольский Н.В. Краткий конспект по этнографии чуваш / Н.В. Никольский. – Казань, 1919.

<sup>234</sup> См.: Денисов П.В. Религиозные верования чуваш / П.В. Денисов. – Чебоксары, 1959.

<sup>235</sup> Meszaros D. A csuvas ösvallás emlékei / D. Meszaros. – Budapest, 1909.

тѣнчене суратнӑ Ама! Санран пулни пурте усӑллӑ, пурте аван, савӑнпа эфир сана яланах тивѣшлипе чӑклетпӗр» («О Мать, сотворившая всю вселенную! Все, что от тебя произошло, полезно и хорошо: поэтому, мы всегда должному приносим тебе жертвы»)<sup>236</sup>.

Среди наиболее ярких пережитков традиционного общества, которые среди чувашских крестьян наблюдались еще в начале XX века, макрообряды типа «чӑк»<sup>237</sup> (в русском произношении – «чюк»). Эти обряды совершали и крещенные чуваша, которые приняв некоторые новшества, навязанные принудительной модернизацией в виде христианизации, сохраняли значительные связи с традиционной домодерной культурой. В ряде случаев доходило до избиения верующих христиан-чувашей, которые выступали против этих церемоний. Обряды типа «чӑк» разделяются на «учук», «чӑк от пожаров», «суха учук» (чюк пашне), «чӑк от града». В самом общем плане макрообряды этого типа представляли коллективные моления с возможными жертвоприношениями. Например, обряд «уй чӑк» проводился после массовых обрядовых мероприятий «сӑмӗк», посвященных духам умерших предков или сельскохозяйственным работам. Обряд имел массовый характер и именовался «халӑх чӑк».

Во время обряда в жертву приносился ягненок, разные части которого надлежало варить в разных чанах. Непосредственно после завершения обряда старики собирали и сжигали кости. В течение трех дней, которые следовали за обрядом, кололи трех баранов – за урожай, здоровье и от пожаров. После совершения обряда учук, проводившегося в июне, наступало время сӑнсе, связанное со строгим запретом на сельскохозяйственные работы. Обряд «халӑх сӑри» проводился весной, в «минкун энри» (неделю минкун)<sup>238</sup>. В ходе обряда чуваша просили дождя, убережь от болезней, дать хороший урожай. Женщины на этот обряд не допускались. Мужчины варили «сӑри» (пиво). Обряд «пысӑк учук» с периодичностью в девять, а позднее в 13 лет, проводился в месяц «сурла» («месяц серпа») и был тесно связан с «сумӑр чӑк» – обрядом, призванным вызвать дождь.

Выше мы проанализировали некоторые проблемы, связанные с традиционным обществом в Чувашии. Примечательно, что когда в общественном дискурсе России возник интерес к чувашам среди них уже не существовало традиционного общества в классическом виде. Российские исследователи зафиксировали и описали лишь некоторые его проявления. В советский период от традиционного общества сохранились лишь некоторые, в значительной степени ослабленные, элементы. Оно существовало ис-

---

<sup>236</sup> См. подробнее: Ашмарин Н.И. Словарь чувашского языка / Н.И. Ашмарин. – Казань – Чебоксары, 1928. – Вып. 1. – С. 186.

<sup>237</sup> Салмин А.К. Макрообряды типа чюк / А.К. Салмин // Традиционное хозяйство и культура чувашей. – Чебоксары, 1988. – С. 72 – 83.

<sup>238</sup> Тимофеев Г.Т. Тӑхӑрӑял (Сӗве тӑршӗнчи чӑвашсем) / Г.Т. Тимофеев. – Шупашкар, 1972.

ключительно на уровне исторической памяти. Политическая модернизация, о которой речь пойдет ниже, начатая в 1920-е годы, привела к окончательной гибели традиционного общества и формированию современной чувашской нации.

*Чувашские интеллектуалы между ориентализмом и окцидентализмом (Сеспел Мишиши и формирование модернизирующего Ориента)\**

XIX и XX столетия стали веками национализма. Национализм стал той политической идеологией, которая широко использовалась не только для популяризации идеи национального освобождения, но для самого освобождения, демократического развития и гражданского строительства. Поэтому, национализм отличался значительным модернизационным потенциалом. Для народов, которые не имели своей национальной государственности, национализм стал той, школой, где они открыли для себя ценности свободы и демократии. Нередко в исторической литературе господствует принцип евроцентризма и история национализма ограничивается Центральной, Восточной, Южной и Западной Европой. Но национализм, националистические движения развивались и в той части Европы, которая в силу исторических обстоятельств оказалась частью России и, поэтому, была исключена из общеевропейского исторического процесса.

Если для европейских угнетенных народов национализм стал действенным средством, в первую очередь, их политической и государственной институционализации и, во вторую, модернизации, то для восточно-финских и тюркских народов России национализм оказался и действенным средством именно модернизации – политической, социальной и культурной. Национализм имел модернизационное значение и в Восточной Европе, но там его модернизационный потенциал раскрылся еще в XIX веке. В России сложилась иная ситуация – национальные движения восточно-

---

\* Впервые этот текст был опубликован в 2007 году. См.: Кирчанов М.В. Сеспель Мишиши: рождение советского дискурса в чувашской литературной традиции / М.В. Кирчанов // Сеспель Мишиши: рождение современной чувашской литературы / сост., вступит. Статья М.В. Кирчанов. – Воронеж, 2007. – С. 4 – 17 (Он-лайн PDF версия доступна на <http://ejournals.pp.net.ua>). Некоторые его части вошли в публикацию: Кирчанов М.В. Интеллектуальные предпосылки модернизации внутренней периферии / М.В. Кирчанов // Кирчанов М.В. Политическая модернизация. Проблемы теории и опыт модернизации внутренней российской периферии. Учебное пособие для вузов (курс лекций) / М.В. Кирчанов. – Воронеж, 2008. – С. 137 – 147. Специально для настоящего издания тексты переработаны.

финских и тюркских народов начались «с опозданием» и в наиболее активную фазу перешли уже в XX веке, после революционных перемен 1917 года. Победа большевиков оказала существенное влияние на вектор развития национализма.

В концепции развития национализма, предложенной британским исследователем Э. Геллнером, современное государство было той единственной и монополярной сферой, где разворачивался и развивался национализм. Геллнер полагал, что некоторые элементы национализма не могут существовать и в таких обществах, которые невозможно определить как государство в западном понимании: «...когда нет ни государства, ни правительства, то принцип национализма сам собой отпадает...»<sup>239</sup>. Государство является гарантом возникновения национализма. Геллнер попытался доказать, что национализм неизбежно возникнет в том случае, если государство становилось «...слишком осязаемым...»<sup>240</sup>.

В такой ситуации националистический принцип возникал постепенно: доаграрные (в том числе, и тюркские) сообщества не знали ни национализма, ни государства; аграрные общества могли знать государство (если не собственное, то связанное с этнически и / или религиозно чуждой группой), но не знали национализм; индустриальные – знали и то, и другое. В такой ситуации анализ феномена национализма будет неполным без анализа нации как системообразующей категории. Под нацией Э. Геллнер понимал сообщество, представители которого не только имели общую культуру, но и признавали сам факт своей принадлежности к той или иной нации. Для Э. Геллнера нации возникали в результате развития отдельных человеческих сообществ: «...нации делает человек, нации – это продукт человеческих убеждений, пристрастий и склонностей...»<sup>241</sup>. Примечательно, что Геллнер не сводил процесс формирования наций исключительно к внешней, социально-экономической, стороне, что было характерно, например, для советского обществоведения. По его мнению, в формировании современных наций очень значительную роль сыграл фактор культуры.

Культура стала той категорией, которая сыграла ведущую роль в постепенной трансформации традиционных аграрных сообществ. Важнейшим достижением культуры на уровне аграрного общества, по мнению Э. Геллнера, было изобретение письменности, что позволило создать, с одной стороны, класс грамотных людей, а, с другой, дало возможность записывать, сохранять, транслировать и видоизменять информацию. Именно появление письменности (а в чувашском случае – литературы на чувашском языке) дало возможность начать постепенную модернизацию общества<sup>242</sup>.

---

<sup>239</sup> Геллнер Э. Нации и национализм / Э. Геллнер. – М., 1991. – С. 30.

<sup>240</sup> Там же. – С. 30.

<sup>241</sup> Там же. – С. 35.

<sup>242</sup> Там же. – С. 37.

Чувашское национальное движение началось во второй половине XIX века и развивалось, главным образом, как культурное течение. К 1917 году чувашаи уже обрели некоторый литературный опыт. Иными словами, к началу политических и социальных экспериментов большевиков чувашские интеллектуалы, среди которых было немало левоориентированных авторов, подошли частично к ним готовыми. В целом чувашская культура демонстрирует уникальный дискурс стремительной, сознательно направляемой, модернизации, чего не знает история соседних тюркских и восточно-финских народов. Речь идет о чувашском поэте Мишши Сеспеле (1899 – 1922), благодаря деятельности которого чувашская культура стремительно нагнала культуры европейские.

Сеспель – фигура знаковая в истории чувашской литературы. Вероятно, это самый модернистский чувашский поэт, жизнь которого в чем-то повторила основные тенденции той эпохи. И то, что в 1922 году Сеспель, по словам Хумма Семене, за свою короткую жизнь «успев страстно прокричать о любви к родному народу»<sup>243</sup>, покончил жизнь самоубийством подчеркивает его особый статус: он ломал устоявшиеся нормы не только в поэзии, но и в поведении. Комментируя биографию Мишши Сеспеля, Атнер Хузангай пишет, что «из всех чувашских поэтов — реализовался наиболее личностно, вплоть до самораспинания себя и своей Родины на коммунистическом кресте. В огне своих борений, в своей мучительной любви, в своем жертвенном национализме он выходил на христианский подвиг как мятежник, как богоборец, как бы проецируя себя в будущее»<sup>244</sup>. После своей смерти Сеспель оказался в центре многочисленных дискуссий между чувашскими интеллектуалами и их русскими московскими цензорами и кураторами. В этом идейном противостоянии, вероятно, победила именно чувашская национально ориентированная интеллигенция и усилия гуманитариев интеллектуалов Сеспель был возведен в негласный пантеон отцов нации<sup>245</sup>.

Появление Сеспеля в литературной истории Чувашии стало возможным только благодаря кризису имперского типа государственности и распаду европейской «тюрьмы народов» – Российской Империи. Кризис имперского типа государственности не был, вероятно, связан с тем, что империя представляла собой архаичный тип государственного устройства. Из трех европейских континентальных империй (Австро-Венгерской, Германской и Российской) наиболее политически авторитарной, экономически архаичной, социально несправедливой была только последняя. Предшественник Николая II – Александр III – несколько подпортил имидж империи, но в начале XX века модернизационные импульсы явно начали преобла-

---

<sup>243</sup> Хумма Семенё. Пирён писательсем / Хумма Семенё // Канаш. – 1923. – 2 ноября.

<sup>244</sup> Хузангай А. Во имя... / А. Хузангай // Дружба народов. – 1999. – № 5.

<sup>245</sup> Ученые записки НИИ при СМ Чувашской АССР. – Чебоксары, 1971. – Вып. 51 (Основоположник чувашской советской поэзии).

дать над реакционными. Европейские империи прекратили свое существование в виду того, что у них появились местные национализмы, которые имели мечту, за реализацию которой следовало бороться. Империя не выдержала конкуренции с идеологическим национализмом.

Сеспель – поэт идей. Вероятно, на протяжении его жизни в творчестве поэта доминировали, взаимно переплетаясь и дополняя друг друга, несколько основных идей. С ними, идеями («*шухайсемпе*»), нередко не соглашалась критика, но даже оппоненты Сеспеля признавали уникальность его стихов. Для своего, даже революционного, времени Сеспель был слишком модернен, современен и оригинален. Например, в 1924 году, два года спустя после гибели поэта, журнал «Сунтал» писал, что «с идеями Мишши Сеспеля редакция согласится не может. Однако с технической стороны стихи настолько хороши, что это трудно даже выразить. Среди чувашских поэтов очень мало таких, которые писали бы как Сеспель. Поэтому, мы публикуем его стихи»<sup>246</sup>.

В значительной части произведений Мишши Сеспеля доминирует национальный нарратив, который в ряде случаев сочетался с религиозным. Одно из стихотворений поэт начал с отсылки читателя к явно религиозному сюжету, воскликнув «*Или! Или! Лима савахвани!*» («Боже! Боже! Зачем ты оставил меня!»<sup>247</sup>), тем самым повторив слова распятого Иисуса Христа. Вероятно, для поэтического наследия Мишши Сеспеля характерная особая близость к традиционности, ранним и, поэтому, архаичным формам и проявлениям идентичности. Подобная ситуация просматривается и в развитии трансформирующихся культур соседних финно-угорских народов, которые, по мнению С.Ф. Васильева и В.Л. Шибанова, сохранили близость к «архаичным формам организации и самосознания»<sup>248</sup>.

Для Сеспеля характерен достаточно легкий переход с религиозной на светскую, национально маркированную, проблематику. Начав словами распятого Христа, Сеспель продолжает сравнением своей родины с религиозным гонимым мучеником: «край мой распят – гляжу и горю... одинок его крест среди пустыни». Такая дихотомия «светское – религиозное» сопровождается у Сеспеля и игрой цветов. Он создает мир, постепенно погружающийся во тьму, мир, где «недрузи света» спрятали солнце, которое, как кажется Сеспелю, «не проглянет уже никогда». Но Сеспель все же оставляет своему герою, не человеку, а герою-народу, возможность выбора.

---

<sup>246</sup> Сунтал. – 1924. – № 1.

<sup>247</sup> Мишши Сеспель несколько раз переиздавался на чувашском и на русском языках. См.: *Çеçпел Мишши. Сăвăсем / Çеçпел Мишши.* – Шупашкар, 1940; *Çеçпел Мишши. Хурçă шанçăк / Çеçпел Мишши* – Шупашкар, 1948; Сеспель М. Стальная вера / М. Сеспель. – Чебоксары, 1948 (1979).

<sup>248</sup> См. подробнее: Васильев С.Ф., Шибанов В.Л. Под тенью зэрпала. Дискурсивность, самосознание и логика истории удмуртов / С.Ф. Васильев, В.Л. Шибанов. – Ижевск, 1997. – Т. 1. – С. 225.



И словно в порыве отчаяния или бунта восставший человек низвергает крест.

Образ поверженного креста не имеет антирелигиозного характера, а проникнут, скорее, пафосом утверждения нового, триумфа современности над старым миром. В этом контексте Сеспель выступает как трибун, как глашатай масс, что давало повод авторам 1930-х годов писать, что «Сеспель был одним из тех, кто своим проникновенным словом делал (коммунистические) идеи достоянием масс»<sup>249</sup>, а критикам 1970-х годов утверждать, что Сеспель верил в то, что «вдохновляющей силой и ядром в освободительной борьбе были пролетариат и коммунистическая партия»<sup>250</sup>.

Но и утверждение нового, что в принципе поэт приветствует, оказывается далеко не самым приятным. Поэтому, настоящее, современность – это наименее приятные образы в творческом наследии Сеспеля. Современность стала для него своеобразной пыткой, истязанием и тяжелой борьбой за существование. «дороги... на дорогах трупы... у околиц – мертвые кости... тяжко, тяжко, душно» («*Ѕулсем... Ѕулсем ѕинче вилесем, укълчасем панче вил шймсем... Ах, йывър, йывър, пйчй*»)<sup>251</sup> – именно такие слова нашел поэт для описания современности. С другой стороны, для него было характерно осознание того, что современность временна, уходяща. Вероятно, прав, в связи с этим Атнер Хузангай, когда пишет, что Мишши Сеспель открывает новый этап в развитии чувашской культуры<sup>252</sup>. Именно с Сеспеля начинается ее современность.

Поэтому, возникают новые образы, призванные модернизировать идентичность – смерть старого мира становится временем рождения мира нового: «Эй! Вы живые через трупы, по грудам костей... к солнечному завтра мост резной перекиньте» («*Эй! Эсир, чъррисем, вилесем урлй, шйм куписем ѕинче хёвеллй ыран енне кёпер чёнтёрлёр*»). В такой ситуации устремленности в будущее одна человеческая жизнь теряет свое значение и уже для поэта ничего не значит и его собственная жизнь. Он словно приносит себя в жертву на алтаре агрессивно рождающейся современности: «я упаду без сил, втопчите меня в прах, смело топчите мое сердце... сломайте мне шею... прошу меня швырнуть под мост» («*Эпй халрав кайса ўксессён, ман урлй таптаса каҫса кайър, тимёр урърсемпе чёрем ѕине хйюллйн таптър. Ах! Таптър. Ёнсене хуҫър*»).

---

<sup>249</sup> Кузнецов И.Д. Ѕеҫпёл Мишши пултарулаҫхй тавра / И.Д. Кузнецов // Канаш. – 1930. – 6 августа.

<sup>250</sup> Павлов Н.С. Михаил Сеспель в чувашском литературоведении / Н.С. Павлов // Ученые записки НИИ при СМ Чувашской АССР. – Чебоксары, 1971. – Вып. 51 (Основоположник чувашской советской поэзии). – С. 57.

<sup>251</sup> Тексты Сеспеля Мишши цит. по: Сеспель М. Стальная вера. Стихи / М. Сеспель / перевод с чувашского П. Панченко. – Чебоксары, 1979. – 56 с.

<sup>252</sup> Хузангай А. Книга Пигамбара, или Какое наследие мы имеем / А. Хузангай // Новый ЛИК. – 2002. – № 1.

В поэзии Сеспеля разворачивается не просто история чувашей, Сеспель пытался показать, как она разворачивалась в традиционном ландшафте, который постепенно стал частью чувашского национального самосознания. Для Сеспеля чувашская история предстает как череда сменяющихся друг друга трагедий и неудач («со времен стародавних жил чувашский народ в неволе, какого только горя не мыкал, какой муки не претерпел он, чтобы сберечь родное чувашское слово»), величайшая из которых – разделение чувашского народа, которого пытались лишить и родного языка («кто куда разбежались они, в глушь дремучих лесов... сирий, горемычный чувашин! Разлучили тебя с братьями и сестрами. По-чувашски и пикнуть не давали тебе чужаки»). На смену такой истории грядет чувашский век, в которой чуваша станут подлинными активными творцами своего нового мира. Поэтому, Сеспель и призывал чувашей трудиться во имя чувашского завтра: «*Чăваш тĕнчи çывхарнă чух... Чăвашĕн кунĕ йăвашини! Анаслă ыйăхăн йишини – Вырăнлă-ши?.. Вырăнлă-ши?*» («Когда наступит чувашская эра, может ли душа чуваша быть кроткой? А сон с широкой зевотой уместен ли?.. уместен ли?»).

Сеспель в своей поэзии формирует новый образ чуваша – творца и борца. Это уже не тот неграмотный, темный и забитый чуваш, угнетаемый русскими православными попами и помещиками, над которым смеются русские жители города: «*Авалхи кунсен ёречĕ ун чунне тпта-тапта, ун чунне чĕри тĕпне хурлăхлăх юрри хăварнă*» («Старый мир, глумясь над его душой, в его душе, глубине сердца оставил напев печали»). Это уже совершенно другой, новый, человек. Герой поэзии Сеспеля – это именно чуваш с чувашским сердцем. Поэтому, Сеспель, обращаясь к читателю, призывал: «*Чăваш чĕри! Хăюлăх вучаххи пулса тăр!*» («Сердце чуваша! Стань горном отваги»), «О, сердце, бейся отважнее, пой веселее песню отваги» («*Чĕрем, сик хăюллăн, хавассăн, хăюлăх юрри кĕвĕле*»). Такой герой разрушает старый мир ради нового: «*Эй, вĕре, вутлă юн! Эй Çĕн Кун, йăлтăр Кун, кив çĕре сунтарса, сун! сун! сун!*» («Эй, бурли, огненная кровь! Эй, Новый День, светлый День, сжигая старую землю гори! гори! гори!»).

Поэзия Сеспеля националистична, но националистический дискурс более очевиден в драматических опытах поэта. Сеспель, не без оснований, в бедах чувашей в прошлом винил русскую администрацию, чиновников, которые не проявляли к чувашам никакого сочувствия. Известна недописанная пьеса «Чувашский поэт» («*Чăваш поэчĕ*»), в центре которой – трагедия молодого чуваша Яхрава, исключенного из университета за то, что он придерживался национальных идей и стремился к лучшему будущему для чувашей. В порыве гнева Яхрав обвиняет во всем русских: «*ăста курнă эс чăваш ирĕклĕ пурăннини. Вырăсла чăваш пĕрех пулăран мана университетран кăларса ячĕç-и?*» («...где ты видела, чтобы чуваша жили свободно? Разве потому, что русские и чуваша на одном положении, меня исключили из университета»). Яхрав, будучи националистом, обвиняет

свою знакомую Анук в том, что она не видит разницы в том быть русским или чувашом. Яхрав последователен в своих взглядах, он верит, что «*чӑваш та пусмӑрҫӑсене хирӗҫ тавӑрма пӗлӗ*» («и чувашаи сумеют отплатить своим притеснителям»), «*вӑхӑт ҫитӗ, чӑваш патша ури айӗнчен ирӗке тухӗ*» («настанет время и чуваш вырвется на свободу из-под пяты царизма») <sup>253</sup>.

Герой поэзии Сеспеля – это, действительно, герой коллективный, активно создающая сама себя чувашская нация. В каком-то смысле поэзия Сеспеля – массовая не в том контексте, что она проста (поэтическое наследие Сеспеля – один из наиболее сложных для восприятия феноменов в чувашской литературной традиции XX века), но в контексте того, что поэт соотносил себя с чувашской нацией в целом: «*Кӑвар чӗрем – пин ҫын чӗри. Эп пӗр ҫын мар – эп хам пин-пин. Эп пин чӑваш, эп пин-пин ҫын! Чӗрем юрри – пин ҫын юрри*» («мое огненное сердце – сердце тысяч людей. Я не один – я сам тысяча тысяч человек! Песня моего сердца – песня тысяч людей»). В поэтическом наследии Сеспеля чуваш предстает как человек земли, как пахарь, «человек сохи», активно вступающий в новый мир, где «солнце новой жизни будет над землей гореть». Этот новый мир в поэзии Сеспеля явно социально окрашен. В такой ситуации в его стихах заметны и социальные мотивы. Мы находим и «обездоленный люд», который с трудом выживал, будучи угнетаемым и социально и национально. В такой ситуации поэзия Сеспеля словно играет цветами, а сама цветовая гамма имеет не просто художественное значение.

Чередование и смена цветов не только обогащает язык поэзии Сеспеля («*тӑван чӗлхене юратма кӗртет*» <sup>254</sup> – «любовь к родному языку», по мнению критиков, отличало поэзию Сеспеля), но вводит читателя в социальный контекст авторского текста. Белый цвет в поэтическом наследии Сеспеля окрашен в холодные и, поэтому, отталкивающие, тона. Зима для Сеспеля – это злое время, врем сна, сковывающего силы и потенции народа. В стихах Сеспеля мы находим противостояние белого цвета с красным, противостояние огня и снега. В этом противостоянии стихий, по мысли Сеспеля, победа будет за огнем. Образ огня, как и некоторые другие мотивы поэзии Сеспеля, так же социально детерминирован: если в «буйном ветре», в «пыльном небосводе» гибнет герой Сеспеля, то смерть – категория второстепенная. Гораздо важнее то, что «красный флаг», который был в руках героя, сохраняет свое значение, становясь уже новым символом, указывающим направление в будущее.

За столь тонкое умение играть цветами в 1920 – 1930-е годы Сеспель критиковался чувашскими авторами, которые, с одной стороны, возво-

---

<sup>253</sup> Романова Ф.А. Драматургический опыт Михаила Сеспеля (Наброски его пьесы «Чувашский поэт») / Ф.А. Романова // Ученые записки НИИ при СМ Чувашской АССР. – Чебоксары, 1971. – Вып. 51 (Основоположник чувашской советской поэзии). – С. 191.

<sup>254</sup> Хумма Ҫеменӗ. Пирӗн писательсем / Хумма Ҫеменӗ // Канаш. – 1923. – 2 ноября.

дили его на пьедестал, как основателя чувашской советской литературы, как певца Октября (например, чувашский поэт Н. Васянка охарактеризовал Сеспеля как «*хёрӳллӗ поэт... Аслӑ Октябрь тивлетне мухтаканскер*» – «пламенного поэта... воспевającego успеха Великого Октября»), но, с другой, и критиковали за то, что например, «в период чехословацкого мятежа коммунист Сеспель отождествлял понятия «чувашский язык» и «революция», распростирясь ниц перед всем чувашским, он скатывался к националистическим мотивам, а его пламенное сердце искрилось шовинизмом»<sup>255</sup>.

Поэзия Сеспеля глубоко лирична, хотя в одном из стихотворений он и провозгласил, что настало новое время – «*Вӑхӑт – ачашилӑх вӑхӑч мар*» («время не для нежностей»). В поэзии Сеспеля мы находим совершенно особый тип восприятия времени – это, своего рода, красное кровавое время. И в этом водовороте современности для Сеспеля одна эпоха умирает и ее меняет новый век: «*Кивви сётет, сёрсе сётет кивви. Чёре кётет хёвеллӗ ёмёре*» («старое исчезнет, сгинет и исчезнет старое, сердце жаждет нового солнечного века»). И пока происходит смена эпох «*Юн тулмать, юн тулмать – хёрлӗ юн*» («капает кровь, капает кровь – красная кровь»).

В поэтическом наследии Сеспеля поражает его цветовая палитра в сочетании со значительным национальным чувством. В своей поэзии Сеспель предстает как смелый экспериментатор, новатор чувашского языка. Именно эти языковые искания и эксперименты позволили критикам заявить, что «талант Сеспеля был очень могуч... он, подобно блеску молнии, волновал сердца и убеждал, что на чувашском языке возможна высокохудожественная литература»<sup>256</sup>. Подобно европейским националистам, которые значительное внимание уделяли развитию своих национальных языков, Сеспель так же немало писал о чувашском языке. Для Сеспеля чувашский язык – реальная связь времен, которая соединяет различные поколения чувашей. В этом языковом тематическом измерении его поэзии мы находим, и национальный и цветовой дискурсы, которые расширяются и свет уже сменяется огнем, белое становится снежным...

Развитие чувашского языка, «ласкового языка», который, как казалось Сеспелю должен «гореть жаром солнца» («*Чӑваш чӗлхи, чӑваш чӗлхи хёвел кӑварене вултан*»), было знаменьем нового революционного времени, эпохи утверждения современности, победы нового модерна над традицией и архаикой: «мир очищен от старья огнем свободы и... стал белым, белый свет... с тьмой исчезли униженья... ты, чувашский наш язык, увидел свет». Чувашский язык в поэзии Сеспеля уподобляется огню, пожару, выжигающему старый мир. В такой ситуации, язык становится мощным каналом модернизации чувашской культуры, который успешно использовал Сес-

<sup>255</sup> Сӗспӗл Мишши. Сӑвӑсем / Сӗспӗл Мишши. – Шупашкар, 1928. – С. 5.

<sup>256</sup> Хумма Сӗменӗ. Пирӗн писательсем / Хумма Сӗменӗ // Канаш. – 1923. – 2 ноября.

пель. Вокруг такого отношения к языку среди чувашских интеллектуалов уже после смерти Сеспеля развернулась полемика. Часть наиболее одиозно настроенных критиков обвиняла его в национализме, другие, наоборот, пытались доказать, что языковое новаторство Сеспеля изначально имело революционный характер<sup>257</sup>.

Сеспель приветствовал приход к власти большевиков и активно поддерживал их. С другой стороны, его отношение к революции было двойственным. Он позитивно отнесся к тому, что именно большевики принесли не только социальное, но и национальное освобождение. Но именно национальному компоненту в революции он отдавал приоритет. Вероятно, Сеспель воспринял революцию как именно акт национального протеста против политики русификации и подавления национальных культур, которая в целом была характерна для России до 1917 года. Об этом, в частности, свидетельствует и то, что писал Сеспель в 1920 году: «революция вдохнула в нашу жизнь новый животворный дух... всюду и во всем – Возрождение... стала развиваться и чувашская поэзия, призванная освещать путь чувашского народа и вдохновлять его... надо искать новые пути... надо наметить правильную линию»<sup>258</sup>. Идеи Возрождения, точнее – рождения Нового мира – занимают одно из центральных мест в творчестве Сеспеля. Для Сеспеля характерно сочетание идей социального и национального возрождения, национального и социального освобождения. Поэтому он приветствовал то, как «возрождается моя страна... в деревнях с низенькими избушками веет новый, животворный дух» (*«Сёршивам чёрлет! Пёчик пёртсемлэ ялсенче... Сён сывлэш чун усса вёрет»*).

Этот национально маркированный нарратив, характерный для творческого наследия Сеспеля, был понят далеко не всеми его современниками. Уже после смерти, в условиях признания заслуг, Сеспель все же подвергался критике за приверженность «чувашскому буржуазному национализму», за то, что не смог избавиться в своих стихах «от налета какой-то грусти, одиночества и байронизма»<sup>259</sup>. В 1933 году критик Д. Данилов обвинял Сеспеля в том, что тот «не давал четкого классового освещения причин, которые привели чувашский язык к крайнему захирению». Сеспель критиковался официальной советской критикой 1930-х годов за то, что он «романтически мученический ореол вокруг прошлого и излишне преуве-

---

<sup>257</sup> Кузнецов И.Д. Хальхи поэзипе истори сӳнчен (Сӳспӳл Мишши сӳнчен калашӳн маях) / И.Д. Кузнецов // Канаш. – 1930. – 7 августа.

<sup>258</sup> Сӳспӳл Мишши. Сӳвӳ сӳрассипе ударени правилисем / Сӳспӳл Мишши // Канаш. – 1920. – 17 ноября.

<sup>259</sup> Васильев Н. За большевизацию чувашской литературы / Н. Васильев // Национальная книга. – 1931. – № 2.

личное романтическое представление о боевой силе чувашского языка»<sup>260</sup>.

Языковая тема – одна из центральных в творчестве Сеспеля. Для поэта родной язык – не просто один из атрибутов чувашской нации. Для него язык является проявлением ее силы, будущности: «*Йывър асапран та, тимёр сӑнчӑртан та эсӗ парӑнмасӑр хӑтӑлтӑн пулсан – пулас пурнӑсра та сивӗпче хӑватлӑх ют чӗлхесенчен те кая пулмӗ сан*» («если ты выдержал непокорно тяжкие пытки и железные оковы, то и в грядущей жизни по остроте и силе ты не уступишь другим языкам»). Именно поэтому Мишши Сеспель обращается к современникам с призывами не забывать чувашский язык, но, наоборот, развивать и поддерживать его: «*Часрах килсе хӑватлӑх кӗртчӗ чӑвашӑн капӑр чӗлхине*» («Приди скорее и дай силу красивому чувашскому языку»).

Чувашский язык в поэзии Сеспеля – это сама современность, жесткая, железная, бескомпромиссная («настанет время – и чувашский язык сможет рубить железо... станет он острым, точно каленая сталь»). С другой стороны, это и традиционная культура с народной, полной архаики и прошлого, песней («настанет время – и грянет над землей чувашская песня... любовно восславит она чистое небо, радостный мир, красное солнце»). В такой ситуации чувашский язык играет почти мистическую роль связующего моста между тремя эпохами – седым чувашским прошлым, тревожным настоящим и светлым будущим чувашского мира. Параллельно чувашский язык «привязан» к чувашской земле. Таким образом, в поэзии Сеспеля утверждается триада «чувашская земля – чувашское время – чувашская нация». В такой ситуации чуваш превращается в человека будущего, в жителя новой эры.

Мишши Сеспель своими экспериментами над чувашским языком значительно обогатил его, вывел на новый уровень. Многие стоки его стихотворений звучат афористично: «*Чӑвашӑн ӑсӗ – хурӑс пул*» («Чувашский ум, сверкай как сталь»), «*Ӑсна чул кас ва тут кӑлар*» («Умом режь камень, высеки огонь»), «*Кусна тӗлле хӗвел сине*» («Глаза – на солнце, рвись вперед»), «*Сырулӑхӑн пулӗ тӗрӗс сулӗ, кӗнеке те пулӗ сӗршыв мулӗ*» («Ученье – дорога к правде, книги – богатство родины»), «*Ман сунатлӑ вутлӑ чунӑм, сӗн сӗре чӗнен чӗре кӗрешӗ вӑйне анчах кӑмӑлаттӗ сак тӗнчере*» («Я душою огнекрылой, сердцем жарким, что зовет в обновленную страну, лишь борьбу могучей силы ставлю выше всех красот»).

Поэзия Сеспеля – феномен европейского масштаба, мы находим мотивы характерные и для европейских националистов. В творчестве европейских националистов конца XIX – начала XX века особое внимание занимал гендерный вопрос. Утверждение модернизма было немыслимо без

---

<sup>260</sup> Данилов Д. Октябрьская революция и чувашская литература / Д. Данилов // Советская Чувашия. – М., 1933. – С. 122.

утверждения новых норм в отношениях между полами. В Европе среди разрушителей старой морали, отказ от которой способствовал политизации женщин и радикальным переменам среди женских образов в литературе (на смену сентиментальной девице приходит свободная, иногда – распутно развязанная героиня, матери семейства – Мать-Отчизна), было немало националистов-мужчин. Чувашская, стремительно модернизирующаяся, культура начала XX века не стала исключением. Сеспель решительно выступает против того образа чувашской женщины, который пытались утвердить в литературе его предшественники. Для него она уже не просто девица, мать, сестра, женский образ у Сеспеля окрашен социально и национально. Сеспель радикально отрицает образ чувашской женщины, как забитой и бесправной, как образ женщины-рабыни, «от рождения, с которой было рабство».

Поэзия Сеспеля – это не просто совокупность модернистских экспериментов. В значительной степени его поэтическое наследие футуристично в том смысле, что будущее часто фигурирует в его стихах как одна из доминирующих тем. Будущее – категория, маркированная цветом и светом: «после темной бури день ясный улыбнется... мир весь обновится... кровь погибших... станет алым цветом». Для Сеспеля характерна своеобразная дихотомия «прошлое - будущее». В этой паре прошлое окрашено в темные и неприятно отталкивающие цвета, будущее, наоборот, ассоциируется, как правило, со светом, с позитивными эмоциями. Будущее, «новый день» для Сеспеля – это и в значительной степени чувашское будущее, своеобразный чувашский мир, время расцвета чувашского языка и культуры.

Выше, касаясь биографии Сеспеля, мы констатировали, что он покончил жизнь самоубийством. Традиция добровольного суицида не характерна для тюркских народов, к которым принадлежат и чувашаи. Некоторая склонность к суицидальному поведению отмечается исследователями у соседних с чувашами финно-угорских народов. В современной удмуртской гуманистике высказывается мнение, что суициду подвержен субъект, который переживает свою «вневременность и внебытийность» – человек, «оторванный от своего прошлого, лишенный будущего и не приемлющий настоящего»<sup>261</sup>. Сложно судить в какой степени это имеет отношение к Сеспелю. С другой стороны, та модель поведения, как литературного, так и политического, которую избрал Сеспель, вероятно, почти не соотносилась с традиционными нормами существования и функционирования чувашских сообществ.

Поэтическое наследие Сеспеля имеет и еще одно измерение – морское. Исторически чувашаи развивались как нация глубоко континенталь-

---

<sup>261</sup> Васильев С.Ф., Шибанов В.Л. Под тенью зэрпала. Дискурсивность, самосознание и логика истории удмуртов. – Т. 1. – С. 226.

ная, отдаленная от морей и больших вод. Самыми водными образами в чувашской традиционной культуре были реки. Образ моря в поэзии Сеспеля, подобно другим образам, так же имеет символический характер, являясь, с одной стороны, символом силы, которой, по мнению поэта, так не достаёт чувашам, и, с другой, символом постоянного развития и обновления. И именно на фоне моря становится очевидной та модернизаторская роль поэта, когда он осознаёт себя «поэтом новых чувашей». Море превращается в источник вдохновения, в способ приобщения к новому и неконтролируемому потоком, который несёт человека вперед, в случае с поэзией Сеспеля – в будущее. Сеспель словно национализирует море, создает уникальный дискурс чувашского моря: «море разбушевалось... море, ты могуче... громopodobным пением своих волн влей в мое сердце силы! Пусть оно яростно полыхает! Пусть наполнит огненными словами мою речь! Тогда, возвратись домой, все свои силы, силы моего сердца я отдам чувашской стороне без остатка. Обжигающими словами я разбужу молодые души: пусть перед ними откроется жизнь, пусть познают они красоту светлого мира».

История творчества Мишши Сеспеля – неотъемлемая часть истории чувашского национального движения XX века, развития чувашской национальной идентичности – в первую очередь, ее культурной составляющей. Национализм Сеспеля не ограничивался только поэтическими экспериментами. Иными словами, Сеспель не был исключительно культурным националистом. Участие Сеспеля в политике, членство в коммунистической партии и поддержка начинаний большевиков – все эти моменты из творческой и жизненной биографии Мишши Сеспеля свидетельствуют о том, что с деятельностью Сеспеля в истории чувашского национализма совпало начало нового этапа, отмеченным расширением сферы проявления национализма и националистической идеологии.

В том числе, благодаря деятельности Сеспеля чувашский национализм стал политическим, возникли условия для постепенной институционализации чувашского национального движения, в том числе – и в культурной сфере. Сеспель – фигура в истории чувашской националистической традиции знаковая и уникальная. Широко используя традиционную поэтику, традиционный стих, рифму в традиционном понимании этого слова, Сеспель никогда не был консерватором. Несмотря на преобладание внешне традиционной поэтической формы, поэзия Сеспеля уже далека от романтической традиции его предшественников. В творчестве Сеспеля мы наблюдаем разрыв с более ранней чувашской литературной традицией.

Игра Сеспеля со словом, с цветом, с языком – эти факторы в наибольшей степени подчеркивают уникальность его поэтического наследия. С другой стороны, за словом скрыт глубинный смысл авторского нарратива поэзии Сеспеля. За всеми этими белыми и красными цветами, железным словом и искренним желанием принимать участие в национальном возрождении чувашского народа скрывается новая поэтика, основы которой в



чувашской литературе заложил именно Сеспель. Сеспель стал, пожалуй, первым советским модернистом, для которого вызовы современности, вызовы модерна стали теми вызовами, которые бросили большевики своим политическим оппонентам.

В такой ситуации творчество Сеспеля предстает как многоплановый феномен – это национальная культура и культура советская. Такая игра в соединении советского и чувашского была опасной с политической точки зрения. Позднее, в 1930-е годы некоторые чувашские авторы, которые не сомневались в ценностях коммунизма, но были и умеренными чувашскими националистами, по причине чего – свято верили в возможность существования чувашского национализма, именно эти чувашские авторы, некоторые из которых пришли в литературу вместе с Сеспелем пали жертвами советских репрессий. Сеспель не стал дожидаться разгрома чувашской интеллигенции и сам затянул петлю в Украине в 1922 году – Сеспель был последовательным модернистом, низвергателем канонов.

Сеспель – яркий поэт, огненный ангел чувашской поэзии. Сеспель в значительной степени – это и поэт-одиночка. Одиночка в смысле уникальности и неповторимости своего таланта, но не в коем случае, что его наследие не было понято и он не нашел продолжателей. Чувашская культура после Сеспеля развивалась на им заложенном идейно-образном фундаменте. В советское время Сеспеля провозгласили отцом советской чувашской поэзии. Советские чувашские интеллектуалы ошиблись только в одном – Сеспель был отцом современной чувашской культуры в целом. В рамках советского канона ему было тесно...

*Советский Восток и советская модернизация  
(чувашские интеллектуалы 1920 – 1930-х годов  
между вызовами ориентализма и окцидентализма)\**

Начало XX века было отмечено важными политическими процессами в жизни Российской Империи. Активизация национальных движений, общий кризис системы имперской администрации и неудачи в первой мировой войне привели к распаду Империи. Политические перемены сопровождались изменениями и в культурной жизни, где утвердился модернизм.

---

\* Материалы, вошедшие в этот раздел, частично были опубликованы в 2007 году. См.: Кирчанов М.В. Советизация чувашского текста, формовка интеллектуалов (дискурсы литературного модерна в Чувашии в 1917 – 1930-е гг.) / М.В. Кирчанов // *Studia Türkologica*. Воронежский тюркологический сборник. – Воронеж, 2007. – Вып. 2. – С. 6 – 15; Кирчанів М.В. Літературознавчий дискурс чуваської інтелектуальної історії (від «раннього» до «високого» сталінізму, 1930 – 1949) / М.В. Кирчанів // *Studia Türkologica*. Воронежский тюркологический сборник. – Воронеж, 2007. – Вып. 6. – С. 30 – 41. Для настоящего издания упомянутые тексты существенно переработаны автором.

Кризис империи и утверждение модерна способствовали и трансформации национальных идентичностей нерусских народов. Они становятся более современными, а культура начинает играть все большую роль в качестве канала транслирования идентичности. Первая четверть XX века – это эпоха трансформации национального дискурса в той части Европы, где распалась Российская Империя, уступив свое место СССР.

Канадский украинский историк Мырослав Шкандрий в одной из своих работ<sup>262</sup> высказал интересное предположение о том, что в эволюции дискурса национальной культурной жизни нерусских народов можно выделить два этапа – этап неконтроля дискурса со стороны властей и этап покорения дискурса, его принудительной интеграции в советский культурный канон. Шкандрий использовал эту дихотомию для изучения украинской истории, хотя методология, на которую он опирается, кажется вполне применимой и для изучения истории других нерусских народов, например, для истории чувашской литературы. Чувашский культурный дискурс достаточно хорошо исследован в категориях традиционного исторического или литературоведческого понимания. В категориях того понимания, которое мы находим, например, у М. Шкандрия, эта проблема практически не исследована. Но переложение этой методики на изучение новейшей истории Чувашии может оказаться продуктивным и дать результаты.

Революция 1917 года привела к демонтажу старых имперских нарративов, использовавшихся для описания роли и месте нерусских народов. Если раннее имперская администрация определяла нормы их поведения, то теперь они сами стали выстраивать свою культуру как свою собственную не интегрируя ее в новый советский канон. Это не означало того, что местные чувашские интеллектуалы обрели полную свободу – они были вынуждены проявлять свою лояльность, подчеркивая ее своим творчеством, акцентируя на нее внимание в своих произведениях. Такая ситуация привела к тому, что свобода относительно быстро прошла и чувашский культурный дискурс был интегрирован в большой советский канон, пришедший на смену имперскому.

Революция в России привела к тому, что политическая ситуация в национальных регионах стала определяться местными нерусскими, ранее исключенными из политической жизни, этническими сообществами. Если ранее культурный дискурс был представлен немногочисленными газетами культурной ориентации, то революция резко политизировала общественный дискурс в Чувашии. В этом контексте национализм является и «...способом конструирования коллективных идентичностей, который появился вместе с преобразованиями в государственной власти, расшире-

---

<sup>262</sup> См.: Шкандрий М. В обіймах імперії. Російська і українська літератури новітньої доби / М. Шкандрій. – Київ, 2004. Оригинальное издание на английском языке вышло в 2001 году. См.: Shkandrij M. Russia and Ukraine. Literature and Discourse of Empire from Napoleonic to Postcolonial Times / M. Shkandrij. – Montreal, 2001.

нием дальних экономических связей, новыми средствами коммуникации...»<sup>263</sup>. В такой ситуации стали выходить новые газеты на чувашском языке. Позднее на чувашском языке также в Казани стали издаваться и журналы – «Ана» («Нива»), «Сёр ёслекен» («Хлебороб»). Кроме этого вышло два номера литературного журнала «Атӑл юрри» («Волжская песня»). В Москве с 1922 по 1926 год выходил журнал «Ёслекенсен сасси» («Голос трудящихся»). Чувашский литературный ландшафт стал развиваться в условиях наличия тенденции к национализации чувашской культурной жизни. В такой ситуации чувашский культурный дискурс становится более чувашским – чувашская периодика («Пирён юлташ», «Сунтал», «Капкан») начинает издаваться и в Шупашкаре (Чебоксарах).

Активно действовало «Чувашское национальное общество», органом национального движения стала газета «Хыпар», писавшая о необходимости проведения широких реформ в Чувашии. Стали звучать идеи создания чувашской национальной автономии. «Хыпар», выходявшая под девизом «Пётём Чӑваш, пёрлешёр!» («Чуваши, объединяйтесь!»), позиционировала себя как идейный центр чувашского национального движения. Чувашские интеллектуалы, почувствовав национальное освобождение, сменили лояльную ориентацию на национальную. Газета «Хыпар» призывала сохранять национальное единство: «чуваши един тем, что он чуваш». Стала культивироваться идея особого чувашского мира – без классовой вражды и социальных противоречий: «чувашам нечего делить между собой». На волне национального подъема И. Тхти писал, что «силен будет люд чувашский, коль един он духом будет». Параллельно местные интеллектуалы поняли, что можно управлять и без русской администрации. В связи с этим А. Милли писал: «не надо слушаться русских, а то опять обманемся и осраимся на весь свет». А. Турхан, в свою очередь писал, что «из всех народов всего мира да здравствует единственный чувашский народ»<sup>264</sup>.

Политические перемены изменили и дискурс чувашского языка. Чувашские интеллектуалы стали прилагать немалые усилия к его развитию, стремясь сохранить его чувашский характер и модернизировать. Национально ориентированные авторы попытались использовать исторический шанс и утвердить чувашский язык как национальный, отдалив его от русского. В таком контексте они обратились к народным говорам, народному языку. На волне этого интереса они попытались утвердить в качестве литературной нормы такие слова как «канаш» (вместо заимствованного «совет»), «чухӑнсем» вместо «пролетариат». Один из кульминационных моментов этой тенденции – попытка утвердить термин «пуласси» («будущность») вместо «социализм».

---

<sup>263</sup> Калхун К. Национализм / К. Калхун. – М., 2006. – С. 73.

<sup>264</sup> Хыпар. – 1917. – № 1 – 4, 35, 62; Хыпар. – 1918. – № 9.

В данном случае мы наблюдаем не только смыкание модернистского интеллектуального импульса с футуристским, но и синтез различных политических лояльностей. Россия накануне революции представляла страну со значительным количеством нерешенных, в том числе – и национальных, проблем. В результате революции в России политическими элитами была взята на вооружение модель авторитарной модернизации. С другой стороны, помня о том, что СССР является многонациональным государством, правящие элиты пошли на негласный компромисс с национальными течениями в большевизме.

На волне революционных процессов и демонтажа старых институтов меняется идейное содержание чувашского культурного дискурса. Чувашские интеллектуалы, с одной стороны, становятся более национально настроенными. При этом они уже не скрывали своей откровенной национальной ориентации. С другой, социальный нарратив развивается наряду с целым комплексом модернизационных нарративов – чувашские интеллектуалы требуют не просто реформ и улучшения социального положения чувашского народа, они культивируют идеи не просто социального равенства, но широкой программы социальных перемен, которые могли привести к радикальной модернизации чувашского сообщества в направлении современной нации.

В такой ситуации чувашские авторы усиленно подчеркивают свою лояльность, стремясь позиционировать себя как часть официального большого советского канона – например, во время борьбы с Колчаком один из чувашских левоориентированных интеллектуалов отметил поэмой «Колчак»<sup>265</sup>, призванной акцентировать внимание на революционных добродетелях чувашей. Поэтому, чувашские авторы позиционируются как революционная нация, заинтересованная в радикальном отказе от всего старого. В таком контексте чувашский литературный дискурс – дискурс со значительным модернизационным потенциалом, дискурс утверждения всего нового.

Социально-модерновый компонент в поэзии сочетался с национальным. Призывая к реформам, призывая чувашей быть современными чувашские интеллектуалы не забывали и о национальных истоках. Такая современная чувашская культура должны быть вдвойне чувашской – и традиционной, и национальной. Поэтому, чувашские авторы могли начинать с обращения к родной земле, к «родным полям», но могли продолжить развитием социально ориентированного нарратива о смерти старого и рождении нового мира<sup>266</sup>. Чувашский литературный дискурс 1917 – 1920 годов развивался в условиях дихотомии – сочетания национального и революционного. В произведениях этого периода много фольклорных элементов,

---

<sup>265</sup> Тӓхти. Колчак / Тӓхти. – Казан, 1919.

<sup>266</sup> Шарӓмпус. – 1920. – № 1.

которые сочетались с типично агитационными здравицами в честь партии и Красной Армии<sup>267</sup>.

В большинстве подобных произведений революционной поры лейт-мотивом проходит идея о расколе времени на две эпохи, на два мира – старый и новый. Прошлое осознавалось как время страданий, а настоящее и будущее – как утверждение нового строя. В творчестве С. Эльгера в роли такого водораздела выступает Октябрь<sup>268</sup>. Сам Эльгер стал одним из форматоров нового официального дискурса безусловного признания позитивности всего советского и негативности всего несоветского – дореволюционного и национального, которое было сложно интегрировать в советский канон. Новому порядку соответствовала и новая идентичность, точнее – новый тип лояльности политической идентичности. Такой новый мир должен был базироваться на революционном романтизме и объединять все народы в «коммуну труда»<sup>269</sup>.

С другой стороны, чувашские интеллектуалы стремились утвердить нарратив о необратимости изменений, о том, что модернизационные процессы, направленные на решение социальных проблем и создание новой современной чувашской нации, необратимы<sup>270</sup>. Воображая такую нацию, чувашские интеллектуалы преподносили ее как единый национальный организм, который не знает классовых противоречий. В такой ситуации, на волне национального подъема, они противопоставляли чувашей и русских, акцентируя внимание на национальном единстве чувашей в то время как русская культура для них была ареной непрерывной идейной борьбы<sup>271</sup>. В то же время чувашские интеллектуалы пытаются переосмыслить образ старой чувашской деревни, с которой, как они понимают, им предстоит расстаться, так как она обречена на быстрое умирание в условиях модернизации. Поэтому, в рамках чувашского культурного дискурса возникают образы чувашской архаики, традиционного крестьянского быта, замкнутости. Чувашский писатель Ф. Павлов (1892 – 1931) в комедии «В суде»<sup>272</sup> мысленно прощается с такими чувашами, которые в своей жизни ничего кроме родной деревни не видели.

К середине 1920-х годов, когда стало очевидно, что советская национальная политика, направленная на развитие нерусских культур, вероятно, лишь тактическая уступка, которая будет иметь временный характер – некоторые чувашские интеллектуалы попытались вырваться за рамки усиленно формирующегося официального дискурса. В такой ситуации неко-

---

<sup>267</sup> Чухансен сасси. – 1919. – 12 апреля.

<sup>268</sup> Эльгер С. Самана / С. Эльгер. – Шупашкар, 1928. – С. 15.

<sup>269</sup> См.: Сироткин М.Я. Очерк истории чувашской советской литературы / М.Я. Сироткин. – Чебоксары, 1956. – С. 55.

<sup>270</sup> Тяхти. Колчак / Тяхти. – Казан, 1919.

<sup>271</sup> Сунтал. – 1925. – № 3.

<sup>272</sup> Шарампус. – 1919. – № 5.

торые интеллектуалы, например Педер Хузангай, пытаются вырваться за рамки советской цензуры: «песнь – моя жизнь, песнь – мое сердце, сирота без песни я в мире большом, песнь – мое горе, песнь – моя радость, я рожден для песни и ни для кого»<sup>273</sup>. Их стихи становятся лирическими, наполненными тонкими и глубокими личностными переживаниями. На страницах таких стихов они переживали двойную трагедию – собственную и национальную. Тенденция солидаризации с народом, попытка реанимировать идейные искания опираясь на национальные традиции оказалась неудачной. Вскоре чувашские интеллектуалы принудительно через репрессии и принуждение были интегрированы в официальный дискурс. И уже тот же Хузангай пишет о чувашах, как посланцах нового социалистического мира.

В 1930-е годы советский режим средствами цензуры и давления пытается интегрировать национально ориентированных чувашских интеллектуалов в официальный советский литературный контекст. Советская цензура вытесняет национальные мотивы, заменяя их советскими, идеологически выдержанными. «С кем? За кого? За советскую власть или против нее? Друг он или враг революции? Третьего не дано. На середине не удержишься»<sup>274</sup>, – говорит один из героев пьесы «Садур и Илем» (1933) И. Максимова-Кошкинского, словно подчеркивая, что в новом советском обществе свободный выбор невозможен, что интеллектуалы не в праве выбирать не только свою идентичность, но и то как ее транслировать литературными средствами. Поэтому, уже в первой половине 1930-х годов чувашские интеллектуалы вынужденно согласились с тем, что их чувашская идентичность станет частью советской, а культуры только одним из национальных дискурсов советской литературы.

В начале 1930-х годов поэзия П. Хузангая оказывается окончательной прирученной и поэт смиряется и соглашается со своим статусом поэта, воспевающего советский режим. Хузангай начинает транслировать новый образ Советского Союза и давать отпор «клеветникам». Он усиленно культивирует образ СССР как страны, где расцветают национальные языки и культуры. Отвечая на публикацию в одной из французских газет о том, что в Чувашской АССР чуваша не понимают переведенные на чувашский язык произведения В.И. Ленина, Хузангай писал, что «нашего Ленина мы понимаем не хуже чем евангелие, каждое слово Ленина нам служит орудием верным»<sup>275</sup>. Ленин интегрировался в чувашский литературный контекст, который в свою очередь, будучи вписанным в советский, превращался в средство пропаганды и идейного противостояния двух типов идентичностей – советской и западной.

---

<sup>273</sup> Хузангай П. Уяртсан / П. Хузангай. – Шупашкар, 1928. – С. 34.

<sup>274</sup> Сунтал. – 1933. – № 1 – 5.

<sup>275</sup> С волжских берегов. Стихи и проза чувашских писателей. – Горький, 1932. – С. 108.

Победа советского дискурса над национальным привела к тематическим изменениям в чувашской литературе. Поэтому, чувашские авторы отходят от национальных мотивов в своем творчестве и вынужденно делают выбор в пользу официально санкционированных тем, в том числе – они начинают интегрировать в чувашский литературный ландшафт образы коллективизации. В осмыслении коллективизации в категориях официальной культуры в 1930-е годы были замечены В. Краснов-Асли<sup>276</sup>, М. Трубина и другие чувашские авторы. В. Митта бросил призыв о том, что надо донести до чувашского читателя роль «ударников новых, артельных полей»<sup>277</sup>.

В творчестве М. Трубиной мы наблюдаем почти классический вариант включения чувашской культуры в советский канон: восприятие схематично и заключено лишь в несколько образов-клише. В повести М. Трубиной «Мучар»<sup>278</sup> кулак Мучар, когда в его деревне начинают организовывать колхоз, продает имущество и под видом бедняка переселяется в другую деревню, где и проникает в колхоз, чтобы вести там антиколхозную агитацию, но группа молодых комсомольцев разоблачает его. В драме «Идет» она показывает раскол семьи, когда один из ее членов из-за своей несознательности отказывается вступать в колхоз и потом, осознав все преимущества колхозного строя, она не только возвращается в семью, но и вступает в колхоз<sup>279</sup>.

Официальный дискурс восприятия коллективизации характерен и для П. Осипова, который в романе «Новая волна» (1932) описывает историю колхоза «Сильдемер»<sup>280</sup>. В его произведениях, так же как и М. Трубиной, сюжет прост, а образы героев созданы в соответствии с принципами социалистического реализма, то есть – кулаки и подкулачники – отрицательные, а колхозники и бедняки – положительные герои. Сюжет романа прост: в чувашский колхоз вступили кулаки Ларионов и Усламов, подкулачник Сухал. Они заняли руководящие должности и занялись вредительством, чтобы ослабить и разрушить колхоз. Однако молодые комсомольцы разоблачили вредителей и отстранили их от управления.

В 1930-е годы культурный дискурс в Чувашии теряет свою независимость, становится официальным. Тенденция к советизации проявилась и в том, что история начала осознаваться интеллектуалами не как национальная, а как социальная, история классово-борьбы. В 1932 году И. Максимов пишет инсценировку «Волжские мотивы»<sup>281</sup>, где вся историю чувашей предстает как история борьбы за социальное освобождение, начиная от пу-

---

<sup>276</sup> Трактор. – 1931. – № 1, 3.

<sup>277</sup> Митта В. Кăмăл / В. Митта. – Шупашкар, 1930.

<sup>278</sup> Трубина М. Мучар / М. Трубина. – Шупашкар, 1933.

<sup>279</sup> Сунтал. – 1930. – № 10 – 12.

<sup>280</sup> Трактор. – 1933. – Кн. 8.

<sup>281</sup> Трактор. – 1933. – Кн. 4.

гачевского восстания и завершая установлением советской власти в Чувашии. В центре его драмы «Земля вздымается»<sup>282</sup> – события, которые были живы в памяти чувашских интеллектуалов 1930-х годов – установление советской власти в Чувашии. В такой ситуации эти события получили глубоко положительную оценку, но и интегрировались в комплекс официально дозволенных тем.

К середине 1930-х годов советская цензура уже прочно контролировала литературный дискурс в Чувашии. И хотя, большую часть произведений местные интеллектуалы издавали на чувашском языке, отказ от политики коренизации вылился в репрессии, что привело к тому, что чувашская литературная традиция становится более лояльной, идеологической и менее национальной. Например, награжденный в 1939 году орденом «Знак Почета» чувашский поэт Н. Шелеби пишет восторженное стихотворение, панегирик партии, начинавшийся словами: «Спасибо партии любимой»<sup>283</sup>. Кроме этого чувашские интеллектуалы начинают принимать активное участие в развитии культа личности Ленина. Воспевание ленинских образов приводит к тому, что Ленин становится своеобразным отцом всей чувашской нации, потеснив национальных чувашских деятелей. Тот же Н. Шелеби писал, что «светится имя Ленина незабвенное»<sup>284</sup>.

Конец 1930-х годов отмечен появлениями произведений, где чувашский литературный дискурс уже неразрывно интегрирован в советский контекст. В 1939 году на чувашском языке выходит пьеса П. Осипова «Взмет», в основе сюжета, при этом отнюдь не оригинального, которой борьба чувашского революционно ориентированного крестьянства против противников революции<sup>285</sup>. Произведения конца 1930-х годов четко выдержаны в духе требований советской цензуры, а их авторы транслируют лояльный советский тип чувашской идентичности, в котором больше официальной лояльности, а не проявлений национальной культуры.

Чувашская литература 1920 – 1930-х годов развивалась как современная модерная культура, появившаяся в результате революционных перемен и тенденций к модернизации чувашской нации, которая начинает развиваться как современная. Она возникла после революционных перемен, в результате которых развитие чувашского культурного дискурса начали определять сами чувашские интеллектуалы. Поэтому, чувашский литературный дискурс имел ряд важных особенностей. Он развивался как национальный чувашский со значительными тенденциями европеизации.

Европеизация понималась местными интеллектуалами как важнейшее средство приобщения к развитой культуре и проявлялась в том, что чувашская культурная элита пыталась перенести в чувашскую культуру эле-

---

<sup>282</sup> Трактор. – 1934. – Кн. 10.

<sup>283</sup> Чувашская весна. Сборник чувашской советской литературы. – М., 1950. – С. 32.

<sup>284</sup> Чувашская весна. – С. 31.

<sup>285</sup> Сунтал. – 1939. – № 5.



менты новой революционной поэтики и романтики, которые они наблюдали в русской культуре. Кроме этого, европейский импульс привел к модернизации культуры – произошла смена тематики. Тематическая направленность чувашских авторов становится более современной, но и политически ангажированной. Они начинают выражать свою лояльность советскому режиму, получая возможность писать на чувашском языке. Таким образом, они принудительно интегрируются в советский культурный контекст, а чувашская культура становится лишь одним из дискурсов советской культуры.

*Ориентализация советского Востока  
(формирование политической лояльности как  
преодоление окцидентализма)\**

Канадский историк украинского происхождения Мырослав Шкандрий в своем исследовании, посвященном истории украинской литературы в контексте украино-российских взаимных представлений<sup>286</sup>, высказал предположение, что между двумя мировыми войнами, точнее – в 1920-е годы, советская власть упустила контроль над идейным, идеологическим, интеллектуальным и литературным дискурсом в национальных регионах. Именно поэтому, конец 1920-х – 1930-е годы в истории СССР стали временем нового подчинения, точнее – формирования особого советского интеллектуального дискурса. В значительной степени аналогичная точка зрения представлена и в работах А. Авторханова<sup>287</sup>, который полагал, что советская модель проведения национальной политики в нерусских регионах

---

\* В основе раздела лежат фрагменты статей автора, опубликованных в 2007 и 2008 году. См.: Кирчанов М.В. Формируя советский канон в чувашской литературной критике (Н. Васильев-Шубоссини и его «Краткий очерк истории чувашской литературы») / М.В. Кирчанов // Формирование советского дискурса в чувашском литературоведении / сост. и вступительная статья Кірчан Максамё. – Воронеж, 2007. – С. 3 – 10; Кирчанів М.В. Літературознавчий дискурс чуваської інтелектуальної історії (від «раннього» до «високого» сталінізму, 1930 – 1949) / М.В. Кирчанів // *Studia Türkologica*. Воронежский тюркологический сборник. – Воронеж, 2007. – Вып. 6. – С. 30 – 41; Кирчанов М.В. Интеграция и модернизация национальной периферии в контексте развития политической лояльности / М.В. Кирчанов // Кирчанов М.В. Политическая модернизация. Проблемы теории и опыт модернизации внутренней российской периферии. Учебное пособие для вузов (курс лекций) / М.В. Кирчанов. – Воронеж, 2008. – С. 154 – 160. Для настоящего издания статья, опубликованная в «*Studia Türkologica*», переведена на русский язык и существенно переработана.

<sup>286</sup> Шкандрий М. В обіймах імперії. Російська і українська літератури новітньої доби / М. Шкандрій. - Київ, 2004.

<sup>287</sup> См. подробнее: Авторханов А. Империя Кремля. Советский тип колониализма / А. Авторханов. – Вильнюс, 1990.

была далека от стабильности и, поэтому, в 1930-е годы были реставрированы механизмы имперской политики, которая не учитывала интересы национальных регионов.

В различных национальных регионах Советского Союза этот процесс протекал по-разному, но он имел и несколько общих особенностей: формирование советского дискурса, советского типа написания истории литературного прошлого сопровождалось острой полемикой между местными интеллектуалами и советским центром, проявления которой могли варьироваться от дискуссии на страницах печати до осуждения и разоблачения «буржуазного национализма» и показательных политических судебных процессов. Не была исключением и Чувашская АССР. События 1917 года и советская политика коренизации привели к значительной национальной активизации в Чувашии.

Среди чувашских интеллигентов, поэтов и писателей, шли острые и напряженные дискуссии о путях развития чувашской литературы и об отношениях с русскими. На протяжении 1920-х годов чувашская культура развивалась под лозунгами и знаменами национализма. Среди национализмов тюркских народов СССР в 1920-е годы чувашский национализм выделялся значительными особенностями. Идея тюркизма и связи национализма с религией (чуваши являются в большинстве своем православными христианами) не получила сколь бы то ни было значительного развития. Чувашский национализм развивался не как тюркское или клерикальное (или антиклерикальное) течение, а как именно чувашский проект.

Начало этому было положено Сеспелем Мишши – чувашским поэтом, который в чувашской интеллектуальной традиции признается основателем современной чувашской литературы. Сеспель стал одним из основателей концепта особого чувашского мира и чувашского будущего. Вероятно, Сеспель Мишши не утруждал себя рефлексией над тюркским происхождением чувашей – его куда больше интересовала современность чувашской культуры и литературы, в формовке и развитии которой он сам успел принять непосредственное и самое деятельное участие. В итоге благодаря Сеспелю в чувашский интеллектуальный инструментарий прочно вошла категория чувашскости, которая нередко соотносилась с различными лозунгами социально-экономического свойства.

Иными словами, благодаря Сеспелю в чувашской интеллектуальной традиции 1920-х возникла тенденция, в рамках которой категория чувашскости воспринималась как современность. Современность, в свою очередь, для большинства чувашских интеллектуалов ассоциировалась с советскостью. Иными словами, будучи вполне убежденными большевиками, чувашские коммунисты в Чувашской АССР попытались построить некий свой вариант социалистического, но одновременно и именно чувашского, общества.

Для большинства интеллектуалов в национальных республиках такие интеллектуальные упражнения и культурные рефлексии над собственной историей и культурой заканчивались крайне плохо. К концу 1920-х годов центру показалось, что местные интеллектуалы распоясались и слишком много себе позволяют. Поэтому, советская цензура попыталась подчинить местный литературный дискурс, подогнав его под рамки активно формировавшегося советского канона. Способствовать формированию единого дискурса, который отвечал бы нормам большевистской идеологии, были призваны обобщающие исследования, посвященные чувашской истории и литературе, которые появляются к концу 1920-х – началу 1930-х годов.

К тому же, к началу 1930-х годов произошел раскол чувашского интеллектуального сообщества, в рамках которого складываются два течения. Представители первого остались не только большевиками, но последовательными чувашскими большевиками и поэтому – умеренными чувашскими националистами. Представители второго течения относительно правильно расшифровали тот идеологический сигнал, который начал исходить из Москвы и частично добровольно, частично принудительно приняли участие в советизации культурного дискурса в Чувашской ССР. Одним из тех, кто понял и пытался влиять на ход унификации культурной жизни Чувашии с общесоветским каноном был известный чувашский писатель Н. Васильев-Шубоссини.

В 1930 году, в Москве, выходит его книга «Краткий очерк истории чувашской литературы»<sup>288</sup>, которая имело двойное назначение. С одной стороны, чувашские интеллектуалы сигнализировали московской цензуре, что они поняли исходивший из центра идеологический сигнал и начали исправляться, бороться с различными «перегибами» и националистическими и буржуазными «уклонами». С другой стороны, просигнализовав именно таким образом чувашские лояльно настроенные интеллектуалы пытались взять под контроль сам процесс формирования советского культурного дискурса в Чувашии.

В самой своей работе Н. Васильев пытался подчеркнуть лояльность чувашского интеллектуального сообщества советской власти – поэтому, чувашская литература позиционировалось им как одно из средств последовательной советизации Чувашии: «в жизни чувашских трудящихся художественная литература заняла определенное место и является одним из могучих рычагов культурного строительства и победы над капиталистическими элементами деревни и упадочническими настроениями среди части крестьянства, интеллигенции и служащих». С другой стороны, вероятно, именно Н. Васильев стал одним из наиболее активных создателей официального советского дискурса написания и описания истории чувашской

---

<sup>288</sup> Васильев Н. Краткий очерк истории чувашской литературы / Н. Васильев. – М.: Центральное издательство народов СССР, 1930. – 82 с. Далее в тексте все цитаты по изданию 1930 года.

литературы, заложив те каноны, в соответствии с которыми позднее писались и другие истории чувашской литературы.

Свой очерк истории чувашской литературы Н. Васильев начинает с описания того положения, какое занимали чувашаи до 1917 года. С незначительными изменениями этот мотив сохранялся и доминировал в чувашском литературоведении до самого конца существования Чувашской АССР. Но в то же время, несмотря не весь идеологический советский заряд, в книге Васильева все же еще видны следы чувашского националистического дискурса, который доминировал в 1920-е годы. В работе Васильева заметен некоторый антирусский нарратив: Российская Империя прочитывается как государство, которое проводило политику, направленную на подавление и угнетение всех нерусских народностей, на их ассимиляцию.

Васильев, в частности, писал, что «воинствующее славянофильство не могло допустить, чтобы чувашаи подпадали под влияние панисламизма татар-магометан». С другой стороны, русских чиновников и священников он был склонен обвинять в том, что те «несли религиозный дурман в самые народные толщи». Поэтому, нарратив Н. Васильева еще свободен от того большого нарратива о прогрессивной роли русского народа в развитии чуваш, который мы находим в более поздних исследованиях, посвященных истории чувашской литературы. Васильев, наоборот, был склонен акцентировать внимание на прогрессивной роли других угнетенных нерусских народов, татар и евреев. В связи с этим, он писал, что «по национальному вопросу чувашская интеллигенция шла за интеллигенциями более передовых народов... еврейской буржуазной интеллигенции с ее сионизмом, татарской с ее панисламизмом».

Кроме этого, Васильев проявлял умеренный чувашский национализм, когда писал крайне негативном влиянии со стороны русских на чувашей в бытовом плане. По его наблюдениям, в результате этих отношений в чувашскую среду проникали не образцы русской культуры и литературы (в силу того, что подавляющая часть русских сама была с ней незнакома), а проявления культуры низов, «вульгарные песни и похабщина».

Что касается собственно истории чувашской литературы, то к числу ее основателей Васильев относит К.В. Иванова – автора поэмы «Нарспи». В упрек К.Иванову, который в более поздней интеллектуальной традиции приобрел статус первого чувашского писателя, Васильев ставит то, что его поэма «вся проникнута фатализмом и особым мистицизмом». Подлинное начало чувашской литературы Н. Васильев связывает только с приходом к власти большевиков и началом новой национальной политики, которая проводилась представителями чувашской интеллигенции, ставшими после первой мировой войны «закаленными политическими борцами-коммунистами».

Анализируя ранние моменты в истории чувашской советской литературной традиции, Н. Васильев особое внимание уделяет М. Сеспелю. Сеспель Мишши признается им как один из наиболее талантливых чувашских поэтов, который оставил «сильные лирические стихи». Кроме этого, в отличие от более поздней идеологизированной тенденции интерпретации творчества Сеспеля, Н. Васильев не отрицал и факт самоубийства поэта. Для Н. Васильева характерное двойственное отношение к наследию Сеспеля Мишши: с одной стороны, он критикует его за национализм, с другой, не ставит под сомнение поэтический талант: в частности Н. Васильев писал, что «у него встречаются и пламенные стихи с верой в широкое будущее чувашской литературы, переходящие в националистические нотки».

Другого поэта, пришедшего в чувашскую литературу после 1917 года, Талмрзу, Н. Васильев так же обвиняет в недостатке классовой сознательности и на излишнее увлечение народными традициями: «в творчестве Талмрзы отразилось переплетение любовной лирики, байронизма с националистическими мотивами из шовинистических течений чувашской интеллигенции того времени, мечтавшей о сепаратном мелко-буржуазном государстве».

Н. Васильев, анализируя творчество чувашских писателей 1920-х годов разделил их на две группы. Первая, по его мнению была представлена авторами, которые овладели (или почти овладели) методом социалистического реализма и, поэтому, правильно отражают процессы социалистического строительства в литературе. К таким авторам, Н. Васильев относил Ф. Павлова, Осипова, Эльгера, Васянку, Кели, Уйп Мишши, Юмана, Патмана, Трубину и, разумеется, себя – Шубоссини. Назначение писателей первой группы Н. Васильев видел не только в описании успехов советского строительства, но и в критике писателей второй группы. Под второй группой он понимал тех авторов, которые, по его мнению, не достаточно овладели методом социалистического реализма и еще не расстались со своим националистическим прошлым.

Своих оппонентов Васильев-Шубоссини обвинял в том, что те не освободились от «мелкобуржуазной индивидуалистической философии», по причине чего не в силах создавать оригинальные произведения, но способны только на «перепевание сонетов Есенина» и на создание ошибочных произведений, где переходя на позиции «буржуазного национализма» они пытаются доказать преемственность между чувашами и гуннами, отрицая классовую борьбу в прошлом. Для второй половины 1930-х такие обвинения для обвиненных могли закончиться не самым лучшим образом, но на момент выхода книги Васильева все ограничивалось умеренной полемикой с навешиванием ярлыков в духе времени.

Васильев пытался утвердить нарратив, согласно которому писатели второй группы не имеют будущего. Анализ их творчества он так и начал: «писателей и поэтов второй группы у нас немного... и они постепенно пе-

ревоспитываются и дают более или менее выдержанные произведения». Особой критике со стороны Васильева подвергся Педер Хузангай, позднее признанный одним из классиков чувашской советской литературы. Васильев обвинял будущего народного писателя в есенинщине и постоянных самовоспеваниях: «основное творчество Хузангая индивидуалистично с пессимистическими нотками, попахивающими национальным шовинизмом».

Некоторые обвинения со стороны Васильева позднее могли иметь самые негативные для Хузангая результаты. В частности, Васильев обвинял его в неприятии советской политики почти – во вредительской деятельности: «Хузангай не хочет думать о врагах советской власти, с которыми необходимо бороться... вместо этого... скрытый национализм, не видящий никаких классовых делений среди чуваш». Васильев особенности поэтического стиля Хузангая пытался мотивировать тем, что поэт «оторвался от сельскохозяйственного производства, не может пристать к городскому промышленному производству, но попал в среду беспочвенных интеллигентов».

В целом, Васильев пытался доказать, что творчество Хузангая органически чуждо советской власти в виду того, что поэт предается «поэтическому чванству» и «плывет в ладье богемщины». Правда, Н. Васильев все-таки дает Хузангаю шанс, высказывая мысль, что тот «перевоспитается и оставит идеологию гнилой дореволюционной интеллигенции, примкнувши к красным студентам и вплотную примется за социалистическое строительство в литературе, поняв ее задачи в реконструктивный период».

Наряду с Хузангаем под прицел критики Васильева попал Митта Васили, охарактеризованный им как «автор шовинистических стихов». Что касается Рзая, то Васильев обвинял его в том, что тот «вывел такого типа борца за революцию, который и выеденной яйца не стоит». Рзай обвинялся Васильевым в том, что тот «не понял сущности современной пролетарской поэзии и ее задач». Однако, Васильев полагал, что при «надлежащем воспитании» все трое могут исправиться, если откажутся от заблуждений почерпнутых из произведения Сеспеля и, по словам Васильева, «спустятся с парнасских высот и встанут в ряды строителей социалистического государства».

В целом, Н. Васильев стал проводником политики постепенной унификации национальных литератур в контексте активно формировавшейся советской литературы. Менторский тон Васильева в отношении своих оппонентов свидетельствовал о том, что в интеллектуальной жизни Чувашии, которая ранее развивалась относительно свободно, стали заметны новые тенденции, направленные на ее унификацию. Кроме этого, Васильев своей книгой не просто активно способствовал формированию в Чувашии нового официального советского дискурса восприятия истории литературы – он заложил основы для того нарратива, которые позднее был положены в ос-

нование более поздних исследований, посвященных чувашской литературе. Н. Васильев-Шубоссини стремился к формированию нового художественного, критического и исследовательского дискурса в Чувашии, вероятно, искренне, считая, что поступает правильно. Действительно, часть его нарративов была действительно интегрирована в советский канон написания истории и доминировала там до самого конца существования советского исследовательского дискурса.

С другой стороны, примечательно то, что советские интеллектуалы 1970-х, всецело принадлежавшие к тому дискурсу, который формировался не без участия Н. Васильева, предпочитали своей генетической связи не афишировать. Более того, Н. Васильев стал обвиняться ими в дилетантизме и методологически неверных оценках, хотя некоторые из выводов Н. Васильева 1930 года в незначительно измененном виде доминировали в советском чувашском исследовательском дискурсе и в 1970-е годы.

В чем причины такой перемены? Чувашских интеллектуалов 1970-х годов не устраивал схематизм и догматизм выводов своего предшественника. С другой стороны, представители чувашского интеллектуального общества, которое, начиная со второй половины 1950-х годов пережило волну национализации, не могли принять его нападки на чувашский национализм. При этом чувашский литературоведческий исследовательский дискурс оставался советским, став более национальным, а творческое наследие Н. Васильева-Шубоссини претерпело своеобразную метаморфозу: Шубоссини-писатель интегрировался чувашскими интеллектуалами в историю чувашской литературы, а Шубоссини-критик – вытеснялся на задворки исторической памяти.

Чувашия, чувашское прошлое, представление о чувашской истории в рамках советской модели исторического и гуманитарного знания претерпели значительные изменения. Функционирование советской чувашской гуманитарной традиции было постоянным воспроизводством... традиции – традиции лояльности, подчинения, традиции вторых ролей и невозможности играть первые роли, отделив свои исторические памяти от общесоветской схемы исторического знания. История интеллектуальных исканий чувашских интеллектуалов в советский период – это, вероятно, не просто история трансформации социальных и политических идентичностей, не только история принудительной модернизации в рамках авторитарной модели, это и история поражения местного национально ориентированного чувашского окцидентализма перед советским канонам.

Искания чувашских интеллектуалов были интегрированы в рамки советского канона, восточный, ориенталистский, характер которого открыто в исследовательском сообществе в советский период никогда не признавался. Интеллектуальная динамика в гуманитарных исследованиях, которые проводились чувашскими интеллектуалами развивалась как своеобразная дихотомия сочетания политической лояльности и собственной на-

циональной идентичности. За политической лояльностью стояли вызовы и требования цензуры, необходимости соответствовать советскому канону, быть его частью. За идентичностью был скрыт мощный бэк-граунд традиционной культуры.

Советское государство использовало и политическую лояльность, и национальную идентичность, определяя границы и контуры развития различных идентичностей и лояльностей. В результате в рамках советского гуманитарного дискурса складывался своеобразный ориентализм, который в значительной степени был похож на ориентализм западный. Сферой применения и, вероятно, почти безусловного доминирования ориенталистских интерпретаций были фактически национальные истории отдельных регионов, которые не признавались национальными. Именно поэтому, в рамках советского ориентализма господствовали отношения подчинения и доминирования.

Исследовательские сообщества в национальных республиках были подчинены центру, который в зависимости от ситуации разрешал или запрещал проявление и культивирование национальных идентичностей. Ориентализм для Чувашской ССР, которая в рамках официального советского дискурса позиционировалась как национальное государство чуваш, был искусственно навязан извне, привит сверху директивными методами, путем деконструкции национальных нарративов и их заменой особыми типами советской лояльности и идентичности. Вероятно, именно эта принудительная ориентализация и стала одним из важнейших стимулов для окцидентализации интеллектуального дискурса в 1990-е годы.

Мы уже констатировали, что каждый исследователь самостоятельно выстраивает и создает свой Ориент или Окцидент. В такой ситуации окцидентализация стала результатом демонтажа политического дискурса. На смену старым мифам пришли новые. В исследовательском сообществе по-прежнему практикуются такие методы как рефлексия и интеллектуальная спекуляция. С другой стороны, чувашский интеллектуальный дискурс не застрахован от того, что стрелка маятника исследовательских интересов и в дальнейшем будет продвигаться в сторону постепенной окцидентализации интеллектуального пространства



## ВОСТОЧНАЯ ЕВРОПА: ВОСТОК НА ЗАПАДЕ, ЗАПАД НА ВОСТОКЕ

*Ориент в украинской интеллектуальной традиции:  
формирование восточных образов\**

Когда мы анализируем историю украинской интеллектуальной традиции, мы должны помнить и о том, что историографическая традиция в Украине – не только история исторической науки, но и история постепенного утверждения европоцентричного типа исторической наррации, написания и описания истории. Украинские интеллектуалы предпочитали позиционировать себя как европейцев, носителей европейской культурной и политической традиции. В такой ситуации украинская культура формировалась и развивалась как культура интеллектуальных оппозиций – Россия всегда противопоставлялась Украине как неевропейская Азия и Восток. Поэтому, украинские интеллектуалы к изучению Востока / Ориента обратились позже, чем к изучению своей национальной и европейской истории. Но наряду с европейской перспективой украинской истории существовала и восточная. История поисков Востока принадлежит к истории украинской исторической науки в такой же степени, как и история поисков украинскими интеллектуалами своего места среди народов Европы. В такой ситуации мы можем вспомнить слова известного ориенталиста Эдварда Саида о том, что «каждый ориенталист выстраивал свой собственный Ориент в соответствии с фундаментальными эпистемологическими правилами потери и приобретения»<sup>289</sup>.

Между тем, для изучения Востока в Украине существовали все условия. На протяжении Ранней Новой Истории украинские земли контактировали с Османской Империей и Крымом. Таким образом, Крым – мост от европейской истории Украины в ее восточную историю. Крым демонстрирует ориентный дискурс украинского прошлого. Но Крым так и не был

---

\* В основе этого раздела лежит статья: Кирчанів М. Орієнт в українській інтелектуальній традиції ХХ століття / М. Кирчанів // Omeljan Pritsak Armağanı. A Tribute to Omeljan Pritsak / eds. M. Alpargu, Y. Öztürk. – Sakarya, 2007. – С. 747 – 765. Для настоящего издания статья была переведена автором на русский язык и существенно изменена.

<sup>289</sup> Саїд Е. Орієнталізм. – Київ, 2001.

осознан украинскими интеллектуалами как восточный регион, как собственный украинский Ориент. Они элементарно не успели этого сделать. Украинские восточные штудии закончились с такой же быстротой, насколько стремительно начиналось их развитие. Репрессии против научной интеллигенции, среди которой были и украинские исследователи Востока, прервали развитие восточных штудий в Украине вплоть до восстановления независимости.

Подчеркивая близость изучения украинской и восточной истории, Омелян Прицак, например, писал: «...близость этих дисциплин, хоть они и разные, сложилась исторически. Связь Украины и Востоком – неразрывна. Ведь значительная территория украинских земель принадлежит к Степи. Исторически – это царство кочевых империй, которые тесно связаны с остальным кочевым миром, оно доходит вплоть до Центральной и Восточной Азии. А между тем в трудах украинских историков о Степи говорится как-то глухо. Таким образом, значительная часть истории Украины очутилась вне поля зрения»<sup>290</sup>. Вот почему, в этом разделе автор попытается выделить тематический восточный дискурс в украинской интеллектуальной истории XX века, проанализировать попытки со стороны украинских интеллектуалов соотнести прошлое Украины с историей Востока / Ориента, проанализировать формирование ориентных дискурсов в Украине, показать как соединялась попытка научного анализа с вынужденными или добровольными декларированиями политической лояльности.

Первым исследователем восточной ориентной темы в украинской историографии был «отец» украинской исторической науки Михайло Грушевський. Он анализировал восточные сюжеты в связи с историей Украины, в контексте, например, истории татарских набегов на украинские земли<sup>291</sup>. Если до этого украинская история в интерпретации Грушевського – история украинская, то появление татарской крымской проблематики способствовало постепенному отказу историка от этноцентризма. Таким образом, Грушевський стал не только основателем национального, но и ориентного канона в украинской истории. После этого она начинает осознаваться как история украинцев и соседних народов. Украинская история в этой ситуации обретает не только европейские, но и восточные дискурсы и измерения.

В 1920-е годы, в период активной украинизации Украины, украинские историки, стремясь развить концепцию М. Грушевського, продолжили изучение истории отношений между украинцами и народами, которые исторически принадлежали к Ориенту-Востоку – крымскими татарами. Это подтверждает, что тогда Крым в украинской интеллектуальной традиции

---

<sup>290</sup> Прицак О. Без сходознавства неможливо зрозуміти історію й культуру України. Інтерв'ю Володимира Музики з Омеляном Прицаком // Східний Світ. – 1993. – № 1.

<sup>291</sup> Крымские сюжеты анализируются М. Грушевським в 7 томе «Истории Украины-Руси». См.: Грушевський М. Історія України-Руси. – Київ, 1995. – Т. VII.

осознавался не как украинская земля, а как только зона контактов между Европой-Украиной и Востоком-Ориентом. Ориентная тематика постепенно занимала свое место в украинской гуманистике<sup>292</sup>, она фигурировала и доминировала на страницах журнала «Східний світ». Кроме этого восточные мотивы заметны в книге «Україна і Схід», которая была заметным явлением украинской научной жизни того времени. В 1920-е годы Восток-Ориент не осознавался как украинский регион, но постепенно он начинал фигурировать в исследованиях по украинской истории, как регион тесно связан с другими украинскими территориями политически и экономически<sup>293</sup>.

Среди украинских журналов конца 1920-х – начала 1930-х годов к числу наиболее интересных и более влиятельных изданий принадлежал именно «Східний світ», выходивший с 1927 по 1931 год. Издание этого журнала стало интересным исследовательским проектом интеграции Востока в сферу украинской истории – именно на его страницах формировался образ украинского Ориента. За три года существования журнала вышло 11 номеров. Издание оборвалось в 1930 году в связи с антиукраинскими репрессиями<sup>294</sup>, традиция восточных ориентальных штудий в Украине была прервана до начала 1990-х годов. Комментируя короткую историю журнала Омелян Прицак, писал: «Первый номер поступил читателям в 1927 году, последний – в 1931. Дальше сработал сталинский репрессивный аппарат и академик Крымський и профессор Андрий Коваливський уже ничего не могли сделать. Не спасло даже переименования журнала – «Червоний Схід». Напрасно. Многих сотрудников издания ожидал ГУЛАГ, сталинские опричники и неисходимые невольнические пути»<sup>295</sup>.

В 1920-е годы в рамках интеллектуального и научного сообщества Украины появился и ученый, который смог стать основоположником научного востоковедения, продолжив развитие концепции М. Грушевського. Таким ученым стал Агатангел Крымський. Научные штудии и исследования А. Крымського были посвящены разным проблемам истории Турции, тюрков, турок<sup>296</sup>. Он анализировал проблемы Ориента комплексно, начав

---

<sup>292</sup> Об этом см. подробнее: Урсу Дм. З історії сходознавства на Півдні України // Східний Світ. – 1994. – № 1 – 2.

<sup>293</sup> Слабченко М. Хозяйство Гетманщины в XVII – XVIII столетиях. – Одесса, 1922; Тищенко М. Нариси історії торгівлі Лівобережної України з Кримом у XVIII ст. // Історико-географічний збірник ВУАН. – Київ, 1928. – Т. 2.

<sup>294</sup> Прицак О. Про Агатангела Кримського. У 120-і роковини народження // Східний Світ. – 1993. – № 1.

<sup>295</sup> Прицак О. Без сходознавства неможливо зрозуміти історію й культуру України. Інтерв'ю Володимира Музики з Омеляном Прицаком // Східний Світ. – 1993. – № 1.

<sup>296</sup> Крымський А. Вступ до історії Туреччини. Європейські джерела XVI ст. – Київ, 1926; Крымський А. Історія Туреччини та її письменства. Письменство XIV – XV ст. – Київ, 1927; Крымський А. Про долю українських полонянників у Кримському ханстві // Студії з Криму. – Київ, 1930.

изучение проблем истории и развития социальных отношений, хозяйства, экономики, культуры, литературы, языков народов тюркского происхождения<sup>297</sup>. Благодаря А. Крымському украинская историческая наука начала изучение разных литературных памятников восточного происхождения<sup>298</sup>. В своей «Истории Турции» он пытался показать развитие отношений украинцев и носителей ориентных исторических традиций, например, татар, хотя непосредственно такой задачи он перед собой и не ставил<sup>299</sup>. Крым, как своеобразный географически близкий в Украине Ориент, осознавался им как контактная украино-татарская зона<sup>300</sup>. В 1930 году, в Киеве, Крымский инициирует издание коллективной монографии «Студії з Криму». В книге были опубликованы исследования и источники, посвященные как истории ориентного Крыма, так и проблемам украинско-крымскотатарских отношений<sup>301</sup>.

Концепция А. Крымського, касающаяся проблем истории Ориента в обобщенном и систематизированном виде представлена в его книге «Історія Туреччини»<sup>302</sup>. По мнению ученого, в период своего расцвета турецкое государство принадлежало к влиятельным политическим игрокам: его основатели, турки-сельджуки, завоевали балканские страны, овладели Константинополем, и установили свою гегемонию над регионом Средиземного моря. Турки, которые были номадами, ассимилировали достижениями городской культуры и стали властвовать над народами, которые не принадлежали к тюркам в языковом, историческом и этническом отношениях. Вот почему, А. Крымський пытался найти истоки такого уникального исторического прогресса, эволюции от небольшого государства к империи, которая контролировала не только Ориент, но и большую часть политического, культурного и религиозного Запада – Европейский Восток. Агатангел Крымський писал: «...для нас, славян, тот период тем более интересен, что Турция была тогда государством в значительной степени сла-

---

<sup>297</sup> Крымський А. Турецьке письменство часів Тимурової навали (1402) та дальшого османського лихоліття поч. XV ст. – Київ, 1927; Крымський А. Тюрки, їх мови та літератури // Тюркські мови. – Київ, 1930. – Вип. 2.

<sup>298</sup> Маленька Т. «Nafiziana» А. Крымського // Східний Світ. – 1993. – № 2; Ніколаєва М. Вивчення А. Крымським новочасної історії літератури Сирії та Лівану // Східний Світ. – 1993. – № 2.

<sup>299</sup> Крымський А. Ю. Історія Туреччини: Звідки почалася Османська держава, як вона зростала й розвивалася і як досягла апогею своєї слави й могутності. – Київ, 1924 (Київ, 1996).

<sup>300</sup> Кіржаєв С., Ульяновський В. “Причинок до студій української орієнталістики 1920-х – 1930-х рр.: незнаний збірник “Україна і Схід” // Україна в минулому. – Київ – Львів, 1993. – Вип. IV. – С. 26 – 89.

<sup>301</sup> Студії з Криму. – Київ, 1930.

<sup>302</sup> Черніков І. Академик А.Ю. Крымський – видатний дослідник історії та культури Туреччини // Східний Світ. – 1993. – № 1; Матвеева Л. З біографії А. Крымського // Східний Світ. – 1996. – № 2.

вянским – славянский язык был полуофициальным, а наши горемычные украинские невольники, что бесконечными потоками тянулись в Турцию через татарско-крымский плен, предоставляли в Турции украинский характер»<sup>303</sup>.

В 1920-е годы украинские интеллектуалы начали идейно интегрировать две истории – украинскую и восточную. Именно тогда под воздействием схемы М. Грушевського утвердился нарратив, что Украина исторически контактировала и имела отношения с теми странами, которые не только территориально и географически раскинулась на пространствах Азии, но и исторически принадлежат к восточной политической, культурной и религиозной традиции. Значительное внимание украинские историки, например Андрий Ковалівський<sup>304</sup>, уделяли истории отношений между Украиной и Турцией, истории турецкой религии, современной турецкой поэзии. Турция осознавалась как страна, которая способствовала ориентализации Украины, привлечению украинцев к явлениям культуры, которые были характерные именно для Турции как восточной страны<sup>305</sup>. Украинский историк того времени В. Дубровський, анализируя проблемы отношений Украины с Востоком, уделяя особенное внимание Турции<sup>306</sup>, писал, что начало контактов жителей тех территорий, которые составили историческое ядро Украины, с носителями восточных традиций может быть датировано периодом существования трипольской археологической культуры, которая, по словам В. Дубровського, имела параллели с малоазиатскими культурами того периода. Подлинная ориентализация украинской истории связывалась им с татарским нашествием и появлением в Крыму, в непосредственной близости от Украины, татар – носителей восточных культурных, религиозных и языковых традиций<sup>307</sup>.

В этой ситуации примечательно то, что для украинских интеллектуалов между двумя мировыми войнами было характерно широкое понимание

---

<sup>303</sup> Кримський А. Історія Туреччини. Звідки почалася Османська держава, як вона зростала й розвивалася і як досягла апогею своєї слави й могутності. – Київ, 1924.

<sup>304</sup> Черніков І. Туреччина і українсько-турецькі відносини в науково-педагогічній діяльності А.П. Ковалівського // Східний Світ. – 1996. – № 1; Митряєв А. Життєвий і творчий шлях видатного українського сходознавця Андрія Петровича Ковалівського // Східний Світ. – 1996. – № 1.

<sup>305</sup> Ковалівський А.П. Розписи мусульманського кладовища // Східний Світ. – 1928. – № 6; Ковалівський А.П. Старовинні україно-турецькі засоби водного транспорту // Червоний шлях. – 1930. – № 2; Ковалівський А.П. Ахмед Хошим, сучасний турецький лірик // Червоний шлях. – 1930. – № 2; Ковалівський А.П. З історії тюрко-українських відносин. По доповідях другого українського сходознавчого з'їзду (1—6. XI. 1929) // Червоний шлях. – 1930. – № 2.

<sup>306</sup> Дубровський В. Про вивчення взаємин України та Туреччини у другій половині XVII ст. // Східний Світ. – 1928. – № 1. – С. 172 – 183.

<sup>307</sup> Дубровський В. Україна і Близький Схід в історичних взаєминах // Східний Світ. – 1927. – № 2. – С. 147 – 158.

Ориента. Они не ограничивались анализом исключительно Азии и классического Востока – Китая, Японии, Монголии, Турции. Восток / Ориент понимался максимально широко. Основной исследовательской категорией, которой пользовались украинские историки для того, чтобы включить ту или другую страну и территорию в восточный исторический контекст, был колониальный этап в ее истории. С другой стороны, осознавая Российскую Империю как империю именно колониальную, украинские интеллектуалы интегрировали в контекст ориентных штудий и изучения истории восточных и тюрков народов и регионов Советского Союза. Поэтому, та концепция ориентализма (понимание самого понятия «Восток» и изучение его истории), которая развивалась в среде украинских интеллектуалов, органически интегрировала у себя и изучение истории советского Востока<sup>308</sup>.

В начале 1930-х годов формируется концепция украинского ориентализма, основные положения которой возводились к следующему: 1) история Украины и история Востока имеют немало точек пересечения и соприкосновения, 2) Восток является категорией двойного плана – это и зарубежный и советский Восток, 3) советский Ориент – новый тип восточной культуры, которая трансформируется на началах революционной советской идеологии и коммунистического строительства, 4) история советского Востока это и история борьбы против тяжелого наследия колониальной политики российской монархии. Но и в такой ситуации украинские интеллектуалы неминуемо вступали в конфликт с официальной советской идеологией. Уже в 1930-е годы в советском обществе стали заметные тенденции возобновления националистических и великодержавных механизмов национальной политики. Поэтому, попытки обращения к этой тематике начали искусственно и намеренно пресекаться, а репрессии против украинских востоковедов и разгром украинского востоковедения не заложили предпосылок для возрождения этого направления в 1950 – 1960-е годы. С другой стороны, литература так же перестала быть каналом для популяризации восточных сюжетов.

---

<sup>308</sup> Апухтіна Н., Апухтін В. Громадянська війна в горах Кавказу // Східний Світ. – 1928. – № 3 – 4. – С. 216 – 222; Ладиженський О. Аграрні стосунки у кавказьких верховців // Східний Світ. – 1930. – № 6. – С. 135 – 158; Потапов О. Передісторичний Кавказ // Східний Світ. – 1928. – № 2. – С. 222 – 232; Грушевський О. Економічний нарис Південної Осетії // Східний Світ. – 1930. – № 6. – С. 91 – 118; Грушевський О. Радянський Аджаристан на рейках соціалістичної реконструкції // Східний Світ. – 1931. – № 1 – 2. – С. 165 – 184; Ладиженський О. Адат, маслагат і шаріат у верховинців Кавказу // Східний Світ. – 1928. – № 3 – 4. – С. 155 – 176; Ладиженський О. Адат, шаріат і маслагат у верховинців Кавказу. II. Середродове право // Східний Світ. – 1928. – № 5. – С. 113 – 128; Ладиженський О. Адат, маслагат і шаріат у верховинців Кавказу. III. Міжродові взаємини // Східний Світ. – 1928. – № 6. – С. 138 – 152; Ладиженський О. Боротьба за поширення прав жінок на Північному Кавказі // Східний Світ. – 1930. – № 3. – С. 125 – 134.

Развитие украинской культуры в XX веке было отмечено утверждением модернизма и его постепенной эволюцией в сторону постмодернизма. Не избежал этого модернистского периода и украинский Ориент. Самый известный украинский ориентный модернист – Агатангел Крымский. Он – и «современный» для своего времени крымский восточный татарский деятель, он и один из украинских писателей-модернистов. Крымский – и основоположник украинского востоковедения, основатель ориентных штудий. Фигура Крымского оказалась модерной для своего времени почти во всех отношениях. Таким образом, крымский ориентный восточный модернизм оказался органически вписанным в контекст украинского модернизма.

Но и А. Крымский имел своих предшественников. Мы можем упомянуть восточные мотивы в произведениях П. Кулиша и М. Костомарова<sup>309</sup>. Они заметны и в наследии Леси Украинки<sup>310</sup>. В произведениях Леси Украинки восточные нарративы связаны, в первую очередь, с Крымом. Среди ориентных образов и татарская девушка как символ дикости и неприрученности Ориента («...йде дівча татарськеє вродливе, молоденьке, ще гуля по волі...»<sup>311</sup>), восточный город как топос архаики и чуждости («...скрізь мінарети й дерева сріблесті мов стережуть сей тихий сонний рай...»<sup>312</sup>)...

С середины 1890-х годов в украинской литературе начался процесс расширения «этнографических» литературных тем и интересов украинских писателей. Украинские авторы, которые до этого времени интересовались преимущественно украинскими крестьянскими настроениями и событиями, описывая на страницах своих произведений преимущественно украинский крестьянский быт, пытаются «выйти из этого заколдованного круга тем и сюжетов»<sup>313</sup>, преодолеть евроцентризм, выйти за его границы и отобразить быт отличный от Украины, но интересный и малоизвестный, быт какого-нибудь другого народа, другой и чуждой, незнакомой страны. Для этой своеобразной миграции в сторону Востока для украинских литераторов много сделал классик украинской литературы Михайло Коцюбинський.

Коцюбинский дал несколько художественных очерков Крыма, быта крымских татар. По словам Иеремии Айзенштока, Крым привлекал писа-

---

<sup>309</sup> Айзеншток І. Шляхи засвоєння Сходу в українській літературі // Східний Світ. – 1927. – № 2. – С. 195 – 199.

<sup>310</sup> Огнева О. Леся Українка і Схід // Східний Світ. – 1995. – № 1.

<sup>311</sup> Леся Українка, Татарочка / Леся Українка // Леся Українка. Вибране. Поезії, поеми, драматичні твори. – Київ, 1977. – С. 32.

<sup>312</sup> Леся Українка, Бахчисарай / Леся Українка // Леся Українка. Вибране. Поезії, поеми, драматичні твори. – С. 33.

<sup>313</sup> Айзеншток І. Шляхи засвоєння Сходу в українській літературі // Східний Світ. – 1927. – № 2. – С. 200.

теля «именно отличностью и характеристиками своего быта»<sup>314</sup>. Крымский быт привлекал Коцюбинського не сам, но в сравнении с другими традициями – украинскими, европейскими... Коцюбинський сознательно и преднамеренно выбирал такие ситуации, где эта разница, конфликт двух культур, восточной и европейской, предстает наиболее ярко. Например, в рассказе «На камені» автор дает трагическую историю любви Фатьми и Ялы, начиная от первой встречи и завершая несчастливым концом. Условия татарского традиционного быта активно использовались для подчеркивания оттенков чуждости – архаичных, обреченных на постепенное умирание, традиций, среди которых брак с калымом: «прийшов різник, заплатив батькові більше, ніж могли дати свої парубки і забрав її до себе – противний, неласкавий, чужий, як усі тут люди, як сей край»<sup>315</sup>.

Модерность Крыма в украинском контексте проявляется и в прозе Агатангела Крымського. Писатель был свидетелем того, как старый архаичный и традиционный Крым постепенно умирал, уступая свое место новому, модерному, Крыму. В такой ситуации и сам писатель оказался носителем новых модернистских тенденций. Роман Крымського «Андрій Логовський» – пример такого модернистского восприятия ориентной действительности и конфликта двух миров – старого, архаичного, традиционного и нового, модерного, современного. Герой романа – типичный новый человек, который оторвался от своих народных корней, радикально порвал с архаикой родителей.

Крымський в своем романе «убивает» архаичную Украину, убивая и старый Восток, азиатский Ориент. Сын-профессор приезжает к матери и осознает, что она для него чужая, не соответствует его социальному положению и статусу: так и украинский интеллигент крымского татарского происхождения непроизвольно понимал, что унаследованная татарская ориентная идентичность оказалась архаичной и не отвечает вызовам современности: «Стара Лаговська виглядала з себе так, що її швидше можна було б залічити до “жінок”, ніж до “дам” ... Обличчя її - неінтелігентне, вульгарне. Руки червоні, порепані ... “В мене так-таки нічогосінько нема спільного з нею”, – подумав собі Андрій і саркастично додав: “Я – продукт сучасної цивілізації, я дегенерат, я декадент, я людина з fin de siècle, я неврастенік, а вона – така некультурна баба, що навіть неврастенії не надбала... дарма що в неї епілепсія”»<sup>316</sup>.

Агатангел Крымський и другие украинские писатели, сознательно разрушая старую идентичность, создавали в своих художественных произведениях условия для интеграции Крыма, своеобразного украинского Ориента, как современного и модернизированного региона, в украинский

---

<sup>314</sup> Айзеншток І. Шляхи засвоєння Сходу в українській літературі. – С. 202.

<sup>315</sup> Коцюбинський М. Оповідання. – Київ, 1953.

<sup>316</sup> Павличко С. Націоналізм, сексуальність, орієнталізм: складний світ Агатангела Крымського. – Київ, 2000. – С. 122 – 124.



контекст. Он пытался литературно модернизировать Ориент. Дискурс виденья Ориента как зоны модернизации, который мы наблюдаем в творческом наследии Крымського, не только уникален как литературный дискурс. Это – и показательный вариант интеграции крымского татарского общества, ориентной культуры в украинское культурное пространство. Другими словами, уже Крымський закладывал основы той интеграции Крыма в Украину, которая активно протекала в 1990-е годы. Но это было, вероятно, невозможно без формирования комплекса восточных нарративов и настроений в рамках украинского интеллектуального контекста, для чего много сделали украинские писатели XX века, которые не принадлежали к советскому дискурсу в украинской литературе.

*Дискурсы ориентализма в украинской  
(пост)модерной традиции\**

Параллельно с формированием советского восприятия Ориента формировалась и другая его перцепция, которая была характерная для деятелей украинской диаспоры, что вынужденно покинули Украину после того, как ее территории были захвачена большевиками и преобразована в УССР. Основные положения концепции Востока были заложены представителями пражской поэтической школы, к числу признанных идейных лидеров которой принадлежал Евгений Маланюк. С Востоком / Ориентом в поэтическом наследии Е. Маланюка ассоциируются несколько образов, а сам Восток – понятие очень сложное, которое состоит из нескольких уровней, существующее одновременно в нескольких измерениях. Восток – это новый мир («І над безоднями глибин, стихії шалом біснуватим – єдино Конструктивний Чин поможе нам опанувати»<sup>317</sup>), который базируется на принципах революционности и отказа от старого строя.

Сама Украина постепенно в поэзии Евгения Маланюка превращается в украинский Ориент, страну, которая одновременно включает в себе европейские и азиатские черты: «тільки ти – похитлива скітська гетеро – простягаєш сарматських вишень уста, тільки ти, перекохана мандрівниками, всім даруєш розтерзане тіло для втіх і кусають, і душать

---

\* В основе этого раздела лежат некоторые мысли и предположения, высказанные автором в статье «Ориент в украинской интеллектуальной традиции XX века». См.: Кирчанів М. Орієнт в українській інтелектуальній традиції XX століття / М. Кирчанів // Omeljan Pritsak Armağanı. A Tribute to Omeljan Pritsak / eds. M. Alpargu, Y. Öztürk. – Sakarya, 2007. – С. 747 – 765. Для настоящего издания статья была переведена автором на русский язык и существенно изменена.

<sup>317</sup> Маланюк Є. L'Art poétique // Празька поетична школа. Антологія / упоряд. О.Г. Астаф'єв, А.О. Дністровий. – Харків, 2004. – С. 36.

брудними руками... на узбіччі дороги з Європи в Азію, головою на Захід і лоном на Схід... під тобою килимом – парча пшениці, над тобою єдвабного неба синь, – ти ж подряпана вся, божевільна блуднице, в дикій слині коханців, розпусто краси!»<sup>318</sup>. Україна из страны сугубо европейской трансформируется в страну-блудницу, которая продает себя переменнo Европе и Азии: «...хто гвалтував тебе? Безсила, безвладна, п'яна і німа, неплодну плоть, убоге тіло, давала кожному сама. Мізерій чужих історій та сльози п'яних кобзарів – всією тучністю просторів повія ханів і царів»<sup>319</sup>. Україна не в силах управлять своєю бурною азиатською енергією і безвольно отдається тем, хто способен ее взяти: «привабливо-безсила й гарна, осяєш ти чужий намет, і хижий хан буде безкарно впивати уст отруйний мед»<sup>320</sup>.

Україна превращается в мост между Азией и Европой, а ее территории – в плацдарм для продвижения, миграций и развития разных кочевых племен: половцев («Ні, ти – не мати! Шал коханки у чорнім полум'ї коси, в обличчі степової бранки хміль половецької краси»<sup>321</sup>) или татар («тебе б конем татарським гнати, поки аркан не заспіва! Бо ж ти коханка, а не мати, зрадлива бранко степова»<sup>322</sup>). Україна, словно павшая Византия, превращается в Восток, быстро ориентализується, Україна становится родиной новых янычар. Україна органически сливается с Востоком, становясь самим Орієнтом: «під сонні пестоші султана впивала царьгородський чар, це ж ти – попівна Роксоляна, байстріюча мати яничар»<sup>323</sup>.

Таким образом, трудно недооценить взнос украинского поэта в формирование украинского образа Востока. Евгений Маланюк – идейный предшественник Омеляна Прицака. Подобно Прицаку, Маланюк пытался создать максимально широкий образ Орієнта. Орієнт для поэта – двойственная категория. Это – и сама Україна, с одной стороны, и, с другой, Восток, экзотичный мир Азии. Но в той концепции Востока, которая сформировалась усилиями Маланюка, украинские и восточные образы оказались тесно связанными, и предстают воедино слитными. Вероятно, именно Маланюк заложил основы для украинского ориентализма, который позже развивался в украинской диаспоре после 1945 года и вернулся в Україну после восстановления независимости.

Изучение восточной истории, прерванное в Советской Украине, продолжилось в украинской диаспоре. Развитие ориентных штудий связано с деятельностью Омеляна Прицака. Прицак – ученик А. Крымського, про-

---

<sup>318</sup> Маланюк Є. За добою доба, за ерою ера // Празька поетична школа. Антологія. – С. 18.

<sup>319</sup> Маланюк Є. Діва-обида // Празька поетична школа. Антологія. – С. 60.

<sup>320</sup> Маланюк Є. Псалми степу // Празька поетична школа. Антологія. – С. 41.

<sup>321</sup> Там же. – С. 40.

<sup>322</sup> Там же. – С. 41.

<sup>323</sup> Маланюк Є. Діва-обида // Празька поетична школа. Антологія. – С. 60.

должал традиции, которые были заложены в украинской ориенталистике благодаря деятельности его учителя. Диаспорная украинская школа восточных штудий формировалась под воздействием двух факторов: первым фактором было уже упомянутое наследие восточных исследований в Советский Украине; вторым стимулом было интеллектуальное влияние со стороны европейских и американских научных традиций.

По словам Омеляна Прицака, влияние Крымского не вызывает сомнений в его формировании как ученого-исследователя: «в сороковом году во Львов, где я тогда учился в университете, приехал академик Крымский. Мы встретились и отправились по львовским улицам... Крымский цитировал разные древние тексты. По-арабски, по-турецки, по-персидски. Просил меня переводить и называть авторов. Ну, я, конечно, стараюсь... А затем, это уже позже. Крымский пригласил меня в Киев – я должен был сдавать экзамены в аспирантуру при Украинской Академии Наук. Осенью в сороковом году, невзирая на все протесты академика Крымского, меня, аспиранта, призвали в армию... Потом я получил ранение возле Проскурова, попал в плен, из которого сбежал, потому что, как уже говорил, хорошо знал немецкий язык... Тайком наведывался в Киев – хотел узнать о судьбе академика Крымского. Ничего утешительного о нем я так и не узнал»<sup>324</sup>.

Но, как в 1993 году вспоминал Омелян Прицак, ориентные штудии украинской диаспоры развивались в условиях очень значительного влияния со стороны европейских ученых: «в Берлине мне посчастливилось связаться не только с университетом, но и арабистом Рихардом Гартманом и иранистом Гансом-Гейнрихом Шедером. Они постарались взять меня в университет, а затем... Потом я поехал по миру столько, что и рассказать тяжело. Скажу лишь, что после Германии я попал в США – меня пригласили в знаменитый Гарвард. Сначала – как гостя, а затем – и на постоянную работу. Я попал в Восточную Америку, где сконцентрирована ее интеллектуальная жизнь: Бостон, Нью-Йорк, Филадельфия, Вашингтон. Но здесь был также интеллектуальный центр украинской эмиграции. Я активно включился в ее жизнь с научной точки зрения. Моими, да и не только моими, стараниями был создан Институт украинских исследований при Гарвардском университете»<sup>325</sup>.

Деятельность Омеляна Прицака в сфере ориентных штудий развивалась в двух направлениях. Первое направление было связано с изучением собственно восточных народов, их истории, языков и культур, второе – с изучением истории отношений и взаимосвязей между украинцами и восточными народами. Поэтому, О. Прицак сыграл важнейшую роль в инте-

---

<sup>324</sup> Прицак О. Без сходознавства неможливо зрозуміти історію й культуру України. Інтерв'ю Володимира Музики з Омеляном Прицаком // Східний Світ. – 1993. – № 1.

<sup>325</sup> Прицак О. Без сходознавства неможливо зрозуміти історію й культуру України. Інтерв'ю Володимира Музики з Омеляном Прицаком // Східний Світ. – 1993. – № 1.

грации украинской истории в восточный контекст, а сюжетов, которые проистекают из ориентно расположенных земель и территорий, в украинский исторический и культурный ландшафт. Что касается восточной истории, то в интерпретации Прицака она выступает и фигурирует не просто как самодостаточная, но и как неотъемлемая часть исторического процесса<sup>326</sup>. Без Востока не существует украинской истории, не существует Украины. С другой стороны, в научном наследии ученого преобладают именно восточные, азиатские и тюркские проблемы. В изучении истории тюрков О. Прицак уделял особое внимание истории далеких от Украины болгар и чувашей<sup>327</sup>. Та большая роль, которую сыграл О. Прицак в чувашских исследованиях, подчеркивает то, что он имел фундаментальную академическую подготовку. Активно занимаясь восточными проблемами, Прицак способствовал тому, что восточные штудии приобрели немалый опыт в осознании не только восточной истории, что имело и позитивное значение, но и в выяснения той роли, которую восточная культурная традиция сыграла в украинской истории.

Изучая Восток, Омельян Прицак не забывал о том, что народы, которые пришли с востока, возникали и исторически сформировались на пространствах азиатских степей, на ранних этапах украинской истории существенно влияли на ее ход, на развитие украинского государства. В этом контексте мы можем вспомнить интерес историка к хазарам, их истории, истории отношений между хазарами, половцами и Киевским Государством<sup>328</sup>. Анализируя различные аспекты этой проблемы, Прицак показал, что сведение истории отношений между украинцами-крестьянами и кочевниками-степовиками к отношениям типа подчинения / угнетение, является значительным упрощением. Историк доказывал, что тенденции к постепенной ориентализации истории Украины возникли не после татарской агрессии, а существовали намного раньше, проявляясь в том опыте, который получила украинская государственность, развивая и поддерживая отношения со степными кочевниками. В поисках доказательств того, что отношения между Украиной-Русью и кочевниками не ограничивались лишь

---

<sup>326</sup> Pritsak O. *Studies in Medieval Eurasian History*. – L., 1981.

<sup>327</sup> Pritsak O. Die protobulgarische Aufschrift auf einer Bleiplombe aus Warna // *Scholia. Annenarie von Gabain zum 80. Geburtstag*. – Wiesbaden, 1981. – S. 118 – 122; Pritsak O. *The Proto-Bulgarian Military Inventory Inscriptions* // *Studia Turco-Bulgarica*. – Budapest, 1981. – Bd. 5. – P. 33 – 61.

<sup>328</sup> Pritsak O. *Khazarian Hebrew Documents of the Tenth Century* (with Norman Golb). – Ithaca – L., 1982; Pritsak O. *The Polovcians and Rus'* // *Archivum Eurasiae Medii Aevi*. – 1982. – Bd. 2. – P. 321 – 380; Pritsak O. *The Slavs and the Avars* // *Gli Slavi occidentali e meridionali nell'alto medioevo*. – Spoleto, 1983. – T. I. *Settimana di studio del Centro Italiano di studi sull'alto medioevo*. – P. 353 – 435.

столкновениями, Прицак опубликовал некоторые источники<sup>329</sup>, которые свидетельствовали и о том, что эти отношения могли иметь мирный характер, развиваясь как культурно-языковые контакты.

Репрессии второй половины 1930-х годов привели к радикальным изменениям в украинской и крымской татарской историографии. Украинская историческая наука стала менее национальной, а крымская татарская историография после депортации крымских татар в 1944 году вообще перестает существовать. Это не означало прекращения изучения Востока в украинской историографии – украинские историки, как и их предшественники, изучали историю Крыма, но дискурс восприятия прошлого радикально изменился. После 1945 года изучения Крыма официально не было запрещено, но его было возможно изучать только в контексте истории революционного движения. История Крыма перестала быть национальной (украинской и татарской) и категориальной (восточной и ориентной), она стала советской. Восточные мотивы почти полностью исчезли из украинской литературы<sup>330</sup>. Поэтому, в начале 1990-х годов украинские интеллектуалы встретились с многочисленными методологическими трудностями.

С другой стороны, восточные мотивы были почти полностью вытесненные из украинской историографии и литературной традиции на периферию. Восточная тематика в научной деятельности украинских историков всплывала редко<sup>331</sup>. Она почти полностью утратила украинский национальный характер. Украинские интеллектуалы были вынуждены писать на русском языке. Наследие Агатангела Крымского вернулось к читателям только в 1970-е годы<sup>332</sup>. В художественной литературе Восток почти не появлялся. Исключение – романы Павло Загребельного<sup>333</sup>, но в них восточная специфика – часть художественного колорита. Восточные образы не имели глубоких корней. Для украинских авторов стало интересно не содержание и смысл восточной культуры далекого Востока, а исключительно внешняя атрибутика.

---

<sup>329</sup> Pritsak O. An Eleventh-Century Turkish Bilingual (Turko-Slavic) Graffito from the St. Sophia Cathedral in Kiev // *Harvard Ukrainian Studies*. – 1982. – Vol. VI. – No 1. – P. 152 – 166.

<sup>330</sup> Кочубей Ю. Українсько-турецько-кримські відносини у творах українських письменників (до проблеми літературних стереотипів) // *Східний Світ*. – 1993. – № 1.

<sup>331</sup> Ковалівський А.П. Вивчення Сходу в Харківському університеті та Харкові у XVII—XX віках // *Антологія літератур Сходу / Упоряд., вступна стаття та прим. А.П. Ковалівського*. – Харків, 1961; Ковалівський А.П. Попередні зауваження // *Систематичний покажчик до журналу «Східний світ» – «Червоний схід» (1927—1931)*. – Харків, 1964; Ковалівський А.П. Нарис життя і наукової діяльності академіка А. Ю. Кримського (з рукописної спадщини) // *Країни Сходу. Історія та сучасність*. – Київ, 1974.

<sup>332</sup> Кримський А. Твори в п'яти томах. – Київ, 1972 – 1974.

<sup>333</sup> Загребельний П. Роксолана. – Київ, 1980.

После реставрации украинского государства Крым не осознается украинскими интеллектуалами как местный украинский Ориент. Этому способствуют те радикальные изменения, которые произошли в этом регионе в советский период. Крым осознается как типичный постсоветский регион. С другой стороны, это – регион с бесспорными тенденциями к постепенной ориентализации. Проявление такой тенденции – национальное возрождение крымских татар, возвращение татар на татарские исторические территории, откуда они были депортированы. Современные украинские интеллектуалы конструируют свой собственный Ориент в Крыму. Именно Крым, связанный с историей Османской Империи и этническими тюрками, крымскими татарами – основа восточных исследований в Украине. В рамках этих штудий украинские интеллектуалы создают свой образ Крымского Востока как местного Украинского Ориента, что способствует постепенной интеграции Крыма в культурное пространство Украины.

Но после реставрации независимости украинские интеллектуалы, несмотря на все объективные трудности, снова обратились к изучению восточной истории. Интерес к восточной истории стимулировался тем, что Ориент осознавался как деколонизованная зона. В 1990-е годы многих украинских интеллектуалов заметили, что между историей постколониальных стран Востока и постсоветской Украиной существует немало параллелей в строительстве национального государства и утверждении национальной независимости. Объективные трудности, сравнимые с теми проблемами, с которыми столкнулись страны Азии, способствовали тому, что украинские историки начали анализировать некоторые моменты в национальной истории в категориях постколониализма. В 1990-е годы наметилась тенденция ревизии традиционно украиноцентричного и евроцентричного прочтения и восприятия украинской истории.

Вместе с европейской парадигмой возникли и тенденции, которые способствовали анализу украинского прошлого в контексте ориентных штудий. В такой ситуации украинская гуманистика начинает развиваться как историография интеллектуальных оппозиций. В Киеве по инициативе Омеляна Прицака был создан Институт Востоковедения имени Агатагела Крымського, было возобновлено издание журнала «Східний світ». Большая часть из научных работ самого О. Прицака и А. Крымського вернулись к читателям, будучи опять переизданными или переведенными в Украине. Украинские историки получили возможность ознакомиться с классическими исследованиями посвященными, например, истории Турции<sup>334</sup>. Самым значимым событием в своеобразном привлечении к западной исследовательской традиции стал перевод на украинский язык и издание классического труда Эдварда Саида «Ориентализм»<sup>335</sup>.

---

<sup>334</sup> Іланджик Г. Османська імперія. – Київ, 1998.

<sup>335</sup> Саїд Е. Орієнталізм. – Київ, 2001.

В 1990-е годы украинские историки обратились и к изучению специфики украинского ориентализма. Анализируя эту проблему, украинский историк Юрий Кочубей в 1996 году писал, например, что «“ориентализм” – это не ориенталистика, не комплекс знаний о Востоке, не наука о Востоке, не анализ влияний и взаимовлияний, связей и взаимосвязей. “Ориентализм” для нас – это восприятие Востока в европейской цивилизации и воссоздание этого восприятия в науке, художественных произведениях и в литературе на основе неверных, хотя и исторически обусловленных, представлений, которые сложились в прошедшие времена». Кочубей допускал, что образ Востока в украинской традиции изменился, стал «объектом писательского творчества, как и своя страна, или Запад». С другой стороны, Кучубей писал о необходимости изучения Оrients как своеобразного «диалога цивилизаций на демократической равноправной основе»<sup>336</sup>.

В 1990-е годы украинская история стала историей европейской и ориентной одновременно. Интеллектуальная интеграция Востока / Оrients в контекст украинской истории стала удачным проектом. Украинские интеллектуалы смогли преодолеть евроцентризм, что стало возможно, благодаря деятельности украинских историков в советской Украине и в украинской диаспоре. Своеобразная победа в украинской историографии дихотомии Восток – Запад / Оrients – Окцидент стала, с одной стороны, возвращением к тем нормам исследовательской деятельности, которые формировались в 1920-е годы, но были прерваны репрессиями 1930-х годов. С другой стороны, реставрация ориентных штудий объективно способствовала интеграции современной украинской историографии в мировое научное пространство.

В независимой Украине возник и новый вариант литературного ориентализма, характерный, в частности, для тех авторов, известность к которым пришла в 1990-е годы и для тех, чья литературная репутация сложилась еще в советский период. В творчестве Наталки Білоцерківець ориентализм – это не исламский Восток, который был характерен для более ранней литературной традиции в Украине. Оrients в ее произведениях – это именно Азия, что относится, в частности, к стихотворению «Кіно самурая». Но и в этом случае ориентные мотивы не имеют самостоятельного значения, играя роль своеобразного моста в украинскую тематику: «коли на червонім екрані на білих подушечках мертвих облич лежать ієрогліфи брів і очей, неначе метелики, вишиті шовком, - тоді я пригадую вечір в селі за містом, потоки вишневого цвіту»<sup>337</sup>.

В современной украинской поэзии ориентализм сочетается с постколониальными мотивами: «Сім'я вечера, дівка подає, її кохані вбиті вбо

<sup>336</sup> Кочубей Ю. До специфіки українського орієнталізму // Східний Світ. – 1996. – № 2.

<sup>337</sup> Білоцерківець Н. Кіно самурая / Н. Білоцерківець // Білоцерківець Н. Алергія / Н. Білоцерківець. – Київ, 1999. – С. 9.

п'яні. О так, ще є ченці... А хто не є – розстанули в московському тумані. Її істерик, ні шізофреній, ні епілепсій скорченого духу – тут не знайти... Яка багата і безцільна тризна! Яка безцінна й непотрібна річ! Коштовна вишивка, повішена на піч! Мов каліграма... Як моя Вітчизна»<sup>338</sup>. Для поетического нарратива нередко характерен синтез украинских и российских мотивов, восточных и европейских образов в силу чего сама Украина предстает как незавершенная Азия и Восток, не ставший Западом, как европейский Восток или ориентный Окцидент.

Несколько иной дискурс восприятия Востока мы наблюдаем в произведениях Борыса Олійныка (Бориса Олійника), для которого Ориент – это часть биографии многих украинцев, которые силой обстоятельств, будучи военнослужащими несуществующей страны, были вынуждены участвовать в военных действиях на Востоке, например – в Афганистане: «об чім ти замислився, білий, мов лунь, обернений ликом печальним на Схід, де впаяний круто в небесну латунь, ісламський півмісяць обстежує світ? Ти юний. У вусах визвонює мідь, твій чуб ще недавно, мов сонях яснів... Об чім же, обернений ликом на Схід, ти нині замислився, сивий, як сніг? Підперши лівицею думу тяжку, вдивляєшся тоскно за межі бескидь, де в тім, загадковім, афганськім, піску правиця твоя одиноко лежить»<sup>339</sup>. В этом отношении поэтический нарратив Б. Олійныка имеет, вероятно, некоторые точки соприкосновения с теми постколониальными и постимперскими дискурсами, которые характерны для современного украинского литературного контекста.

Процесс формирования в Украине, среди украинских интеллектуалов, историков и писателей, образов Востока был длительным и противоречивым. Современное понимание Ориента возникает в начале XX века, хотя и более ранние украинские авторы писали о Востоке, но тогда восточная тема не имела самостоятельного значения. Привлечение к Ориенту началось лишь в XX столетии, когда украинская национальная идея была уже достаточно сильной, чтобы выйти за пределы исключительно украинского этнического поля. Формированию восточных образов способствовало и то, что украинские интеллектуалы установили контакты с деятелями крымской татарской культуры.

В такой ситуации некоторые из крымских деятелей добровольно интегрируются в украинский политический контекст. Агатангел Крымський был самой яркой и более влиятельной фигурой в этой татарской крымской генерации, которая добровольно и сознательно сделала свой выбор в интересах Украины. Добровольная интеграция в рамки украинского, активно национализировавшегося сообщества, привела к тому, что в результате встречи украинских европейских и татарских крымских традиций в Ук-

<sup>338</sup> Білоцерківець Н. Вишивка / Н. Білоцерківець // Білоцерківець Н. Алергія. – С. 22.

<sup>339</sup> Олійник Б. Афганцеві / Б. Олійник // Олійник Б. Тасмна вечера. Поезії. 1989 – 2000 / Б. Олійник. – Київ, 2000. – С. 68 – 69.



раине возникает своя уникальная школа восточных студий, складывается свой украинский ориентализм. Украинское востоковедение в период между двумя мировыми войнами, к сожалению, имело недолгую историю, но активная деятельность украинских интеллектуалов в 1920-е годы дала свои позитивные результаты. В Украине возник качественно новый образ Востока – на смену идиллическому и романтическому пониманию Востока пришла новая сложная и научная перцепция Оrients.

Восток был осознан как не просто инаковость, но и как часть украинского исторического пространства. Украинские интеллектуалы интегрировали украинские образы в восточный контекст. Процесс открытия Востока и его интеграции в украинский интеллектуальный дискурс сопровождался декларациями со стороны историков и литераторов своей лояльности советскому режиму. Но и этот политический маневр не дал своих результатов, и судьба украинского востоковедения сложилась трагически. Но востоковедные штудии продолжались в украинской диаспоре, один из крупнейших историков которой Омелян Прицак окончательно соединил две истории – украинскую и восточную.

Если в диаспоре продлилось развитие ориентных штудий, то в Советской Украине Восток потерял свою актуальность и восточные исследования были вытеснены на периферию научной жизни, деградировав, в литературе до романтической идеализации Востока и постоянной констатации причастности к восточной истории самой Украины. Современная Украина переживает ренессанс восточных штудий, и современные украинские интеллектуалы болезненно искали выход из европейской парадигмы, пытаясь вписать в контекст украинской истории и значительный восточный дискурс. Как бы ни старались и ни пытались украинские интеллектуалы избавиться лишнего европоцентризма, они не смогли в этом направлении значительно продвинуться.

Поэтому, современный украинский интеллектуальный климат характеризуется наличием стойкой дихотомии Восток – Запад. Выбор Востока или Запада как идеологического и интеллектуального ориентира – проблема даже не профессиональной ответственности, а выбор собственного исследовательского стиля, своего места в исследовательском сообществе. История украинского ориентализма в XX веке уже стала историей, частью эволюции украинского культурного дискурса, который нельзя вычеркнуть из истории идей в Украине. Она еще ожидает своих исследователей. И в то время, когда одни украинские историки представляют, культивируют свой Запад, то другие украинские историки заняты тем, что... каждый востоковед выстраивает свой Ориент.

*Srbija kao nedovršena Evropa:  
к проблеме сербского ориентализма\**

В одной из глав «Политической модернизации»<sup>340</sup> мы констатировали, что отечественной политической науке не достает исследований, посвященных отдельным модернизационным проектам, анализу модернизационной политики на примере отдельных стран Европы, европейский (западный) статус которых или принадлежность их культур к европейской (окцидентальной) культурной традиции была предметом исторических споров, интеллектуальных дискуссий и политических дебатов. В разделе, вошедшем в «Политическую модернизацию» и посвященном исследованию И.К. Калинина<sup>341</sup>, мы рассматривали перспективы применения теорий модернизации в контексте изучения внутренней российской периферии, которая в советском научном дискурсе 1920 – 1930-х годов воспринималась как Восток.

В настоящем разделе мы остановимся на некоторых проблемах, связанных с политическими модернизационными процессами и стоящими за ними социальными и культурными трансформациями восточных культур в западные на территории Юго-Восточной Европы. Мы обратимся к региону Балкан, к одной из балканских стран, к Сербии – государству со сложно-понимаемой историей и непредсказуемой географией<sup>342</sup>.

---

\* Настоящий текст представляет собой значительно переработанный раздел из книги автора, посвященной политической модернизации. См.: Проблемы модернизации европейской (балканской) периферии в отечественном научном дискурсе // Кирчанов М.В. Политическая модернизация. Проблемы теории и опыт модернизации внутренней российской периферии. Учебное пособие для вузов (курс лекций) / М.В. Кирчанов. – Воронеж, 2008. – С. 72 – 77. Название настоящего параграфа является перифразом одной из книг Зорана Джинджича. См.: Đinđić Z. Jugoslavija kao nedovršena država / Z. Đinđić. – Novi Sad, 1988.

<sup>340</sup> Кирчанов М.В. Политическая модернизация. Проблемы теории и опыт модернизации внутренней российской периферии. Учебное пособие для вузов (курс лекций) / М.В. Кирчанов. – Воронеж, 2008. – 212 с.

<sup>341</sup> Речь идет о разделе «Проблемы модернизации внутренней (финно-угорской) периферии в России (дискурсы одного case study)». См. подробнее: Кирчанов М.В. Политическая модернизация. Проблемы теории и опыт модернизации внутренней российской периферии. Учебное пособие для вузов (курс лекций) / М.В. Кирчанов. – Воронеж, 2008. – С. 64 – 73.

<sup>342</sup> Вероятно, следует сделать замечание вводного характера: в данном разделе речь идет не о Восточной Европе, как части культурного и политического европейского пространства. Понятие «восточное» нас интересует не как «восточно-европейское», но как «ориентальное». О восприятии Сербии в контексте Восточной Европы, о месте восточноевропейского опыта в сербской культурной традиции и о дискуссиях относительно этой проблемы в сербском интеллектуальном сообществе см.: Subotić M. Na drugi pogled. Prilog studijama nacionalizma / M. Subotić. – Beograd, 2007. – S. 16 – 43. См. так же: Wolff L. Inventing Eastern Europe. The Map of Civilization on Mind of the

В российском исследовательском дискурсе Центральная Европа и ее Юго-Восточный регион пользуются вниманием исследователей. С другой стороны, модернизационная тематика, связанная с культурно-интеллектуальными и идентичностными трансформациями, отказом от наследия ориентализма и попыткам приобщения к западным культурным и политическим практикам по сравнению с другими проблемами политической, культурной, интеллектуальной и литературной истории Сербии, оказалась менее востребованной.

Процессы модернизации на Балканах в значительной степени отличались от аналогичных процессов в Западной Европе. Если в ряде стран Запада местные общества подходили к началу модернизации, будучи экономически, политически и культурно подготовленными, то на Балканах модернизация была отягощена значительным традиционным и архаичным наследием: «...масштабное и многостороннее влияние традиционности на все новое, что происходит в обществе, лишает внутренней динамики процесс социальной трансформации и он в результате может ограничиваться лишь некоторыми обновлениями и... в укреплении господства слабых, промежуточных форм буржуазной модернизации...»<sup>343</sup>. В такой ситуации перед Сербией, местными политическими и культурными элитами стояли более сложные задачи: им предстояло увести свою страну с Востока, превратив ее в Запад, если не географически, то хотя бы – культурно.

Бремя традиционности, а в сербском случае – и некой восточности, давило на модернизационные процессы в их балканском варианте: «...многие свойства традиционализма... оказались такой силы, что во многом стали диктовать образ и характер модернизационных процессов в регионе...»<sup>344</sup>. Балканский вариант традиционализма отличается рядом особенностей, среди которых – аграрный тип политической культуры («...это тип культуры, связанный с землей и ее использованием, и – что очень существенно – с сохранением баланса человек – природа, а также отсутствием у человека потребности производить не только ради дня насущного, но и ради будущего...»<sup>345</sup>), особенности организации общества, «ориентиро-

---

Enlightenment / L. Wolff. – Stanford, 1994 (существует и русский перевод этой классической книги: Вульф Л. Изобретая Восточную Европу: карта цивилизации в сознании эпохи Просвещения / Л. Вульф. – М., 2003); Todorova M. Šta je istorijski region / M. Todorova // Reč. – 2005. – No 73. – S. 81 – 96; Todorova M. Imaginarni Balkan / M. Todorova. – Beograd, 1999; Đerić C. Pr(a)vo lice množine. Kolektivno samopoimanje i predstavlenje. Mitovi, karakteri, mentalne mape i stereotipi / C. Đerić. – Beograd, 2005; Živković M. Nešto izneđu simbolička geografija Srbije / M. Živković // Filozofija i društvo. – 2001. – Br. XVIII. – S. 73 – 110.

<sup>343</sup> Человек на Балканах и процессы модернизации. Синдром отягощенной наследственности (последняя треть XIX – первая половина XX века / ред. Р.П. Гришина. – СПб., 2004. – С. 6.

<sup>344</sup> Там же. – С. 7.

<sup>345</sup> Там же. – С. 8.

ванного на патернализм и коллективизм», особый тип балканской ментальности, отсутствие массового образования<sup>346</sup>.

Значительное внимание в рамках анализа модернизационных процессов в регионе Балкан в современном российском исследовательском дискурсе уделяется Сербии. Российский исследователь А.Л. Шемякин в частности полагает, что начало активной политической модернизации в Сербии следует датировать тем периодом, когда остальная часть Европы уже обрела значительный модернизационный опыт<sup>347</sup>. В связи с этим Р.П. Гришина подчеркивает, что в балканском регионе, по мере появления новых национальных государств «...политические системы стали выстраиваться, как правило, в идеалистической манере – по самым передовым в то время в Западной Европе моделям...»<sup>348</sup>.

В Сербии политическая модернизация, модернизация политических институтов, элит и отношений развивалась несравнимо быстрее социальной модернизации<sup>349</sup>. Иными словами, политические и культурные элиты достаточно быстро европеизировались, сознательно и добровольно отказываясь от вынужденного ориенталистского политического и культурного наследия, в то время как подавляющее большинство населения с этой окцидентализацией испытывало немалые сложности. С другой стороны, на Балканах копирование западных политических институтов с целями модернизации не приводило к однозначно позитивным результатам. В связи с этим Р.П. Гришина подчеркивает, что «...сравнительно с западными образцами все они при своем функционировании оставались в определенной степени неполноценными не только в годы своего становления, но и на протяжении последующего десятилетия...»<sup>350</sup>. Таким образом, следование западным политическим канонам вовсе не было гарантом успешной политической и тем более социально-экономической модернизации.

Несмотря на то, что независимое сербское государство существовало с 1830-х годов, социальная структура и, соответственно, социальные отношения сохраняли свой традиционный характер. Сербия на протяжении длительного времени не воспринималась как Европа, осознаваясь европейскими интеллектуалами как некий экзотический регион, расположенной на периферии, в непосредственной близости от Азии. В этой ситуации Ос-

---

<sup>346</sup> Там же. – С. 8.

<sup>347</sup> Шемякин А.Л. Традиционное общество и вызовы модернизации. Сербия последней трети XIX – начала XX века глазами русских / А.Л. Шемякин // Человек на Балканах и процессы модернизации. Синдром отягощенной наследственности (последняя треть XIX – первая половина XX века / ред. Р.П. Гришина. – СПб., 2004. – С. 10.

<sup>348</sup> Гришина Р.П. Болгария: опыт социализированной модернизации (конец XIX – первая половина XX века) / Р.П. Гришина // Человек на Балканах и процессы модернизации. Синдром отягощенной наследственности (последняя треть XIX – первая половина XX века / ред. Р.П. Гришина. – СПб., 2004. – С. 83.

<sup>349</sup> Шемякин А.Л. Традиционное общество и вызовы модернизации. – С. 29.

<sup>350</sup> Гришина Р.П. Болгария: опыт социализированной модернизации. – С. 86.

манская империя, «больной человек Европы», казалась более западной, европейской и понятной, чем традиционная и малознакомая Сербия.

К тому моменту, когда на Балканах появилось полностью независимое сербское государство перед ним стояло два пути проведения модернизации. Первый путь состоял в развитии в качестве независимого актора, но при условии самостоятельного решения модернизационных задач. Второй путь мог принести гораздо более быстрые изменения модернизационного характера, но мог и принести к тому, что сербские земли будут интегрированы в состав Империи Габсбургов при сохранении сербской идентичности и в той или иной степени политической автономии<sup>351</sup>.

Сербское правительство во главе с Миланом Пироћанацем<sup>352</sup> в 1880-е годы сделало ставку на своеобразный модернизационный компромисс: сохранив независимость, внешнеполитические приоритеты Сербии сместились в сторону Вены<sup>353</sup>. Использование политического опыта Империи Габсбургов в глазах сербских интеллектуалов казалось едва ли не самым оптимальным вариантом культурной и политической окцидентализации страны. В такой ситуации курс на ускоренную и форсированную модернизацию был чреват проблемами. По словам Р.П. Гришиной, «...некоторые поспешно перенятые демократические политические нормы таили в себе непосредственную опасность для стратегии модернизации...»<sup>354</sup>. Подобная политика правящих сербских элит, которые, по мнению А.Л. Шемякина, сохранили «традиционный менталитет»<sup>355</sup>, столкнулась с непониманием большинства населения, большая часть которого ориентировалась на традицию, «воспринимая в качестве источника своей деятельности прошлое»<sup>356</sup>.

Независимая Сербия на протяжении длительного времени оставалась государством, где доминировала традиционная культура, а значительная часть населения не понимало стремления правящих элит к европеизации. Комментируя этот парадокс, В. Дворникович подчеркивал, что «шумадийский крестьянин, главный столп и основатель»<sup>357</sup> независимой Сербии не понимал и не принимал модернизации в окциденталистской (западной) модели. Сербские элиты пытались форсированно и ускоренно провести в стране преобразования, направленные на европеизацию и демонтаж вос-

---

<sup>351</sup> Терзић С. Пројект «Аустро-Угорског Балкана» у Босни и Херцеговини / С. Терзић // Босна и Херцеговина. Од средњог века до новијег века. – Београд, 1995. – С. 407 – 423.

<sup>352</sup> Перовић М. Милан Пироћанац – западњак у Србији 19 века / М. Перовић // Србија у модернизацијским процесима 19 и 20 века. – Београд, 2003. – Књ. 3. Улога елита. – С. 11 – 72.

<sup>353</sup> Шемякин А.Л. Традиционное общество и вызовы модернизации. – С. 11.

<sup>354</sup> Гришина Р.П. Болгария: опыт социализированной модернизации. – С. 87.

<sup>355</sup> Шемякин А.Л. Традиционное общество и вызовы модернизации. – С. 15.

<sup>356</sup> Там же. – С. 26.

<sup>357</sup> См. подробнее: Дворниковић В. Карактерологија Југословена / В. Дворниковић. – Београд, 1939. – С. 862.

точного (османского) политического наследия. Русские авторы, современники столь рьяной сербской окцидентализации, писали о попытках «насадить европейскую культуру»<sup>358</sup> и «втиснуть в нормы европейские»<sup>359</sup> не совсем европейскую сербскую государственность.

О не во всем и не совсем европейском характере Сербии писали и сербские авторы, в частности – Владимир Велмар-Янкович<sup>360</sup>. В 1928 году он вынужден был констатировать, что сербская культурная традиция в большей степени соответствует Востоку, что упрощает восприятие сербами Востока, осложняя понимание Запада<sup>361</sup>. С другой стороны, В. Велмар-Янкович, уделявший в своих статьях внимание неевропейским политикам<sup>362</sup> и подчеркивавший, что сербы для Европы являются «новой нацией»<sup>363</sup>, полагал, что курс на форсированную европеизацию, на столь стремительное приближение Сербии к Западу сыграл крайне негативную роль, которая выражалась в росте классовых, социальных и культурных расхождений в связи с развитием капитализма<sup>364</sup>, для которого, по мысли сербского политика, на Балканах не было ни экономических, ни культурных оснований и предпосылок.

Вероятно, политическое пространство Сербии того времени развивалась как сообразная дихотомия вызовов окцидентализации и старой традиционной сербской народной культуры с некоторыми тенденциями в сторону ориентализации. В Сербии доминировали, по определению Л. Деспотовича, «руральные культурные» тренды, которым противостояли «современные, урбанистические и индивидуалистические»<sup>365</sup> тенденции. Эта оппозиционная анти(западно)европейская ориентализация вовсе не имела культурного и / или религиозного характера, на предлагая радикально альтернативных моделей культурного / религиозного развития. В основе этой

---

<sup>358</sup> Овсяный Н.Р. Сербия и сербы / Н.Р. Овсяный. – СПб., 1898. – С. 90.

<sup>359</sup> Кулаковский П.А. Сербия в последние годы / П.А. Кулаковский // Русский вестник. – 1883. – № 4. – С. 762.

<sup>360</sup> Об основных этапах жизни и политической биографии Владимира Велмар-Янковича см.: Велмар-Янкович С. Сусрети / С. Велмар-Янкович // Велмар-Янкович В. Огледи о књижевности и национальном духу. Играчи на жици (незавршени роман) / уред. В. Димитријевић, предговор С. Велмар-Янкович. – Београд, 2006. – С. 11 – 29.

<sup>361</sup> Велмар-Янкович В. За прву оријентацију / В. Велмар-Янкович // Нови видици. – 1928. – Бр. 1. – С. 1 – 2.

<sup>362</sup> В частности, В. Велмар-Янкович писал о Р. Тагоре и М. Ганди. См.: Велмар-Янкович В. Песникова религија / В. Велмар-Янкович // Време. – 1927. – Бр. 1815; Велмар-Янкович В. Гандијева смрт / В. Велмар-Янкович // Нови видици. – 1928. – Бр. 2. – С. 78 – 79.

<sup>363</sup> Велмар-Янкович В. Држава и уметничка политика / В. Велмар-Янкович // Народна одбрана. – 1929. – Бр. 37. – С. 612 – 613.

<sup>364</sup> Велмар-Янкович В. Духовна криза данашњице / В. Велмар-Янкович // Нови видици. – Бр. 1. – С. 3 – 16.

<sup>365</sup> См. подробнее: Деспотовић Љ. Српска политичка модерна. Србија у процесима политичке модернизације / Љ. Деспотовић. – Нови Сад, 2003.

дихотомии лежали экономические и социальные противоречия. Сербский ориентализм был ориентализмом именно социального характера.

Политическая модернизация воспринималась сербскими крестьянами (несколько столетий функционирования традиционных православных обществ в исламском государстве дали о себе знать) как ненужная и лишняя инициатива политических элит, которые намеренно «...рвали узы привычной интимности в отношении низов и верхов, возводя между ними непроницаемую бюрократическую стену, что вызывало в народе открытое недовольство...»<sup>366</sup>. Примечательно, что в то же время болгарские политические элиты (которые так же стремились европеизироваться и вырваться с Ориента<sup>367</sup>) стремились использовать «природный идеализм», который давал им надежду, что «...модерные европейские политические институты и доктрины способны создать нужный климат для социальных и экономических изменений и непосредственно вызвать их...»<sup>368</sup>. Элиты Сербии были представлены европейски образованными интеллектуалами, которые знали европейские языки и имели опыт длительного проживания в Западной Европе.

Сербское крестьянство, наоборот, жило в условиях доминирования культуры, которая может быть определена как традиционная, если – не восточная. Действительно, Сербия начала XX века – страна доминирования традиционного аграрного общества, которое А.Л. Шемякин определяет как общество, сохранившее «патриархально-статический характер»<sup>369</sup>. В социальной структуре Сербии крестьянство составляло 87 % населения<sup>370</sup>. А.Л. Шемякин полагает, что «...консервации традиционного самосознания в сербском крестьянском социуме способствовали практически не меняющиеся архаичные формы и условия его существования...»<sup>371</sup>. Кроме этого в такой ситуации сербские аграрные сообщества были фактически лишены стимулов для развития, существуя только для того, чтобы... существовать.

Примечательно, что в соседней Болгарии, как и в Сербии, традиционные ценности и отношения оказались так же чрезвычайно устойчивыми. Комментируя особенности политической модернизации в Болгарии, Р.П. Гришина указывает на то, что «...новации покоились на матричной основе... в реальности проходило обновление господствовавшей архаичной традиции, воспроизводство тех же основных черт, лишь несколько изме-

---

<sup>366</sup> Шемякин А.Л. Традиционное общество и вызовы модернизации. – С. 36.

<sup>367</sup> См. раздел «“Между Истока и Запада”: болгарские маршруты балканской воображаемой географии, или интеллектуальное бегство с Ориента» настоящей книги.

<sup>368</sup> Гришина Р.П. Болгария: опыт социализированной модернизации. – С. 83.

<sup>369</sup> Шемякин А.Л. Традиционное общество и вызовы модернизации. – С. 17.

<sup>370</sup> Статистические данные о сербском обществе начала XX века см.: Ђорђевић Д. Српско друштво, 1903 – 1914 / Д. Ђорђевић // Марксистичка мисао. – 1985. – Бр. 4.

<sup>371</sup> Шемякин А.Л. Традиционное общество и вызовы модернизации. – С. 18.

ненных...»<sup>372</sup>. Подчеркивая эту особенность сербской модели традиционализма, А.Л. Шемякин полагает, что «...равенство на уровне прожиточного минимума составило характерную особенность сербского социума, причем, это важно, что этот минимум был доступен всем...»<sup>373</sup>.

С другой стороны, континентальный характер сербской политической географии сформировал гомогенную политическую культуру, которая в начале XX столетия оказалась почти невосприимчивой к европейскому политическому опыту<sup>374</sup>. Более того, Сербия принадлежала к числу наименее развитых стран (что давало европейцам повод думать и писать о ней как именно о восточной стране), о чем, в частности, свидетельствует то, что среди двумиллионного населения было всего четыре тысячи рабочих<sup>375</sup>. Кроме этого, к 1911 году в Сербии только 21 % жителей умел писать и читать<sup>376</sup>. В такой ситуации не было четкого разделения и разграничения функций между аграрными и урбанизированными сообществами, экономика была развита крайне слабо. В стране доминировало традиционное общество, которое в Западной Европе постепенно отмирало, начиная с XV – XVI века. В этом отношении страна была гораздо ближе к Востоку, чем к Западу, к которому так стремились сербские культурные и политические элиты, по крайней мере – значительная их часть

В Сербии оставались влиятельными те социальные институты, которые в Западной Европе, исчезли. Речь идет о задруге – крестьянской общине<sup>377</sup>. В этой ситуации модернизационный порыв правящих элит столкнулся с традиционализмом, который оказалось не так просто преодолеть. Комментируя подобные традиционные барьеры, которые существовали на Балканах, Р.П. Гришина указывает, что «...одним из главных столпов модернизационного процесса является изменение социальной структуры, доставшейся вновь созданному государству от предшествующего традиционного общества...»<sup>378</sup>. Менталитет большинства сербов продолжал оставаться коллективистским, в их среде доминировала почти исключительно коллективная идентичность на уровне локальной группы. В такой ситуации и сама государственность не воспринималась как продукт современности, а выглядела в глазах сербских крестьян как большая задруга. Развивая эту мысль, А.Л. Шемякин подчеркивает, что «...сербский крестьянин понимал государство как во много раз увеличенную копию своего локального сообщества...»<sup>379</sup>.

---

<sup>372</sup> Гришина Р.П. Болгария: опыт социализированной модернизации. – С. 90.

<sup>373</sup> Шемякин А.Л. Традиционное общество и вызовы модернизации. – С. 21.

<sup>374</sup> Там же. – С. 13.

<sup>375</sup> Там же. – С. 14.

<sup>376</sup> Там же. – С. 42.

<sup>377</sup> Там же. – С. 24.

<sup>378</sup> Гришина Р.П. Болгария: опыт социализированной модернизации. – С. 122.

<sup>379</sup> Шемякин А.Л. Традиционное общество и вызовы модернизации. – С. 36.



Подводя итоги настоящего раздела, следует принимать во внимание, что сербские интеллектуалы сделали немало для формирования образа европейской (пусть и периферийной), но европейской Сербии. Среди сербского интеллектуального сообщества доминировали стойкие проевропейские симпатии, развивался своеобразный сербский окцидентализм. Формирование европейских политических симпатий и изживание восточности, сознательный отказ от ориентализма привели к формированию мощной проевропейской политической традиции в Сербии. Изживание всего восточного и избавление от восточного наследия в сербском культурном, религиозном и политическом дискурсах нередко носило крайне радикальный характер.

Восточный период был важной вехой в формировании политической культуры Сербии, которая прошла школу именно восточного национализма. Поэтому сербский национализм гораздо ближе восточным, этническим национализмам, чем к западным – преимущественно гражданским и политическим течениям. Вероятно, единственная мечеть в столице современной Сербии, в Белграде, является живым свидетельством этого окцидентального радикализма сербских элит, подчеркивая вместе с тем и то, что в прошлом Сербия была такой же органичной частью Ориента, как сейчас она принадлежит Европе, политически и географически...

*«Между Истока и Запада»:*

*болгарские маршруты балканской воображаемой географии,  
или интеллектуальное бегство с Ориента*

Современная государственная карта Европы и Востока не является исключительно результатом политических процессов, в то время как географическая карта не возникла в результате выделения и складывания природных и физических особенностей того или иного региона. Значение и та роль, которую государство играет в мире формируется не как совокупность политических и географических факторов. Вероятно, регионы и страны создаются не географией, они возникают в воображении местных интеллектуалов, которые стремятся институционализировать свои идеи в политическом плане.

Это географическое, политически и интеллектуально детерминированное, воображение на Балканах оказало значительное влияние на то, что А. Балчева определяет как «желание реконструировать понятие коллективной культурной идентичности в историческом, субъективном и симво-

лическом плане»<sup>380</sup>. В этой ситуации воображаемая (или воображенная) география порождает все прочие – политическую, экономическую, географическую пространства. География – наука не только естественная, географическое знание политизировано. География, как и история, является той сферой, которая активно используется для конструирования, развития и транслирования идентичности. В разделе, посвященном проблемам восприятия Ориента в украинском культурном дискурсе, мы констатировали, что проблема проведения ментальных, интеллектуальных и идентичностных границ, отделение Ориента от Окцидента принадлежали к числу сложных задач.

В настоящей части исследования мы обратимся к проблемам в значительной степени аналогичным. Вероятно, «географические» спекуляции и рефлексии над понятиями «Запад» (Окцидент) и «Восток» (Ориент) были действенным механизмом, который способствовал трансформации традиционных идентичностей и формированию современных наций. Именно поэтому, мы проанализируем, как возникал и развивался дискурс ориентного в культурном и интеллектуальном дискурсе Болгарии в частности и Балканского полуострова в целом<sup>381</sup>.

Балканские интеллектуалы испытывали значительные сложности с формированием собственных идентичностей и их позиционированием во вне, что было связано с длительным отрывом от Европы и пребыванием в рамках того государства, которое европейские интеллектуалы не признавали европейским. Следует упомянуть попытки болгарских элит построить «европейское» государство, принудительное включение Болгарии в сферу влияния СССР (который, в отличие от России, нередко ассоциировался с Востоком), сложности демократического транзита и европейской интеграции. Все эти процессы в качестве фона, вероятно, имели, с одной стороны, сильнейшее желание порвать со своим восточным прошлым (таких «прошлых» в современной болгарской исторической памяти, вероятно, два – период османского ига и советского доминирования), а, с другой, мощнейшее развитие европейской идеи<sup>382</sup>, окцидентных интеллектуальных и

---

<sup>380</sup> О развитии современных идентичностей в Болгарии и на Балканах см.: Балчева А. Траектории на паметта при средиземноморските славяни. Научна конференция Пари, думи, памет (3-4 април 2003 г.) / А. Балчева // <http://bulgc18.com/pari/balcheva.htm>

<sup>381</sup> Эта тема вызывает значительный интерес в рамках болгарского интеллектуального сообщества. В рамках российских славянских исследования болгарская перцепция проблем ориентализма / окцидентализма относится к числу почти неизученных тем. Между тем, балканские исследователи проявляют значительный интерес к достижениям своих зарубежных коллег, о чем свидетельствуют многочисленные переводы и публикации. См.: Саид Е. Ориентализмът / Е. Саид. – София, 1999; Брейсуел У. Ориентализм, окцидентализм и космополитизм: български пътеписи за Европа / У. Брейсуел // <http://bulgc18.com/occidentalism/bracewell.htm>

<sup>382</sup> О европейской идее, которая развивалась в Болгарии в форме культурного, литературного и интеллектуального окцидентализма см.: Аретов Н. Що е окцидентализмът и

политических конструкторов в рамках болгарского культурного дискурса. Болгарские и балканские интеллектуалы, в отличие от своих европейских коллег, которые читали о Востоке, были знакомы с Ориентом непосредственно, географически и политически принадлежат к нему.

Ситуация осложняется и тем, что развитие болгарского национализма, политическая модернизация и трансформация идентичности привели к восстановлению независимого Болгарского государства, правящие элиты и интеллектуальные сообщества которого приложили немалые усилия для политического и культурного дрейфа из ориентной Азии в окцидентную Европу<sup>383</sup>. После восстановления политической независимости болгарских интеллектуалов ожидало неприятное открытие: Болгария не принадлежала Европе политически, культурно и экономически, Болгария и Европа существовали и функционировали в различных системах интеллектуальных и политических координат.

Ранняя модерная независимая Болгария, вероятно, в значительной степени была похожа на те государства, которые возникли в результате распада колониальных империй и развивались как постколониальные. Сложно однозначно определить, была ли Болгария постколониальной страной<sup>384</sup>. Болгарским интеллектуалам, вероятно, было гораздо приятнее и интереснее позиционировать себя как европейцев, а свою страну как освобожденную, новую, молодую Европу<sup>385</sup>, в то время, когда европейские интеллектуалы не всегда были готовы видеть в болгарях европейцев<sup>386</sup>.

Это вызвано, вероятно, тем, что Болгария была европейским государством, которое было завоевано выходцами с востока. Именно по этой причине европейская балканская периферия была подвергнута принудительной ориентализации, что наложило существенный отпечаток на развитие феномена балканского ориентализма в целом. Примечательно, что и сами европейцы не были склонны видеть в болгарях новых европейцев, носителей

---

има ли той почва у нас? Предварителни тезиси в тържествен на литературни аспекти на проблема / Н. Аретов // <http://bulgc18.com/occidentalism/naretov.htm>

<sup>383</sup> См. подробнее: Странджева А. Европа и подвижността на културните ѝ граници. Интердисциплинарна научна конференция «Модерността вчера и днес» (25- 26 февруари 2002 г.) // <http://bulgc18.com/modernoto/astrandzheva.htm>

<sup>384</sup> См. подробнее: Детрез Р. “Погърчване” и “поевропейчване” през Възраждането / Р. Детрез // <http://bulgc18.com/occidentalism/Detrez.htm> См. так же: Детрез Р. Криволиците на мисълта / Р. Детрез. – София, 2001.

<sup>385</sup> О европеизме и развитии европейской идеи в Болгарии см.: Даскалов Р. Образи на Европа сред българите / Р. Даскалов // Между Истока и Запада. Български културни дилемни. – София, 1998. – С. 7 – 64; Аретов Н. Национална митология и национална литература / Н. Аретов. – София, 2006.

<sup>386</sup> О болгарских нарративах в европейской интеллектуальной традиции см.: Заимова Р. Българската тема в западната книжнина (XV-XVII в.) / Р. Заимова. – София, 1992; Заимова Р. Произход, религия и език на българите: еволюция на гледищата в Западна Европа (XV-XVIII в.) / Р. Заимова // Историческо бъдеще. – 1997. – № 1. – С. 35 – 41.

европейской культуры и страну, причастную к общей европейской истории и политической традиции<sup>387</sup>.

Менее чем за десять лет до освобождения Болгарии эта страна в глазах просвещенных европейцев, носителей «высокой культуры» была только одной из турецких провинций, не более чем Европейской Турцией<sup>388</sup>, зоной почти безраздельного доминирования всего восточного и, поэтому, не-европейского, в силу того, что само болгарское общество было вынуждено функционировать как постколониальное и поствосточное (по терминологии Раймона Детреза, «типично балканска стара патриархална ценостна система»<sup>389</sup>), как динамично европеизирующееся общество, перенимавшее политические ценности и культурные традиции Запада. Вероятно, такое отношение вовсе не радовало болгарских националистов.

Но из этой ситуации ими был сделан один существенный вывод, а болгарские культурные элиты поставили амбициозную задачу: Болгарии предстоит перестать быть Востоком – Болгария должна стать Европой, а болгарским интеллектуалам пришлось заново восстанавливать связи, которые, за несколько столетий до этого, были разорваны турецкими завоевателями, захватившими Балканы<sup>390</sup>. Европейская тема имела чрезвычайно важное значение для болгарских интеллектуалов того времени, которые ассоциировали прогресс и модернизацию именно с Европой как Окцидентом, к которому они стремились, но не с Востоком, с которого они, наоборот, стремились уйти – если не географически, то политические, ментально и интеллектуально.

Само понятие «Европа» для болгарских националистов имело устойчивые корреляции с понятием «нация»<sup>391</sup> в то время, как принцип нацио-

---

<sup>387</sup> См. подробнее: Тодорова М. Откриването на Балканите / М. Тодорова // Балкани. Балканизъм. – София, 2004. – С. 99 – 135; Todorova M. Imagining the Balkans / M. Todorova. – NY., 1997.

<sup>388</sup> Существует ряд нарративных источников, которые демонстрируют отношение европейцев к Болгарии. См.: Карлова М.Ф. Турецкая провинция и её сельская и городская жизнь. Путешествие по Македонии и Албании / М.Ф. Карлова // Вестник Европы. – 1870. – № 6. – С. 721 – 753. Доступен и болгарский перевод этого текста. См.: Карлова М.Ф. Турската провинция и нейният селски и градски живот. Пътешествие из Македония и Албания, 1868 г. / М.Ф. Карлова // Руски пътеписи за българските земи XVII – XIX век / ред. М. Кожухарова. – София, 1986. – С. 318 – 335.

<sup>389</sup> См. подробнее: Детрез Р. “Погърчване” и “поевропейчване” през Възраждането / Р. Детрез // <http://bulgc18.com/occidentalism/Detrez.htm>

<sup>390</sup> Об этом аспекте в болгарской интеллектуальной истории см.: Чернокожев Н. Чуждото в българския дом. «Криворазбраната цивилизация» или проблематизацията на разбирането и цивилизоването / Н. Чернокожев // От възраждане към прераждане или изкушаванията на българката. – София, 2003.

<sup>391</sup> О восприятии Европы и места Балкан на европейской культурной карте в современном болгарском интеллектуальном дискурсе подробнее см.: Мишкова Д. Балкански визии за Европа през деветнайсети век: канали на културен пренос и интелектуален контекст / Д. Мишкова // <http://bulgc18.com/occidentalism/Mishkova2.htm>

нальности (в данном случае – политического национализма) соотносился именно с Западом. Вероятно, в политическом и культурном лексиконе того времени слова «Болгария» и «Европа» были почти идентичны. Пути возвращения болгар в Европу и уход с Востока лежали через поиски себя и своего места в Европе – Европа превратилась в то пространство, в пределах которого начали формироваться новые болгарские культурные и интеллектуальные практики<sup>392</sup>.

Возвращение на Окцидент было и разрывом с Ориентом. Это было не так просто в силу того, что нередко отношение европейских интеллектуалов к Болгарии и Болгарии не шло дальше снисхождения. В Болгарии видели полуварварскую и получивилизованную периферию<sup>393</sup>, которой надлежало избавиться от этой своеобразной недосказанности – перестать быть полуварварской, но стать европейской, западной. Вытеснение Ориента стало утверждением в болгарском культурном дискурсе Окцидента. С другой стороны, восприятие Болгарии как Ориента было вызвано, по мнению болгарской исследовательницы Р. Заимовой<sup>394</sup>, и тем, что культурные границы Европы оформились в период активного роста Османской Империи, то есть на том этапе, когда Болгария была фактически исключена из европейского (западного) культурного и политического пространства.

Окцидентализации культурного пространства в Болгарии, вероятно, предшествовал значительный рост интереса к местной архаичной, почти восточной и азиатской, народной культуре, к болгарскому фольклору<sup>395</sup>, что диктовалось желанием вычленив западные элементы, отделив их от восточных влияний и поздних напластований. И хотя на фоне сложностей возвращения на Запад звучали голоса и о том, что следует задуматься насколько Болгарии необходимы такие качества модерной культурной традиции Ориента как «френски водевили, с френска любов и с френски любезности»<sup>396</sup>, тем не менее болгарские интеллектуалы приложили значительные усилия в деле своеобразного интеллектуального побега с Востока на Запад.

---

<sup>392</sup> Об интеллектуальном климате в Болгарии в период «национального Возрождения» и на раннем этапе после восстановления независимости см.: Аретов Н. Българското възрожденско възприемане на европейските литератури и проблемът за балканската културна общност / Н. Аретов // Литературно-естетически процеси на Балканите. – София, 1994. – С. 122 – 139.

<sup>393</sup> См.: Заимова Р. «Цивилизация и варварство» и образът на българина (19 в. – начало на 20 в.) / Р. Заимова // <http://bulgc18.com/modernoto/rzaimova.htm>

<sup>394</sup> Заимова Р. Паметта на Европа – българският случай. Научна конференция «Пари, думи, памет» (3-4 април 2003 г.) / Р. Заимова // <http://bulgc18.com/pari/zaimova.htm>

<sup>395</sup> Об этом интересе см. подробнее: Чернокожев Н. Усвояване на модерността. Интердисциплинарна научна конференция «Модерността вчера и днес» (25- 26 февруари 2002 г.) // <http://bulgc18.com/modernoto/nchernokozhev.htm>

<sup>396</sup> Театралните представления по нас // Читалище. – 1872. – Бр. 17. – С. 772.

За несколько десятилетий до национального освобождения болгарский культурный дискурс пребывал во фрагментированном состоянии, а ориенталистские и окциденталистские тренды сосуществовали. В частности поэтический нарратив Хр. Павловича (писавшего, в частности, что «...праотци наши юнаци били!... Храбрый Александр Македонски тях спомощници он е имал, с техния успехи же войнишки Гърция, Азия завладял!...»<sup>397</sup>) явно тяготеет к Востоку, нежели к Западу. Кроме этого образ турка («...с турци побратими те станаха...») выглядел не так страшно в отличие от греческих («...гърци безумни и несмислени...»<sup>398</sup>) образов.

Болгарская литература демонстрирует и идеализацию Запада, в рамках которой Запад воспринимался как почти недостижимый идеал. В данном контексте, вероятно, следует упомянуть слова одного из героев А. Константинова, утверждавшего, что «Европейци сме ний, ама все не сме дотам!»<sup>399</sup>. В такой ситуации Болгария и христианские балканские государства в болгарском культурном дискурсе постепенно трансформируются в почти стихийный и неуправляемый фронт – зона контактов между нормой и ненормальностью, политическими мейн-стримами и культурными маргинальными явлениями<sup>400</sup>.

Исключительное свойство фронта – подвижность, отсутствие четкой границы, четкого разделения и разграничения. Именно поэтому Восток в рамках болгарского интеллектуального сообщества воспринимался как некий своеобразный антиориентир, в то время, как Запад превращался в центр культурного и интеллектуального притяжения. В такой ситуации Восток и Запад в болгарской интеллектуальной традиции оказались чрезвычайно важными и, с другой стороны, сложными, комплексными категориями, которые использовались болгарскими интеллектуалами для формирования новой современной идентичности. Формирование идентичности протекало и в форме отделения болгарской идентичности от идентичностей соседних народов.

В то время, когда в болгарской интеллектуальной традиции Болгария воспринималась как Запад, лучшими кандидатами на статус Востока и соответственно – исторического оппонента, врага и противника, были не соседние Сербия и Румыния<sup>401</sup>, а Османская Империя (позднее – Турция) и

---

<sup>397</sup> Цит. по: Раковски Г. Горский пътник. Повествительн спев // Съчинения. – София, 1981. – Т.1. – С. 281 – 282.

<sup>398</sup> Раковски Г. Горский пътник. Повествительн спев... – С. 235.

<sup>399</sup> Цит. по: Налбантова Е. Идеологът Раковски и неговият експеримент «Хиндистан» / Е. Налбантова // <http://bulgc18.com/occidentalism/nalbantova.htm>

<sup>400</sup> О восприятии Балкан как фронтальной зоны культурных контактов и взаимодействующих идентичностей см.: Странджева А. Европа и подвижността на културните ѝ граници // <http://bulgc18.com/modernoto/astrandzheva.htm>

<sup>401</sup> См.: Мишкова Д. Приспособяване на свободата. Модерност - легитимност в Сърбия и Румыния през XIX в. / Д. Мишкова. – София, 2001.

Греция<sup>402</sup>. Отрицательное отношение к грекам стимулировалось исторической памятью и активностью болгарских националистически ориентированных интеллектуалов. В частности, П. Славейков создал весьма негативные и непривлекательные образы греков: «...цар Василий Византиец, царя-българоубиец...де кого сварят, убиват, градове паят и грабят, а села пленят и харат...»<sup>403</sup>.

Негативное отношение к Греции проявилось в период первой мировой войны,<sup>404</sup> когда болгарские интеллектуалы приложили значительные усилия для ментальной ориентализации соседней, православной страны<sup>405</sup>. В частности, в 1918 году С. Бобчев читает доклад с весьма показательным названием «Ориентализация Византии и ее влияние на южных славян» («Ориентализацията на Византия и нейното отражение у южните славяни»<sup>406</sup>). Вероятно, С. Бобчев не был первым форматором образа Византии как восточной страны. Примечательно, что еще один из крупнейших деятелей болгарского националистического движения Л. Каравелов писал о «турецко-византийской цивилизации» («турско-византийската цивилизация»<sup>407</sup>), а основные расхождения между Западом и Востоком болгарскими интеллектуалами связывались с религиозной<sup>408</sup>, исламской или христианской, принадлежностью.

---

<sup>402</sup> Об ориентализме в греческом дискурсе см.: Велкова С. Самоидентификация между Истока и Запада: гръцките характеристики на балканския феномен в края на XIX и първата половина на XX в. / В. Велкова // <http://bulgc18.com/occidentalism/velkova.htm>

<sup>403</sup> Славейков П. Кракра Пернишки // Съчинения. – София, 1978. – Т. 1. – С. 28.

<sup>404</sup> См.: Димитрова Сн. «Моята земя», «моята сцена», «моего пробуждане»: фигуративните преживявания на природата по време на Голямата война (1914–1918) и българската модерност / Сн. Димитрова // Критика и хуманизъм. – 2000. – № 2; Русев Л. Войната като влечение към смъртта и сродяване с ужаса / Л. Русев // Философски преглед. – 1935. – № 5.

<sup>405</sup> Участие болгарских интеллектуалов в первой мировой войне привело к появлению значительного количества нарративных источников, которые способствовали формированию образа врага, в том числе и греческого, как восточного. См.: Митов Г. На война с 28-и пехотен Стремски полк. Страници от дневник / Г. Митов. – София, 1930; Мусаков Вл. Кървави петна / Вл. Мусаков. – София, 1921; Милев Н. Под стените на Одрин. Дневник / Н. Милев. – София, 1927. См. так же: Конева Р. Съседът между мира и войната / Р. Конева // Български идентичности. – София, 2001. – Т. 2. – С. 243 – 272; Кирчанов М.В. Множество и разнообразие националистического опыта в Большой Восточной Европе / М.В. Кирчанов // Национализм в Большой Восточной Европе. Хрестоматия оригинальных текстов и исследований. – Воронеж, 2008. – С. 11 – 19 (PDF версия доступна по адресу <http://ejournals.pp.net.ua>).

<sup>406</sup> Бобчев С. Ориентализацията на Византия и нейното отражение у южните славяни / С. Бобчев // Списание на Българската академия на науките. – 1921. – Т. 11. – С. 187 – 238.

<sup>407</sup> См.: Чернокожев Н. Залези и Запад или окцидентализъм vs ориентализъм / Н. Чернокожев // <http://bulgc18.com/occidentalism/Chernokgevg.htm>

<sup>408</sup> Македонское восприятие проблемы соотношения Ориента и Окцидента представлено в ряде работ. См.: Мојсиева-Гушева Ј. Occident vs Orient / Ј. Мојсиева-Гушева //

Болгарские интеллектуалы сделали немало для формирования негативного и не атрактивного образа Византии, предшественницы современной для них Греции, как несостоявшегося Окцидента, как неудавшейся Европы, но «успешного» Востока – страны с преобладанием авторитарных политических традиций и признанием насилия как универсального политического инструмента. В болгарской националистической традиции и романтической национально ориентированной историографии различия между Западом-Болгарией и Востоком – Османской Империей нередко проводились в религиозной сфере.

Действительно, свести все проблемы в новом государстве, где доминировали проевропейские симпатии, своеобразный болгарский оксидентализм («българскиот оксидентализъм»), к эпохе доминирования чуждых этнически и религиозно турок было весьма привлекательно. Вероятно, что на протяжении длительного времени такая стратегия формирования образа чуждого Ориента срабатывала, но методологические перемены в гуманитарных исследованиях во второй половине XX века показали, что столь упрощенная схема «Восток – Запад» и «ислам – христианство» явно не объясняет всех проблем, связанных с существованием и функционированием ориентных и окцидентных обществ и сообществ, в том числе – и на Балканах.



## ПОЛИТИЧЕСКИЕ ТРАНСФОРМАЦИИ ПОЗДНЕГО СОВЕТСКОГО И «ЗРЕЛОГО» (ПОСТ)СОВЕТСКОГО ВНУТРЕННЕГО ВОСТОКА

*Внутренний Ориент в Европейской России:  
исламские дискурсы и культурные практики в Чувашии\**

Современная Чувашская Республика является преимущественно христианским регионом. Большая часть титульного населения, чувашской нации, принадлежит к Православной Церкви. В центре этого раздела – необычная проблема – «дискурс исламского в чувашской литературной традиции XX века». Тема влияния ислама, мусульманской культуры на чувашей, роль ислама в Чувашии изучены слабо. В современной чувашской социологии ислам рассматривается как религия родственной и соседней татарской нации. С другой стороны, в ЧР проживает немало татар – носителей исламской (религиозной и культурной) традиции. Тем не менее, в этой статье мы предпримем попытку проанализировать проявление исламских дискурсов в чувашской литературной традиции на протяжении XX столетия.

Вероятно, современная чувашская нация принадлежит к числу весьма секулярных сообществ. Сферой, где мы можем проследить некоторое влияние исламского фактора, является чувашская досоветская литература, но и там его присутствие было минимальным. Другой сферой бытования исламского начала, точнее исторической памяти о былом влиянии мусульманства на чувашей, является традиционная народная культура. В современной западной политической науке тема соотношения культуры традиционной и культуры модерной, культуры традиционной архаичной и культуры постмодерновой эпохи – тема глубоко исследованная.

Американские и европейские политологи и культурологи в ряде исследований показали, что формирование модерновой культуры, хотя и развивалось как строительство новой идентичности связанное с отказом от значительной части традиционного наследия, тем не менее, этот процесс не был бы возможен без сохранения значительного пласта традиционной,

---

\* Этот раздел является измененной версией выступления на конференции «Ислам и христианство», Воронеж, май 2007 года.

народной крестьянской, архаики. Традиционная культура, особенно – среди крестьянства, была каналом не просто для выражения социальных и культурных, мировоззренческих установок и перцепций того или иного крестьянского чувашского сообщества. Традиционная культура являлась и важным каналом для проявления и транслирования вовне своей религиозной идентичности.

Эта идентичность могла выражаться не только в традиционные идентичностные конструкты (дихотомия «свой / чужой» в чувашском культурном ландшафте могла приобретать разные проявления, например «чувашаи / русские», «чувашаи / татары», «чувашаи / эрзя»), но и служила каналом для заявления о своей лояльности («мы как русские, мы православные, но мы не такие как татары») или / и оппозиционности («мы не русские, у нас своя народная вера»). По причине крайней скудости письменных источников, в которых фиксировался бы чувашский культурный контекст и тем более история отдельных чувашских сообществ, изучая проблемы мусульманского дискурса в чувашской традиции, мы вынуждены обратиться к данному языку.

Чувашский язык – важнейший источник, отражающий процессы развития и изменения чувашской сначала традиционной, потом – современной и позднее – постмодерной – культуры. Будучи не в состоянии прочитать и проанализировать чувашский нарратив (в силу почти полного отсутствия такового) мы обращаемся к языку. На протяжении X – XVI веков, в период активных контактов чувашей с мусульманами, в чувашский язык проник ряд элементов, связанных с исламским культом, а именно: «тура тала» («всевышний»), «пихампар» (дух, управляющий судьбами человеческого рода), «кабба» (могила, склеп), «эсрел» (дух смерти), «вали» (святой). С другой стороны, мусульманское влияние нередко проявлялось и в традиционной повседневной чувашской культуре<sup>409</sup>.

---

<sup>409</sup> Комментируя этот феномен Атнер Хузангай пишет: «...второе – это мусульманско-булгарский пласт традиции. Можно сказать, что “булгарским пирогом” кормились также и татары, и башкиры, заметный след булгары оставили в языке и культуре поволжско-уральских финно-угров – мари, мокшан, эрзян, коми, удмуртов, бесермян. И, тем не менее, есть прямая языковая и этнокультурная преемственность между среднебулгарским состоянием XIII—XIV вв. и чувашским (новобулгарским). Многие наши боги имеют переосмысленные мусульманские наименования, сам чувашский монотеизм, может быть, сформировался под влиянием ислама (Д.Месарош). Булгаро-мусульманское, общетюркское и исконно чувашское (семейно-родовое) смешивались и чтобы читать этот «язык культуры» надо выходить на арабское и иранское универсальные общества...» (Хузангай А. Книга Пигамбара (или какое наследие мы имеем?) / А. Хузангай // Хузангай А. Тексты, метатексты & путешествия. – Шубашкар, 2003. – С. 119.). См. подробнее раздел «Ориентализм и окцидентализм в чувашском интеллектуальном дискурсе 1990-х годов» в настоящем издании.

Например, советский чувашский социолог Г.Е. Кудряшов<sup>410</sup> высказывал мнение, что в X – XVI веках чуваша-язычники, контактировавшие с носителями ислама, восприняли некоторые нормы, вошедшие в повседневность некоторых чувашских локальных сообществ. В частности чуваша, которые и придерживались традиционной чувашской веры, они, тем не менее, в качестве мест почитания использовали те места, где ранее были похоронены мусульмане. Эти места по-чувашски называются «мазарсем». Мусульманские кладбища (ыра́сем) так же были известны чувашам-язычникам, которые интегрировали их в свой культурно-религиозный ландшафт. Вероятно, еще до христианизации в чувашском языке возникает понятие «святости» («Палкарта выртан ыра́», «Пүлёрте выртан ыра́» - «Булгарские святые», «Билярские святые»), что могло быть связано с мусульманским влиянием.

Проникнув на территории, населенные чувашами, ислам пустил прочные корни. Вероятно, изолированные мусульманские чувашские сообщества существовали среди традиционного языческого чувашского массива. На протяжении 1890 – 1900-х годов отмечены факты перехода чувашей, которые и до этого исповедовали ислам (например, чуваша, жившие в деревне Полевое Байбахтино Цивильского уезда Казанской губернии в одной из жалоб местным властям писали: «...мы из некрещеных чуваш, исповедующих с давних пор мусульманскую веру... остались вне мусульманского прихода... нас не записывают в метрическую книгу... а народ называет нас язычниками...»<sup>411</sup>), под юрисдикцию официально признанного мусульманского духовенства.

Современная чувашская идентичность сложилась только в XX веке<sup>412</sup>. Ее формирование совпало с периодом существования СССР. Поэтому, различные дискурсы чувашской идентичности нередко формировались как изначально советские и поэтому чужды или даже враждебны религии. Основателя, например, чувашской литературной традиции Сеспеля Мишши интересовали проблемы футуристического чувашского мира и грядущего национального возрождения<sup>413</sup>. В 1920 – 1930-е годы, в период формирова-

---

<sup>410</sup> См. подробнее: Кудряшов Г.Е. Динамика полисинкретической религиозности / Г.Е. Кудряшов. – Чебоксары, 1974.

<sup>411</sup> Кудряшов Г.Е. Динамика полисинкретической религиозности. – С. 74 – 75.

<sup>412</sup> См.: Хузангай А. Тексты, метатексты & путешествия / А. Хузангай. – Шубашкар, 2003.

<sup>413</sup> О некоторых особенностях в развитии чувашской идентичности в XX веке см.: Кирчанов М.В. Формируя советский канон в чувашской литературной критике (Н. Васильев-Шубоссини и его «Краткий очерк истории чувашской литературы») / М.В. Кирчанов // Формирование советского дискурса в чувашском литературоведении / сост. и вступительная статья Кярчан Максамё. – Воронеж: НОФМО, 2007. – С. 3 – 10 (он-лайн PDF версия доступна на <http://ejournals.pp.net.ua>); Кирчанов М.В. Советизация чувашского текста, формовка интеллектуалов (дискурсы литературного модерна в Чувашии в 1917 – 1930-е гг.) / М.В. Кирчанов // *Studia Türkologica*. Воронежский тюркологический

ния официального советского дискурса, религиозные мотивы были вытеснены на периферию. В советской чувашской литературной традиции существовал только один канал, в рамках которого чувашские интеллектуалы могли выразить свое отношение к исламу. Таким каналом была чувашская проза, в первую очередь – историческая, что удивительно на фоне значительной идеологизации гуманитарных исторических исследований в Чувашии в советский период<sup>414</sup>.

Показательный дискурс того, как исламские образы развивались в чувашской советской литературной традиции, демонстрирует роман чувашского писателя Кузьмы Турхана (1915 – 1988) «Свияга впадает в Волгу» («Сёве Атӑла юкса кӑрет»), 1960 – 1976). Отличительная черта восприятия чувашского прошлого Турханом состоит в попытке утвердить несколько дихотомий «татары / ислам», «татары / социальное угнетение», «русские / прогресс». Турхан культивирует нарратив о чуждости всего татарского чувашам, доказывая, что период, когда чувашаи находились под властью татар-мусульман был самой темной страницей в истории чувашей. Поэтому, в уста одного из героев, который обращается к русскому, он вкладывает слова, призванные подчеркнуть верность русским, вызванные, вероятно, требованиями советской цензуры: «чувашаи мы, чувашаи... это совсем другой народ... не татары ... наши отцы-деды тоже были чувашаи»<sup>415</sup>.

Турхан создал крайне неблагоприятный образ татар-мусульманина, татарского феодала. Татары предстают как захватчики, способные лишь угрожать («... если через две недели вы не отправите весь ясак в Казань, то хан сам поедет по вашим улусам...»<sup>416</sup>) и как сборища разбойников, враждебные чувашам и русским<sup>417</sup>. Ислам для Турхана – один из каналов по-

---

сборник. – Воронеж, 2007. – Вып. 2. – С. 6 – 15 (он-лайн PDF версия доступна на <http://ejournals.pp.net.ua>); Кирчанів М.В. Літературознавчий дискурс чувашької інтелектуальної історії (від «раннього» до «високого» сталінізму, 1930 – 1949) / М.В. Кирчанів // *Studia Türkologica*. Воронежский тюркологический сборник. – Воронеж, 2007. – Вып. 6. – С. 30 – 41 (он-лайн PDF версия доступна на <http://ejournals.pp.net.ua>).

<sup>414</sup> См.: Кирчанов М.В. Создавая национальную историю чуваш: исторические нарративы и национальная идентичность в Советской Чувашии / М.В. Кирчанов // *Современные подходы и трактовки важнейших проблем отечественной и всемирной истории: материалы Международных Бекмахановских чтений*. Алматы, 25-26 мая 2006 г. – Алматы, 2006. – С. 352 – 357; Кирчанов М.В. Идентичность и историенаписание (обобщающие исторические исследования в Чувашской АССР) / М.В. Кирчанов // *Studia Türkologica*. Воронежский тюркологический сборник. – Воронеж, 2007. – Вып. 3. – С. 6 – 27 (он-лайн PDF версия доступна на <http://ejournals.pp.net.ua>).

<sup>415</sup> Турхан К. Свияга впадает в Волгу / К. Турхан / пер. с чувашского Ар. Дмитриева. - Чебоксары, 1985. – С. 8.

<sup>416</sup> Турхан К. Свияга впадает в Волгу. – С. 17.

<sup>417</sup> Из романа не совсем ясно, на чьей стороне симпатии автора – русских или чувашей. Чувашские образы настолько глубоко интегрированы в русские нарративы, что следует задуматься о самостоятельности чувашской литературной традиции 1960 – 1970-х годов. Эта проблема вполне может стать темой для отдельного исследования.

степенной ассимиляции чувашей татарами. Один из героев романа, Тугай, «принял магометанскую веру, выучился читать по-арабски и взял в жены магометанку»<sup>418</sup>. Отрыв от чувашских народных традиций подчеркивается и его постепенным возвышением над чувашскими бедняками. Кроме этого, по мнению Турхана, в казанский период отношения между чувашами и татарами были обострены в виду того, что татары были именно мусульманами, а чувашаи не хотели принимать ислам: «... я знаю вас, гяуров, вы только для вида приняли нашу веру, но казанцы долго этого не станут терпеть...»<sup>419</sup>.

Среди героев романа настоящими мусульманами являются только татары (один из персонажей-татар говорит: «... Аллах не оставит нас... Аллах сказал: я знаю и то, чего вы не знаете... Аллах не оставит в беде тех, кто верит в его могущество...»<sup>420</sup>), а в среде чувашского населения исламизация имела лишь поверхностный характер («...Тугай, неплохо освоивший нормы ислама, не придавал значения этому бормотанию...»<sup>421</sup>), и, поэтому, только единицы соблюдали нормы ислама. В романе «Свияга впадает в Волгу» чувашаи не имеют никакого желания принимать ислам и упорно держатся за свою народную веру – одна из героинь на уговоры матери говорит: «я никогда не отрекусь от своей веры»<sup>422</sup>. Вот почему, многие чувашские герои в романе живут как сю-чувашаи – чувашаи, которые приняли ислам, но еще не отказались от старых традиций.

Подводя итоги, этого небольшого сообщения мне хотелось бы акцентировать свое внимание на нескольких аспектах.

Во-первых, изучение исламского дискурса в чувашской культуре безусловно следует продолжать. Во-вторых, нам, вероятно, придется отказаться от традиционно сложившегося в подобных случаях нарратива – чувашский казус в развитии религиозных и светских идентичностей представляется чрезвычайно сложным. Иными словами, выработанные годами схемы написания научного текста по принципу «текст – описание – анализ – вывод» в случае с чувашской историей могут оказаться крайне непродуктивным. На смену им должна прийти новая схема, которая, вероятно, может выглядеть следующим образом: «тексты – нарративы – дискурсы – интерпретации».

В-третьих, чувашские интеллектуалы, в первую очередь Атнер Хузангай<sup>423</sup> уже приложили немалые усилия для трансформации чувашского интеллектуального дискурса на началах западной методологии. В такой ситуации перед исследователями стоит задача окончательно фрагментиро-

---

<sup>418</sup> Турхан К. Свияга впадает в Волгу. – С. 22.

<sup>419</sup> Там же. – С. 89.

<sup>420</sup> Там же. – С. 104.

<sup>421</sup> Там же. – С. 104.

<sup>422</sup> Там же. – С. 123.

<sup>423</sup> Хузангай А. Тексты, метатексты & путешествия / А. Хузангай. – Шубашкар, 2003.

вать исследовательский дискурс, демонтировав унаследованные от советской эпохи нарративы. В-четвертых, в рамках изучения дискурса исламского в чувашской культурной традиции, вероятно, имеет смысл обратиться к чувашской классической литературной традиции – к наследию Константина Иванова и Сеспеля Мишши<sup>424</sup>.

В-пятых, анализируя подобные чувашские культурные дискурсы, мы можем обратиться к методологическому инструментарию, сложившемуся в рамках различных академических школ в западной интеллектуальной традиции во второй половине XX века. Вероятно, переложение на чувашскую почву методов, предложенных Эдвардом Саидом, Гр. Грабовычем, Т. Кознарським, М. Тарнавським, О. Ильницьким и М. Шкандрием<sup>425</sup> и успешно применяемых в Украине С. Павлычко, Т. Гундоровой, В. Агеевой<sup>426</sup> и в области сравнительного литературоведения и интеллектуальной истории может дать свои интересные результаты<sup>427</sup>. В такой ситуации остается нерешенной проблема, готово ли чувашское интеллектуальное сообщество

---

<sup>424</sup> Кирчанов М.В. Сеспель Мишши: рождение советского дискурса в чувашской литературной традиции / М.В. Кирчанов // Сеспель Мишши: рождение современной чувашской литературы / сост., вступит. статья Кърчан Максӑм. – Воронеж, 2007. – С. 4 – 17 (он-лайн PDF версия доступна на <http://ejournals.pp.net.ua>); Кирчанов М.В. Чувашский интеллектуальный дискурс эпохи «высокого сталинизма» (некоторые проблемы интерпретации творчества Мишши Сеспеля в конце 1940-х годов) / М.В. Кирчанов // Сеспель Мишши в советской традиции «высокого сталинизма» / сост. и вступительная статья Кърчан Максӑмӗ. – Воронеж: НОФМО, 2007. – С. 3 – 8 (он-лайн PDF версия доступна на <http://ejournals.pp.net.ua>).

<sup>425</sup> Said E. Orientalism / E. Said. – L., 1978; Саїд Е. Орієнталізм. Західні концепції Сходу / Е. Саїд. – Київ, 2001; Саид Э. Ориентализм. Западные концепции Востока / Э. Саид. – СПб., 2006; Грабович Г. Поет як міфотворець / Г. Грабович. – Київ, 1996; Грабович Г. До історії української літератури: Дослідження, есе, полеміка / Г. Грабович. – Київ, 1997; Кознарський Т. Из суржикіади / Т. Кознарський // Жолдак Б. Бог буває. Drive Stories / Б. Жолдак. – Київ, 1999; Тарнавський М. Між розумом та ірреальністю: Проза Валер'яна Підмогильного / М. Тарнавський. – Київ, 2004; Ильницький О. Український футуризм (1914 - 1930) / О. Ильницький. – Львів, 2003; Shkandrij M. Russia and Ukraine. Literature and the Discourse of Empire from Napoleonic to Postcolonial Times / M. Shkandrij. – Montreal – L. – Ithaca, 2001; Шкандрій М. В обіймах імперії. Російська і українська література новітньої доби / М. Шкандрій. – Київ, 2004.

<sup>426</sup> Павличко С. Фемінізм / С. Павличко. – Київ, 2002; Павличко С. Націоналізм, сексуальність, орієнталізм: складний світ Агата Ангела Кримського / С. Павличко. – Київ, 2000; Гундорова Т. Femina Melancholica. Стаття і культура в гендерній утопії Ольги Кобилянської / Т. Гундорова. – Київ, 2002; Гундорова Т. Франко і Каменяр. Франко не Каменяр. – Київ, 2006; Агеева В. Поетеса злама століття. Творчість Лесі Українки в постмодерній інтерпретації / В. Агеева. – Київ, 1999; Агеева В. Жіночий простір. Феміністичний дискурс українського модернізму / В. Агеева. – Київ, 2003.

<sup>427</sup> Некоторым читателям сравнение украинского и чувашского интеллектуального дискурсов может показаться надуманным и искусственным. Эта точка зрения ошибочна. О возможности и необходимости подобного анализа пишет, в частности, Атнер Хузангай. См.: Хузангай А. Апокриф Шевченки / А. Хузангай // Хузангай А. Тексты, метатексты & путешествия / А. Хузангай. – Шубашкар, 2003. – С. 239 – 242.

к столь откровенной рефлексии и радикально новой интерпретации классиков литературы, которые после себя оставили не биографию, а мифологию.

Роль мифа (в том числе и мифа о чувашах как христианском сообществе) продолжает оставаться достаточно высокой в рамках чувашского интеллектуального дискурса. В этой ситуации велика опасность, что чувашская интеллектуальная традиция повторит судьбу, например, украинской. В 1970-е годы украинские интеллектуалы в академических центрах США и Канада начали фрагментировать и демонтировать единый исследовательский дискурс, что в итоге привело к формированию нового интеллектуального дискурса с его собственной мифологией. Иными словами, это – вопрос личной ответственности каждого исследователя.

Готовы ли чувашские интеллектуалы к тому, что К. Иванов и Сеспел в рамках анализа исламского дискурса в чувашской культуре (этот дискурс может быть любым другим – модернистским, футуристическим, постмодерным...) разделят судьбу Тараса Шевченко? Как бы то ни было, применение «новых» методик может весьма позитивно сказаться на развитии современного чувашского литературоведения, привести к появлению новых школ, но и в этой ситуации исследовательское сообщество не застраховано от утверждения новых по сути своей мифологизированных интерпретаций.

*Чувашский националистический дискурс:  
западный политический и культурный  
национализм на Востоке\**

В исследовательской литературе, особенно – в научно-популярной, можно встретить утверждения о том, что национализм представляет собой исключительно западный (европейский и американский) феномен. Правда, иногда речь идет о восточном национализме, но в качестве такового нередко воспринимаются национализмы к Востоку от Германии – польский, чешский, украинский, словацкий, латышский... Но и в этой ситуации сфера доминирования и применения националистического опыта ограничивается почти исключительно тем регионом, который известен как Европа.

В этом контексте невольно возникает вопрос: существует ли национализм и националистический опыт на Востоке? Не среди восточных евро-

---

\* В основе настоящего раздела лежат тексты параграфов «Интеллектуальный конструктивизм и изучение национализма: теория “воображаемых сообществ” Бенедикта Андерсона» и «Национализм в современной Российской Федерации: тенденции и противоречия» из монографии автора, опубликованной в 2008 году. Для настоящего издания тексты существенно изменены. См.: Кирчанов М.В. Национализм: политика, международные отношения, регионализация / М.В. Кирчанов. - Воронеж, 2008. – С. 40 – 58, 261 – 279.

пейцев, а среди жителей если не географически классического, то исторического Востока, в частности – во внутренней российской периферии, например – в национальных регионах, тюркских республиках. Одной из тюркских республик, существующих в составе Российской Федерации является Чувашская Республика. В данном разделе мы попытаемся проанализировать особенности развития и функционирования ориентного националистического дискурса на примере чувашского национализма.

Прежде, чем непосредственно приступить к анализу чувашского националистического дискурса, следует сделать несколько вводных замечаний. Для этого обратимся к классической статье Б. Андерсона «Западный национализм и восточный национализм: существует ли между ними разница».

Для Б. Андерсона характерно скептическое отношение к делению национализмов на восточные и западные. Андерсон критикует его за излишний европоцентризм, указывая на то, что его сторонники историю восточных национализмов знают хуже, чем историю европейских или не знают вовсе. В связи с этим Андерсон пишет: «...я не думаю, что наиболее важные различия между национализмами - в прошлом, настоящем или ближайшем будущем - проходят по линии Восток-Запад. Самые старые национализмы Азии - здесь я имею в виду Индию, Филиппины и Японию – намного старше многих европейских – корсиканского, шотландского, новозеландского, эстонского, австралийского и т.д. Филиппинский национализм в своих истоках и взглядах по понятным причинам походит на кубинский и на национализм континентальной Латинской Америки; подобие национализма Мэйдзи мы находим в османской Турции, царской России и Британской империи; индийский национализм аналогичен тем национализмам, которые можно найти в Ирландии и Египте. Следует добавить, что представления людей о Востоке и Западе со временем менялись...»<sup>428</sup>.

Бенедикт Андерсон считает, что те проявления националистического опыта, которые знает история Европы, вовсе нехарактерны для восточных национализмов. Например, в Европе империи пытались использовать политику т.н. «официального национализма», который проявлялся в потугах русифицировать поляков и украинцев в России, германизировать поляков в Германии, отуречить арабов в Османской Империи. Все эти движения известны в истории Европы. Знает ли такое Восток? Андерсон полагает, что история, например, Японии знает обратный феномен, когда айнам запрещали перенимать японские обычаи и говорить по-японски. Кроме этого, по мнению Андерсона, мы можем найти значительные расхождения в языковой тактике западных (европейских) и восточных (индийских, филиппинских, индонезийских и пр.) националистов. Однако, все эти замечания не

---

<sup>428</sup> Андерсон Б. Західний націоналізм і східний націоналізм: чи є між ними різниця / Б. Андерсон // І. Незалежний культурологічний часопис. – 2003. – Число 28.



носят у Бенедикта Андерсона принципиального характера. Он полагает, что и в Европе и на Востоке национализм преследовал одну цель – создать свое «воображаемое сообщество», свою нацию. Проблема путей, которыми европейские и восточные националисты, шли к этой цели, второстепенна. В такой ситуации для Б. Андерсона «...сколько-нибудь четкого и ясного различия между азиатским и европейским национализмом провести невозможно...»<sup>429</sup>.

Чувашские националисты более интеллектуальны, чем их русские коллеги. Судя по их текстам, они прочитали не только русскую националистическую критику нерусских националистов, но и некоторые зарубежные «умные» книжки. В Чувашии мы наблюдаем интересный феномен – смыкание национального и интеллектуального (университетско-академического) дискурса. В этой ситуации чувашский националистический дискурс анализировать гораздо интереснее.

Сами чувашские интеллектуалы признают, что чувашский национализм имеет ряд особенностей, которые выделяют его из массива соседних национальных и националистических движений. Один из ведущих чувашских интеллектуалов Б. Чиндыков, комментируя специфику националистического дискурса в Чувашии, пишет, что «...особенностью чувашского национализма, в отличие от соседних республик, являлось то, что в нем напрочь отсутствовала коммунистическая составляющая. Это было вызвано как демократическим, антикоммунистическим мышлением лидеров национального движения, так и ярко выраженным неприятием чувашскими коммунистами целей и задач национального ренессанса. И раньше, в советские годы, руководство Чувашской областной партийной организации по сравнению с партийными организациями других значимых автономий всегда с большой опаской защищало интересы республики и зачастую само являлось инициатором подавления национальных устремлений своего народа в области образования и культуры, не говоря уже о какой-либо защите национальных прав чувашской диаспоры...»<sup>430</sup>.

Для чувашского национализма, по мнению его теоретиков, актуальной является задача сохранения чувашской нации и реализации ее права на выбор собственного пути развития: «...сегодня вопрос стоит не о том, чтобы чувашаи могли получать образование на родном языке, к чему пытаются иногда свести все разговоры... сегодня речь должна идти о том, какую ценность может представлять чувашская цивилизация в выборе парадигмы развития...». Виктор Аванмарт (Егоров)<sup>431</sup>, например, полагает, что постепенная политика подавления чувашской идентичности, которая в латентном виде имеет место, влияет крайне негативно не только на чувашей,

---

<sup>429</sup> Там же.

<sup>430</sup> Чиндыков Б. Время и пространство ЧНК. Этот материал доступен на сайте <http://chuvash.ru>

<sup>431</sup> Егоров В.Г Чуваш просвещенный / В.Г. Егоров // Канаш. – 1998. – №6 – 8, 10 – 12.

но и на саму Россию, ослабляя ее политическое единство, способствуя росту национальных противоречий: «...Россия много потеряла, и продолжает терять от подавления чувашской цивилизации. В недрах этого древнего народа – земледельца сохранились те ценности, которые в условиях все сокращающихся ресурсов могут составлять основу новой нравственности...». Аванмарт тревожно оценивает перспективы развития чувашской нации: «...сегодня же сама самобытность чувашского народа подвергается огромной эрозии, так называемой западной культурой, которая проникает настолько глубже, насколько оно более подвержено русификации и христианизации...»<sup>432</sup>.

Анализируя развитие чувашского националистического дискурса на современном этапе, следует принимать во внимание тенденцию к его дефрагментации. С другой стороны, носители националистического нарратива являются, как правило, представителями интеллектуального сообщества, которое, в свою очередь, так же не знает внутреннего единства. Писательские организации являются важными каналами для поддержания, сохранения, развития и трансляции вовне чувашской идентичности. В настоящее время в Чувашии насчитывается три крупных объединения местных писателей, которые в разной мере контактирует с изданиями на чувашском и русском языке. Крупнейшие чувашские издания – газеты «Хыпар» и «Хресчен сасси». Русскоязычный журнал «Лик» так же демонстрирует своеобразный чувашский националистический дискурс, выполняя роль привлечения к чувашской культуре чувашей, утративших родной язык, и русского населения.

Эта расколотость значительно вредит чувашскому национальному движению на современном этапе, усиливая негативные тенденции в рамках самой чувашской нации, о чем писал, например, известный чувашский писатель Хведер Уяр (1914 – 2000), который в своем эссе «Почему чуваш не любит чуваша» констатировал, что «...на самом ли деле чуваш не любит чуваша? Есть ли в жизни подтверждение этому? Сколько угодно! - утверждает автор. Уже само отрицание чувашами чувашского говорит о многом. Обращение в татар целых чувашских деревень. Неверие в будущее своей нации. Привычка жить в угоду соседним народам. Может, наши предки тогда уже заметили близость чувашского и татарского языков, вполне может быть...»<sup>433</sup>.

Хведер Уяр полагал, что ассимиляционные процессы в XX веке значительно ослабили потенциал чувашей. С другой стороны, советская политика, которая культивировала национальный нигилизм и развивала у нерусских народов комплекс национальной неполноценности привела к па-

---

<sup>432</sup> Аванмарт (Егоров) В. Школа Яковлева в Симбирске как ноосферный полигон. Этот материал доступен на сайте <http://chuvash.ru>

<sup>433</sup> Уяр Х. Почему чуваш не любит чуваша? Этот материал доступен на сайте <http://chuvash.ru> Далее – все цитаты по этому источнику.

дению уровня бытовой и политической культуры чувашского населения: «...Теперь же чувашский интеллигент ближнего своего видит в русском, тянется к русскому. Мы знаем: русский народ многочислен, он сильнее, культурней, иногда нахальнее, наглее (в последнем убеждает интервенция российских войск в Чечню). "Шишки", сливки чувашской «интеллигенции», правдиво показанные писателем Семеном Хуммой, учитывая данное положение вещей, решили вконец обрусеть – практично и удобно. В этом «деле» нашим молодцам очень стараются помочь их жены – русские или обрусевшие в городе чувашки. В итоге после женитьбы подобный грамотей вскоре начисто забывает по-чувашски и писать, и говорить. Наварное, ситуация обусловлена культурным уровнем человека. Почему-то такой забывчивости у представителей других народов я не замечал. Знающий несколько языков француз никогда не перекусится в англичанина или немца. Родной язык у него остается родным, и никакого ренегатства... и только чуваш, немного заговоривший по-русски, по своей глупости и под влиянием жены начинает забывать родной язык и стыдится своей национальности. Слава богу, хоть чувашский акцент остается. И где он, пресловутый зов крови?...».

Хведер Уяр констатировал, что в советский период в Чувашской АССР, действительно, имели место процессы, которые, с одной стороны, демонстрировали ошибочность и недальновидность национальной политики, и, с другой, способствовали росту недовольства советской политики, которая постепенно начала ассоциироваться с русификаторскими тенденциями: «...мы уничтожаем самих себя. У нас нет народного вождя, батыра, как Шамиль, Дудаев, наш Яковлев. А тем, кто мог бы выйти на этот уровень, или перебили бы крылья, или для них все кончилось бы тюрьмой. Москва была мастером по этой части. Чтобы нерусские народы не рассуждали о своих лидерах, вооружилась всемогущим термином. Похвалил свой народ - ты националист. Осмелился на городском собрании в присутствии нескольких русских выступить с чувашской речью – все, ты националист. Надел национальную одежду – уже слов нет, ясно. Жена чувашка, и вы говорите по-чувашски – вы националисты. Коммунисты утверждали, что самые надежные те, кто взял в жены русскую. Нельзя было выделять чувашский народ, показывать свое лицо. Писали по указке так: “Под чутким руководством великой партии, как и все дружные народы советской страны, чувашки...” И так всегда. Нечто среднее статистическое, ни души, ни лица...».

Современные чувашские интеллектуалы полагают, что подобные настроения не изжиты окончательно. По мнению ряда чувашских авторов в современной Чувашской Республике проводится античувашская политика, инициированная, с одной стороны, русскими националистами, а, с другой, местными политическими элитами, которые не имеют четко выраженной национальной идентичности, являясь по своей сути советской (или постсо-

ветской) элитой. В связи с этим Б. Чиндыков пишет, что «...Самыми яркими противниками идеи и практики национального возрождения Чувашии открыто выступали республиканские отделения общероссийских общественно-политических движений и партий. Изю всех сил избобличая сталинизм и советскую власть, «демократы» тем временем бессознательно продолжали мыслить сталинской категорией «буржуазного национализма», когда дело касалось национального вопроса. Возрождение чувашского духа и начало наполнения чувашской государственности реальным содержанием были объявлены национализмом...В России, как правило, вину за любой этнополитический конфликт или рост напряженности всегда принято сваливать на то или иное национальное движение, преследующее цели защиты родного языка, культуры и земли. В условиях России оно и не может быть по-другому, ибо Россия как государство веками формировалось в атмосфере беспрестанного захвата и покорения. В менталитете правителей (и, видимо, большинства населения) никогда не было чувства равноправия по отношению к другим народам (будь то к своим или чужим), поэтому в России всегда с особой жестокостью подавлялись любые устремления к национальной независимости, будь то польское, финское или другое национально сопротивление...»<sup>434</sup>.

Подобные идеи в чувашском националистическом дискурсе не облекаются исключительно в такие формы, связанные с литературой. В ряде случаев чувашский национализм заявляет о себе как политическое движение. В таких ситуациях его лидеры говорят языком политических манифестов и прокламаций. Например, в 2005 году в Чебоксарах на одном из съездов представителей чувашской интеллигенции было принято «Заявление о проблемах чувашского языка». Этот текст – интересный источник, который отчетливо демонстрирует некоторые тенденции развития чувашского националистического дискурса.

В тексте явно доминирует национальный нарратив: «...волей истории, в результате восточной экспансии Московии, чувашский народ оказался насильно включенным в состав России и вынужден был там находиться. В течение веков Российская империя в отношении нас, как, впрочем, и других нерусских народов, проводила политику национального угнетения, причисляя к народам низшего сорта и подвергая нечеловеческим лишениям. Для России мы являлись лишь поставщиками молчаливой бесплатной рабочей силы и безропотного пушечного мяса ...»<sup>435</sup>.

Авторы текста пытались выстроить националистический дискурс, основываясь на оппозиции «чуваши / русские», «Чувашия / Россия». Именно

---

<sup>434</sup> Чиндыков Б. Время и пространство ЧНК. Этот материал доступен на сайте <http://chuvash.ru>

<sup>435</sup> Заявление о языковой ситуации в Чувашской Республике. Этот материал доступен на сайте <http://chuvash.ru> Далее – все цитаты, относящиеся к тексту, по этому источнику.

поэтому, подчеркивалось, что «...в настоящее время Чувашская Республика также является единственным в мире государственным образованием, обязанным гарантировать чувашскому народу его развитие, расцвет и позволяющим наиболее полно удовлетворять его национальные потребности. В то же время она обязана создавать проживающим на ее территории национальным меньшинствам все условия для полноценного их развития, в том числе и реализации их национально – культурных потребностей...».

Указывая на то, что ЧР является государственным образованием, призванным поддерживать чувашей и развитие чувашской культуры, авторы заявления констатировали, что политика, проводимая властями РФ, противоречит интересам чувашей. По их мнению, «...мы вынуждены констатировать, что государствообразующая нация, составляющая, кроме того, по своей численности на территории Республики большинство населения, подвергается в своем же государстве языковой дискриминации. И это вызывающее тревогу явление наблюдается во всех сферах жизни чувашского общества. Вопреки требованию действующего законодательства, чувашский язык на административной территории Республики фактически не обрел статус государственного языка.

Обсуждение и принятие законов, заседания и распоряжения правительства Республики, ведение делопроизводства и переписки происходят не на государственном чувашском языке. То же самое происходит и на уровне органов местного самоуправления. Имеется много примеров отказа в приеме заявлений и обращений граждан в государственные, правоохранительные и судебные органы, а также отказа в защите законных прав граждан данными органами власти по языковому признаку...». В целом, эта идея пребывает в русле тех ценностей, которые сформулированы в Конституции Российской Федерации. С другой стороны, часть чувашских интеллектуалов полагает, что эти положения основного закона на территории ЧР не выполняются и саботируются.

Такие попытки отстоять права на использование родного языка, что закреплено в Конституции РФ, нередко вызывают раздражение и русских националистов и / или националистически ориентированных государственных служащих. Ситуация усугубляется и тем, что в общественный и культурный дискурс реализации языковых прав нередко вмешиваются службы, которые этим не должны заниматься. Такая политика в перспективе может привести к радикализации национальных движений в Российской Федерации, даже таких аморфных и не выраженных четко, как чувашское и, например, украинское.

Для чувашского националистического дискурса характерен значительный антиколониальный тренд: «...волей истории чувашский народ вынужден находиться в составе России. В течение веков Российская империя в отношении нас, как впрочем и других нерусских народов, проводила политику национального угнетения, относя к народам второго сорта, под-

вергая нечеловеческим лишениям. Мы для России являлись лишь поставщиками молчаливой бесплатной рабочей силы и безропотного пушечного мяса. До настоящего времени наш народ в своей памяти хранит воспоминания со всей жестокости и тяжести этого, по историческим меркам, недалекого прошлого...»<sup>436</sup>. Именно это сближает его с классическими восточными национализмами. Если для национализмов постколониального Востока в качестве объекта критики выступает Запад, как бывший колонизатор, то для чувашских националистически ориентированных интеллектуалов это – Россия, играющая одновременно и роль местного Окцидента, завоевателя и угнетателя:

В ряде случаев чувашские интеллектуалы, понимая, что все методы борьбы за свои права исчерпаны относительно национальной политики пишут со злой иронией. Например, известный чувашский писатель Владимир Степанов, комментируя успехи постсоветских государственных служащих в борьбе против мифического сепаратизма, пишет, что «...в Чувашской Республике опыт, накопленный в борьбе с национализмом, образует залежи многокилометровой толщины, его можно добывать открытым карьерным способом и свободно экспортировать в другие регионы. Пора Федеральному центру заинтересоваться богатствами Чувашии, они уникальны тем, что на территории республики никогда не было проявлений чувашского национализма. Были требования, призывающие к сохранению национально-этнической культуры, да и то в столь мизерном объеме, что всерьез говорить смешно, не сравнить с нормами международного права. Но национализм в Чувашии считается имеющим место, и народ здесь всегда начеку. И, чисто в российском духе, тратятся огромные средства на борьбу с тем, чего на самом деле нет...»<sup>437</sup>.

Некоторые пассажи В. Степанова могут показаться оскорбительными для российских националистов: «...борьба с национализмом в Чувашии идет с первых дней советской власти, продолжается сегодня и закончится только тогда, когда, наверное, чувашей в Чувашии вообще не останется. Это факт. Россия против казни преступников, но и то же время не против вынесения смертного приговора против народов, живущих на своей родине, но почему-то заселяющих территорию России. В этом и состоит суть гуманности по-русски. Так как в Чувашии национализмом воспринимается проявления родной культуры, то фактически поощряется негативное отношение чувашей к своей культуре. В итоге воспитывается поколе-

---

<sup>436</sup> Заявление Партии Чувашского национального возрождения участников митинга, посвященного 105-летию со дня рождения Великого чувашского поэта Мишши Сеспеля. 16 ноября 2004 года // Современный чувашский национализм и идентичность. Хрестоматия-ридер / сост. и вступит. статья М.В. Кирчанов. – Воронеж, 2007. – С. 30 (материал доступен по адресу: <http://ejournals.pp.net.ua>)

<sup>437</sup> Степанов В. Was ist das – чувашский национализм? Этот материал доступен на сайте <http://chuvash.ru> Далее – все цитаты, относящиеся к тексту, по этому источнику.

ние людей, для которого гражданственность – пустой звук и не существует ничего святого. Ошибаются те, кто полагает, что такое поколение будет беззаветно любить Россию. Для этих людей Россия всего лишь объект купли-продажи...».

Проблема же состоит в ином – в современной РФ исключительно российский национализм монополизировал за собой право именоваться патриотизмом в то время, как националистические тенденции среди нерусских интеллектуалов воспринимаются как проявления русофобии и антирусского национализма. Об этом пытается сказать и В. Степанов, указывая на то, что не следует абсолютизировать позитивные качества русских как главной государственной нации в современной Российской Федерации: «...существует стереотип, что русские лишены национализма (проскальзывает иногда, так, шовинизм), русская культура – гарант общественно-социального благополучия. Главное, русские – политически надежные люди. Это – миф. Много говорят о терпимости, толерантности русских. Толерантность проявляется только тогда, когда человек забывает национальный язык и переходит на русский. Терпимость русских, на проверку, на самом деле терпимость других народов по отношению к русским. Если русских не терпели бы, происходили бы нескончаемые конфликты. А вот нетерпимость к другим народам – это российская норма...».

По мнению В. Степанова, русский национализм в значительной степени отличается от европейских национализмов. Русские националисты, не имея политического опыта, выдвигают максималистские политические требования. Именно в этой попытке унифицировать националистическое поле состоит важнейшая проблема русского национализма. В то время как в Европе немецкие националисты мирно сосуществуют с проявлениями особой баварской идентичности и баварского национализма, а в Испании кастильские и каталонские националисты пытаются общаться в режиме двустороннего диалога – русские националисты стараются не замечать не только национализмы нерусских народов, но и сами нерусские этнические группы.

Сложно прогнозировать развитие ситуации, но, вероятно, русский национализм сможет стать одним из факторов, которые будут способствовать дестабилизации внутривнутриполитической ситуации в России – в первую очередь, на региональном уровне. Будучи представителем национального нерусского интеллектуального сообщества, В. Степанов полагает, что основная угроза целостности Российской Федерации кроется не в националистических устремлениях элит и интеллектуалов в нерусских регионах. По его мнению, русский национализм обладает большей разрушительной силой, чем национализм любого нерусского сообщества.

Комментируя это утверждение, В. Степанов пишет, что «...русский национализм обладает ужасной разрушительной силой. Одной из основных причин распада Советского Союза стало именно это явление (конечно,

распад произошел при стечении нескольких обстоятельств, ясно, что только по одной причине СССР не распался бы). Стоило подписать Беловежское соглашение, народы сразу разбежались. Даже белорусы и украинцы стали проявлять нетерпимость к русским. К толерантной культуре так не относятся. Ответ на поверхности: русская культура - инструмент имперской политики... в России существуют ограничения посещения столицы Федерации Москвы, граждане своей страны воспринимаются как оккупанты, которых быстрее надо выкинуть из столицы. Национальные меньшинства воспринимаются до сих пор как инородцы. Вышло так, что вся Россия должна работать на Москву, иными словами, Россия – это колония Москвы. Поэтому внутренняя политика Федерации направлена на сохранение и развитие политики КПСС, когда человек должен был думать политически правильно, то есть в русле генеральной линии партии... компартия мало уделяла внимания этносам. Царил классовый подход. В СССР не было народов, а имелись классы, прослойки и массы. Теперь в России – свои и чужие. В данной ситуации чувашаи воспринимаются как чужие...».

Чувашские национально ориентированные интеллектуалы склонны интерпретировать подобную политику в отношении нерусских народов не столько как проявление российского национализма, сколько как проявление крайне низкого уровня развития политической культуры в России – в первую очередь, политической культуры федерализма и диалога. В такой ситуации русским оппонентам чувашских интеллектуалов не хватает толерантности. Они практически не способны слышать голоса других национальных движений: «...вслед за расстрелом Верховного Совета РФ была спешно принята новая Конституция Российской Федерации, уравнившая в правах национальные автономии с обычными областями. Вместо того, чтобы трансформировать Россию – по примеру Евросоюза – в содружество государств населяющих ее народов (в форме федерации или конфедерации), обычные области России были объявлены такими же субъектами федерации, как и республики – тем самым была выхолощена сама суть федеративного устройства страны. Сделано это было, конечно, специально для того, чтобы “поставить на место” зарвавшиеся (то есть заявившие о своем суверенитете) республики и раз и навсегда покончить с “парадом суверенитетов”. И это было только начало – вся последующая политика Москвы эволюционировала в сторону не просто унификации субъектов федерации, но и целенаправленного искоренения из политической жизни России каких бы то ни было этнических компонент. Вскоре началась чеченская война, которая была направлена отнюдь не только против непокорной Чечни, но и, не в меньшей степени, против всех других национальных республик. Затем из новых российских паспортов была удалена графа “национальность” и было объявлено о формировании новой, “русской” нации. Затем Москва вынудила национальные республики отказаться от своих притязаний на независимость и привести свое законодательство в соответствие с зако-



нами РФ. Важным инструментом экономического давления на республики стали изменения в межбюджетных отношениях между Центром и регионами. Циничным образом был изменен “Закон о языках”, который обязал все российские народы использовать в своей письменности кириллицу...»<sup>438</sup>.

Чувашский национализм в РФ обречен на превращение в своеобразную дорожную полосу с односторонним движением, что крайне негативно влияет на динамику развития межнациональных отношений. Не исключено, что в будущем это может привести к взаимной радикализации как русского национализма, так и национальных движений нерусских народов. Выше я цитировал один из фрагментов, где упоминается «Московия». В принципе, я согласен, что сведение России до Московии нередко вызывает раздражение и непонимание у российских националистов. С другой стороны, у чувашских интеллектуалов есть своя логика, с которой сложно не согласиться. На протяжении всего существования ЧАССР они были вынуждены изучать чувашскую историю под русским углом зрения и нередко на русском языке. Такая ситуация по инерции продолжает сохраняться и в современной Чувашской Республике.

Часть представителей чувашского интеллектуального сообщества пытается эту концепцию самым радикальным образом пересмотреть и отказаться от нее. Например, Лугусь Югур Кули (Н.Е. Лукианов) пишет, что «...мы в составе Российской империи находимся с XVI века, когда, как и другие народы Среднего Поволжья, были насильно включены туда в результате восточной экспансии Московии. Теория о «добровольном вхождении» не выдерживает никакой критики, поскольку она уже по своему определению изначально лишена какой-либо здоровой логики. Никакой народ по своей воле не может проситься в рабство или в подчинение к другому народу, государству. Эту теорию нужно оценить как одну из версий для объяснения того, как чувашаи оказались в составе соседнего, по тем временам, не очень развитого государства с довольно дикими нравами, которая в то время отвечала потребностям определенной политической конъюнктуры, и не более. Вплоть до двадцатого века народ был лишен какой-либо возможности самостоятельно решать свою судьбу и определить свой политический статус...»<sup>439</sup>.

Проанализировав некоторые националистические дискурсы на примере чувашского национализма, нам следует подвести итоги этого раздела. Чувашский национализм – национализм совершенно отличного типа (от русского национализма) с мощным интеллектуальным течением. В отличие от русского национализма за национализмом современной чувашской

---

<sup>438</sup> Чиндыков Б. Время и пространство ЧНК. Этот материал доступен на сайте <http://chuvash.ru>

<sup>439</sup> Лугусь Югур Кули, Чувашское национальное движение: современное состояние и перспективы. Этот материал доступен на сайте <http://chuvash.ru>

интеллигенции есть своя идея, политическая идеология. Поэтому, крайне низкий уровень развития политической культуры – отличительная черта современного русского национализма. Чувашский национализм демонстрирует более высокий уровень политической культуры, в том числе – и культуры диалога.

В такой ситуации перспективы развития чувашского национализма остаются достаточно неясными и неопределенными. Вероятно, очевидно лишь следующее: пока РФ будет развиваться как относительно демократическая страна чувашские крайние националисты не получают политического шанса. Но тенденции постепенного сворачивания демократических институтов ведут к росту национализма. В этой ситуации основная опасность лежит не в сфере нерусских национализмов, которые будут развиваться как сугубо региональные феномены. Главнейший вызов российской государственности сокрыт в русском национализме, в котором в отсутствие умеренного интеллектуального течения лидируют маргинальные и радикальные националисты, речь о которых пойдет в последующих разделах настоящего издания.

### *Ориентализм и окцидентализм в чувашском интеллектуальном дискурсе 1990-х годов*

Чувашский интеллектуальный дискурс на протяжении XX века подвергался различным социальным, культурным и политическим трансформациям, что было обусловлено его существованием и функционированием в тоталитарном и позднее авторитарном обществе. Чувашские интеллектуалы в XX столетии предлагали различные концепции функционирования чувашского культурного пространства, среди которых были как ориенталистские, так и окциденталистские подходы.

Вероятно, первым форматором и теоретиком функционирования новой современной чувашской культуры был Сеспел Мишши, которого сложно определить как однозначного ориенталиста или окциденталиста. На смену Сеспелю пришло новое поколение чувашских авторов, которые писали в условиях существования недемократической политической модели. Относительно них советская власть предприняла процесс, который, вероятно, можно определить как «формовка». Режим совершенно сознательно формировал новый культурный, интеллектуальный и политический дискурс, отбрасывая все чуждое – именно таким образом в Чувашской АССР 1930-х годов сформировалась ориенталистская политическая и культурная модель, которая просуществовала в республике с незначительными изменениями и трансформациями до распада Советского Союза.

На протяжении 1990-х годов сознательная советская ориентализация исторического пространства и культурной памяти сменилась последова-

тельной окцидентализацией, инициаторами которой стали представители чувашского интеллектуального сообщества. В чувашском обществе начались дискуссии относительно ориенталистского прошлого и перспектив окцидентального его анализа и восприятия.

Атнер Хузангай, словно следуя логике ориентального и постколониального анализа, анализирует чувашское общество как уникальный социум, в развитии и функционировании которого сочетаются как восточные (ориентные), так и западные (окцидентальные) черты: «...оказавшись в сфере влияния восточного (русского) православия, чувашское общество не смогло воспринять собственно европейской христианской (и культурной) традиции с ее неотъемлемыми демократическими “спутниками” – свободой слова, парламентаризмом, здоровым европейским национализмом, правами человека и свободолюбивым индивидуализмом ...»<sup>440</sup>.

В такой ситуации чувашаи, которые испытали влияние как восточных так и западных культурных традиций, русского православия (как западной модели и как окцидентальной религиозной практики), советского авторитаризма (как исторически сложившейся формы восточного деспотизма) в 1990-е годы развивались как сообщество, функционирующее в рамках переходной (ни ориентальной и ни окцидентальной) модели развития. Это сочетание ориентных и окцидентных трендов в чувашском культурном и интеллектуальном дискурсе возникает не только в силу того, что в истории чувашской литературы XX века были поэты европейского масштаба (Сеспел Мишши, Педэр Хузангай, Геннадий Айги), но в силу, вероятно, исторической памяти: «...многие наши боги имеют переосмысленные мусульманские наименования, сам чувашский монотеизм, может быть, сформировался под влиянием ислама (Д. Мессарош). Булгаро-мусульманское, общетюркское и исконно чувашское (семейно-родовое) смешивались и чтобы читать этот “язык культуры” надо выходить на арабское и иранское универсальные общества...»<sup>441</sup>.

Иными словами, чувашский культурный, литературный и интеллектуальный дискурс на протяжении XX столетия нередко по форме развивался как восточный, будучи ориентированным в авторитарную ориентальную модель, но его содержание, культурные тренды и течения были близки аналогичным явлениям, которые развивались на Западе. Вероятно, ярчайшей пример этого окцидентального опыта – наследие поэта Геннадия Айги, который писал на чувашском и русском языках, переводил на европейские языки произведения чувашской литературы, чем открыл ее для запада, познакомив с ней и сделав ее от этого европейски востребованной и окцидентальной. Не случайно, что в своих работах Атнер Хузангай обра-

---

<sup>440</sup> Хузангай А. Без иллюзий / А. Хузангай // Хузангай А. Тексты, метатексты & путешествия / А. Хузангай. – Шубашкар, 2003. – С. 95.

<sup>441</sup> Хузангай А. Книга Пигамбара (или какое наследие мы имеем?) / А. Хузангай // Хузангай А. Тексты, метатексты & путешествия. – С. 119.

щается и к фигуре Г. Айги<sup>442</sup>, видя в нем своеобразного посредника между культурами, проводника чувашской поэзии на Запад, форматора подлинно западного постмодернистского дискурса в чувашской поэтической традиции.

В своих исследованиях позднего советского периода (в частности – в 1988 году) Атнер Хузангай констатировал, что чувашский культурный дискурс развивался под влиянием советской политической идеологии, усиленно интегрировался в советский идеологический канон: «...наше нынешнее отношение к наследию (ведь уважение и почитание старых это как бы эталон, на котором проверяется это отношение) желает оставлять лучшего. Это касается и традиций народной педагогики, и философского наследия патриарха нации, или как Вы говорите, национального гения, И.Я.Яковлева... Живем сиюминутной пользой, не чувствуя своих корней. Мы подгоняем наследие “под себя”, приглаживаем противоречия, оставляем “белые пятна” в истории народа и истории литературы особенно периода конца XIX – начала XX вв., периода 20 – 30-х годов. У нас выработана весьма поверхностная схема историко-литературного процесса (она в общих чертах сложилась еще в 50-е годы не без влияния теории вульгарного социологизма 20 – 30-х годов) и до сих пор мы ориентируемся на нее...»<sup>443</sup>. Атнер Хузангай полагал, что ориентальная модель была искусственно трансплантирована на политическое и культурное пространство Чувашии в 1930-е годы: «...идеологию советского тоталитаризма никогда не интересовали ни положение того или иного народа, ни права личности любого социального статуса. В рамках национальных автономий за советское время выросло не одно поколение послушных исполнителей, которое никогда не ломало голову над «чувашской идеей» и ему не приходилось заниматься самостоятельной законотворческой и политической деятельностью...»<sup>444</sup>.

Столь негативная принудительная ориентализация интеллектуального поля и гуманитарного знания в советский период привела к ориентализации научного дискурса в Чувашской АССР. С другой стороны, эти про-

---

<sup>442</sup> Хузангай А. На языке Данте и Петрарки / А. Хузангай // Хузангай А. Тексты, метатексты & путешествия. – С. 170 – 178; Хузангай А. Европа + Айхи = Bretagne + Чăваш Ен / А. Хузангай // Хузангай А. Тексты, метатексты & путешествия. – С. 196 – 198; Хузангай А. Чувашская поэзия не собирается умирать / А. Хузангай // Хузангай А. Тексты, метатексты & путешествия. – С. 199 – 201; Хузангай А. Прокуратор языка / А. Хузангай // Хузангай А. Тексты, метатексты & путешествия. – С. 216 – 219; Хузангай А. «Я вижу праздник своего народа» / А. Хузангай // Хузангай А. Тексты, метатексты & путешествия. – С. 236 – 238.

<sup>443</sup> Хузангай А. «Любовь к Родине может быть трудной». Текст-диалог с чувашским этнопедагогом Г.Н. Волковым / А. Хузангай // Хузангай А. Тексты, метатексты & путешествия. – С. 17.

<sup>444</sup> Хузангай А. Урок истории и культуры родного края для кандидатов в президенты ЧР / А. Хузангай // Хузангай А. Тексты, метатексты & путешествия. – С. 75 – 76.

цессы стимулировали обращение чувашских интеллектуалов к окцидентальному интеллектуальному опыту после демонтажа советского дискурса в начале 1990-х годов. Негативной формой ориентализации, о которой в позднесоветский (1988) период писал Атнер Хузангай, состояла в попытках создать искусственный русскоцентричный (ориенталистский) канон (что, в частности, проявлялось в языковой политике: «...во имя такого “интернационализма” закрывались чувашские школы за пределами республики, чувашский язык в средней школе был низведен до изучаемого предмета, вместо того, чтобы быть средством формирования творческого мышления учащихся. Чувашская комсомолия была лишена газеты на родном языке, сокращали количество названий издаваемых чувашских книг. По сравнению с 20 – 30-ми годами практически перестали употреблять чувашский язык в административно-хозяйственных органах и советских учреждениях. Вывели чувашский язык за двери вузов, техникумов, ПТУ и даже там, где как будто должны готовиться кадры национальной творческой интеллигенции родной язык не преподается...»<sup>445</sup>), а так же в развитии своеобразного советского политического и культурного колониализма: «...в последнее время многие представители общественности в республике (учителя, интеллигенция, рабочие и колхозники) говорят о проявлении неуважения к родному языку (особенно это заметно в условиях города), о том, что общественные функции чувашского языка сужаются, чувашская художественная литература не находит своего читателя...»<sup>446</sup>.

Политика, направленная на вытеснение национальных языков в нерусских регионах была формой ориентализации Советский колониализм, таким образом, на внутреннем Востоке обладал многочисленными особенностями. В частности это проявлялось в усилении попыток интегрировать все чувашское в советский, фактически – ориентальный, политический канон. В начале 1990-х годов Атнер Хузангай предпринял попытку доказать, что Чувашия и чувашский культурный (а так же и политический) дискурс могут развиваться не только на ориенталистских («...я не согласен с расхожим мнением, которое часто муссируется “демократами”, что Чувашия это оплот консерватизма и т.д. Наш консерватизм, особенно среди простых людей, может быть близок к консерватизму английского толка. Хотя простых людей и не бывает...»<sup>447</sup>), но и на окцидентальных началах, хотя А. Хузангай был вынужден констатировать некую близость чувашкой идентичности к идентичностям Востока: «личности чуваша, вероятно, не хватает энергетического потенциала европейского склада. Мы – слишком бы-

---

<sup>445</sup> Хузангай А. Как важно быть чувашом / А. Хузангай // Хузангай А. Тексты, метатексты & путешествия. – С.32.

<sup>446</sup> Хузангай А. «Любовь к Родине может быть трудной». – С. 20.

<sup>447</sup> Хузангай А. «Сейчас время черновой работы...» / А. Хузангай // Хузангай А. Тексты, метатексты & путешествия. – С. 38.

ваем порой сентиментальны. Отсюда – созерцательность, некая пассивность и вечное ожидание лучших времен»<sup>448</sup>.

В первой половине 1990-х годов Атнер Хузангай значительное внимание уделял восточной, тюркской, проблематике. В некоторых своих текстах Атнер Хузангай предстает как убежденный ориенталист, который сознательно создает, воображает и конструирует свой Восток, тюркский Ориент: «...современный тюркский мир поражает своей протяженностью в пространстве, единством, сохранившимся несмотря на все исторические катаклизмы, которые пришлось пережить тюркам во времени, разнообразием политических устремлений и культурным своеобразием. Выйдя из центрально-азиатского “котла” – своей алтайской прародины, на протяжении веков двигаясь на запад в составе гуннских племен, монгольского похода Чингисхана, собственно тюркских миграций, сформировавшись как отдельные народы в средне и новотюркский периоды (с XIII по XIX вв.) и обретая свою “Новую родину” в самых разных местах Евразии, испытав и смену религий, и влияние других неродственных языков и культур, и смену политического строя в тех государственных образованиях, куда им приходилось входить, а также обретая и теряя свою собственную государственность, тюрки сохранили свое лицо, свой образ мира и, в значительной мере, языковую общность и близость культурных традиций. Это свидетельствует о том, что тюрки имеют большой потенциал жизненной энергии и в самых неблагоприятных условиях сохраняли силу духовного сопротивления...»<sup>449</sup>.

Но, с другой стороны, Атнер Хузангай подобно ориенталистам полагал, что раскол между Востоком и Западом («...система глобальных координат типа: Восток-Запад или Север-Юг, может оказаться, на мой взгляд, не совсем адекватной для построения модели процессов тюркского возрождения, консолидации и обретения нового единства...»<sup>450</sup>) проходит в сфере развития мировоззрения и культурных традиций, но, придаваясь некой умеренной антиориенталистской критике, указывал, что эти противоречия между Ориентом и Окцидентом не следует преувеличивать.

Анализируя ориенталистские мотивы в работах А. Хузангая, следует принимать во внимание несколько факторов, а именно: Атнер Хузангай – представитель национального интеллектуального сообщества, исследования Хузангая возникли не в идеологическом вакууме, а в соседстве с дру-

---

<sup>448</sup> Там же. – С. 39.

<sup>449</sup> Хузангай А. О единстве и разнообразии тюркского мира / А. Хузангай // Хузангай А. Тексты, метатексты & путешествия. – С. 67; Хузангай А. «Тюркское единство – это наше действие сегодня во имя будущего» (Потомки Волчицы и цивилизационный процесс) / А. Хузангай // Хузангай А. Тексты, метатексты & путешествия. – С. 220 – 224; Хузангай А. Back from Izmir in(to) the Chuvash land / А. Хузангай // Хузангай А. Тексты, метатексты & путешествия. – С. 368 – 374.

<sup>450</sup> Хузангай А. О единстве и разнообразии тюркского мира. – С. 68.

гими, в том числе – и антиориентальными, ассимиляционистскими русскими дискурсами. Именно поэтому для некоторых работ А. Хузангая характерен антиколониальный нарратив и протест угнетенного или бывшего угнетенного против господина и бывшего колонизатора: «...историки и политологи, которые рассматривают историю России лишь под знаком русского вопроса (русской национальной цели, доктрины, русской идеи как основы евразийского союза народов России), порой отказывают нам в праве на собственную историю или, еще жестче, считают нас народами, которым нет места в истории...»<sup>451</sup>.

В этом контексте антиколониализм А. Хузангая пересекается с аналогичными интеллектуальными трендами Востока, которые возникли в результате рефлексии местных интеллектуалов относительно господства Запада: «...неродившаяся отдельная “цивилизация” была поглощена в результате имперской экспансии Московии на восток с целью взятия Казани, когда Среднее Поволжье и Приуралье были присоединены (аннексированы). Московитско-русский исторический Вызов коренным этносам региона путем насильственной христианизации, искоренения традиционного религиозного мировоззрения и обеспечивающего его обрядового цикла, изменений в основах жизнеустройства...»<sup>452</sup>.

В рамках ориентального дискурса А. Хузангай культивировал нарратив и о непривлекательности и опасности Окцидента («...в России, как известно, возобладала деспотия полуазиатского характера, время от времени подпитываемая идеями христианского мессианизма с попытками объявить Москву третьим Римом. А иногда, наоборот, с предельной изоляцией от внешнего мира ...»<sup>453</sup>), в роли которого выступала Россия. В такой ситуации ориентальный нарратив Агнера Хузангая содержит значительный антиокцидентальный дискурс, навеянный рефлексией относительно прошлого, историю которого можно описать и написать почти исключительно в категориях доминирования и подчинения.

Подводя итоги настоящего раздела, попытаемся определить важнейшие этого своеобразного чувашского окциденталистского ренессанса, который захлестнул в 1990 – 2000-е годы чувашский гуманитарный дискурс, ранее подвергавшийся принудительной ориентализации. В 1990 – 2000-е годы чувашская гуманистика пребывала в состоянии методологического кризиса, вызванного ликвидацией монополии вульгарного марксизма, исчезновением идеологического диктата, кризисом старых форм социальной лояльности и политической идентичности. В этой ситуации западные методы гуманитарного исследования, некий западный стиль гуманитарного

---

<sup>451</sup> Хузангай А. Право на историю / А. Хузангай // Хузангай А. Тексты, метатексты & путешествия. – С. 86.

<sup>452</sup> Там же. – С. 90.

<sup>453</sup> Хузангай А. Без иллюзий. – С. 96.

знания оказались интегрированными в исследовательский чувашский дискурс.

Особенностью этого процесса для чувашской гуманистики была попытка осознать себя как Окцидент, отказавшись от более ранней принудительной ориентализации гуманитарного (в первую очередь – исторического и литературоведческого) знания. Либерализация исследовательского пространства продемонстрировала кризис и несостоятельность нормативных методов изучения и описания политического и литературного прошлого, которые доминировали в советском чувашском дискурсе «высокого сталинизма» и периода застоя.

В 1990 – 2000-е годы в рамках чувашской гуманистики были приняты интересные (хотя и неоднозначные попытки) с опорой на современный методологический (преимущественно именно окцидентальный) инструментарий переинтерпретировать и переосмыслить национальный исторический и литературный опыт. Работы Атнаера Хузангая, в частности, представляют собой совершенно сознательную попытку разрушить (пост)советский исследовательский дискурс и утвердить новый, открытый, тип гуманитарного исследования, который опирается именно на окцидентальную модель знания.



## СОВРЕМЕННЫЙ РОССИЙСКИЙ ОРИЕНТАЛИЗМ: PRO ET CONTRA

*Бремя Окцидента – аттрактивность Ориента  
(русский ислам как сознательная ориентализация)\**

Исторически Россия развивалась как государство, где этнические группы совершенно четко ассоциировались со своими религиозными убеждениями, а религиозная принадлежность была важнейшим и определяющим фактором национальной (этнической) идентичности. Русские считались православными, калмыки – буддистами, а, например, татары и башкиры – мусульманами. Целый ряд покоренных народов был вынужден довольствоваться статусами младших православных братьев, что относится, в частности, к удмуртам, чувашам, мордве, марийцам. В такой ситуации православие рассматривалась как русская, а ислам – как татарская или башкирская вера, хотя четких границ в воображаемой географии русские авторы практически не проводили, нередко определяя всех мусульман в качестве татар.

Но, с другой стороны, следует принимать во внимание, что подобные разграничения имели не только религиозные основания. Часть авторов, культивируя старые исторические мифы, полагает, что православие русских является доказательством их принадлежности к Европе в то время, как все остальные европейцами быть не могут и являются, соответственно, азиатами. Иными словами, только и исключительно благодаря христианской традиции Россия является частью Европы и, поэтому, принадлежит цивилизации Запада (Окцидента), в то время как неправославные сообщества «тянут» ее на Восток – Ориент, Азию, не-Европу. В столь упрощенной схеме (любимой всякого рода «православными патриотическими» активистами) заметны попытки навязать российскому обществу новые национальные мифы, столкнув христиан и мусульман в виду того, что названная схема предусматривает за христианами права господствующей и

---

\* В основе настоящего раздела лежит переработанный текст автора, опубликованный в 2006 году. См.: Кирчанов М.В. Ислам и русская идентичность (к проблеме русского ислама как типа русской идентичности) / М.В. Кирчанов // Ислам на Северном Кавказе: история и современность. Материалы Всероссийской научно-практической конференции. – Махачкала, 2006. - С. 255 – 266.

доминирующей группы, отводя мусульманам второстепенный и подчиненный статус.

События советского периода, связанные с принудительной модернизацией в рамках авторитарной модели развития, привели к значительным социальным трансформациям, к секуляризации, падению роли церкви и уммы, кризису религии и разрушению традиционного религиозного сознания. Демократизация 1990-х годов вновь вернула религию в жизнь общества, когда граждане получили возможность определять свою религиозную принадлежность. На смену принудительной атеизации советского времени пошла десекуляризация. Вместе со свободой политического выбора возникла и свобода религиозного выбора. Кроме этого, статус РПЦ отличается значительной степенью неопределенности. Православие не смогло обрести статуса единственной (в понимании значительной части ортодоксальных православных – единственно правильной) государственно поддерживаемой религии, и, вероятно поэтому, часть русских обратилась к другим религиям, в том числе и к исламу.

Русский ислам – проблема новая и практически не изученная. Публикации в научных изданиях отсутствуют, а дискуссия идет в сфере электронных СМИ. Причем, ее инициаторами выступили авторы православной ориентации, склонные к крайнему русскому национализму, и видящие в исламе в целом – «агрессивное парарелигиозное движение»<sup>454</sup>. Странно почти полное отсутствие научных публикации по этой теме, принимая во внимание тот факт, что «...все большую роль в жизни мусульманского сообщества играют новообращенные мусульмане, которые хорошо владеют русским языком...»<sup>455</sup>. В то же время на фоне значительного количества исследований собственно по исламу, как отечественных, так и переводных<sup>456</sup>, работ по русским мусульманам, к сожалению, нет. Тем не менее, переход русских в ислам - актуальное явление в виду того, что русский ислам представляет собой новый, неизвестный ранее, тип русской национальной идентичности. Может быть, этот тип является маргинальным, вытесненным в сферу электронных СМИ, не представляя собой магистральную тенденцию развития национальной идентичности русских в России -

---

<sup>454</sup> Державин А. Русский, примешь ислам? / А. Державин // Русский Вестник. - 2002. - 19 апреля.

<sup>455</sup> Русский ислам? // <http://www.islam.ru/pressclub/analitika/grad>

<sup>456</sup> В 1990-е годы вышло несколько исследований по исламу, претендующих на характер фундаментальных и обобщающих. См.: Хисматуллин А.А. Суфизм / А.А. Хисматуллин. – СПб., 2003; Родионов М.А. Ислам классический / М.А. Родионов. – СПб., 2003; Ислам в СНГ. – М., 1998; Ислам и этническая мобилизация: национальные движения в тюркском мире / сост. С.М. Червонная, ред. М.Н. Губогло. – М., 1998; Малащенко А. Новая Россия и мир ислама / А. Малащенко // Свободная мысль. – 1992. – № 10; Малащенко А. Исламское возрождение в современной России / А. Малащенко. – М., 1998.

он, тем не менее, заслуживает того, чтобы стать предметом исследования в контексте, как изучения ислама, так и национализма.

Единого определения русского ислама ни в религиозной публицистике, ни в исследовательской литературе не выработано. Мнения исследователей, самих русских мусульман и их критиков в этом отношении в значительной степени отличны друг от друга. Сергей Градировский, исследователь и популяризатор русского ислама, определяет его как «...ислам, пропитанный русскостью, благодаря чему он становится комплементарен русскому началу, оказывается въязычен в русское языковое пространство...»<sup>457</sup>. В другом интервью им подчеркивалось, что это такой тип ислама, который не нарушает единство государства, а, наоборот, стимулирует его, отвечая и соответствуя государственным интересам. Корректируя определение «русского ислама», С. Градировский отмечает, что это - не просто русские, принявшие ислам, а ислам, принявший русские формы<sup>458</sup>.

Наиболее полное определение русского ислама по С. Градировскому представлено в его статье «Культурное пограничье: русский ислам». Автор предлагает понимать под «русским исламом» – «...явление, лежащее на стыке исламской и русской культур, в том числе культур мышления, потому что мышление осуществляется в языке...». С другой стороны, русский ислам, будучи в основном городским феноменом, представляет собой и новый культурный феномен. Таким образом, русский ислам превращается в «культурное пограничье»<sup>459</sup>, где синтезируются элементы русской культуры по средствам использования русского языка с другими культурными типами – российским тюркским и собственно исламским. Поэтому, возможна исламизация культуры<sup>460</sup>. В результате и возникает русский ислам – ислам, русский национальный по форме и выражению, но именно общеисламский по своей природе.

Анализируя проблемы современного русского ислама и перехода русских в ислам, возможно, следует обратиться к западным теориям национализма, в частности к «воображаемых сообществ» Бенедикта Андерсона. Согласно Б. Андерсону, нации, как сообщества, не являются изначальным явлениям, то есть они не примордиальны, а принадлежат исключительно современной истории. Пути возникновения таких сообществ могут быть различными. Вместе с тем, их объединяет роль местных интеллектуалов, которые на страницах своих работ воображают свои нации как нечто опре-

---

<sup>457</sup> [http://www.archipelag.ru/ru\\_mir/religio/novie-identichnosti/islam/evocation/](http://www.archipelag.ru/ru_mir/religio/novie-identichnosti/islam/evocation/)

<sup>458</sup> [http://www.archopelag.ru/ru\\_mir/novie\\_identichnosti/islam/russian-islam](http://www.archopelag.ru/ru_mir/novie_identichnosti/islam/russian-islam)

<sup>459</sup> [http://www.archipelag.ru/ru\\_mir/religio/novie-identichnosti/islam/cultural-bound/](http://www.archipelag.ru/ru_mir/religio/novie-identichnosti/islam/cultural-bound/)

<sup>460</sup> По проблеме исламизации культуры см.: Иордан М. Исламизация культуры как воплощение этических идеалов ислама / М. Иордан // Ислам и этническая мобилизация: национальные движения в тюркском мире / сост. С.М. Червонная, ред. М.Н. Губогло. – М., 1998. – С. 61 – 69.

деленное: так возникают воображаемые сообщества. В такой перспективе, русские мусульмане так же принадлежат к числу воображаемых сообществ. Это сообщество, которое воображается в двух перспективах – с одной стороны, русскими мусульманскими (пока и немногочисленными) интеллектуалами, так и их православными оппонентами. Если русские мусульмане воображают себя себе и другим позитивно, то православные авторы, наоборот, наделяют русских мусульман не добродетелями, а недостатками.

Русские мусульмане, являются ли они «воображаемым сообществом» или нет, стремятся к своей институционализации. Одно из ее проявлений – активная издательская деятельность. За последние годы в России вышло много книг на русском языке, посвященных основам ислама, истории ислама, исламскому праву и т.п. Среди этих публикаций много переводов, которые знакомят на русском языке с памятниками мысли мусульманских стран и исламским богословием<sup>461</sup>. В 1990-е годы российские мусульмане или русскоязычные читатели, интересующиеся исламом, получили возможность на русском языке ознакомиться с проблемами ритуалов в исламе, например, с намазом<sup>462</sup>. Несколько раз переиздавался Коран, выходила литература, посвященная ему<sup>463</sup>. Есть и издания справочного характера, призванные познакомить с основами ислама, образом жизни мусульман<sup>464</sup>. В 2002 году был реализован крупный проект, инициированный издательским домом «Ummah». В его рамках впервые на русском языке вышли книги, посвященные исламскому праву, исламским пророчествам, месту женщины в исламе, жизни пророка Мухаммада, истории ислама<sup>465</sup>.

С чем связано появление такого феномена как русский ислам?

Вероятно, истоки этого явления лежат в различных сферах российского общества, но основные связаны с кризисом русской идентичности, точнее – тех ее трендов, которые интеллектуально и ментально ориентированы на Запад. В 1990-е годы русский окцидентализм переживал не самые лучшие времена, так как именно с проевропейской (точнее – прозападной) политикой в массовом сознании связывались проблемы в экономике и по-

---

<sup>461</sup> Сады Праведных из слов пророка Мухаммада, да благословит его Аллах и да приветствует / пер. и прим. Владимир (Абдулла) Нирша. – М., 2003.

<sup>462</sup> аль-Албани Мухаммад Насир ад-Дин, Описание намаза Пророка (да благословит его Аллах и приветствует) с самого начала до конца, как если бы вы видели это собственными глазами. Текст / пер. Д. Хайруллин. – М., 2003.

<sup>463</sup> Коран / пер. И.Ю. Крачковского. – РнД., 2003; Кулиев Э. На пути к Корану / Э. Кулиев. – М., 2003; Тафсир аль-Коран, аль-Мунтахаб. – М., 2003.

<sup>464</sup> Аляутдинов Ш. Ислам в вопросах и ответах / Ш. Аляутдинов. – М., 2003.

<sup>465</sup> Кулиев Э. Пророчества о приближении конца света согласно Корану и сунне / Э. Кулиев. – М., 2003; Хаттаб Х. Справочник мусульманской женщины / Х. Хаттаб. – М., 2003; Филипс А.А.Б. Законы жизни мусульман. Эволюция фикха / А. Филипс. – М., 2003; Ибн Хишам, Жизнеописание пророка Мухаммада / Ибн Хишам. – М., 2003; Рахман Х.У. Краткая история ислама / Х.У. Рахман. – М., 2003.

литические трудности. Эти метаморфозы, связанные с идентичностью, существенно влияют и на развитие национализма (национализмов) в современной Российской Федерации.

Для развития национализмов в России характерна более замедленная динамика, чем в Европе, что, в первую очередь, проявляется в крупнейшем в стране национализме – русском. Русские как этническая группа, в отличие от ряда европейских наций, не знали угнетения со стороны инонациональной группы, что оказало существенное влияние на развитие русского национализма. Русское национальное движение практически никогда не имело массового характера, и в рамках русского национализма доминировал т.н. «высокая культура». В советский период наметилась тенденция синтеза национального и социального движения, что характерно, в первую очередь, для нерусских национализмов. Русский национализм и национализмы других наций, проживающих на территории России, смогли стать политическими движениями только в 1990-е годы при сохранении значительного культурного и интеллектуального течения, которое продолжает доминировать<sup>466</sup>. В России достаточно сложно провести границу между политическим и этническим национализмом: русского политического национализма, вероятно, пока не существует, а этнический национализм маргинален в то время, когда в национализмах других наций политическое и этническое содержание глубоко переплелись.

Официальные власти заметили появление русского ислама, но тоже оказались не в состоянии определить для себя, что это такое. Представители властей в России, как в центре, так и в регионах (за исключением, может быть национальных республик, да и в тех в период второго президентского срока В.В. Путина возрождаются тенденции к принудительной русификации), как правило, этнические русские, мало уважающие (или просто не уважающие, или даже отрицающие) чужие и другие, нерусские, идентичности - языки, религии, памяти, этничности, мифологии. В России, в том числе и с подачи самой Церкви, существует тенденция срастания в регионах РПЦ с местными администрациями<sup>467</sup>. Один из примеров подобной политики: секретарь Межрелигиозного совета России Р. Силантьев называл русский ислам, то есть русских перешедших в ислам, опасной сектой

---

<sup>466</sup> О проблемах, связанных с развитием русского национализма и русской идентичности в России см.: Быстрицкий А., Шушарин Д. Имя нации / А. Быстрицкий, Д. Шушарин // Апология. Гуманитарный журнал. – 2007. – № 10. – С. 2 – 11; Бызов Л. Русское самосознание и русская нация / Л. Бызов // Апология. Гуманитарный журнал. – 2007. – № 10. – С. 14 – 33; Макаркин А. Россия или Русь / А. Макаркин // Апология. Гуманитарный журнал. – 2007. – № 10. – С. 34 – 47; Бондаренко В. Трудно быть русским / В. Бондаренко // Апология. Гуманитарный журнал. – 2007. – № 10. – С. 65 – 81.

<sup>467</sup> Митрополит Санкт-Петербургский и Ладужский Иоанн в 1993 году писал, что «полное разобщение Государства и Церкви в России противоестественно // Советская Россия. – 1993. – 13 мая.

неоязыческого толка<sup>468</sup>. Российские мусульманские деятели отреагировали на это, оценив подобное заявление как «некомпетентное и тревожное»<sup>469</sup>.

Сами сторонники русского ислама признают если не свою маргинальность, то уникальность и редкость. Русский ислам - явление относительно новое, хотя еще Велимир Хлебников писал, что «...мусульмане тоже русские и русским может быть ислам...»<sup>470</sup>, но серьезно это никто не воспринял. Один из исследований этого феномена пишет, что раннее русский ислам «...казался некой мечтой или аналитическим выводом, мало отражающим реальное положение дел. Еще пол века назад словосочетание “русский мусульманин” было нонсенсом. Ислам считался татарской верой. Пионерами русского ислама были русские женщины, вышедшие замуж за мусульман-иностранцев, побывавшие в плену у моджахедов ветераны Афганской войны (1979-1989) и редкие современные богоискатели...»<sup>471</sup>. В такой ситуации признавалась и исключенность, «аутсайдерство», русских мусульман из русского культурного и религиозного мэйн-стрима.

В целом, русские мусульмане считают себя именно мусульманами, а в своем исламе видят именно ислам. Поэтому, они не согласны с определениями, которые даются им со стороны их критиков. Особое раздражение (точнее - непонимание) вызывает то, что их иногда называют сектой. Сами русские мусульмане себя сектой не считают, видя в принятии ислам не вступление в секту, а переход из одной традиционной конфессии в другую: «...русские мусульмане не собираются на конспиративных квартирах, а посещают мечети, мы открыто выступаем на собраниях, которые проводят этнические исламские диаспоры, проводим свои собственные собрания, участвуем в коллективном намазе как ежедневном, так и пятничном... ничто из наших заявлений либо поступков не может прямо или косвенно указывать на какие-то сектантские тенденции...»<sup>472</sup>.

Положение русского ислама осложняется и тем, что он не встречает понимания среди российского общества. Православные идеологи видят в нем опасность для российского православия, татарские и башкирские мусульманские теоретики, хотя и признают русских мусульман в качестве единоверцев, тем не менее, относятся к ним с опасением, видя в них потенциальных конкурентов, способных лишить их лидерства среди мусульман России. Вызывает русский ислам, точнее сам термин «русский ислам»,

---

<sup>468</sup> Странное утверждение на фоне традиционно негативного для ислама отношения к язычеству.

<sup>469</sup> Черниенко А.К. У русских мусульман много вопросов к господину Силантьеву. Материал размещен по адресу: <http://www.islam.ru/pressclub/gost/chernenko/>

<sup>470</sup> Цит. по: Батунский М. Исламские проблемы в контексте российской политики и науки // Ислам и этническая мобилизация: национальные движения в тюркском мире / сост. С.М. Червоная, ред. М.Н. Губогло. - М., 1998. - С. 201.

<sup>471</sup> <http://www.muslimuzbekistan.com/rus/rusnews/2004/01/analit05012004.html>

<sup>472</sup> Черниенко А.К. У русских мусульман много вопросов к господину Силантьеву. Материал размещен по адресу: <http://www.islam.ru/pressclub/gost/chernenko/>

возражения и со стороны зарубежных исламских богословов. Они считают, что ислам, как религия, един, что существует единая умма. Такая претензия странна, так как русские мусульмане придерживаются норм ислама, сохраняя свою идентичность, как мусульмане в Турции или мусульмане-шииты в Иране. Сам термин вызывает много споров, что усложняет анализ современного русского ислама.

Одна из основных трудностей, с которой мы сталкиваемся при изучении современного состояния русского ислама, определение численности русских мусульман. Единые статистические данные отсутствуют. Мусульман в России вообще, по разным оценкам, от 14 до 20 миллионов<sup>473</sup>. По подсчетам РПЦ (в данном случае, правда, неясно - завышенным или заниженным) число этнических русских исповедующих ислам составляет более 30 тысяч человек<sup>474</sup>. Такие же статистические данные приводит и Ю.В. Максимов, говоря об этнических русских, правда, не принявших, а «сопротивившихся в ислам»<sup>475</sup>. Ряд авторов избегает точных статистических данных, предпочитая писать о «нескольких десятках тысяч»<sup>476</sup>. Численность этнических русских принявших ислам в странах СНГ, например, в Казахстане, и там проживающих, определить еще сложнее<sup>477</sup>.

С другой стороны, трудно понять, кто такие русские мусульмане. Другими словами, нарисовать условный портрет среднестатистического русского мусульманина невозможно. Скорее всего, русские мусульмане - это, как правило, молодые люди до сорока лет, как правило, с высшим образованием. Таким образом, в России возникают новые социальные страты, которых раньше не существовало: появляются «...интеллектуальные исламские сообщества, думающие и говорящие на русском языке...»<sup>478</sup>. Вместе с тем, русские мусульмане – это именно русские мусульмане. Поэтому ислам перестает быть атрибутом исключительно культур нерусских народов, а стать для русского мусульманином – вовсе автоматически не означает перестать быть русским и стать татаринном, чеченцем, башкиром<sup>479</sup>.

Анализируя проблемы современного русского ислама, необходимо и отметить и истоки перехода в него, то есть то, что в нем привлекает русских. Ислам, по мнению ряда, исследователей, представляет собой наиболее динамично развивающуюся религию, которая привлекает все больше и

---

<sup>473</sup> Малашенко А. Русский национализм и ислам // Этнические и региональные конфликты в Евразии. - Кн. 2. Россия, Украина, Белоруссия. - М., 1997. - С. 8.

<sup>474</sup> [www.samara.orthodoxy.ru/](http://www.samara.orthodoxy.ru/)

<sup>475</sup> <http://www.um-islam.nm.ru>

<sup>476</sup> Ряховская М. Новые русские мусульмане в старой русской деревне. Материал размещен в Интернете по адресу: <http://www.psdp.ru/rights/diasporas/77167217>

<sup>477</sup> <http://www.pravoverie.org/Articles/Analitic/mahdi.htm>

<sup>478</sup> [http://www.archipelag.ru/ru\\_mir/religio/novie-identichnosti/islam/cultural-bound/](http://www.archipelag.ru/ru_mir/religio/novie-identichnosti/islam/cultural-bound/)

<sup>479</sup> <http://www.muslimuzbekistan.com/rus/rusnews/2004/01/analit05012004.html>

больше верующих<sup>480</sup>. Возможно, переход в ислам – результат глубокого личного кризиса, «глубокой неудовлетворенностью жизнью»<sup>481</sup>. Многие русские приняли ислам не из-за трудностей тех регионов, где они живут, не из-за экономических и политических трудностей России (так как русская идентичность в общероссийском контексте чрезвычайно слаба и размыта, будучи не в состоянии представить одинаково привлекательный для всех образ России), а из-за тех трудностей, которые начали испытывать русские интеллектуалы с понижением своего социального статуса<sup>482</sup>.

По мнению исследователя А. Иваненко, ислам становится привлекательным в силу целого ряда причин, а именно: рационализма («...в противовес ортодоксальному христианству, прикрывающему свою невнятность мистицизмом, ислам дает ясное представление о Боге, личности Иисуса Христа, о загробной жизни, истоках мирового зла...»), удобства («...ислам не приписывает практически невыполнимых православных постов, подталкивающих верующих к лицемерию...») и антисистемности ислама («...ислам предстает единственной серьезной альтернативой обществу потребления...»)<sup>483</sup>. В данном случае, некоторые русские интеллектуалы почти руководствуются антихристианским утверждением Ш. Авинери: «...христианство опустошило Валгаллу, выкосило священные рощи, искоренило национальную образность как дремучие суеверия как дьявольскую отраву и взамен подарило нам образы наций, чей климат, законы и культура были чуждыми нам...»<sup>484</sup>.

Привлекательность ислама стала неожиданным феноменом, о котором в СССР не могли даже и предполагать. Переход некоторых русских в ислам стал началом процесса формирования новых, в значительной степени – альтернативных, идентичностей и идентичностных проектов. Русский ислам – это политическая альтернатива и сознательный религиозно-интеллектуальный выбор определенной части российских интеллектуалов, разочарованных православной или атеистической моделями поведения. С другой стороны, появление русского ислама свидетельствует о том, что идентичностный дискурс пребывает во фрагментированном состоянии. В этой ситуации не исключено, что процесс распада и дробления дискурса продолжится.

---

<sup>480</sup> Антес П. Ислам в современном мире / П. Антес // Ислам и этническая мобилизация: национальные движения в тюркском мире / сост. С.М. Червонная, ред. М.Н. Губогло. - М., 1998. - С. 25 - 60; см. так же: Antes P. Die Religionen der Gegenwart / P. Antes. - München, 1996.

<sup>481</sup> <http://www.psdp.ru/rights/diasporas/77167217>

<sup>482</sup> Beer W.R. The Social Class of Ethnic Activists in Contemporary France / W.R. Beer // Ethnic Conflict in the Western World. – Ithaca, 1977. – P. 158.

<sup>483</sup> <http://www.muslimuzbekistan.com/rus/rusnews/2004/01/analit05012004.html>

<sup>484</sup> Avineri Sh. Hegel's Theory of the Modern State / Sh. Avineri. – Cambridge, 1974. – P. 21.



*Россия как мусульманский Ориент  
(русский ислам – альтернативный идентичностный проект)\**

Выше мы констатировали, что выбор ислама как религии нередко является сознательным, а само обращение рассматривается как политическая и религиозная альтернатива. Ислам интересен для многих новообращенных именно русских мусульман как не просто новая вера, а как новый образ жизни. Для многих из них смена религиозной принадлежности – это не просто сфера конфессии, а радикальные перемены в поведении и стиле, образе, жизни<sup>485</sup>. В этой перспективе русский этнический ислам был вызван к жизни общим кризисом России в 1990-е годы. Если, по словам Мирослава Хроха, «когда терпит крах общество, последней опорой начинает казаться нация»<sup>486</sup>, то для многих русских такой опорой оказалась религия, в том числе – и ислам. Именно кризисные изменения, разрушение старой советской модели идентичности, невозникновение новой российской ментальности и привели к тому, что некоторые русские стали строить свою идентичность о внешне нерусской плоскости - в исламе.

Возможна и еще одна интерпретация принятия русскими ислама как пути сохранения, поддержания и культивирования русской национальной идентичности. Распад Советского Союза, образование новых государств, значительная часть которых взяла курс на строительство именно национальной государственности, реанимация старых территориальных и национальных противоречий - все это привело к росту национализма на постсоветском пространстве. Несмотря на то, что многие исследователи не склонны преувеличивать роль национализма («...национализм при всей его неизбежности уже не играет той исторической роли, которая принадлежала ему в эпоху между Французской революцией и крахом колониализма после Второй мировой войны...»<sup>487</sup>), в России она, тем не менее, продолжает сохранять свое значение.

Русские мусульмане позиционируют русский ислам как форму русской идентичности, как проявление русского национализма, как наиболее реальную и действенную альтернативу православию, которое, по их мнению, доказало и показало свою несостоятельность. Один из идеологов русского ислама Харун ар-Руси полагает, что принятие ислама соответствует русским национальным интересам в силу ряда причин. Харун ар-Руси ука-

---

\* В основе настоящего раздела лежит переработанный текст автора, опубликованный в 2008 году. См.: Кирчанов М.В. Маргинальность в контексте развития национализма / М.В. Кирчанов // Кирчанов М.В. Национализм: политика, международные отношения и регионализация / М.В. Кирчанов. – Воронеж, 2008. – С. 222 – 236.

<sup>485</sup> Об исламе как образе жизни см.: Малашенко А.В. Ислам и исламоведение в СНГ в 1990-е годы / А.В. Малашенко // Ислам в СНГ. – М., 1998. – С. 14.

<sup>486</sup> Hroch M. Nationale Bewegung früher und heute. Unpublished Paper. 1991. – P. 14.

<sup>487</sup> Хобсбаум Э. Нации и национализм. После 1780 года. – С. 267.

зывает на то, что современная Россия столкнулась с новыми вызовами, с которыми не в состоянии справиться. В работах сторонников русского ислама, которые подобно другим внесистемным движениям полагают, что современный политический режим в РФ утратил свою легитимность («...российское государство, являющееся формой контроля со стороны ряда корпораций над территорией 1/8 части суши, не будет заниматься решением реальных проблем русского народа; все политические программы и сценарии спасения и возрождения русского народа обречены на банкротство...»<sup>488</sup>), декларируется, что «...русскому народу как биологической популяции угрожает гибель по причине его медленного вырождения и вытеснения более конкурентоспособными популяциями...»<sup>489</sup>.

Комментируя причины активизации русского ислама израильский исследователь Дан Шапиро полагает, что истоки этого явления лежат в кризисе русской национальной идентичности, с одной стороны, и в неспособности российских властей адаптироваться к демократии и проводить взвешенную конфессиональную политику, с другой. В связи с этим Д. Шапиро пишет, что «...в России православная церковь не пользуется абсолютно никаким авторитетом. Очень немногие воспринимают ее всерьез. Православная церковь воспринимается как коррумпированный придаток государства. Поэтому в России распространились разного рода протестантские течения. Президент Путин хочет бороться с этим, приняв закон или указ, я не помню, о традиционных религиях, по сути дела, запретив этим католицизм и протестантские движения. Так же надо иметь в виду, что очень многие россияне ненавидят западный мир. Очень глубоко ненавидят. На сегодняшний день ислам воспринимается как антизападная, антиамериканская идеология. Это привлекает...»<sup>490</sup>.

В этом контексте переход русских в ислам – проявление их своеобразного национализма, которому предшествовала попытка диалога между мусульманами и православными националистами в первой половине 1990-х годов, когда некоторые российские интеллектуалы обсуждали возможный православно-мусульманский союз против Запада<sup>491</sup>. Отказ от православия не воспринимается ими как национальная измена, так как среди новообращенных русских мусульман процент православных минимален, так как религиозная политика советской власти привела к тому, что современная Россия унаследовала православное население с весьма поверхностными знаниями о православии. Поэтому, принятие ислама русскими - русский национализм, который базируется в одинаковой степени на русской культуре (принятие ислама автоматически не влечет за собой разрыв с русской

---

<sup>488</sup> <http://www.pravoverie.org/articles/64/?page=2>

<sup>489</sup> <http://www.pravoverie.org/articles/64/?page=2>

<sup>490</sup> <http://www.dialogi.lv/article.php?id=491&t=0&rub=1&la=1>

<sup>491</sup> Об этой проблеме см.: Малашенко А. Русский национализм и ислам. – С. 21 – 22.

европейской культурой), так и на новой религии<sup>492</sup>. Это, скорее всего, доказывает, что национализм чрезвычайно прочно укоренился в сознании и поведении человека<sup>493</sup>.

Что касается динамики развития русского ислама в будущем, то в данном случае выводы пока маловозможны. Сложно судить о том, какие процессы будут иметь место среди русских мусульман. Отличительная черта всех российских мусульман вообще, по мнению А. Малашенко, состоит в их значительной разобщенности. Взаимная консолидация исламских общин на территории России - трудный процесс, который осложняется многочисленными (языковыми, этническими, культурными) факторами. В 1990-е годы в исламе России раздробленность была настолько велика, что говорить о существовании «единой мусульманской общины» было невозможно<sup>494</sup>.

Маловероятно, что ислам – новая мода, от которой русские мусульмане откажутся, вернувшись в православие или отдав предпочтение какой-нибудь третьей религии. Вместе с тем, исламизация части русских может разрушить целостность русской нации (если такая и существует), приведя к особой институционализации русских мусульман, так как «полное этническое, религиозное и языковое однообразие»<sup>495</sup> будет разрушено. Скорее всего, среди русских этнических мусульман может начаться процесс этнической консолидации, хотя эта перспектива так же вызывает сомнения. Вспомним в связи с этим замечание американского историка Джона Х. Кутски, который задался вопросом, почему «...страны, где живут представители многих языковых и культурных групп не распались, а те, которые содержат лишь часть одной языковой группы не объединились...»<sup>496</sup>. Поэтому, перспективы развития русских мусульман кажутся неясными.

В 1990-е годы, когда собственно русский ислам лишь возникал, была предпринята и первая попытка представить ислам светскими властями как неотъемлемую часть нового российского общества. В 1993 году Николай Федоров выступил со статьей «Ислам – тоже наша судьба». И хотя он признавал, что ислам христианам европейцам кажется чужим, тем не менее, он является частью российской культурно-религиозной мозаики. Н. Федоров

---

<sup>492</sup> О соотношении ислама и национализма см.: Левин З.И. Ислам и национализм в СНГ / З.И. Левин // Ислам в СНГ. – М., 1998. – С. 43 – 60; Мусина Р. Мусульманская идентичность как форма «религиозного национализма» татар в контексте этносоциальных процессов и этнополитической ситуации в Татарстане / Р. Мусина // Ислам и этническая мобилизация: национальные движения в тюркском мире / сост. С.М. Червонная, ред. М.Н. Губогло. – М., 1998. – С. 259 – 272.

<sup>493</sup> Breiully J. Reflections on Nationalism / J. Breiully // Philosophy and Social Science. – 1985. – March 1. – P. 73.

<sup>494</sup> Малашенко А. Исламское возрождение в современной России. – С. 208.

<sup>495</sup> The State of the Nation State // The Economist. – December 22, 1990 – January 14, 1991.

<sup>496</sup> Kautsky J.H. An Essay in the Politics of Development / J.H. Kautsky // Political Change in Underdeveloped Countries / ed. J.H. Kautsky. – N.Y. – L., 1962. – P. 35.

писал: «признание ислама неотъемлемой частью российской культуры вместе с серьезным изучением исламской цивилизации и современных достижений естественно предполагает решение ряда непростых правовых вопросов, касающихся функционирования исламских институтов и регулирования повседневной жизни мусульман в соответствии с их религиозными, нравственно-правовыми убеждениями и традициями»<sup>497</sup>. Эта попытка бывшего министра юстиции не встретила понимания. Ислам продолжал осознаваться как нечто чуждое и привнесенное извне.

Русский ислам встретил негативные оценки среди русских националистов православного толка, некоторые из которых вообще настаивают на тезисе «живо православие – жива Россия», надеясь, что «...Россия будет возрождаться как православная страна...»<sup>498</sup>. Уже в начале 1990-х годов РПЦ вернулась на антиисламские позиции русских дореволюционных националистов. В восстановлении старого национализма, направленного против мусульман, преуспел митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский Иоанн, известный своим лозунгом «Живо православие – жива Россия». Для национализма Иоанна характерен значительный антиисламский подтекст: он писал о захвате Константинополя, «второго Рима» мусульманами, утверждая, что город был «отдан на поправление иноверцам, последователям Магомета». С другой стороны, он рассуждал и о «жестокости и коварстве» татар-мусульман, которые, в его глазах, естественные враги России<sup>499</sup>.

Анатолий Артемов, считает, что процесс принятия русскими ислама не имеет собственно российских национальных истоков. По его мнению, ислам и русская идентичность – понятия совершенно между собой не связанные. Появление ислама среди русских связывается им с мусульманской пропагандой и насилием, которое исходит от мусульман в отношении русских. Яркий пример - принятие ислама пленными солдатами в Афганистане и Чечне. При этом путь собственных духовных исканий не признается им как основной источник роста численности мусульман. Русский ислам неприемлем для А. Артемова настолько, что вся численность русских мусульман оценивается им в ... 300 человек по всей России. Несмотря на такое отрицание ислама, по мнению автора, тотальная исламизация России не грозит<sup>500</sup>. Другие русские критики ислама так же склонны видеть в нем искусственно поддерживаемый, антирусский проект, который не находит сторонников, а наоборот, встречает неприятие в русской среде. Правда, в

---

<sup>497</sup> Федоров Н. Ислам - тоже наша судьба / Н. Федоров // Независимая газета. – 1993. – 30 марта.

<sup>498</sup> День. – 1993. – 18 – 24 сентября; День. – 1991. – 17 – 23 ноября.

<sup>499</sup> Иоанн, митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский, Будь верен до смерти. – М., 1993. – С. 5, 48.

<sup>500</sup> <http://religion.sova-center.ru/discussions/>

такой ситуации они, почему-то избегают обращения к проблеме относительно динамичного роста числа русских сторонников ислама<sup>501</sup>.

Если мы обратимся к самим мусульманам или их немногочисленным исследователям, то они не склонны преуменьшать роль и значение русского этнического ислама. Более того, по их мнению, он имеет все шансы на развитие. Например, А. Иваненко предполагает, что русский ислам является «перспективным и закономерным явлением российского общества». По его словам, «исламский сегмент» в современной русской культуре, которая пребывает в «...условиях деградации всех остальных сегментов имеет все шансы для того, чтобы в недалеком будущем превратиться в основную и направляющую силу российского общества...»<sup>502</sup>. Среди наиболее видных и интересных популяризаторов идеи русского ислама – Сергей Градировский. Работы С. Градировского – некая смесь идей Л.Н. Гумилева, геополитики, одобренная обращениям к проблемам ислама в России. Рассматривая проблему русского ислама, Градировский не считает, что принятие ислама чревато разрывом с русской средой. Оно не ведет, по его словам, к реноминации - смене этноса, к которому причисляет себя тот или иной верующий.

Тем не менее, критики русского ислама более активны, чем его относительно немногочисленные сторонники. Главный противник ислама в России и, тем более, русского ислама – Русская Православная Церковь. РПЦ, воспользовавшись интересом к ней со стороны государства и желанием властей загладит вину за антицерковные преступления советского времени, воспользовалась ситуацией и попыталась стать единственной государственной религией, не всегда считаясь с другими традиционными для России конфессиями. В такой ситуации, по словам, Т. Саидбаева, «...нападки на ислам не только не ушли в прошлое, а, наоборот, заметно усилились...»<sup>503</sup>. Марк Батунский, характеризуя антиисламскую позднесоветскую и раннероссийскую риторику, отмечает, что она создает крайне негативный образ ислама, «...приписывая ему все мыслимые и немыслимые преступления...»<sup>504</sup>. Такая ситуация подтверждает то, что в России существует исламофобия, вызванная патологиями развития российского общества, важнейшая из которых неспособность осознать и принять многоконфессиональность российского социума<sup>505</sup>.

---

<sup>501</sup> См. подробнее: Державин А. Русский, примешь ислам? / А. Державин // Русский Вестник. – 2002. – 19 апреля.

<sup>502</sup> <http://www.muslimuzbekistan.com/rus/rusnews/2004/01/analit05012004.html>

<sup>503</sup> Саидбаев Т.С. Ислам - как он есть. В плену стереотипов тысячелетней давности / Т.С. Саидбаев. - [б.м.], 1994.

<sup>504</sup> См. подробнее: Батунский М. Исламские проблемы в контексте российской политики и науки. – С. 201.

<sup>505</sup> Малашенко А. Исламское возрождение в современной России. – С. 190.

Противники русских мусульман своими усилиями стремятся создавать негативный образ русского ислама, представляя и позиционируя его как один из вызовов России, как угрозу национальной безопасности<sup>506</sup>. Они считают, что ислам опасное течение, ведущее к уничтожению России<sup>507</sup>. Более того, ислам им кажется нероссийским феноменом, хотя ислам на территории РФ появился раньше, чем христианство<sup>508</sup>. Ислам рассматривается ими как путь денационализации русских, как уничтожение традиционной русской идентичности, основанной для них исключительно на православии. Логика таких критиков предельно проста: всё, что не православно - опасно. Поэтому, ислам - это терроризм. Критика ислама со стороны русских националистов, с одной стороны, поверхностна и примитивна, а, с другой, свидетельствует о том, что они плохо знакомы как с русским, так и исламом вообще - в первую очередь, с Кораном и работами других теоретиков ислама. Не удивительно, что среди русских интеллектуалов стремление националистов, особенно православной ориентации, вызывает лишь «умиление»<sup>509</sup>.

К числу таких непримиримых противников русского ислама принадлежит Ю.В. Максимов, считающий, что переход в ислам – не личный выбор, а трагическая ошибка и соращение. В росте популярности ислама русские авторы православной ориентации обвиняют самих мусульман, ведущих, по их словам, активную пропаганду, и СМИ, которые якобы намеренно популяризируют идеи ислама среди русского населения. Критики ислама считают, что это – экстремистская религия, оправдывающая терроризм. Поэтому, анализируя террористические акты в России за последние годы, они всегда стремятся упомянуть среди исполнителей пару русских, который в результате своих заблуждений отошли от православия и обратились в ислам. Более того, ислам для его критиков – одна из самых примитивных религий, направленная на полное подчинение человека. Для русских критиков ислама выход из такой ситуации прост: ислам России не нужен, поэтому надо добиваться обращения мусульман в православие<sup>510</sup>.

---

<sup>506</sup> Об антиисламских течениях в РФ 1990-х годов см.: Кудрявцев А.В. Исламофобия в постсоветской России / А.В. Кудрявцев // Ислам в СНГ. – М., 1998. – С. 160 – 171.

<sup>507</sup> См. подробнее: Прокофьев Ф. На пути к русскому халифату / Ф. Прокофьев // Радонеж. – 2003. – № 8.

<sup>508</sup> Малашенко А. Исламское возрождение в современной России. – С. 187.

<sup>509</sup> «Меня просто умиляет та агрессия, с которой эксперты-оппоненты и рядовые обыватели набрасываются на само словосочетание русский ислам». См. об этой проблеме подробнее: Градировский С. Вызовы со стороны новых идентичностей: статус русского в современной России обескураживающе ничтожен / С. Градировский // [http://www.archipelag.ru/ru\\_mir/religio/novie-identichnosti/islam/evocation/](http://www.archipelag.ru/ru_mir/religio/novie-identichnosti/islam/evocation/)

<sup>510</sup> <http://www.um-islam.nm.ru>

Один из противников русского ислама А. Державин, обещавший «бурю протеста» против русских мусульман<sup>511</sup>, видимо, воспользовавшись тем, что «широкого распространения достоверной информации об исламе»<sup>512</sup> в России не существует, вообще пишет, что «...православные не намеренны смотреть спокойно, и не собираются давать в обиду своих братьев во Христе...». Мусульмане же критикуются за «прозелитизм, прикрытый словами о толерантности»<sup>513</sup>. Вместе с тем русскими авторами православно ориентации декларируется и то, что «...Русская Православная Церковь не утратила своего интегрирующего потенциала, и в Православие переходит больше представителей традиционных мусульманских народов...». С другой стороны, тот же А. Державин утверждает, что православие будет способствовать и успешной ассимиляции нерусских, раннее мусульманских, народов. Кроме этого критики, русского ислама указывают на то, что русские мусульмане «рвутся к власти»<sup>514</sup>, чем оправдывают необходимость придания именно православию особого государственного статуса, его повсеместного распространения и обращения в него мусульман<sup>515</sup>.

В критике русского ислама замечены и православные организации, например, Союз Православных Граждан, который обвинят мусульман-татар в систематическом преследовании русских православных и нарушении прав русского населения. Татарстан обвиняется в антирусском сепаратизме и в «...развязанной татарскими националистическими кругами агрессивной истерии против строительства православных храмов...». Русскими мусульмане в глазах участников таких «православных организаций» - еретики, попавшие в опасную секту - ислам. В таком прочтении ислам превращается в угрозу России, в «очередной эксперимент по радикальному изменению цивилизационно-культурного менталитета русского народа». Ислам вообще обвиняется в стремлении уничтожить Россию<sup>516</sup>. СПГ считает, что именно православие должно стать государственной религией, которой следует создать режим наибольшего благоприятствования, в то время как илам подвергается нападкам со стороны русских националистов православного толка.

Несмотря на всю остроту критики русского ислама из православного лагеря, ее значение не следует преувеличивать в силу того, что само православие в России далеко от религиозной чистоты и сталкивается с много-

---

<sup>511</sup> Державин А. «Русский ислам» рвется к власти под видом борьбы с религиозным экстремизмом // <http://www.religioved.narod.ru/metodol/007.htm>

<sup>512</sup> Русский ислам? // <http://www.islam.ru/pressclub/analitika/grad>

<sup>513</sup> Прокофьев Ф. На пути к русскому халифату // Радонеж. 2003. - № 8.

<sup>514</sup> <http://www.religioved.narod.ru/metodol/007.htm>

<sup>515</sup> Державин А. Русский, примешь ислам? / А. Державин // Русский Вестник. – 2002. – 19 апреля.

<sup>516</sup> <http://whiteworld.ruweb.info/rubriki/000108/007/02092302.htm>

численными трудностями. Большинство русских православных - это бывшие советские люди, которые в советский период были атеистами, не имевшими религиозных предпочтений и убеждений. Если такие и существовали, то были весьма поверхностными и примитивными. Сергей Градировский характеризует таких критиков ислама как людей, который «только недавно узнали, что по своему рождению они православные, но на самом деле, куда с большим интересом читающие Рериха». В исламе их пугает не другая мировая религия, а искусственно нагнетаемый страх об исламском терроризме<sup>517</sup>.

Сами русские мусульмане считают, что заявления их оппонентов типа «распространение ислама – это путь к терроризму» ошибочны и безосновательны. Это, действительно, так: критический и аналитический уровень полемики, исходящей из православных изданий крайне примитивен. Большинство православных оппонентов мало знают о реальном классическом исламе, имеют о нем искаженные представления, которые сформировались под влиянием средств массовой информации, не всегда способных разграничивать ислам и терроризм. В действительности «подавляющее большинство русских мусульман не уходит в экстремизм. Исламская ортодоксальная доктрина, опирающаяся на Коран, Сунну и на авторитетное мнение ученых, в любом случае является более логичной и аргументированной, нежели мнение псевдоисламских лидеров, которые пытаются завлечь людей в тоталитарные секты и использовать их в своих личных интересах»<sup>518</sup>.

Более того, русские мусульмане декларируют свою готовность ведения диалога с православными. Махди Сенчинов, например, говорит, что «...с русскими-православными мы собираемся вести конструктивный диалог, у нас есть общие темы и проблемы». Среди последних он упоминает и общее участие русских православных и русских мусульман в возрождении русской нации. Таким образом, русские осознаются некоторыми исламскими теоретиками как нация, исповедующая две религии - христианство и ислам. Правда, по мнению ряда мусульманских авторов, православие показало и доказало свою неспособность участвовать в возрождении русских, возрождение через христианство кажется им ошибочным, так как «по истечении тысячи лет, которые русские исповедовали православие, мы оказались на грани исчезновения...»<sup>519</sup>. При готовности мусульман вести диалог с христианами нередко именно вторые оказываются к нему неподготовленными: если мусульмане уделяют в таких спорах основное внимание высшим религиозным ценностям, общим для ислама и христианства, то

---

<sup>517</sup> [http://www.archipelag.ru/ru\\_mir/religio/novie-identichnosti/islam/evocation/](http://www.archipelag.ru/ru_mir/religio/novie-identichnosti/islam/evocation/)

<sup>518</sup> <http://www.islam.ru/pressclub/gost/chernenko/>

<sup>519</sup> <http://www.pravoverie.org/Articles/Analitic/mahdi.htm>



мышление христиан нередко не подчинено никакой логике, кроме стремления доказать, что ислам является злом<sup>520</sup>.

Несмотря на то, что численность российских мусульман невелика, они заслуживают того, чтобы их изучали и не игнорировали их права в религиозной сфере. В этой статье мы, скорее, поставили проблемы, чем проанализировали их. Поэтому, выводы так же будут в большей степени общими, но не конкретными. «Почему русские принимают ислам?», «Как это влияет на их идентичность?», «Как этот процесс соотносится с национализмом?» - вот некоторые из проблем, поднятых в этой статье.

Первое, причины перехода в ислам. В данном случае просто «перехода в ислам», а не «из православия в ислам». Определить, что привлекает русских в исламе однозначно невозможно. Скорее всего, единой причины не существует, а существует целый ряд факторов, которые способствуют тому, что русские делают выбор в пользу именно ислама: большинство русских православны лишь по определению, в действительности имея весьма поверхностные представления об исламе. С другой стороны, к исламу многие этнические русские пришли в результате собственных поисков и духовных размышлений. Этот путь характерен для интеллектуалов, которые впоследствии могут стать лидерами русской мусульманской общины в случае ее сохранения в будущем.

Второе, это – идентичность. Принятие ислама – разрыв со старой культурной средой. Это не может не оказать влияния на идентичность новообращенных мусульман. Трудно определить, какие процессы происходят в рамках идентичности русских мусульман. Скорее всего, приняв ислам, они продолжают оставаться именно русскими, но русскими мусульманами. В случае сохранения такой тенденции, русские постепенно (в течение нескольких десятилетий) могут эволюционировать в сторону нации, которая будет конфессионально разделена на православных и мусульман. Вероятно, между этими двумя сообществами не будет кардинального разрыва. Русских-христиан и русских-мусульман будет объединять общая история и язык. Именно русский язык будет одной из основ русской идентичности, несмотря на то, что она может оказаться мусульманской. Ислам, скорее всего, будет не в силах оказать радикального влияния на русский язык. Он, скорее, наоборот, приведет к формированию нового течения в русской культуре. Правда, это будет уже другая, русская мусульманская культура.

Третье, как все вышесказанное соотносится с национализмом. Принятие ислама частью русских автоматически изменяет их национальную идентичность. Изменения идентичности, какими бы они не были, ведут и к изменениям в рамках национализма. Национализм русских мусульман в отличие от национализма русских-православных может иметь несколько

---

<sup>520</sup> Кудрявцев А.В. Исламофобия в современной России. – С. 167.

иные мировоззренческие основания. Если у православных русских национализм будет базироваться на идеях православия и, возможно, монархии, то русские мусульмане будут, скорее всего, отдавать приоритет русскости, исламу и солидарности с другими мусульманскими народами.

В случае появления двух русских национализмов в будущем, возникает и еще одна проблема: не чревато ли это конфликтом между русскими православными и русскими мусульманами. Однозначно исключать такого варианта нельзя, но, скорее всего, этого не произойдет. Мирное сосуществование русских православных с представителями мусульманских наций в России свидетельствует о возможном мирном соседстве и русских мусульман и русских православных. Однако в таком случае угроза может исходить только от русских православных, так как мусульмане, оставшись меньшинством, скорее всего, не будут пытаться изменить ситуацию в свою пользу радикальными методами, так как будут осознавать, что это чревато их уничтожением. Поэтому, угроза может исходить лишь от православных, значительная часть которых, к сожалению, органически неспособна к ведению диалога.

Последнее, чему так же следует уделить внимание - позиция властей. Российские власти на протяжении 1990-х годов не выработали четкой политики в отношении существующих в России религий. Этим воспользовались некоторые представители Русской Православной Церкви, которые попытались превратить именно православие в государственную религию. Несмотря на то, что в РФ религия отделена от государства, количество сообщений в средствах массовой информации о встречах чиновников с деятелями РПЦ, о строительстве новых храмов и церквей настолько значительно, что формирует образ православия как государственной религии. В тоже время ислам, несмотря на значительную численность мусульман, в информационном поле в общероссийском масштабе представлен в гораздо меньшей степени.

В такой ситуации сложно судить о возможной государственной политике в отношении русских мусульман. Если в период первого и второго президентства Б.Н. Ельцина в России имело место национальное возрождение нерусских народов, то с 1998 года в России основные тенденции развития национальной политики остаются неясными.

В такой ситуации неясны и перспективы развития политического и культурного дискурса в стране. Значительная часть представителей политических и культурных элит придерживается прозападных (окцидентальных) позиций. С другой стороны, некоторая часть россиян (которая сложно поддается статистическим оценкам), приняв ислам, своим религиозным выбором отказалась от Запада-Окцидента в пользу Востока-Ориента. В сфере развития идентичностей в современной России сосуществуют, таким образом, тенденции ориентализации и окцидентализации. Сознательный выбор в пользу Ориента, вероятно, подчеркивает, что окци-

дентальноориентированная модель политической и культурной идентичности переживает кризис, свидетельствуя и о значительных интеграционных и мобилизационных потенциях, связанных с восточной (ориентной) моделью политической культуры и религиозного участия.

*Россия как православный Окцидент  
(православный национал-радикализм как  
антиисламский проект)*

Одним из стереотипов относительно России, который культивируется не только на западе, но и некоторыми представителями российского интеллектуального сообщества является представление о России как исключительно православном государстве, христианской стране, наследнице Византийской Империи. Это мнение характерно в первую очередь для той части российской интеллигенции, которая предпочитает именовать себя православной, патриотической или даже монархической и группируется вокруг всякого рода самозванных и самопровозглашенных православных братств и союзов православных граждан.

Таких «интеллигентов» не смущает и очевидный исторический разрыв между Российской Империей с ее сильными православными традициями и современной Россией. Кроме этого, православные интеллигенты предпочитают не замечать, что значительная часть жителей современной Российской Федерации принадлежит к т.н. номинальным христианам, которые являются православными только в связи с их национальной принадлежностью и лишь незначительный процент является подлинно верующими. Православный патриотический дискурс доминирует в православных обществах, СМИ, на некоторых Интернет-сайтах крайне правой, националистической и шовинистической, ориентации.

В современной России очевидна тенденция сближения между неочерносотенными движениями, политическими радикалами-реваншистами типа К. Затулина и Дм. Рогозина, одиозными патриотическими журналистами. Основным поводом для консолидации этих сил является нездоровый этнический национализм, приверженность к идеям политического и территориального реваншизма и полное неприятие всего чуждого и чужого. В зависимости от ситуации в качестве «чуждого / чуждого» определяются прозападные либералы, евреи (в силу исторической и генетической преемственности с дореволюционным черносотенством), постсоветские государства и представители других конфессий.

Именно на конфессиональном аспекте современной националистической российской традиции, которая, вероятно, может быть определена как «православно-черносотенная», мы остановимся в настоящем разделе. На-

ционализм, направленный против представителей других религиозных учений, в первую очередь – ислама, составляет основу для современного российского антиориентализма. Антивосточный, антиориенталистский дискурс в современной России не отличается значительным разнообразием.

Истоки современного российского анти(исламизма)ориентализма связаны, вероятно, с тенденциями возрождения российского ислама в 1990-е годы и тем, что на протяжении 1990 – 2000-х годов Россия была вынуждена вести военные действия именно против исламских противников. Если для античеченского в этническом и антиисламского национализма в религиозном плане, направленном против Чечни или выходцев с Кавказа, мы можем попытаться найти некие «объективные» основания, то своеобразный «большой» антиисламский нарратив, столь популярный в современной России, объяснить не так просто.

Не исключено, что эти антиисламские настроения связаны с особенностями развития политической культуры, культуры диалога, точнее – с почти полным отсутствием таковых среди значительной части русских россиян, которые являются номинальными христианами. Многие православные, в виду особенностей их социализации, просто оказались не готовы к тому, что в религиозном поле России православные оказались не в одиночестве. Вероятно, для многих православным оказалось неприятным сюрпризом то, что в России кроме православных живут иудеи, мусульмане, буддисты...

Наибольшее число негативных эмоций у российской православной интеллигенции связано именно с исламом. Современные русские национал-радикалы православного толка относятся к исламу крайне негативно. На православном националистическом сайте <http://www.pravoslavie-islam.ru> исламу дается следующая характеристика, претендующая на «научное» определение: «...магометанство, или мусульманство, называемое ещё исламом, есть религия, основанная и распространённая в VII веке по Р.Х. в Аравии неким Мухаммедом, или Магометом, выдававшим себя за пророка Божия, посланного в мир для окончательного восстановления в роде человеческом единой истиной религии, како ещё в раю научил Бог наших прародителей...»<sup>521</sup>.

Некоторые православные авторы вообще склонны интерпретировать ислам как сознательный и намеренный заговор против России. В частности, священник Даниил Сысоев пишет, что «...ислам – не то, что понимается под словом “религия” на Западе. Это не аналог Церкви или секты, чья цель – в преображении души человека. Скорее это некий глобальный социально-религиозный проект... В этом ислам скорее близок к компартии, на-

---

<sup>521</sup> Подробнее об этой «научной дефиниции» см.: Внутренние признаки ложности магометанства // <http://www.pravoslavie-islam.ru/avgustinold.htm>

ционал-социализму или нынешней глобализации...»<sup>522</sup>. Другой русский националист православного толка А.Н. Савельев полагает, что ислам является сознательной попыткой уничтожить Россию на ряду с другими проектами 1990-х годов, которые, по его словам, преследовали своей целью обратить Россию в католицизм, протестантизм и иудаизм<sup>523</sup>.

С другой стороны, православные националисты, отрицая ислам, относятся к нему как к набору заблуждений и отклонений от христианства: «...нет нужды говорить о том, как ложно и вредно такое учение о Боге. Если Он распоряжается судьбой человека по Своему произволу, то, следовательно, стесняет и подавляет нашу свободу, которую Сам же нам даровал. Кроме неправильного учения о Боге, в Коране Магомета допущено много и другого ложного и противоречащего истине...»<sup>524</sup>. В отношении мусульманства утверждается, что он не является религией, а представляет собой псевдорелигиозное учение, для которого характерно «действительная лживость ислама»<sup>525</sup>. Мусульманство российскими политическими православными отторгается как таковое, а ислам ассоциируется с Востоком, с миром, который, по их мнению, является зоной доминирования статичности и не знает развития. Именно анализу подобных антиисламских нарративов будет посвящен настоящий раздел.

Современные православные националисты уверены в том, что ислам является несостоятельной религией, учением, которое не прилагает усилий для спасения человеческой души. В частности, утверждается, что для ислама характерна «несостоятельность, как религии, ведущей человеческую душу к спасению от вечной смерти»<sup>526</sup>. Православные националисты (многие из которых поверхностно знакомы с нормами ислама<sup>527</sup>) критикуют ислам именно с православных позиций, что является одной из наиболее слабых сторон современной православной перцепции ислама: «...понятие о Троице также не приемлется приверженцами ислама. Обусловлено это, по-

---

<sup>522</sup> См. об этом подробнее: Сысоев Д. Современные течения ислама - православная оценка / Д. Сысоев // <http://www.pravoslavie-islam.ru/odaniil6.html>

<sup>523</sup> См. подробнее: Савельев А.Н. Исламизация России – полумесяцем по кресту / А.Н. Савельев // <http://www.pravoslavie-islam.ru/savelyev.htm>

<sup>524</sup> Заблуждения мусульманства // <http://www.pravoslavie-islam.ru/morev.htm>

<sup>525</sup> Об этом подробнее см. статью П.Е. Калугина: Калугин П.Е. Не торопитесь с выбором исламского пути... (некоторые наблюдения за жизнью мусульманского общества) / П.Е. Калугин // <http://www.pravoslavie-islam.ru/kalugin.htm>

<sup>526</sup> См. подробнее об этом аспекте антиисламской критики: Чему учит ислам, говоря о Боге, о человеке и о духовных ценностях // <http://www.pravoslavie-islam.ru/nikolayev.htm>

<sup>527</sup> Один из православных националистов, Н. Колчуринский, пишет буквально следующее: «...остается только удивиться, откуда человек взял столь точные понятия о Боге. Впрочем, не исключаю, что и из Корана. Простите мое невежество, Корана – не читал...». См.: Колчуринский Н. Слово приветия искателям истины (Размышления над письмами «новых мусульман») / Н. Колчуринский // <http://www.pravoslavie-islam.ru/kolchur1.htm>

видимому, свойствами того, кто принуждением и обманом заставил мусульман считать себя богом, а также тем, что люди склонны отрицать то, что не в состоянии понять...»<sup>528</sup>.

Критика ислама современными русскими националистами выстраивается как сравнение ислама и христианства. В частности, на одном из православных патриотических сайтов мы можем прочесть буквально следующее: «...мухаммеданство очень существенно отличается от христианства, когда утверждает, что единственным посредником между Богом и пророками был ангел Гавриил, который предпочтительно пред другими ангелами является разным пророкам. Из священных книг Ветхого и Нового завета мы знаем, что пророки, вдохновляемые всегда Духом Божиим, не всегда были вдохновляемы посредством ангелов и не всегда именно при посредстве ангела Гавриила. Так христиане знают, что пророки получали вдохновение во сне или в видении, посредством символов, посредством голоса Божия и вообще многообразно, смотря по тому, какой способ вдохновения был более сообразен с обстоятельствами, окружавшими пророка...»<sup>529</sup>.

Кроме этого русские православные националисты акцентируют внимание и на фигуре самого Мухаммеда, пытаясь доказать, что основоположник ислама был глупым и неграмотным человеком. Национал-радикалы православной ориентации склонны видеть в Мухаммеде не пророка, а узурпатора власти в том регионе, который следовало христианизировать. Игумен Игнатий создает крайне непривлекательный образ пророка и, например, пишет, что Мухаммед «...основатель Ислама выносил смертные приговоры. Причем не только тем, кто выступал против него с оружием, но и идеологическим противникам, поэтам-насмешникам. Мухаммед создал Халифат. Государство, претендовавшее на всемирную власть...»<sup>530</sup>. Поэтому, для православных националистов, ислам – набор заблуждений: «...Магомет, увлеченный мыслью о едином Боге, отверг главнейший христианский догмат о Пресвятой Троице, отверг на том основании, что по своему невежеству и неспособности понимания богословских вопросов, усмотрел в нем признаки многобожия...»<sup>531</sup>.

Аналогичного мнения придерживается и священник Д. Сысоев, который в одной из своих статей настаивает на том, что «...Аллах ислама не существует в действительности. Это результат извращения представления

---

<sup>528</sup> <http://www.pravoslavie-islam.ru/nikolayev.htm>

<sup>529</sup> См. подробнее: Недостатки мухаммеданского учения о пророках в сравнении с христианским о них учением // <http://www.pravoslavie-islam.ru/ostr.htm>

<sup>530</sup> Об этой концепции православных национал-радикалов в современной России см. подробнее: Игнатий, Боевая история «религии мира». Краткий очерк по поводу тезиса о «мирных мусульманах» и «агрессивных христианах» / Игнатий // <http://www.pravoslavie-islam.ru/boy.htm>

<sup>531</sup> <http://www.pravoslavie-islam.ru/morev.htm>

об истинном Творце, которое дьявол посеял в уме Мухаммеда. Мы можем назвать его идолом, построенным в уме мусульман, подобно тому, как язычники измышляли себе ложных богов...»<sup>532</sup>. Русские националисты православного толка не в состоянии относиться к исламу как к одной из мировых религий. Для них ислам – не более чем ересь, против которой необходимо бороться. Не исключено, что в таком отношении, в столь пренебрежительной перцепции ислама скрыт немалый конфликтный потенциал. Современные российские националисты распространяют на ислам православные нарративы, видя истоки всех проблем ислама в том, что... мусульмане не принимают христианских догматов. Российские националисты в своих работах рисует крайне непривлекательный образ ислама. В частности, утверждается, что «ислам распространялся войной и поддерживался принуждением»<sup>533</sup>.

Русские националисты настаивают, что «...самая первая и священная обязанность всякого мусульманина – распространение ислама между неверующими, даже и насильственное, соединённое с жестокостями и даже убийством...»<sup>534</sup>. Русские националисты православной ориентации нередко утверждают, что ислам является сознательным антирусским проектом, сознательно конструируя образ ислама как агрессивной религии. Игумен Игнатий, например, пишет, что «...в отличие от Христианства Ислам не имел традиции мирного миссионерства, пожалуй, до принятия его Золотой Ордой. С первых дней он не убеждал, а принуждал, насаждался силой оружия...»<sup>535</sup>.

Подобный подход характерен, например, для работ священники Даниила Сысоева. Компенсируя свое незнание ислама национализмом, Д. Сысоев утверждает, что ислам имеет антирусский характер в силу того, что среди мусульман много... социалистов и коммунистов. Он полагает, что мусульмане, особенно – этнические русские, стремятся «уничтожить Россию, превратив ее в Московский<sup>536</sup> Халифат». Русские мусульмане оцениваются православными националистами крайне негативно. «Какова православная оценка русского ислама?», – формулирует вопрос священник Даниил Сысоев. Отвечая на него он пишет, что «это гнусное предательство Христа Спасителя. Если соvrащенные были крещеными, то они подпадают церковной анафеме. За их беззаконие они будут наказаны вечным огнем»<sup>537</sup>. Тем же Д. Сысоевым (без какой бы то ни было ссылки на источник

---

<sup>532</sup> <http://www.pravoslavie-islam.ru/odaniil6.html>

<sup>533</sup> <http://www.pravoslavie-islam.ru/nikolayev.htm>

<sup>534</sup> <http://www.pravoslavie-islam.ru/avgustinold.htm>

<sup>535</sup> <http://www.pravoslavie-islam.ru/boy.htm>

<sup>536</sup> Почему именно Московский, а, например, не Тверской или Владимирский отец Даниил объяснить так и не удосужился.

<sup>537</sup> <http://www.pravoslavie-islam.ru/odaniil6.html>

информации) утверждается, что уже к 2032 году мусульмане намерены захватить в России власть<sup>538</sup>.

С другой стороны, православные националисты настаивают на том, что, в отличие от ислама, православие является не просто гуманной (Ю.В. Максимов, в частности, утверждает, что «...прибывавшие в империю арабы не подвергались насильственной христианизации, тем не менее, как являют источники, в большинстве они всё же принимали христианство...»<sup>539</sup>) и справедливой, но и исключительно правильной религией. Именно поэтому «писания» российских национал-радикалов православной ориентации изобилуют примерами перехода из ислама в христианство. Кроме этого, следует уделить внимание тому политическому языку, который используют русские православные националисты, описывая ислам.

В частности, один из современных русских православных националистов настаивает на том, что «...не имеет смысла рассуждать о природе и свойствах любви с приверженцами ислама, для которых представление о ней ограничивается плотским совокуплением или эстетическим наслаждением красотой тварных существ...»<sup>540</sup>. Мусульманам приписывается и то, что они не имеют культуры, а для мусульманских авторов характерно «отсутствие нравственных критериев»<sup>541</sup>. В такой ситуации, в исламских нарративах, развиваемых православными трендами русского национализма, доминирует язык нетерпимости, пренебрежительного отношения к мусульманам.

Некоторые утверждения и нарративы современных российских националистов православной ориентации в отношении ислама, вероятно, вообще не имеет смысл комментировать. Приведем несколько примеров: «...знакомство с детально разработанной шариатской юридической системой оставляет у человека христианской культуры довольно тяжелое впечатление...»<sup>542</sup>, «...мы не говорим о других заблуждениях магометанства. И сказанного достаточно для того, чтобы видеть, что мусульманская вера - не от Бога, а от вымысла человеческого...»<sup>543</sup>, «...если ветхозаветные обряды готовили людей к приходу Господа и возвещали Его спасение, то обряды хаджа, не основанные на Откровении, совершенно бессмысленны...»<sup>544</sup>.

Значительная часть антиисламских нарративов русских националистов похожа на политические лозунги: «...ислам в России должен знать свою

<sup>538</sup> <http://www.pravoslavie-islam.ru/odaniil6.html>

<sup>539</sup> См.: Максимов Ю.В. Переходы из ислама в христианство в IX-X веках по свидетельствам арабских хроник / Ю.В. Максимов // <http://www.pravoslavie-islam.ru/perehodi.htm>

<sup>540</sup> <http://www.pravoslavie-islam.ru/nikolayev.htm>

<sup>541</sup> <http://www.pravoslavie-islam.ru/nikolayev.htm>

<sup>542</sup> См.: Редкозубов А.Д. Православный взгляд на основные аспекты мусульманского образа жизни / А.Д. Редкозубов // <http://www.pravoslavie-islam.ru/redkozub.htm>

<sup>543</sup> <http://www.pravoslavie-islam.ru/morev.htm>

<sup>544</sup> <http://www.pravoslavie-islam.ru/odaniil6.html>



традиционную нишу. Россия – не место для возрождения ислама, но место для возрождения Православия. Мы ни за что не отдадим Россию мусульманам...»<sup>545</sup>. Некоторые утверждения православных националистов не имеют ничего общего ни с логикой, ни со здравым смыслом: «...Восток, в том, что касается ислама, дело не столько тонкое, сколько сатанинское...»<sup>546</sup>, «...шантажируя нас всемирным американизмом, Кириенко и его пособники пытаются проташить в России вселенский ислаимизм и бросить русских в топку межцивилизационных конфликтов...»<sup>547</sup>, «...гибельный вред представляет для человечества магометанство, проповедующее такое злобное и фанатическое учение. И действительно, история свидетельствует, что распространение мусульманства сопровождалось уменьшением и опустошением тех стран, в которых водружалось знамя Магомета...»<sup>548</sup>, «это учение является точным воспроизведением сатанинской лжи»<sup>549</sup>, «в исламе нет нравственности»<sup>550</sup>.

Подводя итоги этого экскурса в интеллектуальный мир современных российских антиориенталистов, мы вынуждены констатировать, что его пределы незначительны, а культурные горизонты низки. Большинство антиисламских и антивосточных нарративов не отличаются оригинальностью, демонстрируя, с одной стороны, доминирование традиционного догматического мышления, а, с другой, показывая, что современные российские исламофобы-националисты почти не обладают знаниями о Востоке и исламе. Невозможно требовать от православного националиста прочтения классических трудов об исламе, которые составляют основу российского востоковедения.

Российский националистический политический дискурс практически не имеет точек соприкосновения с научным дискурсом. С другой стороны, не исключено, что догматическое сознание делает востоковедную классику просто недоступной для современных российских националистов православного толка. Вместе с тем, вероятно, следует акцентировать внимание и на том, что современный российский антиориентализм, в первую очередь – антиисламские тренды, не являются уникальным явлением. Подобные тенденции характерны и для некоторых стран Запада, Европейского Союза, но в этом регионе они связаны с притоком мигрантов, исповедующих ислам, с Востока и Юго-Восточной Азии.

Этнический национализм Окцидента не принимает сообществ, носители культурных и религиозных традиций которых пришли с Ориента. Для

---

<sup>545</sup> <http://www.pravoslavie-islam.ru/savelyev.htm>

<sup>546</sup> <http://www.pravoslavie-islam.ru/nikolayev.htm>

<sup>547</sup> См. об этом подробнее: Савельев А.Н. Исламизация России – полумесяцем по кресту / А.Н. Савельев // <http://www.pravoslavie-islam.ru/savelyev.htm>

<sup>548</sup> <http://www.pravoslavie-islam.ru/morev.htm>

<sup>549</sup> <http://www.pravoslavie-islam.ru/odaniil6.html>

<sup>550</sup> <http://www.pravoslavie-islam.ru/nikolayev.htm>

российского антиориентализма характерна иная ситуация: российские мусульмане, как и российские православные, нередко являются гражданами Российской Федерации, а их территории непосредственно граничат с русскими областями, будучи присоединенными несколько столетий назад. Такие тенденции таят в себе значительную опасность, связанную с активизацией русского этнического национализма. Сторонники этнических трендов в рамках русского национализма активно спекулируют на антиисламских чувствах, стимулируя рост настроений, направленных против ислама.

В этом отношении русский этнический антиисламский национализм, российский антиориентализм демонстрирует кризисное состояние современной российской политической культуры и интеллектуальной традиции, которая, к разочарованию православных националистов, имеет гораздо больше общего с секуляризованной культурой Окцидента...

### *Современный российский «литературный» антиориентализм*

Современный культурный российский дискурс пребывает в состоянии неопределенности. Его пределы размыты, границы не очерчены, сам он глубоко фрагментирован. Современное культурное поле в России функционирует, вероятно, как совокупность отдельных культурных полей, противоположных тенденций и трендов, которые почти не пересекаются. В рамках культурного дискурса в России есть место и для европейского либерализма, и для местного российского (пост)советского коммунизма, для разных проявлений российской и / или русской идеи, которая варьируется от православного патриотизма черносотенного типа до славянского неоязычества.

Нередко границы между этими политическими трендами простираются словно границы между различными географическими объектами, то есть основные ментальные и идеологические расхождения проходят по линии Восток – Запад, Ориент – Окцидент. В России, как и любой другой европейской стране, которая имеет восточный период в своей истории, существуют ориентализм и окцидентализм, антиориентализм и антиокцидентализм. И российский ориентализм и российский окцидентализм имеют давние исторические традиции.

Возникновение и развитие российского ориентализма связано с появлением и эволюцией российского и позднее советского востоковедения. Россия обрела колоссальный опыт из своих контактов с Востоком. Подобно Британской Империи Российская Империя для Ориента выступала в качестве Окцидента – покорителя и завоевателя. Исторические, политические и культурные особенности российского колониализма и политиче-

ского империализма достаточно подробно описаны в исследовательской литературе и в настоящем контексте не имеет смысла останавливаться на их анализе подробно.

Укажем только на то, что российский центр непосредственно соприкасался с колонизируемыми территориями, что связано с особенностями российского географического империализма. Поэтому, среди некоторой части российской интеллигенции относительно колоний, которые в советский период были трансформированы в союзные республики, утвердилось пренебрежительное отношение. Колонии воспринимались не просто как чужие и завоеванные территории, они воспринимались как присоединенные по праву сильного «неправильные» земли, которые нуждаются в ассимиляции и интеграции. И хотя подобные политические цели почти не декларировались открыто, тем не менее политика некоего, весьма своеобразного, культурного национализма имела место и в СССР, и в современной Российской Федерации.

В современных условиях этот империалистический миф в значительной степени изменился, трансформировался, будучи приспособленным к новым политическим реалиям. В России возникла тенденция подмены ориентализма антиориентализмом, что проявляется в культивировании нарративов о Востоке как топосе отсталости, о восточной исламской угрозе, о невозможности мусульман принять европейские нормы права и ценности свободы. В культивировании подобных мифов преуспели, в первую очередь, православные патриоты, о чем мы писали выше. Не менее активны и представители массовой литературы – литературы низкого художественного качества, которая опирается на мифы и стереотипы, спекулируя на чувствах страха и неуверенности перед Востоком – регионом мифологизированным, загнанным в стереотипы, но почти неизвестном для обычных потребителей подобной литературы.

Именно на анализе подобного «текста» мы остановимся в настоящем разделе, избрав для анализа «роман» Е. Чудиновой<sup>551</sup> «Мечеть парижской богоматери». Сама Е. Чудинова позиционирует свое произведение как «христианский роман», утверждая в послесловии к одному из изданий<sup>552</sup>, что мусульмане являются язычниками. В связи с этим она утверждает, что

---

<sup>551</sup> Автор настоящего исследования полагает, что Е. Чудинова не является писательницей и к российской литературе отношения не имеет. С другой стороны, принимая во внимание то, что ее произведения широко доступны в Интернете и востребованы молодежью, в том числе и студентами, автор считает нужным сделать вводное замечание относительно Е. Чудиновой. Елена Чудинова – является автором нескольких книг, одна из которых («Ларец») номинировалась на литературную анти-премию «Абзац»

<sup>552</sup> В России книга выдержала три издания, существует так же сербский перевод.

«ислам – религия рабов»<sup>553</sup>, а «христианство – единственная истинная религия, а все боги язычников – бесы»<sup>554</sup>.

В своем романе Е. Чудинова настаивает на том, что отношения между исламом и христианством могут развиваться исключительно как конфликт, столкновение и конфронтация. В одном из своих интервью Е. Чудинова подчеркнула, что «...зло поменяло акценты. Сейчас главный враг христианства – ислам. Моя позиция однозначна. Ислам – негативная религия. Европа, отрекшаяся от христианских ценностей, отступает под его натиском...»<sup>555</sup>.

Текст Е. Чудиновой – это причудливое (и, скорее всего, уродливое) переплетение антиисламских нарративов, мифов и спекуляций, которые, вероятно, следует разделить на несколько групп.

Первая группа – нарративы, призванные доказать, что ислам является примитивной и антисовременной религией, а мусульмане по своему культурному и интеллектуальному уровню уступают христианам. В частности, в главе названной с претензией на оригинальность «Последний шоппинг Зейнаб» Е. Чудинова создает крайне непривлекательный образ обычной мусульманки: «...Зейнаб никогда в жизни не слышала даже слова “импрессионизм”, и уж само собой, как женщина из хорошей семьи, нигде не могла увидеть полотен либо репродукций этих непотребных живописцев, то есть даже тех из них, что уцелели...»<sup>556</sup>. Подобными образами культивируется и популяризируется идея о якобы изначальной чуждости и, поэтому, враждебности мусульман (особенно – женщин<sup>557</sup>) культурной христианской Европе. Е. Чудинова мыслит об исламском мире традиционными для националистов штампами дикости и клише недоразвитости: «...езжайте в любую мусульманскую страну, нетронутую европейской цивилизацией: грязь и дикость и сегодня немыслимые...»<sup>558</sup>. Таким образом, Е. Чудинова продолжает развивать утверждения русских националистов и прочих исламофобов о дикости ислама и почти полном отсутствии культуры<sup>559</sup> в мусульманских странах.

---

<sup>553</sup> [http://www.pravda.ru/culture/2005/4/9/21/19669\\_chudinova.html](http://www.pravda.ru/culture/2005/4/9/21/19669_chudinova.html)

<sup>554</sup> [http://www.fictionbook.ru/author/chudinova\\_elena/mechet\\_parijskoyi\\_bogomateri/](http://www.fictionbook.ru/author/chudinova_elena/mechet_parijskoyi_bogomateri/)

<sup>555</sup> [http://www.pravda.ru/culture/2005/4/9/21/19669\\_chudinova.html](http://www.pravda.ru/culture/2005/4/9/21/19669_chudinova.html)

<sup>556</sup> См. об этом подробнее непосредственно текст «романа» «Мечеть Парижской Богоматери» Е. Чудиновой, который доступен на нескольких сайтах, в том числе и на следующем: [http://www.fictionbook.ru/author/chudinova\\_elena/mechet\\_parijskoyi\\_bogomateri/](http://www.fictionbook.ru/author/chudinova_elena/mechet_parijskoyi_bogomateri/)

<sup>557</sup> О мусульманках Е. Чудинова, в частности, пишет буквально следующее: «...ислам – это религия рабов, потому что мусульманская женщина – рабыня мужчины, а рабыня может рожать только рабов. Раб – человек лишенный чести. Нет у них чести ...». См. Об этом: [http://www.pravda.ru/culture/2005/4/9/21/19669\\_chudinova.html](http://www.pravda.ru/culture/2005/4/9/21/19669_chudinova.html)

<sup>558</sup> [http://www.pravda.ru/culture/2005/4/9/21/19669\\_chudinova.html](http://www.pravda.ru/culture/2005/4/9/21/19669_chudinova.html)

<sup>559</sup> В такой ситуации возникает проблема методологического свойства: как же быть с культурной традицией арабского и вообще мусульманского Востока? Омар Хайам, Ни-

Вторая группа нарративов – идеи, связанные с образом ислама как сознательного антиевропейского проекта, как уничтожителя современной христианской Европы. В данном случае фантазия Е. Чудиновой обеспечила нас с весьма странными примерами исламского антиевропеизма. В частности, в романе описана сцена наказания (а именно – побивания камнями: «...старик перекрестился! Это словно послужило сигналом. Полицейские еле успели приковать крестьянина к столбу... Несколько камней просвистело мимо, затем один ударил в щеку, чиркнул по щеке, как спичка о коробок, высекая кровь. Дальше ничего уже нельзя было разобрать, люди вопили, визжали, смеялись, камни летели тучей, сшибались, падали, градом молотили по асфальту... Беснованье толпы длилось не больше пятнадцати минут и стихло очень быстро. Окровавленное тело бессильно провисло на цепях...»<sup>560</sup>) европейца мусульманами за то, что производил тайно вино, утаивая виноград, из которого надлежало изготавливать сухофрукты.

В целом, роман буквально переполнен этими вымученными и неправдоподобными сценами исламского террора против христиан. Известно, что Е. Чудинова закончила один из исторических факультетов (университет в своих статьях и интервью она не упоминает) и, вероятно, слушала курсы «Новейшая история стран Западной Европы и Америки» и «История Востока». Следует напомнить сторонникам антиисламизма, например, о том, что осенью 1961 года парижская полиция в центре Парижа забила насмерть двести арабских демонстрантов, среди которых было немало ассимилированных интеллектуалов и франкофонов<sup>561</sup>. Сложно сравнивать реальные акты террора против европейских мусульман и вымышленные преследования христиан в Европе, о которых пишет Е. Чудинова. Поэтому, следует вновь обратиться к анализируемому тексту. В романе мусульмане предстают как очень ограниченные, поверхностные и необразованные люди («...покуда живы виноградники Франции, будут и тайные виноделы, будет черный рынок. А извести виноградники они не могут, очень уж они любят изюм, ни одно блюдо, кажется, без него не стряпают. Ну а коли черному рынку быть, то виноторговцев и виноделов будут ловить и мучить до смерти публично, по всем законам шариата...»<sup>562</sup>), что свидетельствует о знакомстве Е. Чудиновой с популярной антиисламской политической мифологией, но не реальной культурной традицией современного ислама.

---

зами, Фирдоуси, Саади... Принадлежат ли они к мировой культурной традиции или являются «презренными агарянами» не принявшими Христа?

<sup>560</sup> [http://www.fictionbook.ru/author/chudinova\\_elena/mechet\\_parijskoyi\\_bogomateri/](http://www.fictionbook.ru/author/chudinova_elena/mechet_parijskoyi_bogomateri/)

<sup>561</sup> Об этом акте реальных преследований мусульман в своей рецензии на роман, например, пишет А. Манчук. См. подробнее: Манчук А. Взгляд на «Мечеть Парижской богоматери» / А. Манчук // <http://communist.ru/root/archive/culture/mechet.notre.damm>

<sup>562</sup> [http://www.fictionbook.ru/author/chudinova\\_elena/mechet\\_parijskoyi\\_bogomateri/](http://www.fictionbook.ru/author/chudinova_elena/mechet_parijskoyi_bogomateri/)

Третья группа нарративов связана с формированием нравственно неприглядного образа мусульманина. Если верить Е. Чудиновой, то все мусульмане – дикие религиозные фанатики, мракобесы, некультурные люди и наркоманы. В частности они рисует следующий образ мусульманского подростка: «...подросток в пестрой гавайской рубашке, явно подкуранный, зачем-то кинулся к железному ящику и принялся загребать руками камни, один, два, несколько камней величиной с хорошее яблоко. Может, вправду решил, что это яблоки? Вон какие глаза белые. Подросток, придерживая камни левой рукой у груди, правой продолжал хватать их. Неудачно нагнулся, камень упал на ногу. Вместо того чтобы выругаться от боли, парень, словно прислушавшись к чему-то, тихо улыбнулся. Ну и успел же ширнуться с утра...»<sup>563</sup>.

В этом контексте заметна попытка проецировать на исламское общество все пороки христианского, но в значительной степени секулярного, общества современного Запада<sup>564</sup>. На фоне наличия значительного числа социальных и нравственных проблем в номинально христианской Европе попытка доказать, что во всем виноват ислам, в «романе» Е. Чудиновой выглядит по меньшей степени неубедительно. Четвертая группа нарративов – нарративы, связанные с формированием образа ислама как крайне агрессивной религии, которая не совместима с культурой толерантности и диалога. Текст «романа» переполнен сценами насилий мусульман над христианами, в частности – захвата Собора Парижской Богоматери мусульманскими религиозными фанатиками: «...ваххабиты ворвались в собор крушить скульптуры и кресты... а затем дед, с перерезанным от уха до уха горлом, упал, обливая кровью подножие Божьей Матери, той, что, говорят, протягивала Младенцу каменную лилию...»<sup>565</sup>. Примечательно, что в этом контексте Е. Чудинова транслирует и культивируют устоявшиеся в современном российском обществе стереотипы: захватчиками собора выступают мусульмане, следовательно – если мусульмане, то обязательно ваххабиты. Наличие других течений и трендов в исламе, вероятно, для Е. Чудиновой осталось неизвестным.

Пятая группа нарративов касается политических проблем, связанных с исламом. Е. Чудинова полагает, что после прихода к власти во Франции мусульман будет установлен авторитарный режим средневекового восточ-

<sup>563</sup> [http://www.fictionbook.ru/author/chudinova\\_elena/mechet\\_parijskoyi\\_bogomateri/](http://www.fictionbook.ru/author/chudinova_elena/mechet_parijskoyi_bogomateri/)

<sup>564</sup> Комментируя подобные фрагменты в романе, его критики указывают на то, что «...кривая логика Чудиновой, обвиняющей мусульман в преступлениях, которые всю совершают против них самих – не слепота заблуждающегося человека, а особый цинизм, свойственный отпетым фанатикам и законченным ханжам...». См. об этом подробнее: <http://communist.ru/root/archive/culture/mechet.notre.damm> Тому же А. Манчуку принадлежит вполне оригинальное определение романа Елены Чудиновой, с которым, вероятно, сложно не согласиться – «плохой сон человека с нечистой совестью». <http://ghetto.in.ua/article.php?ID=4&AID=37>

<sup>565</sup> [http://www.fictionbook.ru/author/chudinova\\_elena/mechet\\_parijskoyi\\_bogomateri/](http://www.fictionbook.ru/author/chudinova_elena/mechet_parijskoyi_bogomateri/)

ного типа, а христиане будут подвергаться политическим и религиозным преследованиям. Культивируя неаттрактивный образ ислама, Е. Чудинова утверждает, что мусульмане изолирует всех христиан в резервациях: «.....он часто бывал в каждом из пяти крупных гетто Парижа, где жили пораженные в правах французы, не принявшие ислама. Жуткой и безысходной была эта жизнь за колючей проволокой, но многие шли на нее, почитая допустимой платой за право оставаться собой. Лютая бедность и теснота, чуть что – смерть от руки любого полицейского, приравнивающего “язычника” к собаке. Но как же весело плевать на крики муэдзинов, попивая свой кофе за столиком уличного кафе, зная, что в роскошных своих особняках коллаборационисты бегут сейчас “заниматься гимнастикой”. Конечно, вино и в гетто было смертельно опасно добывать, конечно, женщины выходили из дому, накинув шарф на голову и на шею, женщину с открытой головой полицейские могут забить до смерти...»<sup>566</sup>.

Приведенная выше цитата демонстрирует уровень знаний Е. Чудиновой об исламе. Термин «язычники» применяется в исламской традиции к многобожникам в то время, как приверженцы монотеистических религий известны как «люди писания». Е. Чудинова на страницах своего «романа» продолжает развивать и культивировать наиболее устойчивые мифы и предубеждения относительно мусульман, в том числе – и политические. Вероятно, роман написан, основываясь на крайне ограниченной источниковой базе: в центре внимания автора были, как правило, антиисламские труды. В результате образ политического ислама описан крайне тенденциозно и односторонне, а развития в мусульманских странах традиция политического либерального ислама Е. Чудиновой, вероятно, неизвестна.

Следующая группа нарративов призвана привить читателю уверенность в том, что ислам выступает исключительно как религия разрушения, неспособная на созидание. Во Франции, описанной Е. Чудиновой, мусульмане разрушают христианские церкви или превращают их в мечети, что, в частности, они сделали с Собором Парижской Богоматери. Описание произошедших изменений («...сам он был в Нотр-Дам только однажды, с него хватило. То есть пристроенную на юго-восток бетонную будку михраба с полным наплевательством на архитектурные пропорции, он, конечно, видел не раз. Но чтобы зайти внутрь, любоваться на епископское кресло, переделанное в минбар, то есть с присобаченными на спинку двумя полумесяцами, на заложенную неглухой стеной галерею, где, как в общественном туалете, зияют в полу два десятка раковин для мытья ног... А женщины моют ноги там, где раньше был орган, второй ярус отведен для них, лестница пристроена снаружи. От того, что сохранились витражи с орнаментами, только пронзительнее зияют обычные стекла там, где повышибли витражи с фигурами. Видеть вновь надписи мерзкой вязью там, где была

---

<sup>566</sup> [http://www.fictionbook.ru/author/chudinova\\_elena/mechet\\_parijskoyi\\_bogomateri/](http://www.fictionbook.ru/author/chudinova_elena/mechet_parijskoyi_bogomateri/)

начертана латынь, замечать в полу выбоины там, где были статуи...»<sup>567</sup>) преследует цель сформировать у читателя предубеждения относительно ислама, показав, что это не только агрессивная, но так же примитивная и низменная религия. В данном контексте Е. Чудинова не выступает в роли оригинального автора (оригинального в ее «романе» немного), но транслирует и популяризируют устоявшиеся стереотипы относительно ислама.

Очередная группа нарративов, вероятно, наиболее показательна и интересна в контексте «интеллектуального» бэк-граунда «романа». Е. Чудинова пытается доказать, что исламское завоевание Европы стало наказанием за нападение НАТО на... православную Сербию. В «романе» даже есть своеобразная «сербская»<sup>568</sup> глава («Слободан»), где автор констатирует, что «...так вам и надо, французы, Господи Боже, разве вы этого не заслужили? Разве вы сами вчера не лепили своими руками сегодняшний день? Живите в нем, потому, что Бог есть. Вы ничего не знали об истории Сербии, вы ничего не знали о Косово. Вы не знали о том, как сербы погибли славно на Косовом поле, когда, защищая свою колыбель, воины князя Лазаря встали на пути у неисчислимых войск султана Мурата. Вы не знали, как Баязид шел смертоносней чумы, а на пепелищах селились по его следам мусульмане-албанцы. Пять сотен лет под Османской империей! Вы не знали, каким проклятьем была Османская империя, вы не знали, сколько сербской крови пролилось ради победы над нею. Меньше тридцати лет, как на берега Ситницы вернулись сербы, и вновь изгнание...»<sup>569</sup>.

В этом контексте «роман» является показательным образчиком современной российской правой православной патриотической «культуры». В данном случае перед нами набор почти всех нарративов, которыми оперирует современный российский среднестатистический, патриот-националист: от угрозы ислама до истерии вокруг «братской Сербии», представления о которой, вероятно, так же почерпнуты из православно-патриотической публицистики, что в еще большей степени сужает интеллектуальный горизонт анализируемого текста.

На отношении Е. Чудиновой к истории следует остановиться более подробно. Е. Чудинова весьма произвольно оперирует историческими фактами. В такой ситуации в роман попали только те сюжеты, которые интегрируются в схему неприятия ислама, предлагаемую Е. Чудиновой. Это в

<sup>567</sup> [http://www.fictionbook.ru/author/chudinova\\_elena/mechet\\_parijskoyi\\_bogomateri/](http://www.fictionbook.ru/author/chudinova_elena/mechet_parijskoyi_bogomateri/)

<sup>568</sup> Фантазия Е. Чудиновой дошла до того, что мусульмане и Запад извели почти всех сербов, а оставшихся поселили в России – в новом городе Белград-на-Амуре. Вероятно, комментировать подобные утверждения уже не входит в сферу научного исследования. В романе есть и пассажи относительно развития международных отношений, которые автор так же считает невозможным комментировать. В целом, «роман» демонстрирует интеллектуальную нищету и духовное убожество современного радикального русского национализма, что превращает его в уникальный источник для анализа политических метаморфоз и перерождений российской правой националистической идеи.

<sup>569</sup> [http://www.fictionbook.ru/author/chudinova\\_elena/mechet\\_parijskoyi\\_bogomateri/](http://www.fictionbook.ru/author/chudinova_elena/mechet_parijskoyi_bogomateri/)



полной мере относится к «сербской» линии романа. Е. Чудинова, как и всякий просвещенный русский националист православной ориентации, восхищается сербскими четниками, но не пишет о партизанах Йосипа Броз Тито, видимо, по причине того, что они были не просто коммунистами, но среди них было много мусульман из Боснии.

Вольное обращение со средневековой историей вызывает сожаление. Комментируя крестовые походы, Е. Чудинова в одном из интервью констатировала: «...что вообще плохого в крестовом походе... Традиционный католицизм от них не отречется никогда... моя любимая фигура, применительно к эпохе Крестовых походов, Бодуэн IV Иерусалимский. Чудо вообще! Неизлечимо больной 15-летний мальчик, которого несли на носилках впереди войска, когда он уже на коня сесть не мог, но пока его хотя бы несли, все битвы христиане выигрывали... он не бандит, а хранитель Гроба Господня. И легитимный король Иерусалима...»<sup>570</sup>.

Появление книги «Мечеть парижской богоматери» инициировало начала дискуссии в российском обществе, пик которой совпал с серединой 2000-х годов. «Роман» вызвал как восхищенные отклики со стороны российских православных националистов и исламофобов, так и непонимание со стороны исследователей ислама и самих мусульман. Журналист А. Манчук в связи с этим констатировал, что «возмущенные голоса российских мусульман и просто порядочных людей» сделали книге «неплохую рекламу»<sup>571</sup>. Манчук полагает, что Е. Чудинова со своей книгой нашла наибольшее число поклонников, читателей и почитателей среди сторонников политически бесхитростного, но крайне опасного лозунга «Россия для русских»<sup>572</sup>.

Е. Чудинова в ряде своих статей и интервью акцентировала внимание на причинах побудивших написать ее этот текст. По ее словам, важнейшим стимулом было то, что именно от ислама исходят наиболее опасные угрозы христианскому миру: «...а дура сейчас – наша христианская цивилизация. Дура, вбившая в свою, слишком добрую, голову идеи равенства. На самом деле свято место не бывает пусто. Если одна святыня девальвируется, ее тут же вытесняет другая. Ислам – кукушонок в европейском гнезде, он крепнет день ото дня. От запрета акцентировать принадлежность к христианству всего один шаг до провозглашения лидерства ислама...»<sup>573</sup>. По мнению Е. Чудиновой, которая позиционирует себя как христианку (с

---

<sup>570</sup> Многие утверждения Е. Чудиновой (получившей историческое образование) весьма интересны. Она заявляла, что в Средневековой Европе «люди были вполне чистенькие и культурные, и образованные», а «вши появились в эпоху Ренессанса». См.: [http://www.pravda.ru/culture/2005/4/9/21/19669\\_chudinova.html](http://www.pravda.ru/culture/2005/4/9/21/19669_chudinova.html)

<sup>571</sup> <http://communist.ru/root/archive/culture/mechet.notre.damm>

<sup>572</sup> <http://communist.ru/root/archive/culture/mechet.notre.damm>

<sup>573</sup> [http://www.fictionbook.ru/author/chudinova\\_elena/mechet\\_parijskoyi\\_bogomateri/](http://www.fictionbook.ru/author/chudinova_elena/mechet_parijskoyi_bogomateri/)

чем несогласны ее критики и оппоненты<sup>574</sup>), ислам является псевдорелигией и псевдоцивилизацией – «цивилизацией бесплодной и паразитической»<sup>575</sup>.

В заключение настоящего раздела подведем основные итоги нашего небольшого следования, касающегося некоторых содержательных сторон романа «Мечеть парижской богоматери». Не следует, вероятно, останавливаться на «литературных» сторонах этого текста. Текст интересен идеями, которые высказывает автор, хотя эти идеи далеки от оригинальности. Вероятно, роман является антивосточным, антиисламским и антиориенталистским текстом.

Современные тексты Е. Чудиновой имеют весьма опосредованное российской к русской (и даже – российской) литературной традиции, связанной с формированием ориентных, восточных, образов. И по художественному языку, и по степени раскрытия восточных образов, и по глубине проникновения в восточную специфику тексты Е. Чудиновой остаются именно текстами и значительно уступают произведениям русских писателей прошлого. В случае с текстами Е. Чудиновой мы имеем дело не с литературными произведениями, а с текстами, которые представляют собой рефлексию о Востоке, рожденную в недрах массовой культуры.

Это – не рефлексия относительно текстов великих предшественников, это – набор образов понятных и доступных для массового читателя. Тексты Е. Чудиновой, вероятно, свидетельствуют о том, что лучшие времена для ориентализма в русской литературной традиции остались в прошлом. На смену подлинному интересу к Востоку, даже с позиций колонизатора и завоевателя, путешественника и наблюдателя, пришел набор стереотипных знаний и устойчивых представлений постсоветского потребителя массовой культуры о Востоке.

В российском «культурном» дискурсе возник не просто псевдо(анти)ориентализм, а своеобразный псевдоориентализм *lite / light*. Иными словами, чем страшнее образ ислама, чем более отвратителен образ Ориента, тем большим спросом подобные «произведения» будут пользоваться у определенной части читателей. «Роман» Е. Чудиновой – яркое тому подтверждение...

---

<sup>574</sup> А. Манчук в связи с этим на сайте <http://communist.ru> пишет, что «конфессиональные пристрастия Е. Чудиновой колеблются между православным фундаментализмом РНЕ и модным среди московской интеллигенции католицизмом». Рецензия А. Манчука (который называет Е. Чудинову «черносотенным литератором»), является одной из наиболее острых. См.: <http://communist.ru/root/archive/culture/mechet.notre.damm>

<sup>575</sup> [http://www.fictionbook.ru/author/chudinova\\_elena/mechet\\_parijskoyi\\_bogomateri/](http://www.fictionbook.ru/author/chudinova_elena/mechet_parijskoyi_bogomateri/)

## НЕСОСТОЯВШАЯСЯ МОДЕРНИЗАЦИЯ (ИНДОНЕЗИЯ В 1945 – 1965 ГОДАХ МЕЖДУ ВЫЗОВАМИ ДЕМОКРАТИИ, ИСЛАМСКОГО ФУНДАМЕНТАЛИЗМА И АВТОРИТАРИЗМА)

*Проблемы политической модернизации в Индонезии  
во первой половине 1950-х годов*

Провозглашенное в середине 1940-х годов индонезийское государство смогло окончательно завершить процесс своей институционализации как независимого актора только к началу 1950-х годов<sup>576</sup>. Сукарно провозгласил независимость Индонезии 17 августа 1945 года, что было вызвано желанием достигнуть компромисса между светскими и мусульманскими националистами<sup>577</sup>. Перед правящей элитой, значительная часть представителей которой была националистически ориентирована, стояли задачи, связанные, в первую очередь, с оформлением и утверждением политических институтов нового государства<sup>578</sup>. В индонезийском случае национализм стал той политической идеологией и политической практикой, в рамках которой развивались модернизационные проекты.

---

<sup>576</sup> О политических процессах в период японской оккупации и создании независимого индонезийского государства см.: Плеханов А.Ю. Общественно-политическая реформа в Индонезии, 1945 – 1975 / А.Ю. Плеханов. – М., 1980. – С. 3 – 28.

<sup>577</sup> 17 августа 1945 года пришелся на пятницу – священный для мусульман день. По приданию, именно семнадцатого числа был ниспослан Коран. По заповедям Мухаммеда, верующие мусульмане были должны 17 раз в день совершать ритуальные действия. См.: Другов А.Ю. Индонезия: политическая культура и политический режим / А.Ю. Другов. – М., 1997. – С. 44.

<sup>578</sup> Об основных политических процессах на данном этапе в Индонезии см.: Dahm B. History of Indonesia in the 20th Century / B. Dahm. – L., 1971; Dahm B. Sukarno and the Struggle for Indonesian Independence / B. Dahm. – L., 1969. Вероятно, эти националистические элиты, пришедшие к власти в некоторой степени опирались на политический опыт участия, который сложился в более ранний период. См. подробнее о политических культурах и идентичностях в Индонезии: Milner A. Kerajaan: Malay Political Culture on the Eve of Colonial Rule / A. Milner. – Cambridge, 1982; Sutherland H. The Making of Bureaucratic Elite: the Colonial Transformation of the Javanese Priyayi / H. Sutherland. – Singapore, 1979; Ingelson J. Road to Exile: the Indonesian Nationalist Movement, 1927 – 1934 / J. Ingelson. – Singapore, 1979.

В этой ситуации примечательно то, что никто кроме самих индонезийских националистов в создание независимого Индонезийского государства до конца второй мировой войны не верил. Появление на политической карте независимой Индонезии стало неожиданностью и для Европы, в первую очередь – Нидерландов, и для других государств. Голландская политическая элита, которая в межвоенный период на активизацию националистического движения отвечало спорадическими, но почти недейственными репрессиями (например, после крупных национальных протестов 1935 года колониальная администрация выслала около 400 националистов при общем населении региона в 65 миллионов<sup>579</sup>), недооценила фактор национализма и после завершения японской оккупации уже была не в состоянии восстановить контроль над Индонезией в полном объеме. Американский исследователь Г. Бенда в середине 1970-х годов попытался дать оценку подобной политике, охарактеризовав ее как «безразличие к индонезийскому национализму»<sup>580</sup>.

Возникшее независимое государство было обязано своим появлением не только индонезийскому националистическому движению, но и традиционным воззрениям местного населения относительной политической власти, культуры, лояльности и легитимности. Известный исследователь Индонезии Бенедикт Андерсон попытался интерпретировать эти политические процессы в Индонезии в категориях яванской культуры<sup>581</sup>. Он предположил, что в яванской философии власть воспринимается как всегда конкретная, однородная, изменяющаяся и не связанная с легитимностью. Андерсон полагает, что для индонезийского мышления не характерна рефлексия о легитимности власти – власть нельзя оценить в категориях законности, так как она просто существует<sup>582</sup>. В индонезийском языке существует термин *sakti*, который означает право на власть. В течение колониального периода индонезийцы вынужденно признавали это право за голландцами, но в результате второй мировой войны для Индонезии возник властно-правовой вакуум: голландцы проиграли японцам, а японцы – американцам, для которых Индонезия не входила в число политических

---

<sup>579</sup> Benda H. The Pattern of Administrative Reforms in the Closing Years of Dutch Rule in Indonesia / H. Benda // Continuity and Change in Southeast Asia. – New Haven, 1976. – P. 237.

<sup>580</sup> Benda H. The Pattern of Administrative Reforms in the Closing Years of Dutch Rule in Indonesia. – P. 237.

<sup>581</sup> Anderson B. The Idea of Power in Javanese Culture / B. Anderson // Culture and Politics in Indonesia. – Ithaca – L., 1972.

<sup>582</sup> Российский индонезиевед А.Ю. Другов относительно концепции Б. Андерсона полагает, что она «плодотворна сама по себе, но грешит некоторой статичностью и ее не следует абсолютизировать в приложении к современной Индонезии». См.: Другов А.Ю. Политический режим и политическая культура в Индонезии / А.Ю. Другов // Государственность и модернизация в странах Юго-Восточной Азии / ред. В.Ф. Васильев, Ю.О. Левтонова. – М., 1997. – С. 61.

приоритетов. В такой ситуации индонезийские националисты сами попытались реализовать право на власть.

Вероятно, возникшее независимое государство не было готово к столь радикальной и стремительной модернизации, на которую ее обрекли пришедшие к власти националисты. Что представляла собой Индонезия к началу 1950-х годов? Это была типичная постколониальная страна, в которой пришли к власти местные националисты, устранив зависимость от европейского центра. В индонезийском случае этим отторгнутым центром были Нидерланды. Кроме этого, Индонезия, как любое постколониальное государство было расколото. В результате голландского господства и оппозиционного ему националистического движения в Индонезии сосуществовали совершенно различные политические культуры, лояльности и идентичности. Комментируя такую ситуацию, американский исследователь Юго-Восточной Азии Клиффорд Гирц писал, что «с того момента, как люди начали жить в городах происходит раскол некогда гомогенной культурной традиции, которая начинает служить двум социальным структурам: “грамотному” городу, который экономически зависит от деревни, и “грубой” деревни, зависящей экономически от города... возникает раздвоение традиции»<sup>583</sup>.

Истоки той модернизации, которую инициировали индонезийские националисты, мы можем обнаружить в колониальный период. Колонизация этого региона голландцами привела к тому, что он оказался втянутым в орбиту европейской политики, которая тогда была мировой политикой. По мнению известного российского востоковеда В.Ф. Васильева европейский колониализм в Юго-Восточной Азии, в том числе – и в Индонезии, «хотел он того или нет, но оказывал постоянное модернизирующее воздействие». Политику голландской колониальной администрации, по его словам, можно определить как «ограниченную модернизацию»<sup>584</sup>. Один из ведущих исследователей, занятых в сфере индонезиеведения, А.Ю. Другов полагает,

---

<sup>583</sup> Geertz C. Religion of Java / C. Geertz. – Glencoe, 1960. – P. 227. Другие работы Клиффорда Гирца так же представляют значительный интерес в контексте политических процессов в Индонезии во второй половине XX века. См.: Geertz C. Ideology as Cultural System / C. Geertz // Ideology and Discontent. – NY., 1962; Geertz C. Agricultural Involution / C. Geertz. – LA., 1963; Geertz C. Primordial Sentiments in Civil Politics in New States / C. Geertz. – NY., 1963; Geertz C. Modernization in Muslim Society. Indonesian Case / C. Geertz // Religion and Progress in Modern Asia. – NY., 1965; Geertz C. The Social History of Indonesian Town / C. Geertz. – Cambridge, 1965; Geertz C. Islam Observed. Religious Development in Marocco and Indonesia / C. Geertz. – New Haven – L., 1968; Geertz C. Peddlers and Princes. Social Change and Economic Modernization in Two Indonesian Towns / C. Geertz. – Chicago – L., 1968.

<sup>584</sup> Васильев В.Ф. Восточно-западные мотивы в проблематике и оценке государственности и модернизации в странах Юго-Восточной Азии / В.Ф. Васильев // Государственность и модернизация в странах Юго-Восточной Азии / ред. В.Ф. Васильев, Ю.О. Левтонова. – М., 1997. – С. 8 – 9.

что такая ситуация обрекла индонезийские элиты на то, что модернизация в стране шла форсированными темпами. Им предложена следующая характеристика индонезийской модернизации: «ускоренный процесс модернизации и связанная с ним ломка устоявшихся представлений об обществе»<sup>585</sup>. Освобождение Индонезии и утверждение независимой индонезийской государственности к началу 1950-х годов простимулировали эти модернизационные процессы.

С другой стороны, молодое индонезийское государство, где доминировал в политической сфере национализм, а население отличалось высокой степенью политического участия, будучи связанным с исламскими или левыми движениями, остро нуждалось в модернизационных преобразованиях. Комментируя ситуацию, генерал Т.Б. Симатупанг писал, что «силы, разбуженные народной войной, похожи на разлив реки... что будет с этой силой, когда война закончится... сможем ли мы использовать эту колоссальную мощь... нам понадобятся социальные инженеры, способные обуздать гигантскую мощь»<sup>586</sup>.

Принятая в августе 1950 года конституция предусматривала утверждение в Индонезии парламентской республики при сильной власти парламента и при номинальной роли президента. Комментируя особенности индонезийской политики на раннем этапе после достижения независимости, американский политолог Д. Лев писал, что «многие институты были копиями европейских, они копировали власть в Европе и европейскую интеллектуальную традицию»<sup>587</sup>. С другой стороны, эта конституция отражала и то состояние, в котором на данном этапе пребывало националистическое движение, окончательно расколовшееся на либералов (апологетов парламентской демократии) и левых радикалов (сторонников усиления власти президента). Пришедший к власти в 1950 году, в результате выборов, кабинет М. Хатты попытался придать политическим процессам, протекающим в Индонезии, модернизационный импульс. Но тактика, выбранная им, была скорее неудачной, чем продуктивной. В частности, были инициированы меры по сокращению численности вооруженных сил и аппарата государственных служащих, что привело к вымыванию из системы управления и армии значительного количества носителей антимодернизационных идей.

Таким образом, наряду с модернизационным дискурсом, носителем которого была правящая элита, в Индонезии достаточно быстро начала формироваться наряду с лояльностью и оппозиционная, в первую очередь,

---

<sup>585</sup> Другов А.Ю. Политический режим и политическая культура в Индонезии / А.Ю. Другов // Государственность и модернизация в странах Юго-Восточной Азии / ред. В.Ф. Васильев, Ю.О. Левтонова. – М., 1997. – С. 59.

<sup>586</sup> Simatupang T.B. Report from Banaran / T.B. Simatupang. – NY., 1972. – P. 89.

<sup>587</sup> См.: Lev D. Political Parties in Indonesia / D. Lev // Journal of Southeast Asian History. – 1967. – Vol. VIII. – No 1.

политическая идентичность. Это указывает на правоту предположения В.Ф. Васильева, который высказал мнение, что в новых государствах Юго-Восточной Азии сосуществовали и конкурировали различные подходы к проведению модернизационной политики, некоторые из которых базировались на негативном отношении к европейскому опыту. В связи с этим, В.Ф. Васильев пишет, что «поворот стран Юго-Восточной Азии от колониализма не означал поворота от модернизации, олицетворяемой Западом, от тех уровней развития и тех эталонов этого развития, которые он олицетворял»<sup>588</sup>.

Правительство М. Хатты, правившее в начале 1950-х годов, имело умеренный характер и поэтому модернизационный дискурс в политической жизни Индонезии на этом этапе сосуществовал с оппозиционными вызовами, характер которых мог быть различным. Дискурс политического вызова мог варьироваться от проголландских политических симпатий, с одной стороны, до приверженности другим модернизационным проектам, с другой. Кроме этого в стране достаточно четко прослеживалось влияние ислама. Голландский современник событий Ю. Рутгерс полагал, что исламский фактор недооценивается, хотя мусульмане на раннем этапе существования независимой Индонезии («в корне неверной была бы недооценка роли исламского движения... которое имеет выраженный антиимпериалистический характер»<sup>589</sup>) играли значительную роль в политической жизни страны.

Этот оппозиционный и антинационалистический политический дискурс в Индонезии с особой силой проявился в январе 1950 года – в период военного мятежа капитана Вестерлинга, который пытался совершить государственный переворот. В случае его успеха в Индонезии могла произойти институционализация традиционалистских ценностей, их переход из сферы повседневной культуры в сферу политической жизни. Таким образом, предлагался проект развития Индонезии совершенно противоположный тому, который поддерживали местные индонезийские националисты.

Если националисты выступали за политическую модернизацию в рамках процесса институционализации нового государства<sup>590</sup>, то их оппоненты

---

<sup>588</sup> Васильев В.Ф. Восточно-западные мотивы в проблематике и оценке государственности и модернизации в странах Юго-Восточной Азии. – С. 10.

<sup>589</sup> См. исследования С. Рутгерса, некоторые из которых доступны на русском языке. См.: Рутгерс С. Положение в Индонезии и народный антиимпериалистический фронт / С. Рутгерс // Революционный Восток. – 1936. – № 2 – 3; Rutgers S. Indonesie. Het kolonie systeem in de periode tussen de eerste en de tweede wereldoorlog / S. Rutgers. - Amsterdam, 1947; Rutgers S. Sedjarah Pergerakan Nasional Indonesia / S. Rutgers. – Surabaya, 1951. О работах С. Рутгерса см.: Беленький А.Б. «Индонезийский национализм» в зарубежном востоковедении / А.Б. Беленький // Современная историография стран зарубежного Востока. Критика буржуазного национализма / ред. А.Х. Вафа. – М., 1977. – С. 8 – 10.

<sup>590</sup> Важнейшие элементы этого националистического дискурса представлены в работах Сукарно. См.: Sukarno. Menyelamatkan Republik Proklamasi / Sukarno // Kembali kepada

стремились свернуть и погасить модернизационные импульсы, пойдя по пути институционализации, с одной стороны, традиционалистского (и вероятно, исламского или происламски<sup>591</sup> настроенного) и, с другой стороны, проголландски ориентированного политического режима. Особенность индонезийской ситуации состояла в том, что националисты, которые уверенно вытесняли своих оппонентов на периферию политического поля, начиная с 1920-х годов, к 1950 году уже твердо и уверенно контролировали политический дискурс в стране, направляя его развитие.

Магистральным направлением развития политических процессов, по мнению индонезийских националистических идеологов, должна была стать именно политическая модернизация. Поэтому, политический дискурс в стране формировался ими с расчетом на будущие модернизационные мероприятия, которые должны были в одинаковой мере затронуть как политический режим, так и политическую культуру и идентичность, то есть те институты, которые лежали в основе самого политического режима. Проявлением такого сознательного формирования политического дискурса под себя и для себя было принятие в августе 1950 года временной конституции, которая значительным образом ограничивала возможности, с одной стороны, для политического участия, а, с другой, для политического маневрирования противникам модернизационной политики, за которую ратовали индонезийские националисты.

По временной конституции 1950 года Индонезия была провозглашена унитарной республикой с однопалатным парламентом, что существенно ограничило канал влияния на политические процессы со стороны местных элит, значительная часть представителей которых являлась носителями традиционной и антимодернизационной политической культуры и идентичности<sup>592</sup>. Первым президентом обновленной независимой унитарной

---

jiwa proklamasi 1945. Apakah Demokrasi dipimpin itu? – Jakarta, 1959; Sukarno. Res Publikasi, sekali lagi Res Publikasi! / Sukarno // Kembali kepada jiwa proklamasi 1945. Apakah Demokrasi dipimpin itu? – Jakarta, 1959; Sukarno. Jalannya revolusi kita / Sukarno // Tajuh bahan-bahan pokok indoktrinasi. – Jakarta, 1961; Sukarno. Penemuan kembali revolusi kita / Sukarno // Tajuh bahan-bahan pokok indoktrinasi. – Jakarta, 1961; Sukarno. Nasionalisme, islamisme dan marxisme / Sukarno // Dibawah bendera revolusi. – Jakarta, 1963. – Vol.1. (В индонезийском языке до проведения орфографической реформы слово Jakarta писалось Djakarta – для того, чтобы не затруднять чтение работы автор придерживается написания Jakarta, хотя в некоторых использованных публикациях в качестве места издания указано Djakarta).

<sup>591</sup> О месте ислама в политических процессах в Индонезии см.: Federspiel H. Persatuan Islam. Islamic Reform in the 20th Century Indonesia / H. Federspiel. – NY., 1970; Kahin G. Nationalism and Revolution in Indonesia / G. Kahin. – NY., 1952; Slametmuljana. Nasionalisme sebagai modal perjuangan bangsa Indonesia / Slametmuljana. – Jakarta, 1968. – Vol. 1; Slametmuljana. Nasionalisme sebagai modal perjuangan bangsa Indonesia / Slametmuljana. – Jakarta, 1969. – Vol. 2.

<sup>592</sup> О политических процессах в ранний период истории независимой Индонезии см.: Benda H. Democracy in Indonesia / H. Benda // Journal of Asian Studies. – 1964. – No 22;



Республики Индонезия был избран Сукарно. М. Хатта занял пост вице-президента. Таким образом, ранняя республика почти полностью управлялась выходцами из националистической элиты, которая на протяжении 1920 – 1930-х годов была оппозиционной, а к началу 1950-х годов укоренилась у власти уже в качестве правящей элиты.

Первое правительство возглавил Мухаммад Натсир (представлявший Консультативный совет индонезийских мусульман), создавший коалицию с С. Шариром, представлявшем социалистическую партию. До этого, с декабря 1949 года по август 1950 года, в Индонезии действовало переходное правительство М. Хатты. Сам М. Хатта был беспартийным. В состав его правительства входили четыре министра от машуми<sup>593</sup> (Ш. Правиранегара – министр финансов, Абу Ханафиях – министр образования и культуры, В. Хашим – министр по делам религии, М. Рум - государственный министр), два – от национальной партии (Вилопо – министр труда, Х. Лаох – министр коммуникаций и общественных работ), один – от христианской партии (Й. Леймена – министр здравоохранения) и девять беспартийных.

В качестве одной из приоритетных задач М. Натсир продекларировал поддержку и развитие демократических ценностей и институтов, указывая на опасность скатывания Индонезии к диктатуре. В связи с этим он, в частности, писал: «если хотим научить наш народ, как должна осуществляться парламентская демократия, то давайте не превращать ее в карикатуру... тот, кто ослабляет демократию из групповых или личных интересов подрывает ее способность служить основой сильного правительства, тот сознательно или бессознательно возбуждает в народе стремление к диктатуре»<sup>594</sup>.

Правительство М. Натсира, в котором исследователи склонны видеть политика либерального толка<sup>595</sup>, пришло на смену кабинету М. Хаты. Оно было достаточно аморфным и слабым, так как его составили выходцы из старой националистической политической элиты, исламские и светские социалисты. В отличие от предыдущего правительства в нем было представлено большее число партий. Четыре министра были членами машуми (М. Натсир – премьер-министр, М. Рум – министр иностранных дел, Ш. Правиранегара – министр финансов, Х. Хашим – министр религии). В правительстве появились члены социалистической, демократической и като-

---

Benda H.J. Decolonization in Indonesia / H.J. Benda // American Historical Review. – 1965. – Vol. 70. – No 4.

<sup>593</sup> Машуми (Madjelis Suro Muslimin Indonesia) возникла в период японской оккупации. См.: Benda H. The Crescent of Rising Sun. Indonesian Islam under the Japanese Occupation / H. Benda. – The Hague, 1958.

<sup>594</sup> Feith H. The Decline of Constitutional Democracy in Indonesia / H. Feith. – NY., 1962. – P. 326.

<sup>595</sup> Левин З.И. Реформа в исламе. Быть или не быть? Опыт системного и социокультурного исследования / З.И. Левин. – М., 2005. – С. 168.

лической партий. Всех министров объединяла приверженность националистической идеологии. В начале 1950-х годов индонезийский модернизационный проект имел все шансы на то, чтобы стать широким, подлинно национальным и националистическим, модернизационным проектом. Сформировавшие правительство националисты полагали, что будут в состоянии сочетать различные модернизационные дискурсы и ценностные предпочтения в своей политике – светские индонезийские националистические идеи, мусульманские ценности и социалистические настроения.

Первое правительство прекратило свое существование весной 1951 года, и ему на смену пришел кабинет Сукимана, который, как и его предшественник, пытался использовать националистический политический дискурс. В состав нового правительства вошли индонезийские националисты (мусульманские и светские из Партии Великой Индонезии), которые придерживались различных спектров индонезийской националистической доктрины. Правительство стало результатом компромисса между мусульманскими и светскими националистами – машуми и националисты получили по четыре министерских поста. Ключевые министерства (иностраных дел, финансов, социального обеспечения и религии) возглавили сторонники политического ислама. Но и второе правительство так же оказалась нестабильным, и в 1952 году создается третье правительство под руководством Вилопо, куда так же вошли индонезийские националисты.

Третье правительство Вилопо, который в отличие от трех предыдущих премьер-министров не был членом машуми, просуществовало до июля 1953 года и ушло в отставку из-за своей последовательной приверженности модернизационной политики. Строя современное государство, индонезийские националисты ориентировались на западные правовые нормы, пытаясь привить их на индонезийской почве<sup>596</sup>. В такой ситуации они попытались разрушить некоторые институты, которые казались им или архаичными, или чье существование представлялось им нелегитимным. Таким традиционным институтом, борьбу против которого начали националисты, были стихийные захваты земель, ранее принадлежавшим представителям голландской колониальной администрации. Летом 1953 года правительство Индонезии предприняло попытку согнать крестьян, которые ранее самовольно захватили земли голландских табачных компаний.

Модернизационная политика следования договоренностям с европейскими партнерами столкнулась с нежеланием определенной социальной группы принимать новые социальные нормы и нормы поведения. С другой стороны, индонезийские националисты строили не просто национальное государство, но и стремились к тому, чтобы политический дискурс развивался как почти исключительно националистический. Поэтому, уже в на-

---

<sup>596</sup> См. об этом этапе в политической истории Индонезии подробнее: Alisjahbana. *Indonesia: Social and Cultural Revolution* / Alisjahbana. – Singapore, 1969.

чалае 1950-х годов стали очевидны тенденции к отступлению от демократических норм, зафиксированных в конституции. В Индонезии возникли предпосылки для постепенной авторитаризации политического режима в контексте националистического дискурса.

Проявлением такой политики стали, в частности, аресты индонезийских коммунистических радикалов (в 1951 году было арестовано, например, более пятнадцати тысяч коммунистов и тех, кто подозревался в связях с коммунистической партией<sup>597</sup>), которые ставили под сомнение саму политику постепенной модернизации, направляемой националистами. Но расхождения между индонезийскими националистами и индонезийскими коммунистами были куда более глубоки, чем дискуссии о проводимой политике<sup>598</sup>. В то время как националисты выступали за последовательную модернизацию при постепенном отказе от части традиционных институтов и их замену европейскими, коммунисты выдвигали проект единовременных социальных, политических и экономических реформ, что было фактическим отрицанием модернизационной программы, идеологами которой были националисты<sup>599</sup>.

Росту авторитарных тенденций способствовали Вооруженные Силы, среди которых были сторонники установления военно-гражданской диктатуры во главе с Сукарно или военной диктатуры Хатты. Тенденции к трансформации режима, возникшего в рамках националистического, но демократического, дискурса проявились в октябре 1952 года, когда группа высших офицеров предложила Сукарно распустить парламент и создать в первую очередь административный, но не политический кабинет. Сукарно предложил компромисс, отказавшись распустить парламент, но временно приостановив его деятельность. Перед индонезийскими националистами возникла задача выработки для страны новой модернизационной концепции развития, отличной от тех, которыми пользовались три предыдущие правительства.

Эта новая модернизационная стратегия должна была быть, с одной стороны, и националистической, но, с другой, сохранять определенную преемственность с тем, что успели реализовать три предыдущие правительства. Задача выработки новой стратегия была возложена на правитель-

---

<sup>597</sup> О предпосылках развития коммунистического радикализма в рамках индонезийского политического дискурса см.: Ruth T. *The Social Roots of Indonesian Communism* / T. Ruth. – Bruxelles, 1970.

<sup>598</sup> См. подробнее: McVey R. *The Rise of Indonesian Communism* / R. McVey. – Ithaca, 1965; Mintz J. *Mohammed, Marx and Marhaem. The Roots of Indonesian Socialism* / J. Mintz. – L. – NY., 1965.

<sup>599</sup> О проявлениях коммунистического радикализма и попытках коммунистов повлиять на развитие политического дискурса на данном этапе см.: Hindley D. *President Sukarno and the Communists: the Politics of Domestication* / D. Hindley // *American Political Science Review*. – 1962. – No 56; Hindley D. *The Communist Party of Indonesia. 1951 – 1963* / D. Hindley. – Berkley – LA., 1964.

ство Али Састроамиджойо, который опирался на Партию Великой Индонезии, уже имевшую опыт участия в предыдущих правительствах. Индонезийские националисты, сформировавшие очередное правительство в августе 1953 года представляли сугубо индонезийский и светский дискурс в индонезийском национализме первой половины 1950-х годов<sup>600</sup>.

В такой ситуации властный дискурс индонезийского национализма сократился и сузился – часть светских националистов, но в наибольшей степени мусульманские националисты в состав правительства не вошли и оказались в оппозиции<sup>601</sup>. Но, несмотря на то, что среди индонезийских националистов произошел раскол, те националисты, что удерживали власть, продолжили меры, направленные как на последовательную институционализацию индонезийской независимости, так и на модернизацию страны. Правительство Али Састроамиджойо пошло на почти символический, но сакральный шаг для националистов.

К 1954 году Индонезия была независимой страной, признанной рядом иностранных государств и международных организаций. Единственной проблемой, которая подчеркивала постколониальный статус Индонезии, была уния с Нидерландами, которую Индонезия разорвала в 1954 году. Несмотря на такие сакрально важные для националистов шаги, светское националистическое правительство Али Састроамиджойо не пользовалось поддержкой среди других, в первую очередь – исламских, течений в рамках индонезийского национализма. Более того, оно сознательно пошло на обострение отношений с мусульманскими националистами, которые в 1952 году были отстранены от власти. В 1953 – 1954 годах часть исламских радикалов попыталась разрушить относительное единство индонезийского националистического дискурса. В 1953 году Дауд Барэ, один из лидеров исламских националистов, провозгласил создание исламского государства на Аче. Барэ выступил с критикой модернизационной политики Али Састроамиджойо как лишком прозападной и секуляризаторской.

Протест исламских националистов в Индонезии не имел серьезных результатов, так как движение было быстро подавлено, но, с другой стороны, он продемонстрировал, что в стране параллельно идет процесс развития нескольких совершенно различных типов идентичности и лояльности, важнейшими из которых становились светская индонезийская и исламская индонезийская. Но в первой половине 1950-х годов эти две националисти-

---

<sup>600</sup> Индонезийскому национализму в ранний период существования независимой Индонезии посвящена обширная литература. См.: Kahin G. *Some Aspects of Indonesian Politics of Nationalism* / G. Kahin. – NY., 1950; Kahin G. *Nationalism and Revolution in Indonesia* / G. Kahin. – Ithaca, 1959; Pluvier J.M. *Het indonesische nationalisme* / J.M. Pluvier. – Haarlem, 1972

<sup>601</sup> Об основных особенностях и направлениях развития политических процессов в Индонезии в 1950-е годы см.: Wertheim W. *Indonesian Society in Transition* / W. Wertheim. – The Hague, 1958.

ческие по своей природе идентичности все еще сосуществовали в рамках пока единого, но уже дефрагментирующегося, националистического дискурса. Эти разногласия не были так заметны на фоне той националистической и модернизационной политики, которую проводил кабинет Али Састроамиджойо. В частности, были предприняты шаги, направленные на постепенную интеграцию в индонезийский социум жителей страны неиндонезийцев.

Сохранение локальных сообществ и как результат локализованных политических культур и идентичностей не отвечало интересам индонезийских националистов, так как могло привести к формированию альтернативных модернизационных или даже антимодернизационных проектов. В рамках постепенного слома этой архаичной локальной специфики Индонезия достигла соглашения с КНР, и китайское правительство отказалось от своей более ранней позиции, в рамках которой китайцы, жившие в Индонезии, автоматически воспринимались как китайские граждане. Признание со стороны КНР того, что Индонезия имеет приоритетные права на предоставление гражданства китайцам, проживавшим на ее территории, способствовало тому, что модернизационная политика индонезийских националистов получила новый мощный импульс, после чего стала заметна тенденция к постепенному слиянию локального и центрального политического дискурсов в Индонезии.

Правительство Али Састроамиджойо просуществовало до июля 1955 года, пока военная оппозиция, несогласная с сокращением военных статей бюджета и постепенным вытеснением из политической жизни военных националистов, не вынудила его уйти в отставку. На смену ему пришел кабинет, созданный Бурхануддином Харахапом. Умеренный исламский националист Бурхануддин Харахап привлек в правительство умеренных исламистов и социалистов. Этот кабинет изначально имел временный характер, так как его основной задачей было подготовить и провести первые всеобщие выборы и тем самым модернизировать избирательную систему.

### *Дилеммы политической модернизации в Индонезии (вторая половина 1950-х годов)*

Выборы сентября 1955 года показали, что политический дискурс влияния националистов доминирует, но, с другой стороны, становится более светским<sup>602</sup>. Сторонники альтернативной исламскоориентированной (но такой же националистической) модернизации Индонезии потерпели поражение, хотя в состав парламента и попали представители трех ислам-

---

<sup>602</sup> О выборах 1955 года в Индонезии см.: Bone R. Organization of Indonesian Elections / R. Bone // American Political Science Review. – 1955. – No 4.

ских партий (Nahdatul Ulama, Sarekat Islam Indonesia, Madjelis suro musliman Indonesia). В марте 1956 года в Индонезии было сформировано новое правительство, известное как второе правительство Али Састроамиджой, которое имело компромиссный характер.

Если его первое правительство имело почти исключительно светский характер, то в состав второго вошли исламские националисты. В целом политические процессы в Индонезии второй половины 1950-х годов демонстрировали новые тенденции, которые подчеркивали, что демократическая модель развития, на которую индонезийские националисты сделали ставку в середине 1940-х годов, демонстрирует свою неэффективность на индонезийской почве. Если во второй половине 1940-х – в начале 1950-х годов на политической арене Индонезии доминировали политические партии (несмотря на то, что «партийная система отражала дробность, характерную для индонезийского общества, где социальная расчлененность накладывалась на этнические, религиозные и региональные различия»<sup>603</sup>), то во второй половине 1950-х годов в рамках политической системы усиливается институт президента. До середины 1950-х годов президент Сукарно был скорее символической, нежели реально политической фигурой. Сукарно играл роль отца нации, лидера и идеолога индонезийских националистов.

В середине 1950-х годов в Индонезии наметился внутривнутриполитический кризис, существование которого констатировали многие политические деятели страны. Политический дискурс постепенно раскалывается и распадается, чему способствовали действия большинства партий – от националистов до коммунистов<sup>604</sup>. Сукарно говорил о том, что индонезийского общество утрачивает политическое единство<sup>605</sup>. С. Амин указывал на опасный для национальной безопасности рост коррупции, который вел к сращиванию политических партий с государственным аппаратом<sup>606</sup>. Генерал Насутион констатировал, что ситуация далека от стабильности: «каждая политическая партия стремится стать группой давления и иметь собственную силу... национальные интересы отброшены в сторону... кабинет может пасть в любое время... правительство не имеет достаточно времени, чтобы реализовать свои цели потому, что в любой момент его могут обрушить политические партии»<sup>607</sup>. Другой индонезийский военный, генерал

---

<sup>603</sup> Другов А.Ю. Индонезия: политическая культура... – С. 65.

<sup>604</sup> Kroef J.M. van der, *The Communist Party of Indonesia. Its History, Programme and tactics* / J. M. van der Kroef. – Vancouver, 1965; Palmier L.H. *Communists in Indonesia* / L.H. Palmier. – L., 1973; McVey R. *The Social Roots of Indonesian Communism* / R. McVey. – Bruxelles, 1970.

<sup>605</sup> Notosoetarjo H. *Proses kembali kepada djiwa proklamasi 1945* / H. Notosoetarjo. – Jakarta, 1959. – P. 25.

<sup>606</sup> Amin S. *Indonesia dibawah Rezim Demokrasi Terpimpin* / S. Amin. – Jakarta, 1967. – P. 35.

<sup>607</sup> Nasution A. *To Safeguard the Banner of Revolution* / A. Nasution. – Jakarta, 1964. – P. 72.

М. Исман, признавал, что «политические партии не смогли создать общую программу для национальной революции, которая смогла бы найти поддержку все политических сил в стране»<sup>608</sup>.

До середины 1950-х годов Сукарно пребывал в тени политических партий и постоянно сменяющихся правительствах. Во второй половине 1950-х годов Сукарно вышел на политическую арену, начав, с одной стороны, дистанцироваться от правительства Али Састроамиджойо, а, с другой, выступив с идеей отказа от некоторых демократических институтов. В центре его критики на том этапе пребывали политические партии, которые обвинялись им в том, что игнорируют интересы государства. Комментируя политику партий, Сукарно говорил, что «в последнее время перед нами встала очень сложная проблема, связанная с партиями... партии переключили всю свою деятельность на борьбу за материальные блага, на поиски чистой выгоды, распространение влияния в обществе... они не руководят массами, а ведут междоусобную борьбу»<sup>609</sup>. Сукарно обвинил партии в излишней политизации и отходе от идеалов националистического движения: «они забыли свои первоначальные задачи... занимаются коррупцией, но знают, что – это плохо... но занимаются ей, так как она приносит много денег»<sup>610</sup>. Сукарно, начав с критики партий, во второй половине 1950-х годов постепенно выходит на политическую сцену, начав пересмотр прерогатив президентской власти. Иными словами, Сукарно предпринял попытку институционализировать свой авторитет как националистического лидера, переводя его из идеологических и этических категорий в категории политической культуры.

В октябре 1956 года Сукарно на одном из политических митингов заявил о готовности «похоронить» политические партии, что вызвало недовольство среди политических партий. Сукарно, в частности, указывал на следующее: «нет ни одного человека, который мог бы оправдать наличие большого числа политических партий... к этому нужно подойти радикально... нужно постепенно уменьшить число партий. С какой партии начать? Каждая партия вправе спросить, почему я должна самороспуститься? Логично. Никто не пойдет на это... поэтому, я предлагаю: давайте себя похороним сразу все вместе, невзирая на лица»<sup>611</sup>. Это привело к окончательному расколу политического дискурса в Индонезии. В стране формируется оппозиционный (в первую очередь – исламский) политический дискурс, в рамках которого складываются альтернативные варианты политической культуры и политической идентичности, выдвигаются альтернативные проекты проведения модернизационной политики. В феврале 1957 года

---

<sup>608</sup> Isman M. The Role of Indonesian Armed Forces in Nurturing / M. Isman. – Jakarta, 1969. – P. 23.

<sup>609</sup> Notosoetarjo H. Proses kembali kepada djiwa proklamasi 1945. – P. 25.

<sup>610</sup> Notosoetarjo H. Proses kembali kepada djiwa proklamasi 1945. – P. 11.

<sup>611</sup> Notosoetarjo H. Proses kembali kepada djiwa proklamasi 1945. – P. 22.

новые тенденции становятся более заметными: Сукарно выступил со своей «концепцией президента». Сукарно выступил с идеей ревизии модернизационной политики, предложив сочетать западные политические нормы и традиционные индонезийские институты.

В частности, Сукарно заявил о том, что при принятии политических решений следует опираться на «gotong-royong» (взаимное сотрудничество различных группировок<sup>612</sup>), «mufakat» (принятие решений путем достижения консенсуса), «musawarah» (всестороннее обсуждение). С другой стороны, Сукарно предложил идею т.н. «максимального представительства», согласно которой правительство должно максимально отображать партии, представленные в парламенте. Таким образом, Сукарно отказался от своей первоначальной идеи о роспуске всех политических партий, комментируя это тем, что «мое желание распустить партии столкнулось с их железобетонным сопротивлением»<sup>613</sup>. Такая концепция получила название «направляемой демократии». В марте 1957 года Сукарно отправил в отставку правительство Али Састроамиджойо, введя военное положение на всей территории Индонезии. События 1957 года привели к существенным изменениям в рамках политического режима в Индонезии: ставшие традиционными политические институты (в первую очередь, политические партии) уступили свои позиции отдельным течениям в рамках политической элиты, локальным различным сообществам на местах и Вооруженным Силам Индонезии («Tentara Nasional Indonesia»).

Таким образом, в модернизационной политике правящей элиты (которая осталась националистической) наступил новый этап, который ознаменовался тем, что элита отказалась от проведения модернизационной политики в рамках демократического режима, отдав предпочтение авторитарному варианту политической модернизации. В апреле 1957 года Сукарно сам сформировал новое правительство, но не возглавил его, назначив премьер-министром Джуанду – беспартийного управленца и сторонника модернизации, в первую очередь – экономической. В состав правительства вошли умеренные представители различных спектров политического поля – от мусульманских националистов до правых социалистов.

Режим, установленный Сукарно, оказался нестабильным<sup>614</sup>. В 1958 году Сукарно едва не потерял контроль над политическим дискурсом в стране. В феврале 1958 года оппозиция против режима Сукарно оформилась в виде военного мятежа, который возглавил подполковник А. Хусейн. Оппозиционеры требовали вернуться к парламентской демократии, настаивая на

---

<sup>612</sup> См. подробнее: Bowen J.R. On the Political Construction of Tradition: Gotong Royong in Indonesia / J.R. Bowen // JAS. – 1986. – Vol. 45. – No 3. – P. 545 – 561.

<sup>613</sup> Amin S. Indonesia dibawah Rezim Demokrasi Terpimpin. – P. 36.

<sup>614</sup> О политических процессах, которые привели к установлению в Индонезии режима «направляемой демократии» см.: Feith H. The Decline of Constitutional Democracy in Indonesia / H. Feith. – NY., 1957.



отставке правительства Джуанды и создании сугубо технократического и административного правительства под руководством Хатты. Важнейшее требование политической оппозиции состояло в требовании внести существенные изменения в институт президентства в том виде, в котором этот институт существовал на протяжении 1957 – 1958 годов.

Политическая оппозиция провозгласила создание «революционного правительства Республики Индонезия». Таким образом, политический дискурс в Индонезии оказался на грани раскола: политические оппозиционеры пытались сформировать свои особые типы политической культуры и лояльности. Но, несмотря на то, что оппозиция и противники Сукарно пытались ослабить роль Сукарно в рамках этого дискурса, правящая элита была в состоянии контролировать политический дискурс и предпринять адекватные меры. Сукарно, используя доступные военные и политические ресурсы, подавил попытку военного переворота. Подавление военного мятежа в 1958 году привело к еще большему усилению института президентства в Индонезии и ослаблению политических партий, в первую очередь тех, что были связаны с исламскими националистами и / или националистически ориентированными социалистами.

После этого политические партии стали постепенно уступать свои позиции функциональным группам – объединениям представителей различных социальных слоев и профессиональных корпораций. С идеей формирования групп выступили военные, поддержавшие политику Сукарно, направленную на подавление мятежей. В 1958 году эти функциональные группы были объединены в движение, взявшее националистическое название «Национальный фронт освобождения Западного Ириана». И хотя его создатели обращались к националистическим чувствам, они преследовали, как правило, внутривнутриполитические цели, сознательно дробя политический дискурс, постепенно формируя оппозицию, ориентированную против президента Сукарно.

В Индонезии сложилась ситуация при которой политическая элита начинает раскалываться и различные ее группировки начали оспаривать право на руководство в проведении модернизационной политики. Военные, которые поддержали Сукарно, недооценили его, полагая, что тот не будет предпринимать мер, направленных на укрепление института президентства, с одной стороны, и на ослабление военного фактора во внутренней политике, с другой. Сукарно, заметив, что его снова пытаются превратить в символического националистического лидера, распустил «Национальный фронт освобождения Западного Ириана».

Но в такой ситуации правящая элита понимала всю зыбкость своего положения и в качестве выхода из ситуации, который был призван сделать легитимными изменения, связанные с усилением президентской власти, предложила вернуться к конституции, принятой в 1945 году и отмененной в 1950 году. Особенностью конституции 1945 года было то, что в ее рам-

ках предусматривалось существование сильной президентской власти. 5 июля 1959 года Сукарно обнародовал указ, разработанный им и его ближайшим окружением, о возвращении к конституции 1945 года. Парламент, на который оказывалось давление, был вынужден принять эти изменения. Фактически возвращение к первой конституции было государственным переворотом, начавшимся после провозглашения в Индонезии «управляемой демократии» и осуществленным сверху.

После возвращения к конституции 1945 года правящая элита в целом продолжила политику, направленную на модернизацию страны. С другой стороны, в качестве магистральной модели развития была выбрана авторитарная модернизация. Конституция 1945 года давала значительные возможности для усиления президентской власти: Сукарно соединил посты президента и премьер-министра. 17 августа 1959 года Сукарно выступил с «Политическим манифестом», который заложил основы для дальнейшего развития политических процессов в стране в сторону постепенного оформления авторитарного политического режима. Манифест был написан в духе националистической и модернизационной риторики, базируясь на принципах национализма и управляемости процессов, происходящих в стране – направляемой демократии и направляемой экономики.

Издание Манифеста явилось признанием того, что та модернизационная стратегия, которая базировалась на западном опыте, потерпела в Индонезии поражение, что поняли и представители политической элиты, которые инициировали модернизацию именно по западному варианту. В Политическом манифесте Сукарно, в частности, констатировал: «Конституция 1945 года отражает индивидуальность индонезийской нации, которая издревле основывала систему управления на консультациях и консенсусе при сосредоточении всей полноты власти в руках одного лидера... лидер не диктует волю, но выступает в роли наставника»<sup>615</sup>. Отказ от европейских парламентских институтов, свертывание политических процедур электорального типа, реанимация патерналистской риторики подчеркивает то, что индонезийский националистический дискурс начинает меняться, что выразилось в усилении антизападных настроений и попытках культивирования индонезийского национализма с опорой на местную уникальность и неповторимость.

В сентябре 1959 года правящая элита вновь попыталась подчинить политический дискурс в Индонезии, объявив, что Политический манифест становится программным документом, программой политической и экономической модернизации. С другой стороны, в Индонезии не запрещались политические партии, но они были вынуждены начать корректировку своих политических программ в соответствии с положениями Политического манифеста. Это привело к тому, что политическое поле в Индонезии ста-

---

<sup>615</sup> Tudjuh Bahan-Bahan Indoktrinasi. – Jakarta, 1961. – P. 131.

новится более узким и более авторитарным. Традиционные политические игроки (политические партии) начали вытесняться на периферию политического спектра. Внедрение политического манифеста не просто несколько ослабило политическую оппозицию – оно, наоборот, заставило ее консолидироваться. Наиболее рано о своем негативном отношении к проводимой политике заявили часть армии и сторонники исламского национализма.

Но на данном этапе политическая оппозиция была слаба и не могла серьезно заявить о своих претензиях на политическую власть. Поэтому, Сукарно смог в сентябре 1959 года в рамках проведения своей модернизационной политики ликвидировать местное самоуправление, руководители которого, связанные с местными группировками и традиционными институтами нередко саботировали модернизационные меры националистов. Единственным институтом, через который оппозиция могла пытаться влиять на ход политических процессов в Индонезии, оставался парламент. Понимая это, Сукарно в марте 1960 года распустил парламент.

Реакция разных политических партий Индонезии в отношении этой меры была различной. Значительное число партий выступили против роспуска, сочтя эту меру несоответствующей конституции. К началу 1960-х годов четко наметились расхождения между Сукарно и политическими партиями. Изначально в этой политической конфронтации доминировали партии, но политика президента, направленная на концентрацию власти, привела к некоторому ослаблению партийного фактора в политической жизни Индонезии. С другой стороны, не следует абсолютизировать успех Сукарно – политические партии не стремились уступать своих позиций. Один из политических деятелей Индонезии того времени емко охарактеризовал ситуацию: «у Сукарно не было партии, он был одиноко летящим орлом. Массы, которыми он правил, ему не принадлежали. Пока он говорил с людьми, они освобождались от контроля партий, но стоило ему закончить, они возвращались к свои партиям»<sup>616</sup>.

Оппоненты Сукарно увидели в политике президента попытку узурпировать власть. С критикой выступили даже индонезийские коммунисты<sup>617</sup>, которые сами стремились установить в Индонезии левоавторитарную диктатуру. Председатель ЦК КП Индонезии Д. Айдит заявил, что роспуск парламента стал «событием печальным для каждого патриота, который питает уважение к демократическим правам»<sup>618</sup>. Это было вызвано не стремлением коммунистов отстоять демократические ценности – они понимали, что роспуск парламента сужает их возможности для политического манев-

---

<sup>616</sup> Tragedi Bung Karno. Perjalanan Terakhir Seorang Proklamator. – Jakarta, 1978. – P. 151 – 152.

<sup>617</sup> О коммунистическом движении в Индонезии см.: Brackman A. Indonesian Communism. A History / A. Brackman. – NY., 1963.

<sup>618</sup> Harian Rakjat. – 1960. – Maret, 10.

ра, способствуя постепенной маргинализации, ослаблению и вытеснению за пределы политического спектра.

Вскоре была принята серия законов, призванных сформировать новую выборную систему: к участию в выборах были допущены только те партии, которые имели численность не менее 150 тысяч членов и не менее 65 местных представительств. От партий требовалось и то, чтобы они были лояльны положениям Политического манифеста, который, как предполагалось, станет «программой правительства, Национального фронта, всех массовых организаций, всех граждан Республики»<sup>619</sup>. В июне 1960 года Сукарно пошел на назначение нового парламента, названного «Советом народных представителей взаимного сотрудничества». В состав нового парламента вошли умеренные светские националисты, умеренные исламские националисты и лояльные президенту офицеры.

Такой состав парламента и сама процедура назначения в него привели к тому, что как политический институт парламента оказался более слабым по сравнению с президентской властью. В такой ситуации парламента в Индонезии превратился в орган, который использовался политической элитой для внешней легитимации уже принятых политических решений. В августе 1960 года президентом было инициировано создание еще одного политического органа – Народного Консультативного Совета. В состав Совета входили: весь состав парламента, представители провинций и представители функциональных групп. Предполагалось, что НКС станет органом, избирающим президента.

Таким образом, политический дискурс в Индонезии, в рамках которого реальная власть принадлежала президенту, а представительные органы имели номинальный характер, стал более авторитарным. С другой стороны, правящая элита во главе с Сукарно не контролировала политическую жизнь страны в полном объеме: в Индонезии сохранялась многопартийная система. Но в декабре 1959 года Сукарно принял решение и о подчинении партийного дискурса. Все партии принудительно вошли в состав Национального фронта. Изначально предполагалось партии ликвидировать и ввести в состав НФ представителей исключительно функциональных групп. В такой ситуации это могло привести к усилению роли Вооруженных Сил.

Поэтому, в состав НФ вошли представители 113 партий, организаций и функциональных групп, которые были призваны придавать легитимность решениям политической элиты во главе с Сукарно. Часть мусульманских и светских националистов встретила подобные мероприятия с недовольством, обвинив Сукарно в узурпации власти. В 1960 году оппозиция предприняла попытки своей институционализации, создав Демократическую Лигу и выступив против узурпации политического дискурса прези-

---

<sup>619</sup> Manifesto Politik Republik Indonesia. – Jakarta, 1961. – P. 9.

дентом. Лига, оказавшаяся аморфным объединением националистов-мусульман и политических оппозиционеров, не могла составить серьезной конкуренции, и была распущена президентом, что способствовало окончательному переходу Индонезии к авторитарному варианту политической модернизации.

*Политическая динамика в Индонезии  
(начало 1960-х годов)*

В начале 1960-х годов авторитарный характер политики Сукарно стал проявляться и в попытках принудительной консолидации политического дискурса в Индонезии, который был раздроблен, и на различных полюсах которого доминировали националисты, исламисты и коммунисты. Сукарно предпринял попытку радикальной интеграции этих движений в официальный политический дискурс. Именно в связи с этим был выдвинут принцип *NASAKOM* – единства трех политических течений и идеологий – национальной (*Nasionalis*), представленной индонезийскими националистами, религиозной (*Agama*), которую символизировали сторонники несекулярных партий, и коммунистической (*Komunis*), за которой стояла Коммунистическая партия.

Но, временно ликвидировав политическую оппозицию в лице оппонирующих режиму светских и мусульманских националистов, режим Сукарно столкнулся с новой оппозиционной силой, ранее вполне лояльной. В 1960-е годы в Индонезии тенденции к политизации Вооруженных сил, которые сложились еще в 1940-е годы, стали совершенно очевидными. Вооруженные силы в целом приняли свертывание демократических институтов, но не стремились мириться с ситуацией, при которой первенство при принятии политических решений и формировании политической элиты принадлежало исключительно президенту. Армейские круги рассматривали режим «направляемой демократии» как своеобразную форму народного представительства, но не личную диктатуру президента.

Расхождения между президентом и армией стали более заметны после того, как Сукарно запретил все политические партии. Через несколько месяцев деятельность партий стала снова легальной. Такая непоследовательная политика со стороны президента встретила непонимание армии, которая полагала, что в отношении крайне левых политика должна быть жесткой. Таким образом, авторитарный политический дискурс в Индонезии начал постепенно распадаться на крайний, представленный Вооруженными силами, и умеренный, носителем которого был президент Сукарно. Сравнивая позиции президента и Вооруженных Сил, следует признать, что силы этих двух полюсов в политической жизни страны были неравномерны.

Армия сохраняла связь с политическими партиями, а через партии – с различными локальными сообществами и местными политическими элитами. На этом фоне позиции президента выглядели более аморфными и слабыми. За президентом не было мощной политической силы, институционализированной в партию. Кроме этого поддержка со стороны Вооруженных сил имела ограниченный характер. Параллельно значительная часть политических партий, в первую очередь – националистически ориентированные социалисты и исламские националисты – так же оказалась в оппозиции политике президента.

Наиболее устойчивые антипрезидентские чувства были характерны для исламских националистов, для которых президент превратился в личного врага, чему способствовало то обстоятельство, что во второй половине 1940-х и в начале 1950-х годов мусульманские националисты принимали участие в правительствах, а со второй половины 1950-х годов стали объектами для преследования. Единственным политическим принципом, который объединял президента и его противников оставался индонезийский национализм.

С другой стороны, именно национализм стал основным фактором, который способствовал кризису режима «направляемой демократии». В 1960-е годы индонезийское националистически ориентированное правительство Сукарно пошло на конфронтацию с соседней Малайзией<sup>620</sup>, что было вызвано взаимными претензиями двух стран на лидерство в регионе, с одной стороны, и в семье австронезийских народов, с другой. Политика конфронтации с Малайзией привело к тем результатам для Сукарно, о которых он и не предполагал. В результате непродуманной внешней политики произошло усиление Вооруженных сил, которые стали более политизированными.

В такой ситуации в Индонезии стала актуальной проблема, кто делает первый шаг на пути к конфронтации и насильственному изменению существующего политического режима – президент или Вооруженные Силы. Противостояние между ними возросло во второй половине 1950-х годов. В развитии политического режима Индонезии период 1957 – 1965 года известен как «направляемая демократия». На данном этапе политический дискурс в Индонезии претерпел серию значительных и радикальных изменений, что было связано с отходом и отказом от модели парламентской демократии и усилением авторитарных тенденций в рамках политических процессов. В рамках политического режима, который Сукарно стремился реализовать в контексте модели «направляемой демократии», произошло заметное снижение роли целого ряда политических институтов.

---

<sup>620</sup> См. подробнее: Mackie J. Konfrontasi: the Indonesian-Malaysian Dispute, 1963 – 1966 / J. Mackie. – Kuala Lumpur, 1974; McIntyre A. The “Great Indonesia”: Idea of Nationalism in Malaysia and Indonesia / A. McIntyre // MAS. – 1973. – Vol. 7. – No 1. – P. 75 – 83.

Почему такая ситуация стала возможной в Индонезии? В зарубежной политологии относительно этого процесса высказывались различные точки зрения. Американский политолог Г. Фэйс полагал, что свертывание демократических институтов в Индонезии было связано с особенностями индонезийского национализма, в котором доминировали выходцы с Явы, стремившиеся выработать общеиндонезийский политический и этнический национализм. В такой ситуации, по мнению Г. Фэйса, оппозиция яванской элите оказалась слабой, в результате чего Сукарно смог успешно узурпировать власть<sup>621</sup>. Развивая этот концепт, Б. Андерсон указывал, что установление режима «направляемой демократии» напрямую было связано, с одной стороны, с наследием традиционной средневековой яванской политической культуры, а, с другой, с желанием центра подчинить и интегрировать периферию<sup>622</sup>.

Бенедикт Андерсон полагал, что в Индонезии светские националисты европейского типа не смогли достичь согласия с местными националистами-мусульманами, ориентированными в первую очередь на местные культурные нормы и традиции. Б. Андерсон писал, что «в кризисной ситуации появляются не новые лидеры и формы управления, а возрождаются старые представления и формы, бытующие в обществе в виде пережитков предшествующей культурной модели»<sup>623</sup>. Тот модернизационный проект, который отстаивали светские националисты, было нельзя интегрировать в местную, исторически сложившуюся, культуру. Иными словами, западная либеральная демократия слабо соотносилась с яванской политической традицией. Националистический радикализм и вера в возможность привить в Индонезии европейские политические институты и привели к изменениям политического режима в стране.

Вводя «направляемую демократию», Сукарно подвергался жесткой критике, в первую очередь справа – со стороны светских националистов и сторонников политического ислама. Оппоненты президента обвиняли его не просто в узурпации политической власти, в проведении в стране политического переворота сверху. Самым опасным обвинением было то, что противники президента пытались доказать, что «направляемая демократия» стала перенесением в Индонезию чуждых для нее ценностей из Европы, в первую очередь – коммунистических идей. Этот антипрезидентский нажим был настолько мощным, что президент был вынужден оправдываться, заявив, что «направляемая демократия не имеет ничего общего с коммунизмом»<sup>624</sup>.

---

<sup>621</sup> Feith H. The Decline of Constitutional Democracy in Indonesia / H. Feith. – Ithaca, 1962. – P. 74.

<sup>622</sup> Anderson B. The Idea of Power in Javanese Culture / B. Anderson // Culture and Politics in Indonesia. – Ithaca – L., 1972.

<sup>623</sup> Anderson B. The Idea of Power in Javanese Culture. – P. 68.

<sup>624</sup> Soekarno. Kapitalisme Menimbulkan Kesengsaraan. – Jakarta, 1958. – P. 19.

Но в антипрезидентской риторике противников Сукарно был один неоспоримый момент – изменения, инициированные президентом, почти не соотносились с конституцией, и были его личной инициативой. Инициатором такой радикальной перестройки индонезийского политического пространства стал сам президент. Отличительной чертой направляемой демократии была институционализация президентской должности в Индонезии. Именно в 1957 – 1965 годах президентство превращается в политический институт, обладающий значительными правами и полномочиями.

Расширение сферы деятельности президента вело к тому, что из политического дискурса постепенно начинают, с одной стороны, вытесняться оппозиционные политические силы, представленные политическими партиями, а, с другой, резко сокращается роль не просто других политических институтов, но связанных с ними политических процедур, как правило – электорального плана<sup>625</sup>. Кроме этого, на политическом поле Индонезии появляются новые игроки, основная роль которых в стратегии президента должна была состоять в противоборстве с уже успевшими укорениться и стать традиционными политическими институтами – партиями и парламентом.

Перестраивая политическое поле, Сукарно не пошел на радикальные перемены и полный демонтаж политических институтов. Наравне с партиями и парламентом новыми участниками политического процесса в Индонезии становятся структуры, созданные специально по инициативе президента и появление которых с их дальнейшим функционированием было призвано подвести легитимную базу под новые политические инициативы президента, которые нередко оказывались вне пределов правового поля. Значительное отступление от самих норм индонезийского законодательства стало заметно уже в самом статусе президента.

В этой политике радикальной реконструкции политического ландшафта в Индонезии был и другой элемент, который почти полностью игнорировался в советских и российских политологических исследованиях, сосредоточенных на анализе, как правило, политических институтов и их места в политических процессах<sup>626</sup>. В 1970-е годы американские и австралийские политологи пытались проанализировать процессы становления «направляемой демократии» в категориях конфликта центра и периферии, внутренних и внешних регионов. Д. Паув, в связи с этим, писал, что «на Внешних островах иностранный вклад в процветание был более очевидным чем на Яве... Внешние острова производили непропорционально

---

<sup>625</sup> См.: Goh Cheng Teik. Why Indonesia's Attempts of Democracy in the Middle 1950s Failed / Goh Cheng Teik // *Modern Asian Studies*. – 1972. – Vol. 6.

<sup>626</sup> См. напр.: Андреев Г.А. Индонезийское государство: проблемы единства и автономии / Г.А. Андреев. – М., 1974; Другов А.Ю., Резников А.Б. Индонезия в период «направляемой демократии» / А.Ю. Другов, А.Б. Резников. – М., 1969; Николаев Н.Э. Индонезия: государство и политика / Н.Э. Николаев. – М., 1977.



большую по сравнению с численностью населения долю в валовом внутреннем продукте»<sup>627</sup>. Вероятно, авторитаризация рассматривалась индонезийской политической элитой, которая группировалась вокруг Сукарно, как вариант сохранения единства Индонезии.

Сукарно сосредоточил в своих руках прерогативы, связанные с внесением изменений в само политическое устройство страны<sup>628</sup>. Президент изменил политический дискурс настолько, что перестал зависеть от других акторов политического процесса. В этой ситуации было примечательно то, что поле для маневра для других участников политических процессов в значительной степени сузилось, а зависимость от президента многократно возросла. В рамках нового политического дискурса, который президент Сукарно сознательно и специально формировал для президента (и, таким образом, под президента) центральной фигурой в функционировании режима являлся президент.

В рамках такого нового дискурса президент не зависел от парламента, функции которого становятся чисто представительскими и постепенно деградируют до совещательных. Парламент в новой системе уже не обладал законодательной инициативой, которая переходила президенту страны. Кроме этого были созданы новые политические институты, которые должны были играть роль противовеса парламенту и политическим партиям. Первым таким институтом, точнее – массовой организацией, которая отличалась значительными тенденциями к постепенной институционализации – был Национальный фронт.

Национальный фронт стал своеобразным политическим экспериментом, в рамках которого президент в контексте нового политического дискурса в Индонезии в целом пытался выстроить партийный микродискурс. Национальный фронт, речь о котором шла в предыдущем параграфе, стал той базой, в рамках которой развивалась контролируемая и ограничиваемая политическая жизнь, неспособная перерасти в другие, качественно новые, формы. Иными словами, сохранив партии, но, заставив их присоединиться к Национальному фронту, Сукарно поставил под контроль не только процесс существования и функционирования партии, он подчинил весь политический цикл партогенеза – от возникновения партий до их исчезновения.

Перед тем, как стать членами Национального фронта, политические партии в Индонезии подверглись тщательному искусственному отбору, в рамках которого лояльность одних была увеличена, а оппозиционность других снижена до тех размеров, которые соответствовали тем очертаниям и границам политического дискурса, о которых полагал сам президент. Деятельность политических партий в Индонезии в период «направляемой

<sup>627</sup> Sukarno's Guided Indonesia / ed. T. Brisbane. – Sydney, 1967. – P. 156 – 157.

<sup>628</sup> См.: Amin S.M. Indonesia dibawah resim “demokrasi terpimpin” / S.M. Amin. – Jakarta, 1967.

демократии» определялась законом 1959 года, который был призван существенно ограничить пространство для свободного политического маневра для партий.

В 1959 году Сукарно издает декрет «Об условиях существования политических партий и об упрощении партийной системы». Согласно декрету вводились значительные ограничения для деятельности политических партий. Прежде чем начать действовать любая партия в Индонезии должна была подтвердить свою лояльность существующему политическому режиму: «для того, чтобы быть признанной в качестве партии организация должна ясно указать в своем уставе, что признает и защищает конституцию Республики Индонезия, где изложены основы государства, а именно: вера во всемогущего бога, национализм, благосостояние народа, гуманность и социальная справедливость»<sup>629</sup>. Таким образом, Сукарно в значительной степени переменял свою внутреннюю политику, отказавшись от принципов парламентской демократии. В политической жизни страны стали более заметны авторитарные тенденции, а роль партий начала постепенно сокращаться.

С другой стороны, Сукарно отвергал обвинения своих критиков, которые пытались доказать, что в рамках «направляемой демократии» происходит процесс ликвидации политических партий. Полемизируя со своими оппонентами, Сукарно указывал на то, что «подчеркивал необходимость упрощения партийной системы, а не роспуска политических партий»<sup>630</sup>. «Упрощение», о котором говорил Сукарно, вылилось в ограничение независимости партий, ликвидацию наиболее последовательной оппозиции и интеграцию в официальный политический дискурс сохранившихся партий не в качестве самостоятельных акторов, но как неотъемлемых элементов, призванных подчеркнуть легитимность «направляемой демократии».

Утверждая в Индонезии режим «направляемой демократии» Сукарно направил свои усилия на дискредитацию и минимизацию полномочий тех политических институтов, которые до этого подчеркивали номинальный характер президентской власти. В этой ситуации он умело играл и на чувствах населения, опираясь на особенности традиционной политической культуры, о чем, например, писал Б. Андерсон: «в рамках яванских традиционных воззрений многопартийная система, конституционное разделение властей было легче понять как ослабление власти президента и ослабление могущества Индонезии на международной арене»<sup>631</sup>.

Независимость партий ограничивалась и в связи с тем, что некоторые новые органы начали формироваться не по партийному признаку. В 1957 году Сукарно предложил создать Национальный Совет, который формиро-

---

<sup>629</sup> Harjan Rakjat. – 1960. – January, 14.

<sup>630</sup> Antara. – 1964. – August 18.

<sup>631</sup> Anderson B. The Idea of Power in Javanese Culture / B. Anderson // Culture and Politics in Indonesia. – Ithaca – L., 1972. – P. 23.

вался бы не по партийным спискам. В качестве принципа его формирования был выбран профессиональный. Сукарно полагал, что в такой орган, который мог бы стать противовесом партийному парламенту, могли бы войти «представители от рабочих, представители от крестьян, представители от интеллигенции, так как развитие не может осуществляться без активного содействия интеллигенции, представители от национальных предпринимателей, представители от улемов, протестантов и католиков»<sup>632</sup>. Такая тактика не только могла ослабить партийную оппозицию, но и оказать влияние на темпы становления индонезийской политической нации, существенно их ускорив.

Согласно закону 1959 года, общественные движения могли быть институционализированы до уровня политической партии исходя не из разделяемой и пропагандируемой ими идеологии. Эта система была характерна для второй половины 1940-х – 1950-х годов, когда коммунисты и националисты различных ориентаций создавали свои партии именно для того, чтобы показать и доказать, что они коммунисты или националисты. Основным критерием для легализации стала не принадлежность к тому или иному идеологическому спектру политического поля, а лояльность («для того, чтобы быть признанной в качестве партии, организация должна указать в своем уставе, что... признает и защищает Конституцию Республики Индонезия, где изложены основы государства: вера в единого Бога, национализм, благосостояние народа, гуманность и социальная справедливость»<sup>633</sup>) режиму «направляемой демократии».

Политика «направляемой демократии» в отношении политических партий была направлена на то, чтобы постепенно сделать их роль в рамках нового политического режима минимальной. В Политическом манифесте Сукарно 1959 года закладывались жесткие границы нового партийного дискурса, который ставил серьезные барьеры на пути к самостоятельной политической активности партий. Политический манифест максимально упрощал процедуру запрещения деятельности партий, связав сам запрет с необходимостью для партий демонстрировать и подчеркивать свою лояльность режиму «направляемой демократии»<sup>634</sup>.

В случае оппозиционной деятельности сам запрет деятельности партий позиционировался не как репрессивная мера правительства, а как провинность партийных лидеров перед режимом «направляемой демократии». В рамках направляемой демократии партийное законодательство стало мощным каналом, который использовался для контроля политического дискурса и недопущения активной деятельности в Индонезии политической оппозиции. Запрет той или иной политической партии автоматически приводил к началу ряда репрессивных мер, направленных против ее лиде-

<sup>632</sup> Notosoetarjo H. Proses kembali kepada djiwa proklamasi 1945. – P. 90.

<sup>633</sup> Harjan Rakjat. – 1960. – January 1.

<sup>634</sup> Harjan Rakjat. – 1960. – Januar 1.

ров, идеологов и участников. Во-первых, сама процедура запрета или разрешения деятельности политической партии была выведена за рамки правового поля.

Инициатива в принятии решения в данном случае принадлежала исключительно президенту, который не был подотчетен другим политическим институтам. Во-вторых, запреты и / или разрешения деятельности партий стали одним из механизмов, применявшихся в рамках «направляемой демократии» для регулирования статуса и роли политической элиты. Разрешение партии могло быть формой рекрутирования элиты, так как члены лояльных партий широко использовались в государственной службе. Запрет политической партии, наоборот, мог привести к исключению из правящей политической элиты.

Президент опробовал такой механизм приручения политической элиты, запретив в 1960 году две политические партии («Машуми» и Социалистическая партия Индонезии – поводом для роспуска партий стало обвинение в участии в сепаратистских мятежах<sup>635</sup>), лидеры которых раньше были интегрированы в состав правящей политической элиты страны. Американский политолог Г. Фэйс, комментируя запрет машуми, указывал на то, что Сукарно сознательно запретил именно эту партию, так как она была слаба и к тому времени утратила влияние и связи с политической элитой<sup>636</sup>. После запрета, например, «Машуми» ее лидеры (Мухаммад Рум, Юнан Насутион, Иса Аншари, Мохаммад Натсыр, Шафруддин Правиранегара, Бурхануддин Харахап, Касман Сингодимеджо) были принудительно выведены из состава правящей элиты Индонезии и подверглись политическим репрессиям<sup>637</sup>. Но «направляемая демократия» вовсе не означала ликвидации политических партий, в том числе – и оппозиционных.

Запрет деятельности, например, «Машуми» не сразу коснулся связанных с ней политических и общественных организаций, политическая риторика которых отличалась антипрезидентской направленностью. «Движение мусульманской молодежи Индонезии» тесно связанное и ассоциированное с «Машуми» было запрещено в 1963 году. Что касается «Союза мусульманских студентов», то он продолжил свое существование на протяжении всего периода «направляемой демократии».

Другие партии, наоборот, пытались использовать режим «направляемой демократии» в своих собственных интересах. Среди таких партий оказалась и Коммунистическая партия. Если на раннем этапе нового режима коммунисты и позволяли себе его критику, то постепенно позиции руководства КПИ и Сукарно в значительной степени сблизилась. Индонезийские

---

<sup>635</sup> Abadi. – 1960. – 18 august.

<sup>636</sup> Feith H. The Dynamics of Guided Democracy / H. Feith // Indonesia. – Ithaca, 1967. – P. 397.

<sup>637</sup> О репрессиях см. книгу Юнана Насутиона: Nasution Y. Kenangan dibelakang terali besi dizaman rezime Orla. – Jakarta, 1967.

коммунисты стали верными проводниками и апологетами политики Сукарно. Наблюдавший это голландский политолог Я. Плювье в 1965 году писал: «какую роль играет КПИ в настоящее время... поддерживаю политику нагнетания национализма, коммунистическая партия фактически стала заложницей тех факторов власти, против которых она, как коммунистическая, должна бороться»<sup>638</sup>. Но это не означало того, что КП реально приблизилась к власти. По мнению Я. Плювье, сближение функционеров партии с политической элитой во главе с Сукарно привело к тому, что «партия в общественном мнении начала связываться с глубоко коррумпированной, неспособной и деморализованной правительственной системой»<sup>639</sup>, что значительно сократило, по мнению Г. Фэйса, получение коммунистами власти в Индонезии, даже – в отдаленном будущем<sup>640</sup>. Политика Сукарно по приручению индонезийского коммунизма дала свои результаты. В 1965 году Я. Плювье обращал внимание на сокращение активности партии, на отход от партийных ценностей и идеалов, полагая, что «в сравнении в 1955 годом перспективы коммунистической партии в отношении прихода к власти кажутся еще более отдаленными»<sup>641</sup>.

Вторым институтом, созданным для утверждения политического курса направляемой демократии стал Временный Народный Консультативный Конгресс. Хотя Конгресс и задумывался как временный орган, тем не менее в рамках нового политического режима он превратился в постоянно действующий политический институт. В то время, когда Национальный фронт играл роль противовеса оппозиционным политическим партиям, Временный Народный Консультативный Конгресс задумывался в качестве противовеса парламенту. Если раньше противники президента могли противопоставить ему четко оформленные структуры (парламент и политические партии) с разработанным механизмом функционирования, а президент практически не имел возможностей для принятия ответных действий, то создание Национального фронта и Временного Народного Консультативного Конгресса в значительной степени изменило ситуацию. Если до этого фигура президента имела символический характер, и за ним не стоял ни парламент, ни партии, то теперь президент обрел свои парламентско-партийные структуры.

Введение режима «направляемой демократии» в такой ситуации означало утверждение в стране своеобразной политической дихотомии, точнее комплекса дихотомий: «президент / лидеры партий», «политические партии / Национальный фронт», «парламент / Временный Народный Консультативный Конгресс». В 1963 году в развитии режима «направляемой демократии» наступает новый этап, связанный с тем, что Сукарно инициировал

---

<sup>638</sup> Pluvier J. A Study in Indonesian Politics / J. Pluvier. – Kuala Lumpur, 1965. – P. 84.

<sup>639</sup> Pluvier J. A Study in Indonesian Politics. – P. 85.

<sup>640</sup> См.: Feith H. The Dynamics of Guided Democracy // Indonesia. – Ithaca, 1967. – P. 348.

<sup>641</sup> Pluvier J. A Study in Indonesian Politics. – P. 85.

наделение себя полномочиями пожизненного президента. Таким образом, Сукарно предпринял попытку окончательно унифицировать политический дискурс в Индонезии в интересах института президентства. С другой стороны, эта инициатива президента не привела к серьезной ответной политической реакции со стороны партий и Вооруженных Сил.

Ни партии, ни армия на том этапе, вероятно, не видели в действиях президента угрозы, направленной против них. Они, наоборот, полагали, что в рамках режима направляемой демократии они будут выступать не в качестве ведомых, а как инициаторы новых политических процессов. Партии рассчитывали на то, что в рамках направляемой демократии в Индонезии сохранится политическая конкуренция, которая старыми политическими партиями может быть использована более продуктивно, чем аморфным Национальным фронтом, созданным по инициативе президента. Что касается Вооруженных Сил, то значительная часть офицерства была склонна видеть в «направляемой демократии» своеобразный провоенный режим, полагая, что в его рамках может произойти не просто политическое усиление армии, но и ее техническая модернизация.

Индонезийская армия превратилась в одну сил, которая гарантировала существование режима «направляемой демократии». Вероятно, этот режим почти полностью устраивал Вооруженные Силы, но при условии «передачи главенствующей роли армии и полной деполитизации общественной жизни». Под деполитизацией известный российский индонезиевед А.Ю. Другов понимает «принципиальное исключение из политической жизни самой возможности выдвижения концепций, моделей и целей развития страны, отличающихся от тех, которые проводятся в жизнь государственной властью»<sup>642</sup>.

Установление режима «направляемой демократии» однозначно негативно было встречено только в рядах сторонников политического ислама, которые на том этапе группировались вокруг партии «Машуми». Антиправительственная риторика политических мусульман развивалась в двух направлениях. Во-первых, «Машуми» не могла согласиться со свертыванием в Индонезии политических институтов парламентского типа, что автоматически исключало ее из активного участия в политическом процессе. Во-вторых, сторонники политического ислама не были уверены, что новый режим не зайдет в своих политических экспериментах так далеко, что начнет навязывать обществу новую политическую идеологию, способную ослабить и подорвать традиционные ценности, в первую очередь – исламские.

Таким образом, в то время, как другие политические партии в целом согласились с ограничением демократии и ее превращением в управляемую, политические мусульмане заняли принципиальную позицию, что

---

<sup>642</sup> Другов А.Ю. Индонезия: политическая культура... – С. 126.

привело к их исключению из негласного компромисса между партиями и Сукарно, который обеспечивал политическое участие (или видимость политического участия) для политических партий. Но развитие режима «направляемой демократии» шло в рамках именно той модели, которая вызывала опасения со стороны приверженцев политического ислама.

Унифицировав политический дискурс институционально, Сукарно предпринял попытку его последовательной идеологической унификации. Еще в августе 1959 года Сукарно выступил с Политическим манифестом, который в общих чертах обрисовал дальнейшее развитие Индонезии в рамках «направляемой демократии». Осенью 1959 года были предприняты шаги для институционализации политического манифеста, когда Сукарно выступил с инициативой всемерного и всеобщего внедрения манифеста в жизнь индонезийского общества, заявив, что Политический манифест «должен стать программой правительства, Национального фронта, всех массовых организаций и всех граждан Республики Индонезия»<sup>643</sup>.

Таким образом, в Индонезии произошло то, чего так боялись сторонники политического ислама. Сукарно начал наступление на традиционные ценности (хотя до этого президент в весьма отвлеченной форме декларировал свою лояльность исламу: «я хочу, чтобы Индонезия была таким государством, где каждый человек мог бы свободно поклоняться своему Богу»<sup>644</sup>), в рамках которого он планировал радикально переустроить политический идеологический дискурс в Индонезии, фактически введя монополию для идеологии индонезийского национализма, точнее того течения в индонезийском национализме, носителем и идеологом которого был сам президент.

Политический ислам в Индонезии выступил резко против этой инициативы Сукарно, так как жители Индонезии фигурировали как просто «граждане» без указания на их религиозную (исламскую) принадлежность. В этом противники президента увидели попытку подмены исламских ценностей светским учением. Политика «направляемой демократии», ориентированная на ослабление в Индонезии политического ислама привела к тому, что в политической жизни страны резко возросла роль левого политического дискурса, представленного Коммунистической партией. Усиление коммунистов не было политической закономерностью – коммунисты воспользовались ослаблением своих противников, сторонников политического ислама.

После запрещения в Индонезии ряда исламских политических организаций, коммунисты начали кампанию, направленную на разгром оставшихся движений исламской ориентации. В рамках такой стратегии коммунистические лидеры полагали возможным устранить наиболее опасного

---

<sup>643</sup> Manifesto Politik Republik Indonesia. – Jakarta, 1951. – P. 9 – 10.

<sup>644</sup> Soekarno. Pantja Sila. Dasar Filsafat Negara. – Jakarta, 1960. – P. 60.

конкурента – политический ислам – так как в случае с ним коммунистической угрозе противостояла развития религиозно-этическая система и традиция. С другой стороны, в рамках коммунистического движения в Индонезии шел процесс его постепенной радикализации (в перспективе чреватой маргинализацией). Радикальное крыло Коммунистической партии выдвинуло в качестве своего политического приоритета свержение Сукарно, его отстранение от власти. Если ранее главные оппоненты Сукарно выступали за построение в Индонезии исламского государства, то коммунисты выдвинули идею левоориентированной диктатуры. В качестве реализации этой политической идеи предполагалась провести в Индонезии государственный переворот в 1965 году, приурочив его к 45 годовщине самого факта существования Коммунистической партии. 30 сентября 1965 года коммунистически настроенные офицеры попытались совершить государственный переворот.

Неудача левого мятежа, с одной стороны, не привела к установлению в Индонезии левоавторитарного режима коммунистической ориентации. С другой стороны, она обнажила всю слабость и внутривнутриполитическую неустойчивость режима «направляемой демократии», открыв, вместе с тем, путь к установлению в Индонезии военного авторитарного режима.



## ЕВРОПЕЙСКИЙ БАЛКАНСКИЙ ИСЛАМ: АЛБАНСКАЯ, БОСНИЙСКАЯ И БОЛГАРСКАЯ УММА В ПОЛИТИЧЕСКИХ ТРАНСФОРМАЦИЯХ И МОДЕРНИЗАЦИЯХ

*Албанская умма: проблемы истории и функционирования*

Европа традиционно воспринимается в исследовательском и популярном дискурсе как сфера доминирования христианского дискурса. В этом контексте западность (окцидентальность), как правило, соотносится с доминированием христианства в одном из его вариантов. В рамках этой перцепции даже православная часть Европы является окцидентальной. Особенностью религиозного развития Европы является то, что христианской она была не всегда – точнее, христианским Европейский регион является последние полторы тысячи лет своей истории.

Наряду с христианством в прошлом на пространствах Европы конкурировали и другие религиозные течения, среди которых был ислам. Современная Европа – регион христианский или (пост)христианской, но христианским он стал в силу исторической случайности. В прошлом ислам имел все шансы на то, чтобы стать доминирующей религией на территории Европы и реализовать исламскую модель развития и функционирования политической культуры<sup>645</sup>.

Ислам мог стать и формой существования гуманитарной и интеллектуальной традиции. Но в виду того, что этого не произошло Европа сформировалась как христианская общность, но спустя несколько столетий европейцы-христиане снова столкнулись с вызовом ислама. На этот раз им противостояли не арабы, а турки. С другой стороны, сами европейцы по-

---

<sup>645</sup> Разработкой этого сценария занимаются сторонники и апологеты т.н. «альтернативной истории». Автор, полагая, что это направление не является научным, не останавливается на этом тренде в современной популярной литературе подробно и детально, отсылает заинтересованных к существующим публикациям. См.: Поликарпов С.В. В битве при Туре и Пуатье (732 г.) победу одержали арабы / С.В. Поликарпов // Поликарпов С.В. Если бы... Исторические версии / С.В. Поликарпов. – РнД., 1995. – С.195 – 202; Лещенко В. Полумесяц над Европой / В. Лещенко // Лещенко В. Ветвящееся время. История, которой не было / В. Лещенко. – М., 2003. – С. 149 – 159; Страусс Б.С. Темные века, ставшие светлее. Последствия двух поражений / Б.С. Страусс // А что, если бы? Альтернативная история / сост. Р. Коули. – М. – СПб., 2002. – С. 137 – 161.

лучили возможность усомниться в христианском выборе своих предков, что, в частности, нашло свое выражение в ересь (в частности – богомилстве<sup>646</sup>), которые периодически поражали христианские страны.

Вторая встреча с исламом закончилась расширением зоны мусульманского влияния в Европе. В результате мусульманскими стали Босния и Албания, возник феномен европейского ислама, который до настоящего времени не осознан как европейский<sup>647</sup>. В центре последующих разделов – проблемы функционирования исламской уммы в Боснии и Албании, особенности развития местных исламских интеллектуальных традиций, роль ислама в политических и социальных трансформациях региона. Первый раздел настоящей части этого лекционного курса будет посвящен албанскому исламу.

Вероятно, следует уделить внимание некоторым этническим особенностям Албании. Современные албанцы<sup>648</sup> являются нацией индоевропейского происхождения<sup>649</sup>, предки которых, иллирийцы (вероятно, родственные дакийским племенам) в древности населяли почти всю территорию Балканского полуострова за исключением той его части, где доминировали греки. В древности иллирийцы были одной из наиболее крупных и сильных индоевропейских групп, которые не смогли выдержать конкуренции с римлянами, завоевавшими этот регион и создавшими провинцию Иллирик.

Римское завоевание принесло не только нормы римского права, города и дороги, но и способствовало ассимиляции части иллирийского населения, что проявилось в романизации. Римское доминирование в результате привело к сужению ареала доминирования иллирийских диалектов, на базе которых позднее сформировался албанский язык. Позднее на смену римлянам пришли славяне, что привело к еще большему сужению этнического албаноязычного ареала, вытеснению албанцев с тех территорий, где позднее возникают Косово<sup>650</sup> и Македония<sup>651</sup>. Кроме этого продвижение

---

<sup>646</sup> Benković A. Bogumilstvo i islamizacija / A. Benković // Argumenti. – 1982. – No 2.

<sup>647</sup> В современной российской исследовательской литературе под евроисламом или европейским исламом понимаются, как правило, исламские тренды, связанные с существованием и функционированием мусульманской уммы в странах Западной Европы, состоящей, с одной стороны, из выходцев из традиционно исламских стран Ближнего и Среднего Востока, Северной Африки и Юго-Восточной Азии, их потомков, и, с другой, из западных европейцев, добровольно принявших ислам. Автор полагает, что настоящая дефиниция является неполной, так как игнорируются исламские тренды Боснии и Албании, которые географически являются частью Европы, обладая более продолжительным исламским политическим и культурным опытом, чем Западная Европа.

<sup>648</sup> Самоназвание – Shqiptar.

<sup>649</sup> О проблемах албанской идентичности подробнее см.: Желязкова А. Албанката идентичност / А. Желязкова // Съдбата на мюсюлманските общности на Балканите. – София, 2000. – Т. V.

<sup>650</sup> В албанском языке регион Косово (Kosovë) известен и как Метохия. См.: Doçi R. Piro-shqiptarët dhe serbët në Kosovë / R. Doçi. – Prishtinë, 1994; Tërnavë M. Popullsia e Kosovës gjatë shekujve XIV-XVI / M. Tërnavë. – Prishtinë, 1995.

греков привело к тому, что албанские диалекты<sup>652</sup> начинают доминировать в том регионе, пределы которого приблизительно совпадают с границами современной Албании<sup>653</sup>. С другой стороны, значительный процент албанского населения сохранился и в преимущественно славянских (точнее – славянизированных) регионах<sup>654</sup>.

После этого краткого экскурса в этническую историю Албании обратимся к проблемам истории ислама и мусульманской уммы на албанских землях. Албания стала исламской в результате турецкого завоевания, что привело к исламизации<sup>655</sup> не просто местного индоевропейского населения, но к исламизации европейской периферии<sup>656</sup>. Массовая исламизация населения стала возможна только после турецких завоеваний в Европе и политических успехов Османской Империи как мусульманского государства<sup>657</sup>. С другой стороны, мусульмане на территории будущей Албании появились задолго до турецкого завоевания этого региона<sup>658</sup>.

Спорадически мусульмане пребывали в эти земли, начиная с XII столетия. К сожалению, в распоряжении исследователей находится весьма скудный и ограниченный корпус источников, и мы не в состоянии проследить основные тенденции развития местных исламских сообществ, проанализировав их внутренние трансформации и модель отношений с христианским населением, которое до турецкого завоевания составляло большинство в албанских землях. Албанский исследователь Н. Ибрахими полагает, что албанцы на протяжении своей истории, будучи язычниками и

---

<sup>651</sup> Албанское название македонской столицы Скопье (Скопје) – Uskub.

<sup>652</sup> На современном этапе в рамках албанского языка выделяется два диалекта – гегский (Gege или Gegeri) и тоскский (Toske или Toskeri).

<sup>653</sup> В общественно-политическом дискурсе Албании существует восприятие страны как совокупности всех территорий, населенных этническими албанцами. Такая Албания должна состоять из собственно Албании, а так же некоторых регионов Сербии (Косово), Черногории, Македонии и Греции. Об этом см. подробнее работу И. Бардхи: Bardhi I. Brief Survey of the Religious Situation and Games within Albanian Ethnocum / I. Bardhi // <http://www.geocities.com/albislam/reflectionalbislam.htm>

<sup>654</sup> Об иллиро-славянских отношениях и контактах см. подробнее: Tranczynski W. Albania i Macedonia. Kraj i ludzie / W. Tranczynski. – Warszawa, 1903; Beci B. Marrëdhëniet e hershme shqiptaro-sllave në dritën e të dhënave të dialektologjisë sonë historike B. Beci // Shqiptarët e Maqedonisë. – Shkup, 1994.

<sup>655</sup> Об исламизации как явлении и феномене см.: Conversion and Continuity. Indigenous Christian Communities in Islamic Lands. Eight to Eighteenth Centuries / eds. M. Gervers, R. Jibran Bikhazi. – Toronto, 1990.

<sup>656</sup> Об этом феномене см.: Djait H. Europe and Islam. Cultures and Modernity / H. Djait. – Berkeley, 1985.

<sup>657</sup> Об албанском исламе см. подробнее: Bartl P. Die Albanischen Muslime zur Zeit der nationalen Unabhängigkeitsbewegung / P. Bartl. – Wisbaden, 1968.

<sup>658</sup> Что касается современной Албании, то 70 % ее населения исповедуют ислам, 30 – христианство (20 % - православие, 10 % - католицизм). См.: Atlas islamskoga svijeta. – Sarajevo, 2004. – S. 20 – 25.

позднее христианами, имели длительные и развитые отношения и контакты с арабами<sup>659</sup>, что позднее стало одним из стимулов относительно быстрого перехода в ислам<sup>660</sup>.

Процесс исламизации албанцев начался в XV веке. Наиболее активно исламизация протекала в тех регионах, где доминировал гегский диалект албанского языка<sup>661</sup>. С другой стороны, гегский диалект был преимущественно разговорным койне горожан и, поэтому, в Албании ислам сравнительно быстро стал религией городов, где динамично развивалась торговля и ремесло. Исламизация в значительной степени способствовала развитию городов<sup>662</sup>, урбанизации до этого почти исключительно сельского пространства Албании<sup>663</sup>.

Постепенно росло число мусульман и в сельской периферии, где они объединялись в «*bayrak*», возглавляемые «*bayraktar*»<sup>664</sup>. Мусульмане имели самоуправление, члены которого назывались «*krue t'malit*». Примечательно, что исламизации подвергались албанцы-христиане, которые к тому времени окончательно разделились на католиков и православных. Таким образом, исламизация албанцев не имела принудительного характера, стимулировалась не насилием, а экономическими и социальными мотивами.

Темпы исламизации бывших православных и католиков в значительной степени отличались. Наиболее быстро и динамично мусульманская албанская умма росла за счет обратившихся в ислам бывших православных (которые к тому времени стали христианами совсем недавно – в XIII веке) в то время, как темпы обращения католиков (среди которых доминировал

---

<sup>659</sup> См.: Mufaku M. *Shqiptarët në botën arabe: Shekulli XVIII – fillimi I shekullit XX* / M. Mufaku. – Prishtinë, 1990.

<sup>660</sup> Об этом см. подробнее: Ibrahimi N. *Islam's first contacts with the Balkan nations* / N. Ibrahimi // <http://www.geocities.com/Athens/Delphi/6875/nexhat.html>

<sup>661</sup> С другой стороны, и среди носителей гегского диалекта существуют христиане, как правило – католики. См. подробнее: Coon C.S. *The Mountains of Giants: A Racial and cultural Study of the North Albanian Mountain Ghegs* / C.S. Coon. – Cambridge (Mass.), 1950; урбанизации в контексте исламизации см.: Kiel M. *Ottoman architecture in Albania* / M. Kiel. – Istanbul, 1982; Sratsimi G. *Aspect de l'architecture de Berat* / G. Sratsimi // *Studia Albanica*. – 1964. – No 1. – P. 183 – 213.

<sup>663</sup> Об исламизации албанцев см.: Stadtmuller G. *Die Islamisierung bei den Albanern* / G. Stadtmuller // *Jahrbucher für Geschichte Osteuropas*. – 1955. – Bd. 3. – S. 405 – 420. См. так же очерк Атауллы Богдана Копански, посвященный этническим, экономическим и социальным особенностям процесса исламизации албанских территорий: Kopanski A.B. *Islamization of Shqeparet: the Clash of Civilization in Medieval Albania* / A.B. Kopanski // <http://www.iiu.edu.my/deed/quran/albanian/Albchapt.htm>

<sup>664</sup> О социально-экономической стороне исламизации Албании см.: Pullaha S. *Le Cadastre de j'an 1485 du Sandjak Shkoder* / S. Pullaha. – Tirana 1974; Pullaha S., Sabanović H. *Upravna podjela Jugoslavenskig Zemlja pod Turskom vladavinom* / S. Pullaha, H. Sabanović // *Godišnjak Istoriskog Društva Bosne i Hercegovine*. – 1952. – Broj 4. – S. 175 – 187; Patsch C. *Das Sandjak Berat in Albanien* / C. Patsch // *Schriften der Balkankommission*. – 1904. – Heft 3.

гегский диалект албанского языка) были не столь динамичными. Значительная часть католиков в Албании перешла в ислам относительно поздно – в XVIII столетии<sup>665</sup>.

Кроме этого, по сравнению с христианством ислам был религией, которая гарантировала больший конформизм и большую свободу действий. В такой ситуации многие бывшие христиане совершенно сознательно делали выбор в пользу ислама. Исламизации населения способствовало и то, что мусульмане обладали большими правами по сравнению с меньшими налогами в отличие от христиан, которые были поражены в некоторых правах, но были вынуждены платить больше налогов. Многие политические деятели Османской Империи были албанцами, перешедшими в ислам, или турками албанского происхождения. Среди них Гедик Ахмед, Давуд-паша, Ахмед Дукагжинзаде, Кара Ахмед, Коча Синан-паша, Лутфи-паша, Кара Мурад, Тархунчу Ахмед-паша, Айяс-паша. Политически влиятельная семья Купрули так же была албанского происхождения. Турецкий поэт XVI века Яхья-бег Дукагджин имел албанские корни.

Динамика развития албанского ислама и мусульманской уммы в Албании отличается сложностью и противоречивостью. Европейские путешественники (в частности, британец Э. Лир), которые посещали этот регион в 1880-е годы, констатировали, с одной стороны, крайний уровень нищеты, а, с другой, указывали на то, что отношения между мусульманами и христианами, между носителями различных диалектов крайне напряжены<sup>666</sup>. Мусульмане отзывались о христианах как о «*in usu vulgi*» или «*qen bir qeni*». Определения, даваемые христианами мусульманам, так же были не самыми лестными.

«Насилие» и «брутальность», вероятно, являются теми словами, которые характеризуют ситуацию в Албании того времени. В эти процессы были втянуты как мусульмане, так и христиане. Конфронтация носила не столько межрелигиозный и межобщинный, сколько межличностный характер. Об этом свидетельствуют и европейские путешественники. Одна из них, Эдит Дёрхэм, описала следующий случай: на ее вопрос к одному албанскому христианину чем тот сегодня занимался он ответил следующее: «...сегодня я убил восемь человек, христиан и мусульман, и, даст Бог, я убью больше, а пока пойду помолюсь святому Николаю...»<sup>667</sup>.

---

<sup>665</sup> То, что предки большинства современных албанских мусульман были христианами вызывает раздражение у христианских радикалов в Албании, где христиане составляют 30 % населения. Поэтому, отношения между мусульманской уммой и христианскими Церквями далеки от идеальных. См.: Azizusamed U. Islami dhe krishterizmi / U. Azizusamed. – Prizren, 1992.

<sup>666</sup> Эдвард Лир характеризовал албанцев следующими словами, предпочтя это сделать по-итальянски: «*povertetti, paurosi, desperati, spaventati, fuor di loro, fuor di tutti*». См.: Lear E. Journals of a landscape painter in Greece and Albania / E. Lear. – L., 1988. – P. 49.

<sup>667</sup> Durham E. High Albania / E. Durham. – L., 1909. – P. 45.

В XX веке в отношениях между мусульманской уммой и албанскими христианами наметились новые тенденции. В условиях роста национального движения, вызванного попытками соседних Сербии, Греции и Италии разделить албанские территории, активизировалась национальная консолидация. Среди албанских националистически ориентированных интеллектуалов возобладала идея необходимости национального объединения, несмотря на религиозные разногласия, так как христианство 30 % населения Албании пытались использовать в своих политических целях греки и сербы.

В период балканских войн часть территорий, населенных этническими албанцами, была занята сербскими войсками, после чего начались массовые убийства албанского населения. Кроме этого практиковалось насильственное обращение в православие<sup>668</sup>. Со значительными трудностями албанские мусульмане в Косово столкнулись в созданном после первой мировой войны Королевстве СХС, позднее переименованным в Югославию. По свидетельствам албанцев и по данным албанских историков в 1919 – 1921 годах королевское правительство предприняло акции, направленные на выселение мусульман, уничтожение их имущества, сожжение исламской литературы<sup>669</sup>.

Наиболее сложный этап в истории албанской уммы наступил после установления в стране коммунистического режима, который начал политику почти полной и повсеместной атеизации населения. В 1997 году албанский исследователь Рамиз Зекай подчеркивал, что мусульманская умма в Албании на том этапе столкнулась с новыми вызовами и угрозами<sup>670</sup>. Большая часть мечетей была закрыта, религиозная деятельность была запрещена, а исламские богословы подвергнуты политическим преследованиям и репрессиям. В 1966 году была предпринята попытка полной ликвидации мечетей и их превращения в спортивные учреждения. В 1967 году вышло постановление «Об антирелигиозной войне и религиозных верованиях» («Mbi luften kunder fese, paragjykimeve dhe zakoneve fetare»), в значительной степени ограничившее права верующих. Негативную роль в развитии албанского ислама сыграла и политика изоляции, которая привела к пресечению развитых контактов с мусульманскими государствами.

В результате, к началу 1990-х годов, к свержению коммунистического режима и началу демократического транзита Албания представляла собой в значительной степени секуляризированное государство. Феноменом для Албании как преимущественно мусульманской страны стал рост исламофобии. Антиисламские настроения получили значительную поддержку

---

<sup>668</sup> Zekaj R. The Development of the Islamic Culture among Albanians during the XXth century / R. Zekaj. – Tiranë, 1997. – P. 20 – 24.

<sup>669</sup> Zekaj R. The Development of the Islamic Culture among Albanians... – P. 31 – 32.

<sup>670</sup> Zekaj R. The Development of the Islamic Culture among Albanians... – P. 17.

уже на этапе активного национального движения<sup>671</sup>, но на том этапе антиисламизм был скорее секуляризмом, а не антиисламской политической фобией.

В 1990-е годы характер антиисламских настроений начал меняться. Среди албанских интеллектуалов, которые выступили против ре-исламизации общества оказался и известный писатель – Исмаил Кадаре – который еще в социалистической Албании был известен своими антирелигиозными взглядами<sup>672</sup>, а в 2006 году Сали Бериша заявил, что писатель является «rilindas» – национальным святым<sup>673</sup>. По мнению национально ориентированных албанских интеллектуалов-мусульман, именно И. Кадаре является вдохновителем и инициатором исламофобии в Албании<sup>674</sup>. В 1991 году И. Кадаре, подчеркивая связь между христианством и возможностью сближения с Европой, заявлял, что «...будущее Албании в христианстве, с ним она связана культурно, старыми воспоминаниями, дотурецкой ностальгией... ислам должен быть заменен христианством и христианской культурой...»<sup>675</sup>. Исламофобия И. Кадаре сочетается с туркофобией. Именно турки, о которых Кадаре пишет не самым лестным образом (например: «...что-то темное... возникло на горизонте: это было турецкое государство...»<sup>676</sup>), по его мнению, виновны в исламизации и отрыве Албании от христианской Европы.

Подводя итоги настоящего раздела, посвященного исламу в Албании, следует принимать во внимание несколько аспектов. Исторически Албания развивалась как поликонфессиональная страна, которая стала албанской в результате турецкого завоевания при сохранении значительного процента христиан. Ислам оказал значительное влияние на политические, а так же социально-экономические процессы, протекающие на албанских территориях, способствуя урбанизации. Кроме этого албанская культура, литературная и интеллектуальная традиция формировались в условиях несомненного влияния со стороны ислама.

В этой ситуации ислам сыграл роль важнейшего фактора, которые способствовал формированию и развитию албанской идентичности. На протяжении своей истории албанская умма сталкивались с различными вызовами, внутренними и внешними, которые ставили под сомнение сам факт существования албанской политической нации с исламским бэк-граундом, предлагая ассимиляционистские стратегии, которые означали как

---

<sup>671</sup> Nakvi A.M. Islami dhe nacionalizmi / A.M. Nakvi. – Tetovë, 1994.

<sup>672</sup> См.: Kadare I. Realizimi socialist-arti i madh i revolucionit / I. Kadare // Zeri i Popullit. – 1974. – Janar 13.

<sup>673</sup> <http://www.geocities.com/olsi.rm/islamofobia.htm>

<sup>674</sup> Jazexhi O. The Political Exploitation of Islamophobia in post-communist Albania / O. Jazexhi // <http://www.geocities.com/olsi.rm/islamofobia.htm>

<sup>675</sup> Gazeta Shqip. – 2006. – June, 15.

<sup>676</sup> Kadare I. Ura me tri harqe / I. Kadare. – Tiranë, 2004. – P. 130.

этническую, так и религиозную ассимиляцию албанцев. Наиболее мощные внешние вызовы исходили от греков и сербов, которые использовали стратегию направленную на повсеместное вытеснение албанского населения, базировавшуюся на сербском этническом национализме.

Именно это стало одним из факторов, который способствовал обострению отношений между сербами и албанцами в 1990-е годы и возникновению косовского кризиса. Внутренние вызовы были связаны с установлением во второй половине 1940-х годов коммунистического режима, в рамках которого для ислама не было места. Отношения между уммой и светскими властями до начала 1990-х годов протекали в условиях постоянной конфронтации. Отказ от авторитарной модели развития и начало процессов демократического транзита привели к началу исламского возрождения, что встретило сопротивление со стороны христиан и секуляризированной части албанского общества.

Поэтому, современный албанский ислам вынужден функционировать в рамках секулярной модели развития, реагируя как на национальные, так и на (пост)современные вызовы.

### *Боснийская умма: проблемы истории и функционирования славянского ислама на Балканах*

В предыдущем разделе мы анализировали проблемы, связанные с исламом в Албании, но это государство не является единственным исламским в регионе Балкан, где проживает немало славян, исповедующих ислам, большинство из которых сосредоточено на территории Боснии<sup>677</sup>. Именно поэтому, в настоящей части речь пойдет о проблемах, связанных с проблемами истории ислама и функционирования мусульманской уммы в славянских регионах Балканского полуострова<sup>678</sup>, сосредоточив внимание на территориях, ранее входивших в состав Югославии.

Среди балканских славян-мусульман наиболее крупными исламскими сообществами являются мусульмане Боснии (bošnjaci), а так же – торбеши (torbeši), горанци (goranci) и помаки (pomaci), проживающие как в Болгарии, так и в соседней Македонии<sup>679</sup>. Ислам стал одной из крупнейших ре-

---

<sup>677</sup> Желязкова А. Босненски феномен / А. Желязкова // Съдбата на мюсюлманските общности на Балканите. – София, 2001. – Т. VI.

<sup>678</sup> О мусульманах в этом регионе см.: Muslim Communities in New Europe / eds. T. Niblock, B. Szajkowski. – Ithaca, 1996.

<sup>679</sup> О помаках см.: Маринов П. Българските мохамедани: в своето народно съзнание и възрожденското им движение / П. Маринов. – София, 1994; Лимановски Н. Исламизацијата и етничните промени во Македонија / Н. Лимановски. – Скопје, 1993. См. так же раздел «Помаки: болгарские мусульмане между вызовами ассимиляции и традиционализма» настоящего издания.



лигий на Балканах после турецкого завоевания и исламизации части местного населения. Исламизация славян, подобно исламизации албанцев, имела различные формы и была вызвана разными причинами.

Одним из факторов, который способствовал исламизации было и то, что раннее Босния была одним из центров европейских еретических движений, в частности – богомильской ереси. Местное население, которое номинально считалось христианским, скорее всего, особого усердия и смирения в христианской вере не проявляло<sup>680</sup>. В такой ситуации отказ от христианства в пользу ислама, вероятно, не был связан с многочисленными трудностями этического характера. Кроме этого, как и в Албании, ислам наиболее быстро приняли представители знати, полагая, что это поможет им сохранить свое доминирующее социальное и политическое положение в обществе. Несколько позднее, добровольно или в условиях принуждения со стороны, знати ислам принимает и большинство бывших христиан – непосредственных производителей – крестьян и горожан. Не исключено, что большинство новообращенных до этого были номинальными христианами.

Относительно спокойно и комфортно мусульмане на Балканах чувствовали себя до начала XIX столетия. Активизация национальных движений сербов, греков и болгар, которые сохранили христианство, а современные идентичности которых имели, в том числе – и христианский бэк-граунд, поставила под угрозу само существование балканских мусульман<sup>681</sup>, которые говорили с сербами (и частично – с болгарами) на одном языке. Сербский и болгарский национализм взяли на вооружение ассимиляционистские тактики и стратегии, а будущие независимые государства, по мнению местных националистов, должны были быть именно национальными и гомогенными – сербскими или болгарскими для / из сербов или болгар, но без мусульман.

На протяжении XIX века сербское правительство в отношении мусульман систематически применяло методы преследования и изгнания<sup>682</sup> с целью создания чистой гомогенной православной сербской Сербии. В 1878 году на политической карте Европы появились независимая Болгария, Сербия, Черногория и Румыния. Три первые не имели традиций толерантности относительно мусульман, для четвертой – проблема исламского населения была менее актуальна. Босния, где проживало большинство мусульман славянского происхождения, была передана под управление Ав-

---

<sup>680</sup> Об основных моментах, связанных с историей Боснии и историей ислама в этом регионе см.: Imamović M. *Historija Bošnjaka* / M. Imamović. – Sarajevo, 1998.

<sup>681</sup> См. подробнее: Karčić F. *Muslimani Balkana "Istočno pitanje" u XX vijeku* / F. Karčić. – Tuzla, 2001.

<sup>682</sup> О репрессивной политике сербского правительства относительно мусульман, как турок, так и славянского происхождения см.: Bandžović S. *Iseljavanje muslimanskog stanovništva iz Srbije i Crne Gore tokom XIX stoljeća* / S. Bandžović. – Sarajevo, 1998.

стро-Венгрии, которая в 1908 году ее аннексировала. История боснийского ислама отличается сложностью.

Комментируя основные этапы эволюции боснийского ислама, Ахмет Алибашич полагает, что в Боснии сложилась уникальная мусульманская традиция<sup>683</sup> бошняков, которая смогла противостоять различным вызовам, среди которых «австро-венгерская оккупация и колониализм, югославская диктатура, коммунистическая несвобода, война и изоляция от остального мусульманского мира»<sup>684</sup>. В период балканских войн Османская империя окончательно утратила территории, где жили славяне-мусульмане, вынужденно уступив их своим славянским соседям.

В настоящее время большинство балканских славян, исповедующих ислам, проживает на территории Боснии, где они составляют около 2 миллионов человек (50 %). На территории Сербии (без Косово) проживает около 500 тысяч мусульман<sup>685</sup>.

Наиболее сложные времена для мусульман Боснии начались после создания Королевства СХС, переименованного позднее в Югославию. Сербские националисты видели в мусульманах сербов, предки которых вынужденно приняли ислам. Сербское правительство инициировало политику, направленную на ассимиляцию мусульман. В период второй мировой войны мусульмане наряду с хорватами были среди жертв отрядов сербских националистов четников во главе с Дражи Михайловичем (Draža Mihajlović). Кроме этого отряды четников уничтожали мусульманское население на территории Санджака<sup>686</sup> – региона на границе Сербии и Черногории. Американский исследователь Норман Цигар полагает, что большинство жертв четников составляли именно боснийские мусульмане<sup>687</sup> –

---

<sup>683</sup> Об «исламской традиции» в Боснии см.: Karčić F. Šta je to “islamska tradicija Bošnjaka” / F. Karčić // Rezolucija Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini o tumačenju islama i drugi tekstovi. – Sarajevo, 2006. – S. 51 – 59. Karić E. Prilozi za povijest islamskog mišljenja u Bosni i Hercegovini XX stoljeća / E. Karić. – Sarajevo, 2004.

<sup>684</sup> Alibašić A. Pravci i elementi razvoja islamske tradicije bošnjaka u bosanskom kontekstu Prilog za simpozij Rijasetu IZ u BiH «Islamska tradicija Bošnjaka: izvori, razvoji i institucije, perspektive». Sarajevo, 14. – 16. novembar 2007.

<sup>685</sup> Статистические данные см.: Atlas islamskoga svijeta. – Sarajevo, 2004. – S. 572 – 585.

<sup>686</sup> См. подробнее: Agović B. Džamije u Crnoj Gori / B. Agović. – Podgorica, 2001; Avdić H. Položaj Muslimana u Sandžaku / H. Avdić. – Sarajevo, 1991.

<sup>687</sup> Cigar N. Serbia's Orientalists and Islam: Making Genocide Intellectually Respectable / N. Cigar // Islamic Quarterly. – 1994. – Vol. XXXVIII. – No. 3. – P. 147 – 170. О сербской националистической перцепции истории см.: Agićić D. Bosna ja naša! Mitovi i stereotipi o državnosti, nacionalnom i vjerskom identitetu te pripadnosti u novijim udžbenicima povijesti / D. Agićić // Historijski mitovi na Balkanu / red. H. Kamberović. Sarajevo, 2003. – S. 139 – 160; Aleksov B. Poturica Gori od turčina: srpski istoričari o verskim preobraćenjima / B. Aleksov // Historijski mitovi na Balkanu / red. H. Kamberović. Sarajevo, 2003. – S. 225 – 258; Antić A. Evolicija i uloga tri kompleksa istorijskih mitova u srpskom akademskom i javnom mnenju u poslednih deset godina / A. Antić // Historijski mitovi na Balkanu / red. H. Kamberović. Sarajevo, 2003. – S. 259 – 290; Kamberović H. “Turci” i “kmetovi” – mit o

как наименее организованная и наиболее незащищенная часть населения. Политика сербского террора в отношении мусульман, которые говорили с сербами на одном языке, рассматривалась как «*ćišćenje*» и шаг на пути к созданию этнически чистой сербской и православной Сербии. Вероятно, и это обстоятельство повлияло на то, что мусульмане и хорваты стали более активно сотрудничать с прокоммунистическими отрядами Йосипа Броз Тито.

Отношение мусульман на территории Боснии и Герцеговины с хорватами носило более мирный характер, чем отношения мусульман с сербами. В отличие от сербских националистов, значительная часть хорватских националистов не была склонна видеть в славянах-мусульманах отступников от веры, которых надлежало изгнать, убить или ассимилировать<sup>688</sup>. К мусульманам хорватские националисты относились как к хорватам-мусульманам, периодически выдвигая и культивируя теорию о хорватах как о двуединой, католической и исламской, нации. Примечательно, что в 1916 году Хорватский сабор признал ислам, как одну из религий в Хорватии. В 1919 году в Загребе для нужд местных мусульман появился имам, а в 1922 году – загребский муфтий. С 1944 по 1948 год действовала и загребская джамия, ликвидированная коммунистическими властями<sup>689</sup>.

Создание после второй мировой войны новой Югославии, организованной на принципах федерализма и выделение территорий Боснии и Герцеговины в качестве отдельной республики, привело к тому, что большинство мусульман славянского происхождения оказалось сосредоточено на одной территории. Это создало предпосылки для этнической консолидации и частично религиозной активизации, которая наступила в 1970-е годы и связана с появлением «Исламской декларации» (1970), автором которой стал будущий лидер боснийских мусульман Алия Изетбегович. Кроме этого в 1971 году власти Югославии признали, что боснийские мусульмане являются отдельной нацией на равнее с сербами, хорватами, словенцами и македонцами.

---

vlasnicima Bosanske zemlje / Н. Kamberović // *Historijski mitovi na Balkanu* / red. Н. Kamberović. Sarajevo, 2003. – S. 67 – 84.

<sup>688</sup> Об исламе в Хорватии см.: Omerbašić Š. *Islam i muslimani u Hrvatskoj* / Š. Omerbašić. – Zagreb, 1999.

<sup>689</sup> В современной Хорватии мусульмане, в отличие от Сербии, чувствуют себя более комфортно. В Хорватии проживает 56777 мусульман (данные 2004 года). Действуют мусульманские организации, созданные беженцами из Боснии. В Хорватии существует медресе «Dr. Ahmed Smajlović», созданное в 1992 году. Что касается Сербии, то на территории Белграда, где ранее существовало 270 зданий, который принадлежали мусульманам и использовались ими для религиозных целей, сохранилась одна мечеть, которая является объектом для нападений со стороны сербских националистов. См.: *Atlas islamskoga svijeta*. – Sarajevo, 2004. – S. 572 – 585; Omerbašić Š. *Islam i muslimani u Hrvatskoj* / Š. Omerbašić. – Zagreb, 1999.

В связи с этим, в 1970-е годы на территории Боснии началось ограниченное национальное и религиозное возрождение, связанное со стремлением интеллектуалов-мусульман занять место, которое не уступало бы статусу в первую очередь сербов, не скрывавших своих великосербские и националистические амбиции. Отношения между боснийскими мусульманами и сербами развивались не просто. Сербская ориенталистика, наука о Востоке, почти всегда была и оставалась наукой о местном Востоке – очень провинциальной дисциплиной, сфокусированной на нескольких темах и проблемах, связанных с историей Боснии.

Политизация сербских ориенталистов совпала с общей политизацией сербского гуманитарного сообщества. В частности, ориенталисты поддержали националистический меморандум Сербской Академии Наук и Искусств 1986 года, который явился попыткой реанимировать идеи создания Великой Сербии, в основе которой должны были лежать принципы этнической исключительности и избранности сербов, с одной стороны, и изгнания и / или уничтожения всего несербского населения, с другой. В сербском ориенталистском дискурсе<sup>690</sup> культивируется и поддерживается (например, Александаром Поповичем<sup>691</sup>) стереотип о боснийском исламе как о тоталитарной системе, единственной целью которой является уничтожение Сербии. Выводы других сербских ориенталистов так же имеют ангажированный характер: Дарко Танаскович отрицал существование особой мусульманской боснийской нации<sup>692</sup>; Нада Тодоров полагал, что босняки являются ассимилированными турками, а их культура не имеет ничего общего с европейскими традициями<sup>693</sup>; Миролуб Евтич связывал появление мусульманской Боснии с «арабским культурным империализмом»<sup>694</sup>.

В первой половине 1990-х годов боснийские мусульмане оказались втянутыми в межобщинный и межрелигиозный конфликт<sup>695</sup> на территории Боснии и Герцеговины, инициаторами которого выступили сербы, пытавшиеся в очередной раз реализовать политический сценарий строитель-

---

<sup>690</sup> О сербском ориентализме см.: Cigar N. Uloga srpskih orijentalista u opravdavanju genocida protiv muslimana / N. Cigar. – Sarajevo, 2007.

<sup>691</sup> Popović A. Jugoslovenski muslimani / A. Popović. – Beograd, 1990. – S. 5.

<sup>692</sup> Intervju sa Darkom Tanaskovićem od Aleksandre Tomić, “Evropa neće izbeći demografski džihad” // Vojska. – 1993. – 23. septembar.

<sup>693</sup> Intervju sa Nadom Todorov, intervjuisao pukovnik Nikola Ostojić, “Genocidne poruke iz 1001 noći” // Vojska. – 1993. – 8. april.

<sup>694</sup> Jevtić M. Rezervisti alahove vojske / M. Jevtić // Duga. – 1989. – 9 – 22. decembar; Jevtić M. Lakrdija za Evropu / M. Jevtić // Evropske novosti. 1993. – 22. decembar.

<sup>695</sup> О сочетании этнических и политических факторов в военном конфликте на Балканах в 1990-е годы см. подробнее: Vlajsavljević U. Etnički identitet i rat / U. Vlajsavljević // <http://odjek.ba/indeks.php?broj=04&id=01>

ства Великой Сербии<sup>696</sup>, отчистив регион не только от мусульман, но и от хорватских католиков, опираясь на радикальные концепты сербского (как правило – этнического) национализма<sup>697</sup>.

В начале XXI столетия боснийская умма была вынуждена столкнуться с теми же вызовами, что и другие мусульманские государства. Важнейшие из них – вызов религиозного экстремизма и вызов секуляризации. По мнению одного из крупнейших боснийских мусульманских интеллектуалов Ахмета Алибашича (Ahmet Alibašić)<sup>698</sup> одной из угроз безопасности и спокойствию боснийской уммы является радикализация боснийского ислама (проявившаяся уже в середине 1990-х годов<sup>699</sup> в виде появления полемических с христианством работ) и ваххабизм, который боснийские мусульмане в состоянии преодолеть, принимая во внимание многовековой опыт совместного проживания с хорватами и сербами.

Что касается вызова секуляризации, то он связан с процессами модернизации и глобализации. Боснийские мусульмане ощутили на себе влияние модернизации раньше (вероятно, уже в XIX веке, о чем пишет, например, Фикрет Карчич<sup>700</sup>), чем другие народы, исповедующие ислам, что было связано с влиянием со стороны развитых и модернизированных для своего времени европейских государств, важнейшим из которых была Австро-Венгерская Империя. С другой стороны, А. Алибашич указывает на то, что боснийские мусульмане оказались более подготовлены к современным вызовам, так как во второй половине XX века приобрели опыт существования в рамках авторитарного режима<sup>701</sup>.

Подводя итоги настоящего раздела, акцентируем внимание на нескольких проблемах.

Исторически Босния и Герцеговина развивалась как регион, на территории которого соседствовали мусульмане и христиане – католики-хорваты и православные сербы. Босния стала в значительной степени мусульманской в результате турецкого завоевания (при сохранении значитель-

---

<sup>696</sup> О радикальной великосербской линии, которая базируется на ассимиляционнистской модели, в сербском национализме XX столетия подробнее см.: Milosavljević O. Nacionalizam u službi politike moći (tri kontroverze u shvatanjima srpskih intelektualaca početkom i krajem 20. veka) / O. Milosavljević // <http://www.komunikacija.org.yu/>

<sup>697</sup> См. об этом подробнее: Mulaosmanović A. Stereotip, mit, zločin. Esej je napisan i prezentiran u okviru konferencije «Upotreba historijskih mitova: Drugi svjetski rat i balkanski ratovi krajem 20. stoljeća» održanoj u Sarajevu 10. i 11. 05. 2005.

<sup>698</sup> См. подробнее: Alibašić A. Kako pobijediti “vehabizam”? / A. Alibašić // Preporod. – 2006. – December 15.

<sup>699</sup> См. например: Šahin M. Kršćanstvo: istina o kršćanstvu kroz historiju, vjerovanje, knjige, pravce i učenje – studija, analiza i rasprava / M. Šahin. – Zenica, 1996.

<sup>700</sup> Karčić F. The Bosniaks and the Challenges of Modernity: Late Ottoman and Hapsburg Times / F. Karčić. – Sarajevo, 1999.

<sup>701</sup> Alibašić A. Globalisation and its impact on Bosnian Muslims practices. Paper read at the conference “Democracy and Global Islam”, UC Berkeley, April 22, 2005.

ного процента христиан) и по причине этнических и религиозных миграций из Сербии, вызванных националистической политикой сербских правящих элит. Ислам оказал значительное влияние на политические, социальные и экономические процессы, протекающие на боснийских территориях, способствуя, с одной стороны, урбанизации и, с другой, формированию особой славянской мусульманской боснийской идентичности.

На протяжении своей истории боснийская умма сталкивались с различными вызовами, внутренними и внешними, которые ставили под сомнение сам факт существования боснийской мусульманской политической нации с исламским бэк-граундом, предлагая ассимиляционистские стратегии, которые означали не просто этническую и религиозную ассимиляцию босняков, но и физическое уничтожение всех, кто исповедовал ислам, к чему, в частности, стремились великосербские националисты. Именно это стремление сербских националистов создать этнически чистую Сербию стало одним из факторов, который способствовал обострению отношений между сербами и мусульманами в 1990-е годы и началу военного конфликта на территории Боснии и Герцеговины.

В современную эпоху боснийская умма вступила со множеством неразрешенных проблем. Отношения мусульман с сербами отягощены взаимными обвинениями и негативной исторической памятью. С другой стороны, следует принимать во внимание и то, что современный боснийский ислам вынужден функционировать в рамках светской модели развития, реагируя как на национальные сербские, так и на постсовременные (связанные с глобализацией и модернизацией) вызовы.

### *Помаки: болгарские мусульмане между вызовами ассимиляции и традиционализма*

В общественно-политическом и патриотическом дискурсе современной России Болгария нередко позиционируется как православная страна и оплот православия на Балканах. Отечественные авторы, в первую очередь – т.н. православной патриотической ориентации – полагают, что болгары на протяжении своей истории мученически сохраняли православную веру несмотря на внешние вызовы и угрозы, связанные, с одной стороны, с католичеством, а, с другой, с исламом. Формированию этого образа страны как православной иконы в значительной степени содействовали и сами болгарские националисты, которые приложили немалые усилия для формирования образа Болгарии как православного княжества, царства, а позднее – просто государства.

Большинство населения современной Болгарии принадлежит к Православной Церкви. С другой стороны, определенный процент жителей Бол-

гории исповедует ислам и на территории страны существует своя, небольшая и не очень активная, болгарская мусульманская умма, проблемы истории и функционирования которой будут в центре внимания автора в настоящем разделе.

Феномен болгарского ислама, подобно боснийскому и албанскому исламу, возник по причине турецкого завоевания Балканского полуострова и в результате исламизации определенной части местного населения, в том числе – и славянского происхождения. Среди принявших ислам определенный процент составляли болгары, известные как помаки. На протяжении длительного времени помаки являлись традиционным сообществом, которое в современных условиях переживает значительные политические, культурные, социальные и экономические трансформации<sup>702</sup>.

Британский исследователь европейских меньшинств Хью Пултон дает помакам следующее определение: «помаки – религиозное меньшинство болгарских мусульман, которые говорят по-болгарски как на родном для них языке, но в качестве религии исповедуют ислам»<sup>703</sup>. Болгарские историки националистической ориентации предлагают другое объяснение. Например, Андрей Печилков пишет, что «...помаки – это те, кто принял ислам в страшных и ужасных условиях – это люди разум, которых преисполнен этой трагедией... но они, несмотря на вековые преследования, смогли сохранить свой прекрасный болгарский язык и чистый национальный характер...»<sup>704</sup>.

Помаки, или в болгарской традиции – «помаци», «ахряни» и / или «българи-мохамедани»<sup>705</sup>, имеют смешенное или болгарское самосознание. Наличие ослабленной болгарской идентичности и сохранение болгарского языка свидетельствует о том, что предками помаков были болгарские православные христиане, принявшие ислам<sup>706</sup>. Большинство современных помаков (численность которых к 2001 году составляла более 130 тысяч че-

---

<sup>702</sup> Груев М. Политическата култура на българите мюсюлмани – проблеми на прехода от традицията към модерността / М. Груев // Collegium Germanica. – 2003. – № 4; Кюркчиева И. Светът на българите мюсюлмани от Тетевенско – преход към модерност / И. Кюркчиева // Общи Балкани – Млади автори – Първи книги. – София, 2004. – Т. 3.

<sup>703</sup> Poulton H. The Balkans. Minorities and States in Conflict / H. Poulton. – L., 1993.

<sup>704</sup> См.: Печилков А. Историческата судба на радопските българи мохамедани / А. Печилков. – Смолян, 1993. – С. 8.

<sup>705</sup> Дорсунски М. История на помаците – ахряните / М. Дорсунски. – София, 1995; Изминалото на българите-мохамедани в Родопите. – София, 1958; Василев К. Родопските българи-мохамедани / К. Василев. – Пловдив, 1961; Вранчев Н. Българи-мохамедани (помаци) / Н. Вранчев. – София, 1948.

<sup>706</sup> См. подробнее: Япов П. Помаците / П. Япов. – София, 2006; Хюсеин М. Помаците и торбешите в Мизия, Тракия и Македония / М. Хюсеин. – София, 2007.

люк (707) проживають на території Родоп и Бургаса, хотя около 30 тысяч помаков проживает и в Греции<sup>708</sup>.

Болгарские помаки – носители смешенной и фрагментированной идентичности<sup>709</sup>, некоторые из них имеют христианские имена, видят в себе именно болгар (българи), но в качестве вероисповедания указывают ислам («мюсюлмани»). Помаки имеют свой диалект, который на протяжении второй половины XX века в значительной степени сблизился с литературным болгарским языком в результате распространения образования (через унифицированные учебники) и под влиянием болгарских средств массовой информации.

Возникновению болгарской уммы (если таковая существует – ее наличие является предметом дискуссий) предшествовал процесс исламизации. Причины исламизации болгар были разнообразны<sup>710</sup>. Среди новообращенных были и те, кто принимал ислам в условиях давления, но были и те, кто принимал новую религию добровольно<sup>711</sup>. Не исключено, что некоторые видели в исламе исключительно временный выбор, надеясь вернуться в православие. С другой стороны, их дети выросли уже как верующие мусульмане в условиях доминирования исламских традиций, что постепенно вело к формированию феномена особой мусульманской болгарской культуры<sup>712</sup>.

---

<sup>707</sup> См. о положении помаков в первой половине 2000-х годов подробнее: Neuburger M. *The Orient Within: Muslim Minorities and the Negotiation of Nationhood in Modern Bulgaria* / M. Neuburger. – Ithaca – L., 2004; Кюркчиева И. *Българските мюсюлмани в Тетевенско* / И. Кюркчиева. – София, 2004; Карахасан-Чънар И. *Етническите малцинства в България* / И. Карахасан-Чънар. – София, 2005.

<sup>708</sup> <http://bg.wikipedia.org/wiki/Ислямизация>

<sup>709</sup> О проблемах идентичности помаков см.: Apostolov M. *The Pomaks: A Religious Minority in the Balkans* / M. Apostolov // *Nationalities Papers*. – 1996. – Vol. 24. – No 4. – P. 727 – 742; Balıkcı A. *Pomak Identity: National Prescriptions and Native Assumptions*. Paper read to the Second Conference of the Association for Balkan Anthropology, Bucharest 20.9.-22.9.1997; Brunnbauer U. *Pomaken in Bulgarien. Der schwierige Weg der Identitätsfindung* / U. Brunnbauer // *Ostwest- Gegeninformationen*. – 1997. – Bd. 9. – No 3. – S. 26 – 30.

<sup>710</sup> См. подробнее: Желязкова А. *Разпространение на исляма в западнобалканските земи под османска власт XV – XVIII век* / А. Желязкова. – София, 1990.

<sup>711</sup> Об исламизации болгар см.: Hupchik D. *The Bulgarians in the 17th Century: A Slavonic Christian Culture under Foreign Domination* / D. Hupchik. – Ann Arbor, 1986; Seyppel T. *"The Pomaks of Northwestern Greece: an endangered Balkan population* / T. Seyppel // *Journal of Institute of Muslim Minority Affairs*. – 1989. – Vol. 10. – No 1. – P. 41 – 49; Karagiannis E. *Zur Ethnizität der Pomaken Bulgariens* / E. Karagiannis. – Münster, 1997; Kucukcan T. *Re-claiming identity: Ethnicity, religion and politics among Turkish-Muslims in Bulgaria and Greece* / T. Kucukcan // *Journal of Muslim Minority Affairs*. – 1999. – Vol. 49. – No 1. – P. 49 – 68.

<sup>712</sup> См.: Кил М. *Разпространение на исляма в българското село през Османската епоха (XV – XVIII). Колонизация и ислямизация* / М. Ким // *Съдбата на мюсюлманската общност на Балканите*. – София, 1998. – Т. II.



Значительную роль в распространении ислама на территории Болгарии сыграли турецкие солдаты, получавшие земельные наделы. Не исключено, что часть турок, которые брали в жены мусульманок-болгарок<sup>713</sup>, постепенно ассимилировались. Кроме этого, фактором, который способствовал исламизации была проповедническая деятельность, связанная с активностью суфийских орденов<sup>714</sup>.

В отношении исламизации (отраженной, как правило, в турецких источниках<sup>715</sup>) болгар в научной литературе высказываются различные точки зрения. В болгарской историографии, которая отмечена мощным влиянием политического и этнического болгарского национализма, процесс исламизации болгар позиционируется как попытка турок уничтожить болгарскую православную культуру в условиях исчезновения независимой болгарской государственности. Болгарские историки, как правило, полагают, что процесс исламизации был составной частью ассимиляции, которая должна была привести к растворению болгар среди турецких завоевателей.

Процесс исламизации части болгар не был единовременным явлением. Акты перехода из православия в ислам, вероятно, могли иметь место на протяжении всего периода турецкого господства. Исламизация началась в конце XIV века. Комментируя принятие ислама бывшими православными болгарскими очевидцами событий Йоасаф Бдински, писал, что «...и мнозина се прехвърлиха към презряната Мохамедова вяра, едни като се изплашиха, някои като се смекчиха чрез ласкателства или като бидоха победени чрез материални придобивки...»<sup>716</sup>, указывая тем самым на различные причины и факторы, способствовавшие смене веры – от принуждения до стремления улучшить свое материальное положение.

Нередко ислам принимали представители феодальной знати, преследуя цель сохранить и упрочить свое привилегированное положение. Например, сын болгарского царя Ивана Шишмана добровольно принял ислам, сменив имя Александр (Александър) на Искандер (Искендер). Процесс исламизации имел и идейные предпосылки. К моменту турецкого завоевания на Балканах сложился особый интеллектуальный фон, который в значительной степени способствовал исламизации. С одной стороны, до

---

<sup>713</sup> Существует мнение, что в семьях, где родители принадлежат к разным этническим группам, ребенок в первую очередь осваивает язык матери. В такой ситуации не исключено, что дети, родившиеся в результате браков турок и болгарок, будучи воспитанными в исламских традициях сохраняли болгарский язык.

<sup>714</sup> Об этом см. подробнее: Клейер Н. Дервишките братства на Балканите с нарочен поглед към България / Н. Клейер // Съдбата на мюсюлманските общности на Балканите. – София, 1998. – Т. II.

<sup>715</sup> См.: Гълъбов Г.Д. Османотурски извори за българската история / Г.Д. Гълъбов // Годишник на Софийския университет. Историко-филолошки факултет. – 1938. – № 34; Г.Д. Народността ни име «българи» в старите османотурски документи / Г.Д. Гълъбов // Родина. – 1939. – № 1.

<sup>716</sup> <http://bg.wikipedia.org/wiki/Ислямизация>

этого Балканы были одним из центров европейских еретических движений, крупнейшими из которых были богомилы и павликиане<sup>717</sup>. Не исключено, что значительная часть новообращенных мусульман на раннем этапе исламизации до этого относилась к номинальным христианам. С другой стороны, турецкое завоевание могло рассматриваться как кара божья, что вело к разочарованию определенной части болгар в христианстве и переходу в ислам.

Динамика развития ислама в Болгарии отличается значительной сложностью. Кроме этого политика болгарских властей в отношении помаков не отличалась последовательностью<sup>718</sup>. Болгары-мусульмане относительно комфортно чувствовали себя на том этапе, когда Болгария была частью Османской Империи, где большинство населения исповедовало ислам. После восстановления болгарской независимости ситуация изменилась. Болгарское и турецкое правительство в конце 1870-х – начале 1880-х годов подписали несколько соглашений, которые касались болгар в Османской Империи и турок, а так же мусульман – в Княжестве Болгария. Болгарские, националистически ориентированные политические элиты, не утруждали себя выполнением этих соглашений. Нередко политика османских властей развивалась в аналогичном направлении: обе страны взяли на вооружение ассимиляционнистскую модель в отношении национальных и религиозных меньшинств.

Болгарское правительство, возглавляемое прозападными националистами – сторонниками окцидентализации и противниками всего восточного<sup>719</sup>, взяло курс на принудительную ассимиляцию, стремясь заставить мусульман принимать православие и / или менять исламские и / или турецкие имена и фамилии на болгарские<sup>720</sup>. Первую попытку массового принудительного крещения организовал в 1881 году Охридский епископ Натанаил. Болгарские власти мотивировали подобную политику тем, что мусульмане яко бы сами настаивали на их обращении в православие. Фактически в начале 1880-х годов на территории Княжества Болгария существовало три категории мусульман, которые подвергались христианизации, которая в болгарской историографии обозначается термином «покръст-

---

<sup>717</sup> См.: Ангелов Д. Богомилите в България / Д. Ангелов. – София, 1967; Божинов И., Гюзелев В. История на Средновековна България VII–XIV / И. Божинов, В. Гюзелев. – София, 1999.

<sup>718</sup> О политике властей Болгарии в отношении мусульман см.: Иванова Е. Отхвърлените «приобщения» или процесът, наречен «възродителен» (1912 – 1989) / Е. Иванова. – София, 2002.

<sup>719</sup> Не исключено, что в общественно-политическом и культурном дискурсе Болгарии того времени с Востоком / Ориентом ассоциировался именно ислам. Об этом см. подробнее раздел «“Между Истока и Запада”: болгарские маршруты балканской воображаемой географии, или интеллектуальное бегство с Ориента» настоящего издания.

<sup>720</sup> См.: Назърска Ж. Българската държава и нейните малцинства 1878 – 1885 г. / Ж. Назърска. – София, 1999.

ване». Первая группа – турецкие дезертиры, заинтересованные в том, чтобы остаться в Болгарии и не быть возвращенными в Османскую Империю, где их ожидало наказание. Вторая группа – малолетние и несовершеннолетние сироты, родители которых погибли во время военных действий. Третья группа – собственно помаки. Только представители двух первых групп проявляли относительно добровольное желание принять православие<sup>721</sup>.

В отношении помаков обращение в христианство носило принудительный характер. Вторая массовая попытка христианизации была предпринята в 1912 – 1913 годах – в период Балканских войн<sup>722</sup>. Особенностью мероприятий болгарских властей был их насильственный характер: болгарские войска практиковали массовые убийства помаков в случае отказа принимать православие. Православные газеты откликнулись антиисламскими публикациями, в которых утверждалось, что помаки являются наиболее опасными врагами Болгарии<sup>723</sup>. Православные болгары принимали активное участие в подобных мероприятиях, преследуя цель завладеть имуществом мусульман, в первую очередь – землей. Часть сельских мечетей была превращена в православные церкви. Со стороны болгар практиковались избиения помаков, если те отказывались креститься или целовать крест. Кроме этого практиковалось принудительное крещение детей<sup>724</sup>.

Однако, год спустя, ситуация радикальным образом изменилась: Болгария вступила в первую мировую войну на стороне Германии, Австро-Венгрии... и Османской Империи, позволив помакам, принудительно обращенным в православие, вернуться в ислам. Это стало частично возможно и по причине того, что премьер-министром стал либерал Васил Радославов, а в болгарском парламенте появились депутаты-мусульмане. Кроме этого при штабе болгарской армии была ликвидирована должность священника, что привело к сокращению влияния Болгарской Православной Церкви<sup>725</sup>, которая выступала в качестве главного организатора принудительной христианизации с использованием армии.

---

<sup>721</sup> Об этом аспекте в истории помаков см.: Хюсеин М. Помаците и торбешите в Мезия, Тракия и Македония / М. Хюсеин. – София, 2007. Электронная версия книги доступна по адресу: <http://www.geocities.com/yusuf.ismailov/pomaks.html#>

<sup>722</sup> См.: Покръстването на българите-мохамедани 1912-1913 г. – София, 1995; Стоянова П. Покръстването на българите мюсюлмани / П. Стоянова // Анамнеза. – 2006. – № 3.

<sup>723</sup> Църковен Вестник. – 1913. – № 1.

<sup>724</sup> Об этом аспекте в истории помаков см.: Хюсеин М. Помаците и торбешите в Мезия, Тракия и Македония / М. Хюсеин. – София, 2007. Электронная версия книги доступна по адресу <http://www.geocities.com/yusuf.ismailov/pomaks.html#>

<sup>725</sup> О позиции Церкви в политике принудительной христианизации болгарских мусульман см.: Елдьров С. Българската православна църква и българите мюсюлмани 1878-1944 г. / С. Елдьров // Съдбата на мюсюлманските общности на Балканите. – София, 2001. – Т. VII; Георгиев В., Трифионов С. Покръстването на българите мохамедани 1912 – 1913 / В. Георгиев, С. Трифионов. – София, 1995.

Между двумя мировыми войнами правительство Болгарии предпринимало робкие попытки, направленные на интеграцию помаков в болгарское общество<sup>726</sup>. В 1931 году была предпринята попытка заменить само понятие «помаки» (по-болгарски: помаци) на «българи мохамедани» или «ислямизирани българи». Именно эти термины активно использовались в научном дискурсе Болгарии на протяжении 1930-х годов<sup>727</sup>. В 1932 году в существовавших для помаков учебных заведениях была проведена реформа, которая преследовала цель унификации с другими болгарскими школами<sup>728</sup>. Кроме этого Коран был переведен на болгарский язык – была предпринята попытка сделать ислам в Болгарии более болгарским.

Третья массовая волна принудительной болгаризации на православной основе имела место в 1942 году. Инициатором процесса стало общество «Родина»<sup>729</sup>, созданное учителем Атанасом Караманджуковым, Тодором Петковым и священником Петром Мариновым. Они развернули кампанию с целью крещения помаков, заставляя их принимать православные имена. В 1944 году деятельность общества была запрещена, а положение помаков несколько улучшилось, несмотря на то, что в 1949 году были закрыты мусульманские школы, а дети помаков были вынуждены начать посещать государственные школы в унифицированной программой обучения. В 1952 году болгарские власти окончательно запретили преподавание религиозных предметов, в том числе связанных с исламом, в государственных школах.

В 1953 году в политике болгарского правительства относительно помаков произошли очередные изменения: началась пропаганда не против ислама в пользу православия, но агитация против ислама как религии<sup>730</sup>. Это было связано с принятием болгарскими правящими элитами на вооружение политики атеизации, апробированной в СССР. В конце 1950-х годов болгарские коммунисты вновь приняли на вооружение методы болгарских националистов: помаков снова вынудили менять свои имена и фамилии на болгарские<sup>731</sup>.

---

<sup>726</sup> Велинов А. Аспекти на българската политика спрямо българомохамеданите (1912-1944) / А. Велинов. – София, 2000.

<sup>727</sup> Шишков С. Българомохамеданите (помаци) / С. Шишков. – Пловдив, 1936.

<sup>728</sup> Об этом аспекте в истории помаков см.: Хюсеин М. Помациите и торбешите в Мезия, Тракия и Македония / М. Хюсеин. – София, 2007. Электронная версия книги доступна по адресу <http://www.geocities.com/yusuf.ismailov/pomaks.html#>

<sup>729</sup> См.: Христов Хр., Караманджуков А. Дружба “Родина” и възрожденското движение в Родопа (1937-1947) / Хр. Христов, А. Караманджуков. – София, 1995.

<sup>730</sup> См.: Бюксеншютц У. Малцинствената политика в България. Политиката на БКП към евреи, роми, помаци и турци 1944-1959 / У. Бюксеншютц. – София, 2000; Груев М. Между петолъчката и полумесеца. Българите мюсюлмани и политическият режим (1944-1959) / М. Груев. – София, 2003.

<sup>731</sup> О помаках в 1960-е годы см.: Василев К. Родопските българи мохамедани / К. Василев. – Пловдив, 1961; Петров П. Помохамеданчването на Ловешкия край / П. Петров. –

К середине 1970-х годов, на фон деклараций о появлении и успешном развитии «болгарской социалистической нации», более двухсот тысяч помаков поменяли свои имена и фамилии, приблизив их к болгарским. Аналогичные меры принудительного характера предпринимались болгарскими властями в 1984 – 1985 годах. Среди помаков насаждался искусственный болгарский социалистический патриотизм<sup>732</sup>, декларировалось, что все турецкие мусульмане совместно с другими болгарскими строят социализм<sup>733</sup>. Пик антиисламской истерии совпал с концом 1980-х годов, когда часть помаков под давлением властей эмигрировала в Турцию<sup>734</sup>.

В 1990-е годы, с началом процессов политического демократического транзита, ситуации изменилась. В Болгарии начали выходить научные исследования и издаваться источники, посвященные помакам<sup>735</sup>; возникли культурные, политические и религиозные организации помаков<sup>736</sup>. С другой стороны, культурно-религиозная активизация помаков (этнических болгар, исповедующих ислам), привела к росту традиционного болгарского национализма на православной основе.

Подводя итоги настоящего раздела, попытаемся выявить основные проблемы истории ислама в Болгарии. Ислам в Болгарии, подобно исламу в Боснии и Албании, возник в результате турецкого завоевания и проведения политики, направленной на исламизацию местного славянского населения. В отличие от Боснии и Албании, в Болгарии ислам приняло гораздо меньше населения и, поэтому, болгарские мусульмане всегда оставались меньшинством среди населения, которое в своем большинстве сохранило православие. Именно этот фактор оказал значительное влияние на развитие болгарских мусульман.

В независимой Болгарии, политические элиты которой ориентировались на ассимиляцию как универсальную модель, мусульмане не имели никаких перспектив для развития. Это относится в первую очередь к этническим болгарам, которые исповедовали ислам, в то время, как турки име-

---

Ловеч, 1964; Konstantino Y., Gulbrand A. Names, Ethnicity, and Politics: Islamic Names in Bulgaria 1912-1992 / Y. Konstantino, A. Gulbrand. – Tromsø, 1995.

<sup>732</sup> См. например книгу Ж. Стаменовой 1986 года, которая является ярким образцом официальной историографии. См.: Стаменова Ж. Патриотизъм и празнично-обредната система / Ж. Стаменова. – София, 1986.

<sup>733</sup> Тахиров Ш. Българските турци по патя на социализма / Ш. Тахиров. – София, 1979; Тахиров Ш. Единението / Ш. Тахиров. – София, 1981.

<sup>734</sup> См.: Георгиева Цв. Помаците – Българите мюсюлмани / Цв. Георгиева // Общности и идентичности в България. – София, 1998; Съдбата на мюсюлманските общности на Балканите. – София, 1998.

<sup>735</sup> См. например: Мюсюлманска култура по българските земи / ред. Р. Градева, С. Иванова. – София, 1996; История на мюсюлманска култура в българските земи. Изследования / ред. Р. Градева. – София, 2001.

<sup>736</sup> См. подробнее: Галабов А. Етническият проблем в България / А. Галабов // Проблеми на прехода в България. – 1995. – № 48. – С. 3 – 47.

ли возможность эмигрировать в Турцию. Попытки ассимиляции помаков в разное время имели различные формы, варьируясь от насильственной и принудительной христианизации до искусственного культивирования болгарского социалистического патриотизма.

Вероятно, на протяжении XX века в Болгарии не смогла сложиться нормальная, успешно функционирующая, мусульманская умма в виду того, что мусульмане были вынуждены реагировать на внешние вызовы и угрозы, связанные с христианизацией или атеизацией.

Подводя итоги раздела, укажем, что со вступлением Болгарии в ЕС, с принятием европейских стандартов в отношении национальных и религиозных меньшинств в истории болгар-мусульман начинается новый этап. Но и в этой ситуации перспективы развития мусульманского болгарского сообщества продолжают оставаться неясными.

## УММА: ПОЛИТИЧЕСКАЯ, ДИНАМИЧНАЯ УСПЕШНАЯ (ИСЛАМ В ПОЛИТИЧЕСКИХ МОДЕРНИЗАЦИЯХ И ТРАНСФОРМАЦИЯХ)

*Протестная этика и дух капитализма:  
внесистемные религиозные движения в Иране  
в середине XIX века*

В одном из разделов настоящей книги мы уже констатировали, что в Европе относительно Востока существует ряд устойчивых стереотипов, которые вырабатывались на протяжении сосуществования христиан и мусульман. Один из наиболее устойчивых и влиятельных стереотипов связан с формированием образа Востока как мира, не знающего динамики и развития и, поэтому, постоянно пребывающем в состоянии застоя и статики. Сторонники этого стереотипа описывают Восток как чрезвычайно костный мир, неспособный к трансформациям и изменениям.

Логика сторонников этой точки зрения чрезвычайно проста: в то время, когда Европа знала политические перемены, династические войны, религиозные искания и потрясения, то на Востоке ничего подобного не было. В наиболее радикальной версии эта идея сводится к следующему: если Европа, пройдя многие политические искания, пришла к ценностям свободы и демократии, то Восток представляет собой мир почти полного и безраздельного доминирования традиционности и исламского фундаментализма.

Это утверждение имеет две слабые стороны: во-первых, не весь Восток является исламским и, во-вторых, ислам (равно как и христианство) с понятием «демократия» имеет не меньше точек соприкосновения, чем с понятием «диктатура». Иными словами, немалые демократические потенции мусульманского Востока сокрыты именно в исламе, его радикальных внесистемных трендах, связанных, в первую очередь, с иранским шиизмом. Именно поэтому настоящий раздел будет посвящен анализу одного из подобных радикальных трендов – бабизму.

Истоки и причины возникновения феномена бабизма в шиитском Иране глубоки и разнообразны. Следует принимать во внимание то, что Иран середины XIX века находился в состоянии глубокого кризиса, что было вызвано контактами иранского, преимущественно – традиционного, общества с более современными Россией и Европой. К тому времени к Ирану приближаются владения европейских империй - Российской, которая начинает втягивать в сферу своего влияния территории Средней Азии,

и Британской, завоевавшей Индию и начавшей проникновение в сопредельные регионы.

Внутренняя ситуация в Иране была непростой и оказалась крайне далекой от стабильности и от той идиллической картины, которую в 1918 году рисовал В.В. Бартольд, полагая, что на Востоке того времени «царил мир уверенного и невозмутимого спокойствия, а все вопросы были решены»<sup>737</sup>. В конкуренции с европейскими державами Иран явно проигрывал. В ходе двух войн между Россией и Ираном успех был не на стороне последнего. Поражения сыграли крайне негативную роль в развитии иранского общества, способствуя росту пессимизма, упаднических настроений, стимулируя религиозный фанатизм.

Кроме этого не просто развивались отношения и с соседними мусульманскими странами. Следует принимать во внимание и то, что у власти в Иране находилась Каджарская династия, которая по своему происхождению была тюркской и, соответственно, чуждой большинству арийского (индоевропейского) населения Ирана. Среди носителей «высокой культуры» росло недовольство правящей династией, предпринимались попытки мотивировать политические, военные и экономические неудачи Ирана именно тем, что у власти оказались неиранцы. Анализируя особенности развития Ирана на данном этапе, следует принимать во внимание и ту роль, которую играл ислам<sup>738</sup> и шиитское духовенство.

Значительная часть шиитских богословов в Иране занимала консервативные и фундаменталистско-традиционалистские позиции, выступая, с одной стороны, против европейского проникновения в страну, а, с другой, видя возможность сохранения независимости исключительно в верности традициям. Иран пошел по пути крайне осторожной и ограниченной модернизации, что связано, в частности, с попытками реформ конца 1840-х годов, инициатором которых стал мирза Таги-хан. Таги-хан почти не имел поддержки в иранском обществе, а его идеи встретили одинаковое непонимание и неодобрение со стороны как носителей «высокой» (представители политической элиты и шиитские лидеры), так и «низкой» (горожане и жители сельских периферий) культур.

Кроме этого Иран столкнулся с многочисленными экономическими трудностями, связанными с ростом ввоза европейских товаров, что вело к разорению местных ремесленников. Кроме этого следует принимать во внимание и религиозные особенности Ирана. Комментируя особенности ситуации советская исследовательница Н.А. Кузнецова писала, что в «...в Иране религиозность была неотъемлемой частью социальной психологии почти всего населения, увлечение религиозными сектантскими учениями,

---

<sup>737</sup> Бартольд В.В. Ислам / В.В. Бартольд. – СПб., 1918. – С. 82.

<sup>738</sup> Об исламе в Иране см.: Петрушевский И.П. Ислам в Иране в XII – XIV вв. / И.П. Петрушевский. – Л., 1966.



подвергавшими сомнению истинность и справедливость некоторых шиитских догм, получило большое распространение...»<sup>739</sup>.

Шииты, в отличие от суннитов, более склонны к религиозным исканиям, фанатизму и фундаментализму. Степень восприимчивости шиитов к активной религиозной проповеди выше, чем у суннитов. Шиитские массы, склонные, с одной стороны, к религиозному фанатизму, а, с другой, восприимчивые к социальной несправедливости, легко составляли основу внесистемных и антисистемных движений, сочетавших политические лозунги с религиозными и социально-экономическими. Это способствовало тому, что во второй половине 1840-х годов иранские ремесленники оказались чрезвычайно восприимчивы к религиозной проповеди, которая содержала ответы не только на вопросы веры, но имела и политико-экономическую направленность.

Речь идет о деятельности иранского проповедника Али-Мохаммеда, известного так же как Баб, с которым связано религиозное движение – бабизм<sup>740</sup>. Начало проповедей Али-Мохаммеда было позитивно встречено носителями «низкой культуры» в Иране. Он начал восприниматься как Баб и как обещанный Махди. 12 мая 1844 года (1260 год Хиджры) Али-Мохаммед объявил себя бабом – вратами для постижения Единого Бога, через которые передается учение и слова Махди – ожидаемого мессии.

Вероятно, следует сказать несколько слов и о самом Али-Мохаммеде. Али-Мохаммед родился в 1235 (1819) году в Ширазе в семье торговца. Позднее Али-Мохаммед несколько лет занимался торговлей, после чего у него возник значительный интерес к религии. Он посетил священные для шиитов города Кербелу и Неджеф. Там он занялся изучением идей одного из трендов шиитского ислама – шейхизма – основателем, которого был Ахмад Ахсаи (1752 – 1826). Шейхиты верили в приход Махди, который призван очистить мир от пороков и создать царство справедливости. Именно этот аспект шейхизма Али-Мохаммед воспринял и усвоил в наибольшей степени. Али-Мохаммед слушал лекции и проповеди ученика Ахмада Ахсаи – Казема Решти.

Умерший в 1843 году Решти указывал на скорое появление баба. После этого Али-Мохаммед вернулся в Шираз, где начав самостоятельно проповедовать, вскоре стал одним из лидеров шейхитов. Вскоре, 23 мая 1844 года, Али-Мохаммед объявил о пришествии Махди, а народное движение слилось с религиозным. Комментируя ситуацию, М.С. Иванов писал, что «...религиозные секты в Иране и до бабидских восстаний иногда

---

<sup>739</sup> См. подробнее: Кузнецова Н.А. Иран в первой половине XIX века / Н.А. Кузнецова. – М., 1983. – С. 202.

<sup>740</sup> Казем-бек М. Баб и бабиды: религиозно-политические смуты в Персии в 1844 – 1852 годах / М. Казем-бек. – СПб., 1865; Батюшков Г. Бабиды. Персидская секта / Г. Батюшков. – СПб., 1897; Иванов М.С. Бабидские восстания в Иране 1848 – 1852 / М.С. Иванов. – Л., 1939.

являлись в той или иной степени идеологическим отражением недовольства широких слоев народных масс...»<sup>741</sup>. Достаточно быстро проповеди Али-Мохаммеда переросли границы шейхизма.

В 1844 году Али-Мохаммед написал «Комментарий к суре об Иосифе», где высказал свою уверенность в необходимости проведения реформации в исламе и радикальном обновлении уммы. Именно поэтому Али-Мохаммед ставил под сомнение тексты Корана, выступая за отмену обязательной молитвы, поста и хаджа, что сближает его с более ранними христианскими реформаторами, которые так же значительную критику сосредотачивали на внешней стороне обрядности. Хотя сам Али-Мохаммед нередко подчеркивал свою приверженность традиционному исламу. В частности, в 1844 году он совершил хадж в Мекку. В 1847 году Али-Мохаммед написал и свою наиболее известную работу – «Беян» («Откровение»<sup>742</sup>).

Религиозная проповедь Али-Мохаммеда достаточно быстро обрела политический характер, став антиправительственной. Сторонники Али-Мохаммеда и сам проповедник утверждали, что новому махди будут противостоят неправедные и дьявольские силы, лучшим кандидатом на роль которых оказалась правящая в Иране династия Каджаров. В такой ситуации наряду с религиозными вопросами бабиды начали уделять значительное внимание и политической проблематике. Именно поэтому Баб выдвинул программу весьма радикальных преобразований, которые включали бы в себя утверждение принципов равенства людей (за исключением рабов), равноправия женщин с мужчинами, отказ от многоженства.

Подобная идеологическая направленность бабизма, вероятно, свидетельствует о правоте предположения американского социолога Эрика Хоффера о том, что массовые движение могут быть «средствами перемен»<sup>743</sup>. Вероятно, в целом учение Баба не противоречило основополагающим нормам ислама. Бабизм развивался как один из шиитских радикальных трендов, а сами шиитские улемы относились к бабизму как к одной из вариаций шиизма. Значительное внимание Баб уделял торговле<sup>744</sup>, полагая, что именно она может стать основой будущего процветания Ирана. Баб указывал на необходимость активного занятия наукой, на изучение норм

---

<sup>741</sup> См. подробнее: Иванов М.С. Бабидские восстания в Иране 1848 – 1852 / М.С. Иванов. – Л., 1939. – С. 57.

<sup>742</sup> Книга, написанная в период заключения в Макинской крепости, является незаконченной.

<sup>743</sup> Хоффер Э. Истинноверующий / Э. Хоффер. – Мн., 2001. – С. 19.

<sup>744</sup> О развитии торговли в Иране см.: Кузнецова Н.А. О развитии торгового капитала в Иране в конце XVIII – 60-х годах XIX в. / Н.А. Кузнецова // Товарно-денежные отношения на средневековом Востоке. – М., 1979; Кузнецова Н.А. Об участии немусульман в торговле Ирана / Н.А. Кузнецова // Ближний и Средний Восток. Товарно-денежные отношения при феодализме. – М., 1980.

права и торговли, полагая полезными ограниченные заимствования с Запада.

Кроме этого Баб заявлял о примате принципа частной собственности, о ее неприкосновенности, о невозможности ее отторжения властями. Именно поэтому он стремился распространить свое учение на наиболее развитые провинции, где разрешал жить только своим сторонникам и иностранцами, с которыми велась торговля. Баб разрешил занятие ростовщичеством, установление и взимание процентов, требовал обязательной уплаты долгов, чем способствовал развитию на территории Ирана некоторых элементов капиталистических отношений. Среди сторонников Баба было немало противников каджарской династии, что способствовало обретению бабизмом относительно массового характера.

Рост числа сторонников Баба был связан, вероятно, с самим функционированием бабизма как массового движения. По мнению Э. Хоффера<sup>745</sup>, истоки массовости подобных движений связаны с высоким уровнем неудовлетворенности, бедности и уверенностью участников движения, что только благодаря своей вовлеченности в него они смогут изменить свой социальный / политический / культурный статус. В 1844 году, по возвращению из хаджа, Али-Мохаммед был арестован, подвергнут суду, в результате которого признан сумасшедшим. В глазах значительной части своих современников, в первую очередь – носителей «высокой культуры», Баб выглядел явным маргиналом, что, вероятно, свидетельствует о правоте предположения Э. Хоффера, полагавших, что «роль отщепенцев в делах человеческих»<sup>746</sup> в максимальной степени проявляется в религиозных и политических движениях.

В 1844 году Али-Мохаммеда подвергли относительно гуманному наказанию: он был заключен под домашний арест. Из Шираза Баб сбежал в Исфахан, где продолжил проповедовать. В 1848 году Баб был вновь арестован и заключен в тюрьму крепости Мака. В 1848 году Баб снова был придан суду, который для него закончился не так удачно как первый: Баб был приговорен к смертной казни, но приведение приговора в исполнение было отложено.

Параллельно протекла и радикализация бабидов. В 1848 году в Мазендеране бабиды попытались институционализировать свое сообщество, но были разогнаны войсками. В 1850 году состоялось крупное восстание бабидов в Зенджане. В такой ситуации власти принимают решение о ликвидации Баба, полагая, что его казнь положит конец волнениям. 19 июля 1850 года Баб был расстрелян. Примечательно, что приговор в исполнение приводили солдаты-христиане, так как власти не решились доверить это солдатам-мусульманам. После этого волнения бабидов имели спорадиче-

---

<sup>745</sup> Хоффер Э. Истинноверующий. – С. 27.

<sup>746</sup> Там же. – С. 39.

ский характер, но к середине 1850-х годов власти смогли подавить активное политическое движение окончательно, хотя сторонники Баба, скрывая свои политические и религиозные предпочтения, продолжали проживать на территории Ирана.

В исследовательской литературе относительно бабизма высказывались различные точки зрения.

В рамках советского историографического дискурса движение получило ортодоксальное марксистское прочтение. В конце 1930-х годов М.С. Иванов полагал, что бабизм стал проявлением антифеодальной борьбы масс за радикальное изменение существующего общества. Что касается восстаний, инициированных бабидами, то они оценивались как демократические и антифеодальные<sup>747</sup>. С некоторыми вариациями эти оценки доминировали и в более поздней советской историографии. В частности, Н.А. Кузнецова в 1983 году утверждала, что движение по своей природе было антифеодальным, вызванным в жизни зарождением в Иране феодальных отношений<sup>748</sup>.

Подводя итоги настоящего раздела, вероятно, следует принимать во внимание ряд факторов. Бабизм стал реакцией традиционного общества на внешние вызовы, будучи попыткой модернизации, основанной на сочетании религиозных и светских идей, хотя религиозные принципы доминировали. Возникновение бабизма, активная проповедь Баба, восстания и попытки свержения каджарской династии – все эти факторы свидетельствовали о политизации иранского шиизма, подчеркивая и то, что иранская умма обладает немалым политическим потенциалом.

Вероятно, движение бабидов и бабидские восстания можно рассматривать как весьма отдаленные репетиции иранской революции. И хотя бабизм в значительной степени отошел от традиционного шиизма, он тем не менее показал, что именно ислам, его политические или политизированные тренды могут стать каналами генезиса и протекания социальных перемен и политических изменений. Сам протест против правящего режима показал, что шиизм в его наиболее радикальных вариантах может стать действенным оружием в борьбе верующих за права и свободы.

Кроме этого, бабизм развивался как в значительной степени протестное и реформационное учение, что свидетельствует о том, что радикальные тренды в рамках иранского шиизма обладали значительным трансформационным потенциалом, способностью не только отвечать на внешние и внутренние вызовы, но и создавать таковые для властей в том случае, когда в глазах верующих правящий режим утрачивал свою легитимность.

---

<sup>747</sup> Иванов М.С. Бабидские восстания в Иране 1948 – 1852. – С. 135, 138.

<sup>748</sup> Кузнецова Н.А. Иран в первой половине XIX века. – С. 225.

*Исламский политический нарратив:  
тексты аятоллы Хомейни – сфера доминирования  
исламского политического дискурса*

Среди многочисленных политических текстов, которые составляют корпус источников по истории трансформаций и модернизаций исламских обществ, особое место занимает так называемая тестаментная литература. Термин этот, скорее, в большей степени применим к истории христианских стран и политического христианства – католицизма или протестантизма. Сами тексты Заветов – Нового и Ветхого – в зависимости от ситуации, конъюнктуры и внешних обстоятельств нередко использовались как тексты политические. Они подвергались политическому прочтению, в них искали оправдания своим действиям, к ним обращались в качестве источника морального, религиозного или даже политического авторитета.

В исламском мире сложилась несколько иная литература. Коран, признаваемый в качестве религиозного важнейшего текста, так же не избежал политического использования и политизированного цитирования. Но не следует забывать и о другом значении слова «Testament». Это – не просто Завет, в немалой степени это и завещание. Среди нарративных источников тексты политических завещаний принадлежат к числу наиболее интересных и показательных в плане существовавших политических трендов и дискурсов.

В настоящем разделе мы обратимся к одному из таких текстов, который демонстрирует политические и социальные трансформации, дает уникальный срез модернизационных процессов, которые состоялись в Иране. Речь, разумеется, идет о религиозном и политическом завещании лидера иранской исламской революции аятоллы Хомейни (1320 – 1409 / 1900 – 1989).

В данном случае текст нас интересует в первую очередь как именно текст, как совокупность нарративов в контексте религиозной и интеллектуальной истории Ирана. Завещание открывается знаковой и показательной цитатой из хадиса «Саклайн»: «Я оставляю вам две ценности – Книгу божественную и мой род; они неотделимы и в таком виде присоединятся ко мне у райского источника»<sup>749</sup>. Цитата показательна в силу ряда факторов. Во-первых, Хомейни апеллирует к идеям некой политической и религиозной избранности шиитов, указывая на преемственность с ранним исламом. Во-вторых, заметен и значительный фундаменталистский тренд – готовность видеть именно Коран в качестве системообразующего фактора функционирования уммы. Коран – один из наиболее частых образов, которые мы находим в завещании Хомейни, пытавшегося утвердить дихото-

---

<sup>749</sup> Хомейни, Религиозное и политическое завещание / Хомейни. – М., 1999. – С. 5.

мию между Кораном и самой иранской (речь, вероятно, шла о политической категории) нацией: «...мы и наш народ, который всей душой привержен исламу и Корану, горды тем, что мы исповедуем религию, которая стремится вывести истины Корана за пределы кладбищ и сохранить их в качестве величайшего наставления по освобождению человечества от деспотических правителей...»<sup>750</sup>.

Упоминание и Корана, и обращение ко всей мусульманской умме в тексте завещания возникают не случайно, что заметно из последующего пассажа: «...я не собираюсь говорить о коварных тиранах, использующих эти ценности... искажение деспотическими правителями этих двух ценностей, дарованных Пророком, привели к недопустимому гнету, который претерпела мусульманская община...»<sup>751</sup>. С другой стороны, Хомейни подчеркивалось, что «сохранение ислама есть первейший долг народа»<sup>752</sup>. Хомейни полемизирует со сторонниками светских политических режимов или тех режимов, которые позиционировали себя как исламские, но фактически не соответствовали нормам ислама.

В тексте завещания лидера исламской революции заметны попытки трансформировать шиитский ислам в своеобразный освободительный нарратив, создать исламскую (если, конечно, этот термин уместен) теологию освобождения. Некоторые пассажи в тексте завещания, вероятно, были адресованы наименее защищенным социальным слоям: «...наш народ, мусульманские народы и угнетенные всего мира чувствуют свое превосходство, поскольку наши враги являются врагами Великого Господа, Священного Корана и ислама...»<sup>753</sup>.

Поэтому, в них заметен социальноориентированный подтекст. В этой ситуации очевидным становится, что шиизм является совокупностью народных религиозных трендов, а его носителями нередко могли выступать те, кто принадлежал к т.н. «низкой» или народной культуре. Именно эта массовость выступала в качестве одной из гарантий того, что на фоне столь мощного религиозного бэк-граунда как шиизм может сформироваться новый национализм и новая политическая идентичность. По мнению Хомейни, в XX веке Коран и исламская умма стали предметом многочисленных политических спекуляций. В этом контексте заметна значительная степень политизированности шиизма и его глубокой интегрированности в политическое поле Ирана.

С другой стороны, заметен и значительный мобилизационный потенциал шиитского ислама как генератора политического протеста, направленного против насилия и угнетения. С другой стороны, шиитские тренды в исламе формировали и составляли радикальный и фундаментальный

---

<sup>750</sup> Там же. – С. 10 – 11.

<sup>751</sup> Там же. – С. 6.

<sup>752</sup> Там же. – С. 21.

<sup>753</sup> Там же. – С. 13.

дискурс, протест которого нередко мог быть направлен не просто против политического авторитаризма правителей, власть которых шиитам казалась нелегитимной, но и против тенденций постепенной секуляризации.

Именно поэтому, Хомейни критиковал «...деспотических правителей, которые использовали Коран в интересах властей, далеких от Корана...»<sup>754</sup>. Развивая эту мысль, Хомейни рисовал картину всеобщей секуляризации («...в руках продажных властей и порочных ахундов, которые были хуже деспотичных правителей, Священный Коран использовался как инструмент насаждения насилия, жестокости, коррупции и оправдания действий угнетателей и врагов Господа... Коран, книга признанная определять судьбы человечества, не использовалась нигде, кроме как на кладбищах и поминках...»<sup>755</sup>), которая, по его мнению, играла крайне негативную роль в развитии мусульманского Востока, будучи результатом вмешательства, с одной стороны, Запада, и, с другой, невозможностью Востока сформировать адекватные ответы на внешние вызовы. Хомейни подчеркивал, что экономическая, политическая и культурная экспансия западного мира против Востока имеет самые разнообразные формы и проявления – от военной агрессии до поддержки лояльных режимов.

По мнению Хомейни, основные вызовы и угрозы, направленные против исламского мира, исходят из трех центров или, по терминологии Хомейни, «полюсов колониализма»<sup>756</sup> – США, СССР и Израиля, которые представляли собой сферу доминирования «лицемеров, тиранов, капиталистов, спекулянтов, забывших о Боге»<sup>757</sup>, а так же от местных политических элит, которые «осуществляли волю Англии, Советского Союза и США, доведя нашу страну до морального разложения и ничтожности»<sup>758</sup>. В официальном политическом дискурсе Исламской Республики Иран США предстают как «государство-террорист, которое сеет огонь по всему миру»<sup>759</sup>, в то время, когда Израиль является центром «международного сионизма», который, используя лозунги, еврейского национализма, определяемые Хомейни как «неумные»<sup>760</sup>, стремится ослабить исламские государства.

Значительное место в завещании Хомейни занимает и антикоммунистический тренд. Комментируя политику СССР, он указывал на ее авторитарный характер и несоответствие демократическим традициям, указывая на то, что множество «народов было растоптано под советским каблуком и

---

<sup>754</sup> Там же. – С. 8.

<sup>755</sup> Там же. – С. 9.

<sup>756</sup> Там же. – С. 51.

<sup>757</sup> Там же. – С. 32.

<sup>758</sup> Там же. – С. 49.

<sup>759</sup> Там же. – С. 13.

<sup>760</sup> Там же. – С. 14.

перестало существовать»<sup>761</sup>. Лидер исламской революции справедливо полагал, что советская политическая модель не имеет будущего, но связывал ее потенциальный кризис в наибольшей степени с религиозными и нравственными проблемами, указывая, что основная проблема СССР «...лежит не в вопросах собственности, экономики и свободы... трудности заключаются в отсутствии истинной веры в Бога, что ведет и будет вести Запад в трясину пошлости, в тупик... Ваша основная трудность заключается в тщетной длительной борьбе против Бога, основного источника бытия и всего сущего...»<sup>762</sup>.

Хомейни полагал, что советский режим является опасной формой авторитаризма, которая фактически исключает любые проявления свободы и инакомыслия: «...русский народ – мусульмане и немусульмане – до сих пор находятся под прессом диктатуры коммунистической партии, он лишен свободы и испытывает еще большие притеснение, чем то, которое существует при других современных диктаторских режимах...»<sup>763</sup>. Хомейни настаивал, что советская политическая модель, основанная на подавлении и насилии, на авторитарном режиме не имеет внутренних потенций для успешной трансформации и модернизации. Поэтому, вердикт Хомейни относительно советского коммунизма звучал крайне категорично: «...всем ясно, что отныне коммунизм следует искать в музеях политической истории, ибо марксизм не отвечает ни одной из истинных человеческих потребностей, потому что это материалистическое учение, а материализмом нельзя спасти человека от кризиса веры и духовности, который является главной болезнью человеческого общества на Западе и Востоке...»<sup>764</sup>.

С другой стороны, Хомейни полагал, что одной из целей Запада было ослабление ислама и популяризация в Иране западных светских идей. Именно поэтому он обвинял прозападный шахский режим в преследовании исламского духовенства и в намеренной секуляризации образования, в первую очередь – университетов, что способствовало размыванию основ ислама, ослабляя его потенциал в противостоянии внешним вызовам. С другой стороны, он понимал, что расколотость политических и религиозных элит Востока стала одним из тех факторов, что благоприятствовали политическому триумфу Запада и политическому же упадку Востока.

В этом контексте политическая критика различных форм западного присутствия, своеобразного мягкого колониализма облачена в религиозные одежды. Именно поэтому, Хомейни писал о том, что «...сатанинские великие державы через отошедшие от исламского учения режимы, которые лгут, причисляя себя к исламу, занялись изданием Корана, используя

---

<sup>761</sup> Хомейни, Религиозное и политическое завещание. – С. 83.

<sup>762</sup> Послание имама Хомейни М.С. Горбачеву // Ансари Х. Имам Хомейни. Политическая борьба от рождения до кончины / Х. Ансари. – М., 1999. – С. 317.

<sup>763</sup> Хомейни, Религиозное и политическое завещание. – С. 83.

<sup>764</sup> Послание имама Хомейни М.С. Горбачеву. – С. 318.



его в своих дьявольских целях...»<sup>765</sup>. Это – не просто нарратив, созданный религиозным фанатиком. Его автор – сторонник радикального протестного и в значительной степени внесистемного политического ислама, который не вписывается не просто во внутривнутриполитический дискурс, а олицетворяет собой протест исламской периферии против политического, культурного и экономического диктата и доминирования центра, олицетворением которого был Запад.

Вероятно, подобный нарратив свидетельствует о том, что в исламских обществах исламские и политические протестные тренды могут нередко смыкаться, образуя единый оппозиционный дискурс, а фундаментализм в состоянии играть ту роль, которую на Западе играют протестные и внесистемные левые или правые политические движения. Шиизм в политическом завещании лидера исламской революции предстает не просто как протестное и внесистемное движение. Хомейни сознательно культивировал образ шиитского ислама как движения социального и политического протеста угнетенных и униженных против авторитарной власти. Подобная политическая предрасположенность к протесту возникла в шиизме исторически. Комментируя эту особенность шиитской политической этики, Б. Льюиз указывает на то, что «...сунниты в целом были квиетистами, в теории и на практике исповедовавшие подчинение власти, какой бы преступной и деспотичной она ни была, тогда, как шииты олицетворяли принцип сопротивления и оппозиции, стремясь свергнуть незаконное правительство...»<sup>766</sup>.

В завещании лидера исламской революции история шиизма предстает как «...особое героическое выступление и протест против жестоких и несправедливых правителей...протест против всех угнетателей в мире...»<sup>767</sup>. В этой ситуации исламская революция, осознаваемая как «...божественный дар, ниспосланный всемилостивым и щедрым Господом нашему многострадальному народу...»<sup>768</sup>, позиционировалась как наивысшая точка религиозного и социального протеста иранцев против внешних врагов («иностранных колонизаторов и эксплуататоров»<sup>769</sup>) и главного внутреннего оппонента – авторитарного шахского режима. Комментируя роль исламской революции, Хомейни писал, что она «...стала источником надежды для миллионов мусульман и обездоленных всего мира...»<sup>770</sup>.

Политическое завещание Хомейни содержит социально маркированный тренд, направленный на формирование образа шиитского ислама как социально ответственной религии, способной вести борьбу за «социаль-

---

<sup>765</sup> Хомейни, Религиозное и политическое завещание. – С. 10.

<sup>766</sup> Луис Б. Шиизм в истории ислама / Б. Луис // Луис Б. Ислам и Запад / Б. Луис. – М., 2003. – С. 247.

<sup>767</sup> Хомейни, Религиозное и политическое завещание. – С. 17.

<sup>768</sup> Там же. – С. 20.

<sup>769</sup> Там же. – С. 23.

<sup>770</sup> Там же. – С. 18.

ную справедливость»<sup>771</sup>, за создание государства в интересах «справедливости и обездоленных»<sup>772</sup>. Таким образом, формировался своеобразный шиитский революционаризм, направленный против существующих политических режимов, позиционирующий себя как проявление социальной (почти – классовой) борьбы и признающей себя силой, способной сформировать новую идентичность.

Эта идентичность формировалась и через проводимую в исламской республике модернизацию. Установление исламского режима не означало автоматического отказа от проведения модернизационной политики: политический ислам просто иначе расставил в этой ситуации акценты. Модернизация стала осознаваться как, в первую очередь, экономическая и технологическая, но неразрывно связанная с политическим исламом: «...все, что осуществляется в исламском государстве, связано с исламом и его прогрессивными положениями и заповедями...»<sup>773</sup>.

Иными словами, исламский фундаментализм, представленный шиитскими трендами, после прихода к власти оказался в состоянии проводить вполне прагматичную модернизационную политику в рамках авторитарного политического дискурса. Радикальный ислам в Иране был движением антисистемным в том смысле, что предлагал установить «исламское правление» (под которым, в частности, понималось «божественное явление, следование за которым в высшей степени обеспечивает человеку и его потомкам счастье в этом и загробном мирах»<sup>774</sup>), построив «государство справедливости»<sup>775</sup>, исламскую политическую альтернативу – альтернативу «атеистическому Востоку и нечестивому Западу»<sup>776</sup>.

Хомейни, полемизируя со сторонниками светских политических трендов, указывал на то, что наиболее оптимальная политическая модель для мусульманского Востока – исламское государство. Политический проект, который начал реализовывать в Иране после исламской революции 1979 года, позиционировался Хомейни как попытка возвращения ислама к его наиболее чистым и правильным нормам политического управления – к имамату, основанному на «политических, экономических и военных традициях священных имамов»<sup>777</sup>.

Реализация политической альтернативы, по мнению аятоллы Хомейни, должна была освободить исламский мир от пороков запада («...отрицание всего, разврат, проституция, гомосексуализм и тому подоб-

---

<sup>771</sup> Там же. – С. 26.

<sup>772</sup> Там же. – С. 28.

<sup>773</sup> Там же. – С. 21.

<sup>774</sup> Там же. – С. 21.

<sup>775</sup> Там же. – С. 12.

<sup>776</sup> Там же. – С. 15.

<sup>777</sup> Там же. – С. 16.

ное, против чего возникают ученые и здравомыслящие люди...»<sup>778</sup>) и «...привести человечество в состояние, которого оно должно достичь, спасти от сатаны и деспотических правителей, установить справедливость в мире и передать власть в руки безгрешных духовных правителей...»<sup>779</sup>. Радикализм шиитов в данном случае состоял в попытке пересмотреть установившиеся в исламском мире нормы государственного устройства, сторонниками которых являлись, как правило, сунниты, мирившиеся с разделением светских и духовных институтов власти, что нередко вело к формированию авторитарных режимов.

В такой ситуации умма, вероятно, почти не играла никакой политической роли. Шиизм наоборот стремился пересмотреть существующую систему, превратив умму в лице ее богословов в важнейший системообразующий элемент исламского государства. Завершая наши размышления относительно политического нарратива в текстах тестаментарного характера имама Хомейни, мы можем выделить важнейшие особенности политического дискурса в Исламской Республике Иран. Значительное место в текстах Хомейни принадлежит идеям избранности и шиитской исключительности в исламском мире, что связано с попыткой монополизировать права на лидерство и политическое руководство в исламской умме.

С этим, вероятно, связан присущий шиитам радикализм, который одновременно проявляется как в религиозной, так и в политической сферах. Примечательно сочетание политического радикализма с социальным. Это придает политическому шиитскому нарративу революционный или революционаристский характер. В такой ситуации возникает феномен исламского шиитского революционаризма, протест которого сродни протесту угнетенной периферии против гегемонии центра. Это противостояние усиливается не только политическими расхождениями, но и религиозно-мировоззренческими противоречиями.

В политическом отношении протест радикальных трендов в шиитском исламе направлен против авторитарной власти. Для истории шиитов характерны весьма сложные отношения с властью, а так же неоднозначное и противоречивое отношение шиитских теоретиков к правящим политическим режимом. В шиизме, в котором исторически были сильны институты активного религиозного участия и религиозной проповеди, отношение к власти нередко развивалось как неприятие, вызванное нежеланием шиитов подчиняться, по их мнению, несправедным правителям и узурпаторам.

В такой ситуации именно шиизм стал тем механизмом, в рамках которого формировались и складывались предпосылки для социальных перемен и политических трансформаций, что в итоге и привело к исламской революции 1979 года, устранению шахского режима (практиковавшего за-

---

<sup>778</sup> Там же. – С. 27.

<sup>779</sup> Там же. – С. 9.

падные практики проведения модернизационной политики) и принятию исламистской модели политического развития. Роль аятоллы Хомейни в смене политических парадигм в Иране не вызывает сомнения, а политическим итогом его многолетнего религиозного служения и политического участия стало завещание, текст которого мы анализировали в этом разделе.

Политический дискурс иранского ислама крайне разнообразен и многогранен, представлен различными нарративными источниками, которые демонстрируют важнейшие религиозные и политические тренды, существующие в рамках шиизма. Изучение нарративного наследия иранской шиитской традиции, выявление и анализ различных нарративных дискурсов, взаимных представлений в контексте модернизационных процессов и политических трансформаций принадлежит, вероятно, к числу приоритетных задач российской ориенталистики.

*Либеральная умма или ислам как школа  
демократии: либеральный ислам в Индонезии в  
конце XX – начале XXI века\**

На протяжении XX века ислам оказывал значительное влияние на политическую динамику в Индонезии, ставя под сомнение основы и социально-интеллектуальные бэк-граунды различных колониальных административных систем управления и светских политических, демократических и военных, режимов в период после обретения независимости, предлагая альтернативные политические проекты. Чем была обусловлена подобная ситуация? Вероятно, она возникла в силу ряда политических факторов.

Во-первых, индонезийский национализм, который начал активно развиваться в первой половине XX века, был движением почти сугубо светским, движением сознательного политического протеста. «Национальное» индонезийскими националистами прочитывалось в категориях политического, гражданского, демократического и либерального. Именно поэтому, на раннем этапе существования в качестве независимого государства Индонезия делала ставку на западную модель парламентской демократии.

Во-вторых, в независимой Индонезии ислам не получил статуса единственной государственной религии, что вело к постепенному обострению отношений между правящими политическими светскими элитами и мусульманскими радикалами. В-третьих, эта оппозиционность, которая развивалась по линии «светский режим – исламская альтернатива» стала бо-

---

\* В основе этого раздела – текст выступления автора на конференции «Международные отношения в глобализирующемся мире», Воронеж, 12 марта 2008 года. Специально для настоящего издания текст значительно изменен.

лее очевидной после военного переворота 1965 года, который привел к значительному осложнению отношений между светскими, военными и гражданскими, элитами и их мусульманскими оппонентами.

В борьбе за сохранение эксклюзивных прав пребывания у власти военные в качестве основного конкурента и противника определили именно ислам – его радикальное политическое течение. Более чем двадцать лет подавления и борьбы против исламского протеста дали свои результаты. С другой стороны, сосредоточив борьбу против оппозиции на ее религиозном крыле, военный режим Сукарно создал относительно благоприятные условия для формирования светской демократической оппозиции, которая росла за счет тех мусульман, которые не решались заявлять о своем фундаментализме, но нашли мужество заявить о гражданском несогласии.

Именно поэтому, свержение в 1998 году Сукарно не приобрело (к счастью для светских элит и Вооруженных Сил) формы исламской революции. Свержение Сукарно, режим которого не страдал статичностью, привело к реставрации демократических процедур, которые в период с 1965 по 1998 год практиковались весьма своеобразно – в усеченном виде. Своеобразный процесс *ангрэйд*'а демократических процедур привел к тому, что интеллектуальный и политический дискурс в Индонезии расширил свои пределы и наряду со светскими трендами, которые до этого фактическим существовали и функционировали, в рамках политического поля совершенно открыто стали развиваться и исламские дискурсы.

В современной Индонезии ислам является одним из наиболее важных политических факторов. Воспользовавшись демократизацией, индонезийский ислам начал возвращаться в традиционные СМИ, активно создавая средства массовой информации нового поколения. Одним из таких стала Liberal Islam Network (Jaringan Islam Liberal)<sup>780</sup>, которая активно действует под лозунгами «Enlightening, Liberating», предоставляя информацию, посвященную исламу в Индонезии и исламу в мире на двух языках – индонезийском и английском. В центре настоящего раздела – активность мусульманских либералов в период между 2004 и 2007 годами<sup>781</sup>.

Либеральное течение в исламе Индонезии тесно связано с индонезийским национализмом, о чем, в частности, свидетельствует стремление некоторых теоретиков либерального ислама сделать ислам более национальным, проведя своеобразную деарабизацию ислама. В связи с этим индонезийские мусульмане проявляют особый интерес к точке зрения, которую высказывает один из лидеров французских мусульман Сохейб Беншейх (Soheib Bencheikh). «Jaringan Islam Liberal» опубликовал интервью французского исламского теоретика, в котором тот констатировал, что испыты-

---

<sup>780</sup> Адрес Liberal Islam Network (Jaringan Islam Liberal): <http://islamlib.com>

<sup>781</sup> О ситуации в рамках исламского политического дискурса в Индонезии до 2004 года см. подробнее: Сычев В.Ф. Индонезия и мусульманский мир в XX веке / В.Ф. Сычев. – М., 2003. – С. 480 – 488.

вает радость в связи с тем, что Индонезия является «первым исламским государством, которая приняла демократию и принципы светского государства»<sup>782</sup>.

Французский теоретик ислама, бывший муфтий Марселя, оказался интересен для индонезийских мусульман именно своей идеей постепенной национализации ислама в различных регионах мира и стремлением доказать ошибочность почти исключительного отождествления ислама с арабским миром и связанным с ним исламским радикализмом и экстремизмом. Сохейб Беншейх в период своего пребывания в Индонезии констатировал, что страна, подобно европейским государствам, столкнулась с таким явлением как секуляризация. По его мнению, усиление светских начал нередко ограничивается административным уровнем, не затрагивая фундаментальных основ и ценностей ислама<sup>783</sup>.

Значительное внимание теоретики либерального ислама в Индонезии уделяют политике, проводимой Соединенными Штатами относительно мусульманского мира, в частности – арабского Ближнего Востока. Улил Абшар-Абдалла, комментируя политику США в период правления Администрации Джорджа Буша-мл. полагает, что политическая стратегия Америки в этом регионе оказалась ошибочной. Он полагает, что «амбициозный проект модернизации» обернулся не удачей, а «большим провалом». Либеральные мусульмане в Индонезии полагают, что американские политики совершили ту же ошибку, что и британские колонизаторы два столетия назад: в мусульманском мире они видят не партнера, а часть земного шара, который следует подвергнуть тому, что Улил Абшар-Абдалла определяет как «remapping»<sup>784</sup>.

Индонезийские мусульманские теоретики полагают, что политика США на Востоке приведет к обратным результатам нежели тем, что ставят ее вдохновители. Улил Абшар-Абдалла исходит из убежденности в том, что многие мусульманские страны исторически и культурно не враждебны, а наоборот – предрасположены, к демократии. Политика США и их союзника Израиля, наоборот, толкает потенциальных исламских либералов и демократов в лагерь радикалов<sup>785</sup>. Вместо уверенности в превосходстве демократических ценностей в мусульманских странах растет скептицизм относительно того пути, который ассоциируется с США и его неисламскими партнерами.

С другой стороны, сторонники либерального ислама (например, Джайанг Джахрони) выступают с критикой религиозного фундамента-

---

<sup>782</sup> О проблеме деарабизации ислама см.: Soheib Bencheikh, We Need Dearabization of Islam / Soheib Bencheikh // Jaringan Islam Liberal. – 2006. – December 4.

<sup>783</sup> Jaringan Islam Liberal. – 2006. – December 4.

<sup>784</sup> Ulil Abshar-Abdalla, The Fate of Democracy in the Middle East / Ulil Abshar-Abdalla // Jaringan Islam Liberal. – 2006. – July 29.

<sup>785</sup> Jaringan Islam Liberal. – 2006. – July 29.

лизма, характерного для некоторых мусульманских организаций и группировок. Среди излюбленных объектов для критики со стороны либерального ислама – идея халифата. Индонезийские либеральные мусульмане обвиняют исламских радикалов в неспособности адаптироваться к изменениям, в том числе – и секулярным, интегрироваться в преимущественно светское общество современности<sup>786</sup>. Либеральные мусульмане, критикуя исламских радикалов, обвиняют их в потворстве авторитаризму и покушении на суверенитет отдельных национальных мусульманских государств.

Сторонники либерального ислама в Индонезии не обходят своим вниманием и проблемы отношений между исламским и западным миром, полагая, что в центре этих отношений в настоящее время лежит проблемы терроризма и вызовам безопасности, которые исходят от некоторых исламских радикальных движений и направлены против Запада. Абдул Малик Утсман указывает на то, что проблема терроризма будет оставаться актуальной до тех пор, пока мусульмане и христиане не достигнут компромисса относительно проблем международной безопасности.

Ситуация усугубляется и тем, что ни мусульмане, ни христиане на протяжении истории не смогли выработать объективный образ друг друга, по причине чего представления о Востоке и исламе на Западе в значительной степени оставались стереотипными. В исламском мире отношение к Западу так же было политически и культурно маркированным: европеец воспринимался как колонизатор и враг. Абдул Малик Утсман полагает, что взаимопонимание между исламским и христианским миром возможно исключительно тогда, когда Запад откажется от своего восприятия как единственно правильной и уникальной цивилизации и перестанет воспринимать мусульманские страны в качестве младших партнеров.

С другой стороны, Абдул Малик Утсман полагает, что западный мир нуждается в создании и поддержании образа врага: если до 1991 года в качестве основного противника воспринимался советский коммунизм, то после распада Советского Союза на роль врага в сознании некоторых западных интеллектуалов стал претендовать исламский ревайвализм<sup>787</sup>, олицетворяемый Ираном, где в 1979 году после исламской революции установился теократический исламистский режим<sup>788</sup>. Либеральные мусульмане проявляют значительную политическую активность, а в ряде случаев оспаривая приоритетное значение светских властей. В частности, это отно-

---

<sup>786</sup> Jajang Jahroni, Which One is the Islamic Caliphate? / Jajang Jahroni // Jaringan Islam Liberal. – 2004. – May 17.

<sup>787</sup> Ревайвализм (revivalism) – термин, в большей степени соотносимый с историей американского протестантизма, который на протяжении своей истории знал несколько крупных религиозных движений – своеобразных *revival*'ов.

<sup>788</sup> Abdul Malik Utsman, Reformulating the Relationship between Islam and the West / Abdul Malik Utsman // Jaringan Islam Liberal. – 2005. – June 13.

сится к позиции крупнейших исламских организаций «Muhammadiyah» и «Nahdlatul Ulama», относительно экономической политики Индонезии.

Теоретики либерального ислама настаивают, что в случае, когда светское государство проводит неэффективную внутреннюю политику, верующие в праве предпринимать самостоятельные действия, направленные, например, на борьбу с коррупцией<sup>789</sup>. Претензии со стороны либеральных мусульман к государству не ограничиваются только этим пунктом. Один из теоретиков либерального течения в индонезийском исламе Сукиди (Sukidi) полагает, что основные проблемы отношений между уммой и светским государством в Индонезии лежат в плоскости политического выбора правящих элит, которые предпочитают опираться на наиболее традиционные круги в рамках индонезийской уммы, которые занимают крайне нетерпимую, по его мнению, позицию относительно своих религиозных оппонентов<sup>790</sup>.

Именно поэтому, в работах либеральных мусульман нередко подчеркивается, что, несмотря на гарантии свободы совести и вероисповедания, фундаментальные и традиционалистские круги, которые стоят у руководства индонезийской уммы предпочитают использовать методы административного воздействия и принуждения, направленного против реформистов и либералов<sup>791</sup>. Либеральные мусульмане выступают с программой исламской реформации, под которой они понимают принятие некоторых западных ценностей и попытки приложения некоторых западных интеллектуальных учений к мусульманской модели культуры.

Сторонники либерального ислама понимают, что реформация – одна из возможных и вероятных тенденций в развитии ислама, которая сосуществует с другими идеологическими трендами, среди которых наиболее влиятельны умеренный и фундаменталистский ислам<sup>792</sup>. Прадана Бой, в связи с этим, указывал, что представители этих трендов придерживаются диаметрально противоположных позиций. Исламские реформаторы в Индонезии, как правило, оперируют европейскими категориями политического, социального, культурного и религиозного анализа<sup>793</sup>.

Поэтому, индонезийские интеллектуалы относительно легко интегрируются в европейские, американские и австралийские академические сообщества. С другой стороны, Прадана Бой полагает, что этот очевидный успех индонезийских мусульманских интеллектуалов либеральной ориен-

---

<sup>789</sup> О социальных предпочтениях теоретиков либерального ислама см.: Lanny Octavia, *The Bushido Jihad* / Lanny Octavia // *Jaringan Islam Liberal*. – 2007. – December 20.

<sup>790</sup> Sukidi, *Faith for Tolerance* / Sukidi // *Jaringan Islam Liberal*. – 2006. – June 5.

<sup>791</sup> Anick, *Resisting Religion by Religion* / Anick // *Jaringan Islam Liberal*. – 2007. – June 11.

<sup>792</sup> M. Najibur Rohman, *Interpreting Tajdid* / M. Najibur Rohman // *Jaringan Islam Liberal*. – 2006. – March 13.

<sup>793</sup> Pradana Boy, *Islamic Reformation and the Myth of Westernization* / Pradana Boy // *Jaringan Islam Liberal*. – 2007. – November 29.



тации вовсе не означает того, что исламская реформация в Индонезии завершена. По его мнению, реформация сама нуждается в постоянном реформировании, что будет в итоге способствовать более широкому распространению ценностей либерального ислама в индонезийском обществе. Один из идеологов либерального ислама Мухаммад Шолехуддин, комментируя особенности политической сферы индонезийского ислама, указывает на то, что в индонезийском исламе выделяется два крупных тренда: формальный и субстантивный.

Под первым трендом, который известен и как текстуальный (текстуалистский), понимается традиционный и фундаменталистский ислам; под вторым – либеральный ислам. По мнению либеральных мусульман, текстуальный ислам является наиболее фундаменталистским религиозным трендом, который существует на низовом уровне, проявляясь в бытовом насилии и принуждении, направленным против детей и женщин<sup>794</sup>, и поэтому почти не способен к обновлению и восприятию европейской культуры с ее возможной интеграцией в ислам.

Теоретики либерального ислама настаивают, что сторонники текстуального ислама стремятся к своеобразной «формализации» (за которой стоят различные исламистские организации типа «Hizbut Tahrir Indonesia» и «Majelis Mujahidin Indonesia») в Индонезии законов шариата, что в перспективе может привести к постепенному размыванию светского государства в Индонезии<sup>795</sup>. Подобная позиция либеральных мусульман свидетельствует о расколотости и дефрагментированном функционировании исламского политического дискурса в Индонезии. Это делает религиозную сферу крайне неустойчивой в виду того, что процесс демократического транзита привел к усилению радикального течения в индонезийском исламе в то время, когда либеральные тренды ассоциируются с противоречивыми результатами политических реформ.

Сторонники либерального ислама в Индонезии нередко апеллируют к опыту других религиозных учений, которые, по их мнению, исторически связаны с демократией или изначально предрасположены к демократии<sup>796</sup>. В частности, предполагается, что индонезийские верующие мусульмане могут сыграть ту роль в развитии демократии в Индонезии, которую сыграли английские пуритане в эволюции демократических ценностей в Северной Америке. Подобная уверенность базируется на отношении либе-

---

<sup>794</sup> Jajang Jahroni, *Textualism, Islamism, and Religious Violence* / Jajang Jahroni // *Jaringan Islam Liberal*. – 2006. – July 6.

<sup>795</sup> Muhammad Sholehuddin, *Islamic Political Desecration* / Muhammad Sholehuddin // *Jaringan Islam Liberal*. – 2004. – September 3.

<sup>796</sup> Luthfi Assyaukanie, *Democracy and Puritanism* / Luthfi Assyaukanie // *Jaringan Islam Liberal*. – 2004. – March 26.

ральных мусульман к Корану как к демократической книге, которая, по их мнению, учит верующих ценностям свободы, равенства и терпимости<sup>797</sup>.

В данном контексте мы видим сочетание религиозного и политического тренда, которые, как считают сторонники либерального ислама, являются тесно связанными между собой. Вероятно, религиозность, а иногда и религиозный фундаментализм воспринимаются ими как непереносимые условия если не самой демократии, то борьбы за утверждение демократических ценностей, традиций и институтов. Либеральные мусульмане в Индонезии выступают с критикой позиций, занимаемых Индонезийским Советом Уламов (Majelis Ulama Indonesia), который, по их мнению, использует фатву как институт воздействия на религиозных либералов, ограничивая, тем самым, внутренние дискуссии в индонезийском исламе, способствуя его консервации. Комментируя политику исламских лидеров Индонезии Ахмад Фуад Фанани (Ahmad Fuad Fanani) подчеркивает, что Индонезийский Совет Улемов использует авторитарные методы, стремясь навязывать верующим свое мнение и отказываясь от диалога с оппонентами. Такая ситуация определяется им как «религиозный авторитаризм»<sup>798</sup>.

По мнению Ахмада Фуада Фанани подобное положение вещей в Индонезии возникло в период демократических реформ, в рамках которых светские элиты оказались более подвержены демократическим ценностям в то время, как религиозные лидеры воспользовались демократизацией ради реализации своих корпоративных целей. Это выразилось, в частности, в усилении фундаментального дискурса в индонезийском исламе (о чем пишет и Сайдиман, подчеркивающий, что «демократия превратилась в инструмент, способствовавший возникновению религиозного фундаментализма»<sup>799</sup>) и попытках путем преследования положить конец существованию внесистемных, близких к исламу, религиозных трендов, в частности – движения ахмадийя.

Сторонники либерального тренда в индонезийском исламе выступили против преследований ахмадинов со стороны руководства исламской уммы, которое еще в 1980 году вынесло определение в отношении ахмадийя, указав на то, что движение является «девиантным и неисламским»<sup>800</sup>. В 2006 году один из лидеров либеральных мусульман обратился к открытым письмом к спикеру Народной Консультативной Ассамблеи Хидайату Нур Вахиду, где констатировал противоречивость позиций индонезийских вла-

---

<sup>797</sup> Burhanuddin, Building Qur'anic Plurality / Burhanuddin // Jaringan Islam Liberal. – 2001. – July 26.

<sup>798</sup> См. подробнее: Ahmad Fuad Fanani, Islam, Pluralism, and Freedom of Religion / Ahmad Fuad Fanani // Jaringan Islam Liberal. – 2005. – September 12.

<sup>799</sup> Saidiman, Democracy a la Indonesian Islam / Saidiman // Jaringan Islam Liberal. – 2005. – March 28.

<sup>800</sup> См.: Dawam Rahardjo, Terror upon Ahmadiyya and Freedom of Religion / Dawam Rahardjo // Jaringan Islam Liberal. – 2005. – July 18.

стей относительно движения ахмадинов<sup>801</sup>. Либеральные мусульмане полагают, что попытки принудить ахмадинов вернуться в лоно классического ислама противоречат Конституции Индонезии, где декларируется свобода совести и религии. В преследовании ахмадинов со стороны властей либеральные мусульмане увидели попытку унификации религиозного исламского дискурса в Индонезии<sup>802</sup>.

Давам Рахарджо (Dawam Rahardjo), комментируя политику со стороны светских и мусульманских элит Индонезии в отношении ахмадийи, полагает, что она была далека от последовательности: позитивное отношение со стороны светских националистов, которые получили от ахмадинов поддержку в деле борьбы за независимость, сменилось сознательным стремлением выставить движение за пределы религиозного дискурса в Индонезии<sup>803</sup>. Таким образом, Давам Рахарджо, в частности, подчеркивает, что политика в отношении малых исламских (или близких к исламу) движений в Индонезии должна быть подвергнута значительной ревизии. Теоретики либерального ислама настаивают на необходимости прекращения сознательной и намеренной дефрагментации религиозного дискурса, указывая на необходимость его реинтеграции с включением и внесистемных исламских групп и движений.

Сторонники либерального течения в индонезийском исламе стремятся создать привлекательный образ и благоприятный имидж мусульманской религии в мире, пытаясь использовать в контексте изучения ислама научные методики, которые ассоциируются с европейской и американской моделями знания<sup>804</sup>; позиционируя себя как европейски образованных интеллектуалов<sup>805</sup>, полагая, что «Коран ясно гарантирует свободу религии»<sup>806</sup>. Либеральные мусульмане в связи с этим подчеркивают, что на протяжении своей истории исламские страны не редко соединяли в себе и аккумуляиро-

---

<sup>801</sup> Koran Tempo. – 2006. – February 18.

<sup>802</sup> Anick, An Open Letter for People's Consultative Assembly Speaker / Anick // Jaringan Islam Liberal. – 2006. – February 22.

<sup>803</sup> Dawam Rahardjo, Terror upon Ahmadiyya and Freedom of Religion / Dawam Rahardjo // Jaringan Islam Liberal. – 2005. – July 18.

<sup>804</sup> На этом фоне показательны попытки интерпретировать Коран, исходя из канонів постструктуралистского анализа текстов. См.: As'ad Alf, Text and Identity / As'ad Alf // Jaringan Islam Liberal. – 2004. – October 1.

<sup>805</sup> В этом контексте показателен интерес индонезийских мусульман к перцепции ислама в Индонезии со стороны западных академических кругов. «Jaringan Islam Liberal» прореагировал отдельной статьей на смерть известного британского исследователя ислама Вилльяма Вотта и американского антрополога Клиффорда Гиртца, признав их значительный вклад в изучение феномена индонезийского ислама. См. подробнее: Muhamad Ali, In Memoriam Watt and Geertz / Muhamad Ali // Jaringan Islam Liberal. – 2006. – November 14.

<sup>806</sup> См. подробнее: Abd Moqsith Ghazali, Apostasy and Death Penalty / Abd Moqsith Ghazali // Jaringan Islam Liberal. – 2008. – January 23.

вали традиции, культурное и научное наследие от древних и античных культур.

В связи с этим один из сторонников либерального течения в индонезийском исламе Андийянсия (Andiyansyah) подчеркивает, что для исламских ученых всегда была характерна культура «открытости, терпимости и плюральности»<sup>807</sup>. Теоретики либерального ислама культивируют имидж ислама как толерантной и динамично развивающейся религии, проповедуя и некоторые светские идеи, в частности, подчеркивая, что ислам принадлежит к т.н. «пронаучным религиям», указывая и на необходимость последовательного отделения науки от религии<sup>808</sup>.

Индонезийские исламские либералы стремятся создать такой образ индонезийского ислама, который почти не пересекался с радикальным исламом арабского мира, который стал благоприятной почвой для развития и культивирования антиисламских настроений и стереотипов на Западе. Теоретики либерального ислама полагают, что индонезийские мусульмане восприимчивы к новым веяниям, в том числе – и к секуляризму, и вполне успешно адаптируют их в свою исламскую культуру. Предполагается, что ислам в Индонезии имеет высокие адаптивные способности и в состоянии интегрировать и адаптировать некоторые светские тенденции.

Лутфи Ассиаукани, в частности, подчеркивает, что исламу, как универсалистской религии, не страшны светские перемены в виду того, что «отказ от изменений для универсалистской религии равносильен отказу от собственного универсалистского характера»<sup>809</sup>. В такой ситуации, будущее ислама в Индонезии – это взаимовлияние с постоянно секуляризирующимся обществом<sup>810</sup>. В частности, противопоставляя себя исламским радикалам Ближнего Востока, индонезийские мусульмане полагают, что отношения между мусульманами и евреями могут развиваться как вполне мирные. В такой ситуации вместо конфронтации индонезийские исламские теоретики полагают, что мусульманам и евреям следует начать диалог, который касался бы как вопросов веры, так и политики, не затрагивая при этом религиозных основ ислама и иудаизма<sup>811</sup>.

Сторонники либерального ислама стараются доказать свою непричастность к исламским радикалам, которые широко и активно действуют в арабских странах. В частности индонезийский богослов Джала-

---

<sup>807</sup> Об отношении либеральных мусульман к науке см.: Andiyansyah, *Islamic Science or Pseudo Science?* / Andiyansyah // *Jaringan Islam Liberal*. – 2008. – January 23.

<sup>808</sup> *Jaringan Islam Liberal*. – 2007. – June 25.

<sup>809</sup> Luthfi Assyaukanie, *Religion and Secularism* / Luthfi Assyaukanie // *Jaringan Islam Liberal*. – 2004. – March 15.

<sup>810</sup> *Jaringan Islam Liberal*. – 2004. – March 15.

<sup>811</sup> Об отношении индонезийских сторонников либерального ислама к евреям и иудаизму, их попытках интеллектуального противостояния с исламскими радикалами с арабского Ближнего Востока см. подробнее: Abd Moqsith Ghazali, *Islam and Judaism* / Abd Moqsith Ghazali // *Jaringan Islam Liberal*. – 2007. – September 16.

луддин Рахмат (Jalaluddin Rakhmat) сравнивает радикальные исламистские группировки Ближнего Востока с крайне правыми политическими движениями межвоенной Европы, полагая, что первые слабо связаны с классическим исламом, а вторые – с европейской культурной и политической традицией. С другой стороны, он полагает, что рост исламского радикализма и экстремизма в регионе Юго-Восточной Азии связан с тем, что для местного населения характерна идентичность, основанная, в том числе и на вере в приход новых пророков (Ratu Adil – Королева правосудия, Satria Piningit – Скрытый Рыцарь), призванных спасти верующих. Джалалуддин Рахмат указывает, что именно на этой вере и спекулируют некоторые мусульманские теоретики.

Комментируя рост маргинальных и внесистемных движений в современном исламе Дж. Рахмат указывает и на то, что для них характерны значительные социальные и политические потенции: «секты могут стать и социальными движениями... когда такое движение широко воспринимается и принимается обществом, оно становится доминирующей религией»<sup>812</sup>. Подобная точка зрения, вероятно, свидетельствует о том, что сторонники либерального индонезийского ислама полагают, что религиозный и политический дискурс в стране не сформировался окончательно, что делает его уязвимым для различных политических и религиозных вызовов, которые могут исходить со стороны радикальных (как правило, на определенном этапе маргинальных и, поэтому, внесистемных) политических трендов.

Один из теоретиков либерального ислама, Абд Моксит Газали (Abd Moqsith Ghazali) полагает, что некоторые мусульмане буквально трактуют некоторые страницы истории ислама, автоматически проецируя их на современность. В частности, он указывает на то, что в период Средних Веков в исламских регионах Юго-Восточной Азии (например, в Мелаке в период правления султана Музаффар Шаха, правившего с 1450 по 1458 год действовали законы, известные как «Undang-Undang Darat Melaka», «Undang-Undang Melayu», «Undang-Undang Negeri dan Pelayaran») практиковалось наказание в виде смертной казни за отказ от ислама и переход в другую религию.

Абд Моксит Газали считает, что исламу не следует возвращаться к столь радикальным нормам средневекового права, указывая на то, что переход в другую веру не может быть признан преступлением в силу того, что современная Индонезия в отличие от средневековой Мелаки основывается не на нормах исламского права, а на Конституции 1945 года. С другой стороны, сторонники либерального ислама полагают, что диалог между индонезийскими мусульманами и христианами может дать позитивные результаты. В частности, об этом свидетельствует не только то, что неко-

---

<sup>812</sup> См. подробнее: Jalaluddin Rakhmat, *Leave it to the Mechanism of Free Market of Ideas!* / Jalaluddin Rakhmat // *Jaringan Islam Liberal*. – 2008. – February 9.

торые крупные теоретики индонезийского ислама (например, Виктор Танджа<sup>813</sup>) в своих работах высказывали идеи созвучные в значительной степени социальной доктрине христианства, но и то, что исламские богословы в Индонезии стали желанными гостями на конференциях, организаторами которых являются христианские Церкви, действующие в Юго-Восточной Азии. В такой ситуации и индонезийские христиане констатируют, что «ислам встречен [ими, т.е. христианами – Авт.] в форме диалога и надежды... либеральная реформация ислама дает надежду христианству, главным образом – на социальном уровне»<sup>814</sup>.

Современный исламский дискурс в Индонезии, таким образом, на современном этапе является фрагментированным. Такой дефрагментации исламское религиозное поле в значительной степени обязано процессам демократического транзита. Демократизация привела к активизации различных трендов в рамках индонезийского политического ислама. Поэтому либеральные тренды сосуществуют с фундаментальными. Либеральный ислам связан с модернизмом, фундаментальный – с консерватизмом. Исламский либерализм и фундаментализм, чье сосуществование неизбежно, представляют собой радикальные (но и полярно противоположные) варианты адаптации исламского мира к изменениям XX столетия.

После установления в Индонезии в 1998 году демократического политического режима либеральный ислам, который к тому времени стал трансформацией существовавшего ранее в Индонезии демократического ислама, попытался реализовать тот шанс, которые сторонники и приверженцы демократического ислама оказались не в состоянии реализовать в 1950 – 1960-е годы. Активизация либерального течения в индонезийском исламе стала и реакцией на новые вызовы преимущественно светского, информационного общества. Именно поэтому, либеральный ислам уделяет столь значительное внимание проблемам модернизации страны, секуляризации культуры.

Не удивительно, что в такой ситуации либеральный ислам активно осваивает виртуальное пространство, общаясь со своими сторонниками и верующими, в первую очередь – молодежью и людьми среднего возраста, через Интернет. Вероятно, возрождение демократического ислама в виде либерального мусульманского проекта было бы невозможно без военного режима, который нередко в качестве основных врагов и противников был склонен видеть именно исламские политические движения. Недемократический военный режим стал для некоторой части индонезийских мусульман своеобразной школой демократии.

Политическое поле, точнее – его светские политические тренды, в такой ситуации постоянно вынужденно сталкиваться с идеологическими и

---

<sup>813</sup> Tanja V. Tiada *Hidup tanpa Agama* / V. Tanja. – Jakarta, 1988.

<sup>814</sup> Martin Lukito Sinaga, *Islamic Reformation in Indonesia. Christian's Point of View* / Martin Lukito Sinaga // *Jaringan Islam Liberal*. – 2006. – April 3.

интеллектуальными вызовами со стороны ислама, как либеральных, но, в первую очередь, фундаменталистских течений. Не следует преувеличивать потенции и политическое значение либерального ислама. Магистральные политические тренды в современной Индонезии являются секулярными. Это вовсе не означает того, что либеральные политические мусульмане являются маргиналами и аутсайдерами.

Не исключено, что дальнейшее развитие либерального тренда в индонезийском исламе окажет позитивное влияние на политическую динамику: чем сильнее светские демократические и религиозные либеральные традиции в Индонезии, тем меньше шансов на реализацию своих политических целей получают мусульманские радикалы и фундаменталисты.

ЕВРОПЕЙСКИЙ БАЛКАНСКИЙ ОРИЕНТ:  
ИСЛАМ, ХРИСТИАНСТВО И СОЦИАЛЬНО-  
ПОЛИТИЧЕСКИЕ ТРАНСФОРМАЦИИ НА БАЛКАНАХ  
В XX ВЕКЕ В КОНТЕКСТЕ ПОЛИТИЧЕСКОГО НАСИЛИЯ,  
ПРИНУЖДЕНИЯ И ПРОТЕСТА

*Насилие - универсальная политическая категория европейского Ориента (болгары, греки и турки в контексте межэтнической брутальности в 1900-е годы)*

В предыдущих разделах мы неоднократно констатировали, что отношения между различными этническими группами и религиозными сообществами на Балканах отличались значительной сложностью. В Боснии и Герцеговине ситуация осложнялась тем, что мусульмане, католики-хорваты и православные сербы жили не изолировано – трудно выделить однозначно мусульманские или католические регионы, хотя военный конфликт в значительной степени изменил карту, сблизив политические границы с этническими и религиозными.

Не менее сложная ситуация в начале XX века сложилась и на территориях, где проживали православные болгары и македонцы, которые вынужденно соседствовали с турками-мусульманами и этническими славянами, которые в период турецкого господства приняли ислам. Не следует забывать и о том, что ни сербы, ни болгары, ни македонцы в начале XX века значительным политическим опытом, опытом политического участия не обладали. С другой стороны, к тому времени они успели обрести немалый националистический опыт, а местные национализмы развивались, как правило, в этническом, а не политическом измерении.

Для этнического национализма первейшая форма политическая участия – не политическая борьба и политический диалог, а политическое насилие – погром, этническая чистка, убийства по национальному и религиозному принципу, принудительная христианизация. Взаимное насилие и брутальность – неотъемлемые характеристики балканских национализмов – болгарского, сербского, албанского, хорватского... Именно то, что сербы, болгары и хорваты в прошлом видели именно в насилии универсальный политический механизм способствовало ориентализации региона, в первую очередь – в глазах западных европейцев, которые были склонны



видеть в балканских христианах в принципе таких же европейцев, но испорченных и озлобленных влиянием Востока – Османской Империи. Исторические памяти в регионе отягощены взаимными претензиями, негативными стереотипными образами соседа и «чужого».

В этом и в последующих разделах мы остановимся на проблемах политического, этнического и религиозного насилия на Балканах, идейного обоснования brutality и восприятия столь негативного исторического опыта балканскими интеллектуальными сообществами. В первой части настоящего раздела проанализируем проблемы, связанные с насилием и соотношением принципов ориентности и окцидентальности на территории Македонии и Одринского края в период, предшествующий балканским войнам.

Следует кратко остановиться на предшествующих событиях. В 1903 году состоялось неудачное Илинденко-Преображенское восстание, подавленное османскими властями. Но западные государства в этой ситуации оказались солидарны в своем давлении на Османскую Империю, склонив ее к проведению реформ, которые должны были облегчить положение турецкого и православного населения, вводя, в том числе, и международный контроль. Разработкой реформ, навязанных Османской Империи, занимались две другие европейские империи – Австро-Венгрия и Россия.

Министры иностранных дел этих государств – фон Голуховски и Ламсдорф полагали, что при турецкой администрации должны быть введены должности гражданских агентов, которые наблюдали бы за соблюдением условий соглашения со стороны турок. Европейские (почти западные, за исключением России) государства попытались «реформировать» Ориент – европейскую балканскую периферию Османской Империи. Реализация реформ началась в 1904 году, но османские власти саботировали их проведение. Именно анализу событий 1904 – 1908 годов, связанных с попытками реформирования и вмешательства европейских государств, посвящена эта часть настоящего исследования.

Болгарские политики прилагали значительные усилия, чтобы сформировать крайне негативный образ Османской Империи, культивируя нарративы о ней как об отсталой и дикой стране. В частности, болгарский торговый агент в Битоле А. Тошев в письме к генералу Р. Петрову, который являлся премьер-министром, писал, что Османская Империя является синонимом «азиатского гнета»<sup>815</sup> и топосом насилия и наиболее отсталым регионом в Европе: «...невыразимые ужасы... в состоянии заставить содрог-

---

<sup>815</sup> Битоля, 24 августа 1904 года, Исх. № 670. Господину генералу Р. Петрову – Премьер-министру, Министру иностранных дел и исповеданий // Райчевски С. Дипломатические документы о разорении болгар в Македонии и Одринском Крае в ходе реформ 1904 – 1908 годов / С. Райчевски. – София, 2007. – С. 8. Книга, составленная Стояном Райчевски, издана в рамках серии «Полюби Болгарию!» по инициативе Национального музея болгарской книги и полиграфии.

нуться даже самые черствые сердца, глубоко потрясти самого равнодушного человека... каждое слово, каждая строка вызывает горькие вздохи, а человека охватывает безмерное отчаяние...»<sup>816</sup>.

В болгарском политическом дискурсе начала XX века Турция – это восточная деспотия, противостоящая европейским устремлениям болгар: «...при малейшей попытке отвоевать для христианских угнетенных народов хоть какие-то минимальные права, тирания становится все более невыносимой, бремя – более тяжелым, гнет – более болезненным...»<sup>817</sup>. По мнению А. Тошева, османская администрация была способна исключительно на совершение «неслыханных зверств, адских мук, бесчеловечных истязаний, страшных издевательств»<sup>818</sup>.

С другой стороны, внимание акцентировалось и на социальной несправедливости. Подчеркивалось, что болгары на территориях, контролируемых Османской империей, «впали в крайнюю нищету»<sup>819</sup>. Таким образом болгарские националисты культивировали нарратив о социальной и экономической несостоятельности Турции, создавая почву для общественной поддержки войны против турок, которая начнется несколько лет спустя. Именно таким образом, используя столь экспрессивный язык, в болгарском политическом дискурсе формировался крайне негативный образ турка и Турции.

Поэтому для болгарских националистов Турция – «азиатски нашественик», и «фанатизированные турки», и «баловни европейской дипломатии», «турецкий фанатизм»<sup>820</sup>. А. Тошев приписывал туркам планы полного уничтожения болгар, мотивируя это тем, что турки являются именно турками и мусульманами: «...будущее будет отличаться от прошлого еще большей жестокостью... турки замышляют еще нечто более страшное... если прошлым летом они вырезали пять тысяч человек, будущая резня должна быть поголовной; если были сожжены 130 деревень, то не должно остаться ни одной хибары...»<sup>821</sup>.

Для болгарского националиста в начале XX века Турция – Ориент, Восток, зона доминирования восточной дикости и насилия: «...массовая резня тысяч невинных людей, сожжение сотен сел... осквернение церквей, изнасилования, бесчестия всякого рода, жестокость, невыразимое скотское надругательство над маленькими мальчиками и девочками, сожжение людей живьем, выкалывание глаз, вспарывание животов, закапывание живьем

---

<sup>816</sup> Битоля, 24 августа 1904 года, Исх. № 670. – С. 8.

<sup>817</sup> Битоля, 24 августа 1904 года, Исх. № 670. – С. 15.

<sup>818</sup> Битоля, 24 августа 1904 года, Исх. № 670. – С. 8.

<sup>819</sup> Битоля, 27 января 1905 года, Исх. № 90. Господину генералу Р. Петрову – Премьер-министру, Министру иностранных дел и исповеданий // Райчевски С. Дипломатические документы о разорении болгар в Македонии и Одринском Крае... – С. 18.

<sup>820</sup> Битоля, 24 августа 1904 года, Исх. № 670. – С. 9, 16.

<sup>821</sup> Битоля, 24 августа 1904 года, Исх. № 670. – С. 10.

в землю...»<sup>822</sup>. Особое раздражение у болгарских дипломатических служащих вызывало наличие на территории Македонии и Одринского края этнических славян, которые исповедовали ислам. Отношение к болгарам-мусульманам у болгарских чиновников было негативным: «...они носят турецкую одежду... их силой заставляют принимать мусульманство...»<sup>823</sup>. Османское правительство, по мнению болгарских дипломатических агентов, стремилось «остановить развитие общественной жизни болгар во всех ее проявлениях, убить национальный дух и подавить пробудившееся сознание»<sup>824</sup>.

В своей корреспонденции болгарские агенты и представители неоднократно высказывали мнение, что большинство турок, проживающих по соседству с болгарами, «настроены крайне жестоко ко всему болгарскому»<sup>825</sup>. Турки, по мнению болгарских националистов, были дикими восточными варварами: «...вооруженные турки свободно расхаживают по лесам и полям окрестных болгарских сел, грабят и убивают каждого встреченного болгарина...»<sup>826</sup>. Такими методами болгарские националисты постепенно готовили общество к необходимости войны против Турции, стимулируя и культивируя антитурецкий национализм и антиисламские настроения, последовательно создавая образ врага и демонизируя его.

Болгарский антиориентализм начала XX века не ограничивался исключительно антитурецкими настроениями. В его рамках существовал и мощный антигреческий дискурс. Именно поэтому болгарские дипломатические агенты не упускали возможности подчеркнуть, что антиболгарская политика турок имеет греческие истоки. А. Тошев, например, турецкому инспектору в Македонии Хилми-паше давал следующую характеристику: «самый хитрый, самый утонченный турецкий дипломат греческого происхождения»<sup>827</sup>.

---

<sup>822</sup> Битоля, 24 августа 1904 года, Исх. № 670. – С. 16.

<sup>823</sup> Адрианополь, 24 января 1904 года, Исх. № 43. Господину генералу Р. Петрову – Премьер-министру, Министру иностранных дел и исповеданий // Райчевски С. Дипломатические документы о разорении болгар в Македонии и Одринском Крае... – С. 107. Вероятно, в этом документе речь идет о помаках или потенциальных помаках. Помакам посвящен один из параграфов («Помаки: болгарские мусульмане между вызовами ассимиляции и традиционализма») настоящей работы (раздел «Европейский балканский ислам: албанская, боснийская и болгарская умма в политических трансформациях и модернизациях»).

<sup>824</sup> Скопле, 8 декабря 1904 года. Исх. № 831. Господину Д. Начовичу Княжескому дипломатическому агенту в Константинополе // Райчевски С. Дипломатические документы о разорении болгар в Македонии и Одринском Крае... – С. 72.

<sup>825</sup> Адрианополь, 24 января 1904 года, Исх. № 43. – С. 102.

<sup>826</sup> См. подробнее: Битоля, 27 октября 1906 года. Исх. № 832. Господину П. Патеу – Управляющему Княжеским дипломатическим агентством в Константинополе // Райчевски С. Дипломатические документы о разорении болгар в Македонии и Одринском Крае... – С. 37.

<sup>827</sup> Битоля, 24 августа 1904 года, Исх. № 670. – С. 10.

Болгарскими политиками предполагалось, что многие турецкие действия, направленные против болгар, инспирированы греками, а в турецкой политике «четко просматриваются домогательства греков»<sup>828</sup>. В частности, один из болгарских дипломатических агентов сообщал, что один из турецких чиновников Мехмед-эфенди «...преследует и готовится убить несколько болгар из окрестных сел только потому, что эти лица считаются людьми просвещенными. Греческие интриги оказали свое влияние...»<sup>829</sup>. Болгарские националисты в начале XX века видели в греках изменников в борьбе против Османской Империи, обвиняя их в помощи туркам в деле подавления национального болгарского движения<sup>830</sup>.

Болгарские национально ориентированные политики полагали, что греки, подобно туркам, стремятся уничтожить всех болгар. Для болгарских националистов, греки – фактор, который постоянно способствовал дестабилизации и установлению «анархии, порожденной большими и малочисленными греческими бандами»<sup>831</sup>. Поэтому, переписка болгарских торговых и политических агентов в Македонии и Одринском Крае содержит примеры подобных греческих действий. В частности, в марте 1905 года княжеский торговый агент Р. Тошев писал министру внутренних дел Д. Петкову о том, как в одном из болгарских сел (Загоричани) «греческий отряд бесчинствовал в течение нескольких часов»<sup>832</sup>.

Подчеркивая протурецкие и антиболгарские действия греков Р. Тошев писал, что после прихода греков «...началась поголовная резня. Все крестьяне, находившиеся на улицах и около церкви были убиты. Греки ходили из дома в дом и убивали всех, кто там был. Они взрывали и поджигали дома...»<sup>833</sup>. Болгарское село, которое подверглось нападению греков, Р. Тошев описывал следующим образом: «...вся улица у церкви была завалена страшно обезображенными трупами. Там были пятилетние дети с распоротыми животами, женщины, трупы с отрубленными руками. У од-

---

<sup>828</sup> Серес, 28 сентября 1904 года, Исх. № 597. Господину Г.Д. Начовичу – Княжескому дипломатическому агенту в Константинополе // Райчевски С. Дипломатические документы о разорении болгар в Македонии и Одринском Крае... – С. 49.

<sup>829</sup> Серес, 23 февраля 2006 года, Исх. № 179. Господину Г.Д. Начовичу – Княжескому дипломатическому агенту в Константинополе // Райчевски С. Дипломатические документы о разорении болгар в Македонии и Одринском Крае... – С. 61.

<sup>830</sup> Битоля, 24 августа 1904 года, Исх. № 670. – С. 12.

<sup>831</sup> Битоля, 5 июня 1905 года. Исх. № 38 // Райчевски С. Дипломатические документы о разорении болгар в Македонии и Одринском Крае... – С. 24.

<sup>832</sup> Битоля, 30 марта 1905 года. Исх. № 447. Господину Д. Петкову – Министру внутренних дел, Управляющему министерством иностранных дел и исповеданий // Райчевски С. Дипломатические документы о разорении болгар в Македонии и Одринском Крае... – С. 19.

<sup>833</sup> Битоля, 30 марта 1905 года. Исх. № 447. – С. 19.

них были разбиты черепа... у других – выколоты глаза, руки и ноги отрублены... пятилетнему ребенку прокололи грудь штыком...»<sup>834</sup>.

После нападения греков оставшиеся в живых болгары написали письмо русскому консулу, в котором называли греков «вооруженными до зубов исчадиями ада в человеческом облики», «наемными убийцами», «варварами» и «бесподобными поклонниками вандализма»<sup>835</sup>, которые несли болгарам «смерть – смерть насильственную, смерть ужасную, нечеловеческую, мученическую»<sup>836</sup>, действуя в интересах греческих церковных властей.

Болгарские националисты в начале XX века активно культивировали образ грека как восточного варвара, как типичного азиата: «...греки посягали на девушек и женщин... раздевали их, чтобы удостовериться не прячут ли они деньги под одеждой... там, где они находили всего пять или десять лир, и их алчно отбирали. Катюшки с нитками, тряпье, обмылки – грабили все... с поясов детей сдирали старые сломанные ножики... во всех домах отбирали платки, серьги, бусы, кольца... сдирали обувь с ног...»<sup>837</sup>. Для болгарских националистов греческие жестокости по своей степени не уступали турецким зверствам: «...после нескольких ударов ножом в правое плече и грудь, девушка упала, испустив последний вздох, но ей еще выпустили восемь пуль в нижнюю часть тела... затем убили ее отца пулей в грудь... его брата зарезали на пороге дома... Васи́ла Гацева закопали живьем в землю... четырехлетнюю девочку подняли на штыки, вспоров ей живот...»<sup>838</sup>.

Для пресвященного болгарина начала XX века, грек – дикий восточный варвар, о чем, в частности, свидетельствует и следующий эпизод: во время грабежа греческого села, греки в одном из домов нашли лекарство для глаз и выпили его, решив, что это ракия<sup>839</sup>. В другом дипломатическом письме указывалось, что турки арестовали болгарина Со́фе Донева за то, что его сын занимался математикой<sup>840</sup>. Для болгарских националистов коварные греки были не европейцами – культивировался нарратив, что, начиная со времен Византийской Империи греки, в отличие от болгар, с Европой и Окцидентом не имели ничего общего. Слово «греци» среди бол-

---

<sup>834</sup> Битоля, 30 марта 1905 года. Исх. № 447. – С. 20.

<sup>835</sup> См. подробнее: Заявление от населения Загоричани Консулу России, 28 марта 2005 года // Райчевски С. Дипломатические документы о разорении болгар в Македонии и Одринском Крае... – С. 22.

<sup>836</sup> Заявление от населения Загоричани Консулу России, 28 марта 2005 года. – С. 22.

<sup>837</sup> Битоля, 5 июня 1905 года. Исх. № 38. – С. 26 – 27.

<sup>838</sup> Битоля, 5 июня 1905 года. Исх. № 38. – С. 27 – 28.

<sup>839</sup> Битоля, 5 июня 1905 года. Исх. № 38. – С. 27.

<sup>840</sup> Битоля, 5 октября 1905 года. Исх. № 2196. Господину генералу Р. Петрову – Премьер-министру, Министру иностранных дел и исповеданий // Райчевски С. Дипломатические документы о разорении болгар в Македонии и Одринском Крае... – С. 34.

гарских националистов вызывало не меньше негативных эмоций, чем слово «турци».

Спустя несколько лет после событий, отраженных в дипломатических документах, о которых речь шла выше, начнется первая Балканская война, в которой Болгария вместе со своими союзниками выступит против Османской Империи. В ходе военных действий болгарские, греческие, сербские и черногорские войска совершали преступления в значительной степени аналогичные описанным выше. Основными жертвами стали турки, албанцы и местные славяне, которые исповедовали ислам. В ходе первой Балканской войны правительство Болгарии попыталось реализовать идею создания Великой Болгарии.

Но после первой войны последовала вторая балканская война, в ходе которой со стороны бывших союзников агрессии подверглась Болгария. Болгарский национализм, несмотря на весь националистический энтузиазм болгарских политиков и интеллектуалов, не смог конкурировать с сербскими и черногорскими национализмами. В результате Болгария потеряла часть своих завоеваний, что в период первой мировой войны заставило выступить ее на стороне Турции против своих бывших союзников. Но поражение во второй балканской и в первой мировой войне стало тяжелой психологической травмой для болгарских националистов, которые к тому времени уже имели значительный националистический опыт, подкрепленный «культурой» политического, этнического и религиозного насилия. Националистическая brutальность не была изжита между мировыми войнами и после завершения второй мировой войны.

Вероятно, традиция национального насилия является одной из наиболее сложно преодолеваемых. Политическая и культурная судьба помаков, болгарских мусульман (речь о которых шла выше), свидетельствует о том, что насилие и brutальность доминировали, определяя развитие общественно-политического и культурного дискурса в Болгарии в XX веке.

*Проблемы насилия на Балканах в первой половине 1940-х годов: католицизм, ислам и ориентализация политического и культурного пространства*

В предыдущем разделе мы констатировали, что одним из наиболее brutальных регионов, где существовали предпосылки для межэтнического и межрелигиозного насилия, была Босния. Культурная и религиозная специфика этого региона достаточно хорошо исследована и подробно описана в многочисленных исследованиях. Поэтому, мы в настоящем разделе позволим себе лишь кратко остановиться на некоторых, на наш взгляд, наиболее важных особенностях этого региона. Босния и Герцеговина, будучи

полирелигиозным регионом, представляет собой четко выраженную контактную зону, где соседствуют и сталкиваются различные идентичности – хорватская католическая, мусульманская боснийская и православная сербская.

Регион Боснии и Герцеговины в значительной степени интегрирован в национальную память хорватов и сербов. На протяжении двух столетий сербские и хорватские националисты вели друг с другом острую полемику относительно этого региона, который был зоной как великосербских, так и великохорватских политических aspirations и устремлений, почти не замечая при этом, что на территории Боснии проживали и мусульмане, которые в силу многочисленных обстоятельств считали край своей родиной.

К началу XX века в пылу националистической полемики и политической дискуссии хорватские и сербские националисты обратили внимание на боснийских мусульман. Это произошло в силу того, что в 1908 году Австро-Венгрия аннексировала этот регион, что создало условия для политического маневра со стороны хорватских националистов в силу того, что на том этапе хорватские земли так же входили в состав Империи Габсбургов. С другой стороны, это не могло не вызвать националистического раздражения со стороны сербских политических элит, которые придерживались концепции создания и строительства Великой Сербии, что было невозможно без включения в ее состав территорий Боснии и Герцеговины.

В этой ситуации среди сербских и хорватских националистов формируются две политические стратегии, две модели поведения относительно Боснии и проживавших на ее территории мусульман. Формирование этих двух политических концептов связано с особенностями развития националистических движений в Хорватии и Сербии и тем националистическим опытом, который к тому времени приобрели сербские и хорватские политики. Сербский национализм, заявивший о себе в начале XIX века, развивался как преимущественно этнический национализм, который базировался на трех политических принципах.

Первым принципом был собственно сербский этнический национализм и почти автоматическое для сербских националистов неприятие и отрицание всего несербского. Вторым принципом было православие, которое активно использовалось сербскими интеллектуалами-националистами для формирования собственной идентичности в контексте ее противопоставлению хорватскому национализму. Третьим принципом была верность идее создания Великой Сербии, которая стала бы этнически чистым и гомогенным государством православных сербов.

Хорватский национализм развивался иначе. Для хорватского национализма, который развивался в политическом дискурсе Империи Габсбургов, был характерен мощный гражданский импульс. Поэтому, к отличие от сербского национализма, многие идеи хорватских националистов были более либеральны. Хорватский национализм в этой ситуации был национа-

лизмом в первую очередь гражданским<sup>841</sup>. Этническая компонента в хорватском национализме возникла на волне его радикализации, что было связано с деятельностью Анте Старчевича. В отличие от А. Старчевича большинство хорватских националистических интеллектуалов развивали умеренные концепции, которые представляли собой синтез идеи национального хорватского освобождения с идеями политической свободы и гражданских прав.

Именно в плоскости права (точнее – в отношении к праву) пролегла основная политическая граница и своеобразный интеллектуальный водораздел между сербскими и хорватскими националистами. Сербских националистов вопросы права, политических и гражданских прав, религиозных свобод почти не интересовали. Вероятно, большинство сербских националистов верило в одно право: быть сербом. Отсюда проистекал и великодержавный сербский нигилизм относительно всех других национальных культур, которые оказались в сфере сербского политического влияния.

Для обычного сербского националиста конца XIX – XX века хорваты были неправильны в силу их католицизма. Позднее к этому сербскому антихорватскому мифу добавились тяжелые националистические переживания, связанные с отделением Хорватии в период второй мировой войны, преследованием сербского населения, хорватским национализмом и сепаратизмом в послевоенной Югославии, вторичным и окончательным отделением Хорватии в начале 1990-х годов, военным конфликтом на территории Боснии и несомненными экономическими и политическими успехами хорватов по сравнению с периодическими сербскими политическими, экономическими и международными кризисами. Что касается боснийских мусульман, то сербские националисты испытывали по отношению к ним еще более неоднозначные чувства, чем к хорватам.

---

<sup>841</sup> В настоящем разделе автор не останавливается подробно на хорватском национализме, отсылая заинтересованного читателя к своим более ранним публикациям. См.: Кирчанов М.В. Историзируя идентичность: дискурсы написания хорватской истории в первой половине XX века / М.В. Кирчанов // Новик. Сборник научных работ аспирантов и студентов исторического факультета Воронежского государственного университета. – Воронеж, 2006. – Вып. 11. – С. 146 – 160; Кирчанов М.В. Песенная культура и национализм в Хорватии и Украине: параллели и особенности (первая половина XX века) / М.В. Кирчанов // Вопросы истории славян. Сборник научных трудов / ред. Н.П. Мананчикова. – Воронеж, 2007. – Вып. 18. – С. 236 – 247; Кирчанов М.В. Этапы и вехи хорватско-украинского диалога в XX веке / М.В. Кирчанов // Национализм в Большой Восточной Европе. Хрестоматия оригинальных текстов и исследований / сост. М.В. Кирчанов. – Воронеж, 2008. – С. 474 – 489. [он-лайн PDF версия доступна на <http://ejournals.pp.net.ua>]; Кирчанов М.В. Националистические нарративы и историческое воображение / М.В. Кирчанов // Кирчанов М.В. Национализм. Политика, международные отношения, регионализация. Курс лекций / М.В. Кирчанов. – Воронеж, 2008. – С. 197 – 210.



Если хорватам сербские либералы были готовы простить их католицизм, то, в глазах подавляющего большинства сербских националистов (от либеральных до радикальных) ислам боснийцев был некой необъяснимой аномалией. Вероятно, именно поэтому сербско-боснийские (а в более широкой перспективе – сербско-мусульманские – конечно, если такой термин применим) отношения на протяжении XIX и XX веков развивались, как попытка сербов очистить сначала Сербию, а потом и соседние регионы от мусульман. В XX веке сербы предпринимали две крупные попытки уничтожения боснийских мусульман: в период второй мировой войны в рамках четнического движения и во время конфликта 1990-х годов<sup>842</sup>. Анализируя то, с какой последовательностью и методичностью сербские националисты дискриминировали, изгоняли и убивали мусульман, организовывая этнические чистки, вероятно, следует «порадоваться», что с Османской Империей граничила в период балканских войн в большей степени Княжество Болгария, чем Королевство Сербия.

В отличие от сербских националистов, хорватские националисты, к мусульманам Боснии относились совершенно иначе. Например, в своей националистической концепции Динко Томашич<sup>843</sup> значительное внимание уделил религиозному фактору<sup>844</sup>. Анализируя историю католицизма в Хорватии и подчеркивая ее безусловную принадлежность к западной культуре Окцидента, он высказал идею о том, что развитие Католической Церкви в хорватских землях было подчинено своеобразной дихотомии. С одной стороны, хорваты восприняли нормы западного католицизма, но, с другой, католическая вера развивалась не просто в славянском, а именно в хорватском духовном климате<sup>845</sup>.

Что касается ислама, то Динко Томашич выражал в значительной степени традиционную для хорватского национализма идею<sup>846</sup>. В мусульма-

---

<sup>842</sup> См. об этом подробнее: Prešućivani četnički zločini u Hrvatskoj i u Bosni i Hercegovini 1941 – 1945 / upored. Z. Dizdar, M. Sobolevski. – Zagreb, 1999.

<sup>843</sup> Автор отсылает читателя к работам Динко Томашича, которые дают картину его политических предпочтений. См.: Tomašić D. The Impact of Russian Culture on Soviet Communism / D. Tomašić. – Glencoe, 1953; Tomašić D. Personality and Culture in Eastern European Politics / D. Tomašić. – NY., 1948; Tomašić D. Društveni rayvitak Hrvata / D. Tomašić. – Zagreb, 1997; Tomašić D. Politički razvitak Hrvata / D. Tomašić. – Zagreb, 1997; Tomašić D. Plemenska kultura i njeni današnji ostaci / D. Tomašić // Društvena istraživanja. – 1993. – Br. 2.

<sup>844</sup> О Динко Томашиче см.: Županov J. Aktualnost Tomašićeve sociologije / J. Županov // Društvena istraživanja. – 1993. – Br. 2 (Sociologija Dinka Tomašića); Katurabić V. Zatvoren krug modernizacije. Od Tomašića do Huntingtona / V. Katurabić // Društvena istraživanja. – 1993. – Br. 2 (Sociologija Dinka Tomašića); Rihtman-Auguštin D. Dinko Tomašić i hrvatske etnologija / D. Rihtman-Auguštin // Društvena istraživanja. – 1993. – Br. 2 (Sociologija Dinka Tomašića).

<sup>845</sup> Tomašić D. Politički razvitak hrvata / D. Tomašić. – Zagreb, 1938. – S. 11.

<sup>846</sup> О политических взглядах Д. Томашича см.: Кирчанів М. Хорватський національний рух 1930-х років (Дінко Томашич – історик і теоретик хорватського націоналізму) / М.

нах Боснии он был склонен видеть хорватов, которые исповедовали ислам. Поэтому, хорваты для Д. Томашича – нация, которая исторические усвоила две религии – католицизм и ислам. Эта католическо-исламская дихотомия и стала одной из черт хорватской идентичности<sup>847</sup>, в том виде, в котором ее предлагали умеренные хорватские националисты, к которым принадлежал и Динко Томашич. Появление хорватского ислама Д. Томашич связывал с той социальной привлекательностью, которую таило в себе мусульманство для части хорватов, живших в Боснии. Томашич предполагал, что политическая, социальная и религиозная терпимость, характерная для ислама, была одним из факторов, которые способствовали росту популярности ислама среди хорватского населения<sup>848</sup>.

В целом хорватский политический национализм на протяжении длительного времени развивался, основываясь на политических концепциях, пришедших на Балканы с Окцидента. В такой ситуации хорватский национализм представлял собой национализм западного типа, несмотря на весь интерес хорватских националистов к своим мусульманским соседям, которые культурно и религиозно тяготели в большей степени к исламскому Востоку, чем к западному христианскому Окциденту, к которому стремилась католическая Хорватия. И, несмотря на то, что среди теоретиков хорватского национализма не было боснийских мусульман, в период второй мировой войны, когда было создано Независимое Государство Хорватия<sup>849</sup>, хорватские националисты значительно активизировали свой диалог с боснийскими мусульманами, пытаясь интегрировать в хорватское (культурно и религиозно окцидентальное) государство внутреннюю исламскую (и, поэтому, более близкую к Востоку) боснийскую периферию.

НГХ (которое неоднозначно оценивается в сербской националистической историографии<sup>850</sup>) было провозглашено 10 апреля 1940 года. В современной хорватской историографии констатируется, что отношения между

---

Кирчанів // Проблеми славяноведения. Сборник научных статей и материалов / ред. С.И. Михальченко. – Брянск, 2007. – Вып. 9. – С. 113 – 122.

<sup>847</sup> Tomašić D. Politički razvitak hrvata. – S. 133.

<sup>848</sup> Tomašić D. Politički razvitak hrvata. – S. 30 – 32.

<sup>849</sup> Хорватская точка зрения представлена в многочисленных исследованиях, упомянем лишь некоторые. См.: Matković H. Povijest Nezavisne Države Hrvatske / H. Matković. – Zagreb, 1994; Krišto J. Sukob simbola. Politika, vjere i ideologije u Nezavisnoj Državi Hrvatskoj / J. Krišto. – Zagreb, 2001.

<sup>850</sup> Сербская националистическая перцепция истории НГХ, как сознательного немецко-итальянско-ваканско-хорватско-мусульманского заговора против Сербии представлена в многочисленных «исследованиях», некоторые из которых изданы официальными научными учреждениями, среди которых ИСИ (Институт за савремену историју). См. подробнее: Аврамов С. Геноцид у Југославији у светлости међународног права / С. Аврамов. – Београд, 1992; Булајић М. Усташки злочини геноцида / М. Булајић. – Београд, 1990; Јевтић А. Великомученички Јасеновац / А. Јевтић. – Београд, 1990; Гојо Ристе Дакина, Буди католик или умри. Геноцид над србима у НДХ / Гојо Ристе Дакина. – Београд, 1995.

хорватами и боснийскими мусульманами в НГХ изучены недостаточно<sup>851</sup>. Это, в частности, признает и известный канадский хорватский историк Юре Кришто<sup>852</sup>. В исследовательской литературе высказывалось две точки зрения относительно места боснийских мусульман в НГХ: согласно первой из них, мусульмане почти не сыграли никакой роли в формировании и функционировании хорватского государства в период второй мировой войны; согласно второй – НГХ было действительно мусульманским государством, а его создание в значительной степени соответствовало интересам бошняков. Что касается мусульман, то хорватские власти попытались интегрировать их в новое государство, предоставив им некоторые преференции, не преследуя умму, создавая отдельные военизированные формирования из мусульман.

В рамках официального политического дискурса НГХ декларировалось, что оно «является исламским государством повсюду, где только люди исповедуют мусульманскую веру»<sup>853</sup>. Один из деятелей НГХ Миле Будак акцентировал внимание на том, что независимая Хорватия «является государством двух религий – католичества и мусульманства»<sup>854</sup>. Что касается боснийских мусульман, то, по словам Будака, они были «чистокровными хорватами»<sup>855</sup>. Несмотря на эти декларации и непосредственную поддержку НГХ в первой половине 1940-х годов боснийские мусульмане не представляли самостоятельной политической силы<sup>856</sup>.

Мусульманский политический дискурс оказался фрагментированным: часть мусульман активно поддержала действия хорватских усташей, другие составили основу прокоммунистических отрядов АВНОЮ Йосипа Броз Тито. После завершения второй мировой войны исламская идентичность развивалась в новых условиях, а мусульмане обрели частично свою республику в составе федеративной Югославии. С созданием мусульманской автономии бошняцкая идентичность подверглась значительным трансформациям, отделившись от хорватской и, начав развиваться само-

---

<sup>851</sup> Следует упомянуть несколько доступных публикаций. См.: Hadžijahić M. Muslimanske rezolucije iz 1941. godine / M. Hadžijahić // Zbornik 1941. u istorije naroda Bosne i Hercegovine. – Sarajevo, 1973. – S. 215 – 228; Dedijer V., Miletić A. Genocid nad Muslimanima 1941 – 1945 / V. Dedijer, A. Miletić. – Sarajevo, 1990; Brklajča S., Pelesić M., Kamberović H. Bosna i Hercegovina u toku Drugog svetskog rata / S. Brklajča, M. Pelesić, H. Kamberović. – Sarajevo, 1994.

<sup>852</sup> См.: Krišto J. Sukob simbola. Politika, vjere i ideologije u Nezavisnoj Državi Hrvatskoj / J. Krišto. – Zagreb, 2001. – S. 325.

<sup>853</sup> См. подробнее: Novak V. Magnum crimen: pola vijeka klerikalizma u Hrvatskoj / V. Novak. – Zagreb, 1948. – S. 603.

<sup>854</sup> Novak V. Magnum crimen. – S. 603.

<sup>855</sup> Novak V. Magnum crimen. – S. 603.

<sup>856</sup> Об этом см. подробнее: Redžić E. Sto godina muslimanske politike u tezamu i kintroverzama istorijski nauke. Geneza ideje bosanske, bošnjačke nacije / F. Redžić. – Sarajevo, 2000.

стоятельно. Политические и социальные трансформации боснийского ислама в СФРЮ должны стать предметом отдельного анализа.

Подводя итоги настоящего раздела, акцентируем внимание на нескольких проблемах. Выше мы упоминали, что для сербской политики на протяжении XIX и XX столетий было характерно стремление построить этнически чистую Великую Сербию и ради достижения этой цели нередко использовалось насилие, направленное против несербов – католиков и мусульман. Длительное соседство хорватов с сербами, контакты между хорватскими и сербскими националистами способствовали значительной радикализации хорватского национализма. Поэтому, созданное в 1941 году НГХ попыталось использовать крайне радикальные меры, направленные против сербов.

Хорватские радикальные националисты выдвинули чудовищный по своей масштабности план: треть сербов уничтожить, треть – обратить в католичество, треть – изгнать. Политический радикализм элит НГХ стал своеобразным регрессом, шагом назад по сравнению с ранней традицией хорватского гражданского и политического национализма. Не исключено, что это стало результатом не просто сознательного принятия сербских ассимиляционистских стратегий, но и политической мести хорватских националистов против сербов, которые ассоциировались с репрессивной политикой Белграда против хорватского национального движения между двумя мировыми войнами.

В такой ситуации развитие хорватского политического дискурса в 1941 – 1945 годах было отмечено временной, почти – сознательной, ориентализацией хорватского политического пространства, в котором нашлось место не только для верующих католиков, но и мусульман Боснии.

*02.V. 2008 – 23.VI. 2008 г.*

## Заключение

Во Введении автор констатировал, что эта книга не является классической монографией, представляя собой собрание текстов, некоторые из которых основаны на более ранних публикациях автора. Это придает текстам, вошедшим в состав книги, законченность и завершенность. Вероятно, эта книга – не «строгая» монография, которую следует читать от начала до конца, ее можно читать «кусками»<sup>857</sup>.

Требования к жанру «научной монографии» обязывают автора в некоторой степени структурировать последующие предположения.

Для развития интеллектуального дискурса Европы и Америки характерное разделение изучаемого пространства на Запад и Восток. Эта географическая дихотомия унаследована современной западной гуманистикой от более ранних исследовательских школ. Сама идея географической расколотости мира сформировалась под влиянием эпохи Великих географических открытий. В прошлом идея раскола мира на Запад и Восток, как правило, имела религиозные основания. Запад и Европа ассоциировались с христианством, Восток нередко сводился почти исключительно к исламу. В XIX веке в интерпретации этой религиозно-географической дихотомии стали заметны новые тенденции, связанные с попытками интерпретации Востока как сферы доминирования архаики, традиционности и консервативной стабильности.

Политические события XX столетия в значительной степени поколебали эту европоцентричную парадигму написания и описания Востока, интерпретации восточной истории и современности. Анализ восточной истории показал, что восточные общества в прошлом по ряду показателей социального и экономического развития не уступали европейским и западным социумам. С другой стороны, политические изменения на Востоке, появление новых независимых государств показало то, что восточные страны обладают немалым политическим потенциалом, способны пере-

---

<sup>857</sup> Автор отказался от идеи написания «строгого» заключения и в силу следующего обстоятельства. Среди читателей книги автор видит в первую очередь студентов, которым им читаются курсы, связанные с проблемами модернизации и национализма. Строгая монография, с четко выстроенным введением и заключением, по наблюдениям автора, расслабляет студентов. Думаю, что некоторые коллеги со мной согласятся. Вероятно, многие сталкивались с научными монографиями в наших университетских библиотеках, которые предназначены для обязательного прочтения студентами. Не исключено, что коллеги обращали внимание не безбожно подчеркнутые и исчерканные Введения и Заключение с пометками на полях «выводы» или «в начало реферата». С такими страницами соседствуют совершенно чистые страницы ближе к середине книги. Нередко студент ограничивается прочтением введения и заключения, опуская текст монографии. Автор полагает, что подобная композиция книги вынудит студентов читать хоть что-то.

жить различные социальные трансформации и выработать эффективную модель проведения политической и экономической модернизации. Восточные модернизации показали, что страны Востока в состоянии перенести на восточную почву западные модели трансформации, европейские политические и социальные институты.

Основой политической модернизации восточных обществ в XX веке стал западный национализм. В исследовательской литературе неоднократно высказывались различные точки зрения относительно особенностей и специфики восточного национализма. Вероятно, между двумя разновидностями национализма не существовало столь значительной разницы. Восточные националисты перенесли на местную почву идею национального государства, заимствовав ее у европейских националистов. В этом контексте европейский колониализм, вероятно, сыграл позитивную роль в деле приобщения восточных обществ к западным политическим доктринам и интеллектуальным практикам.

В нашу задачу не входит анализ или осуждение колониализма с нравственной точки зрения – оставим это восточным интеллектуалам. Колониализм для нас интересен в контексте разрушения или попыток разрушения восточной архаики. Колониализм был формой преодоления традиционности и ее замены различными типами современности. Крах колониализма был связан с тем, что этот модернизационный импульс исходил не от восточных обществ, а был навязан им извне. Не исключено, что именно европейский колониализм способствовал формированию Востока, который до этого представлял аморфный феномен без четких культурных характеристик и территориальных границ. Окцидент в такой ситуации стал создателем Востока.

Формирование образа Востока и в более широком плане – ориентализма – было связано с функционированием европейского интеллектуального сообщества. Европейский или западный ориентализм – явление чрезвычайно сложное и многоуровневое. Вероятно, речь может идти об академическом ориентализме – совокупности нарративов и концепций, порожденных активностью интеллектуального сообщества, исследовательских и академических институций. Наряду с академическим ориентализмом существует немало национальных ориентализмов, связанных с развитием национальных интеллектуальных традиций. Национальные ориентализмы в Европе возникли в результате не просто соприкосновения европейских периферий с Востоком, но и как следствие интеллектуальной рефлексии местных культурных элит и научных сообществ в контексте развития национального окцидентализма – сознательной попытки вообразить себя как часть Европы, отдалившись тем самым от Востока, с которым у периферийных европейских наций (например, у украинцев в Восточной Европе или у болгар на Балканах) связаны не самые приятные национальные воспоминания и образы в коллективной исторической памяти.

Эта негативная историческая память возникла в результате своеобразного коллективного комплекса завоевания и связанного с ним стереотипа окраинности, периферийности и, как результат, непринадлежности к Европе. В результате на территории Европы сложилось несколько внешних или внутренних периферий, европейский или неевропейский статус которых является дискуссионной проблемой. Это, в частности, относится к Албании и Боснии, Хорватии и Болгарии. В какой степени Болгария, ставшая членом ЕС, является Европой? Насколько европейская и окцидентальна Хорватия, декларирующая свою готовность интегрироваться в Европейский Союз? По большинству показателей (культура, язык, религия) и Болгария, и Хорватия – европейские государства. Проблема состоит в том, что их прошлое и, как результат, национальные памяти отягощены восточным политическим опытом, связанным с насилием и принуждением.

Формирование восточных образов в национальных интеллектуальных традициях, противостояние ориентализма и окцидентализма нередко развивались как отношения принуждения, подчинения, господства и доминирования. Восточная интерпретация отягощена опытом европейского колониализма. Европейские периферии, расположенные в интеллектуальном плане на границе окцидентального и ориентального, так же сталкиваются со значительными сложностями в деле интеграции исторического опыта и консолидации национальной памяти.

Современное российское гуманитарное сообщество сталкивается с новыми вызовами, которые ставят перед исследователями проблемы профессиональной этики и ответственности. Националистическая политическая конъюнктура, доминирование националистического дискурса в средствах массовой информации делает гуманитарное знание уязвимым перед вирусом нетолерантности и великодержавного шовинизма, ибо нет ничего более легкого, чем объявить чужое и чуждое (восточное) изначально неправильным. В современной российской гуманистике каждый исследователь, занимающийся Востоком, конструирует свой Ориент и неизбежно формирует образ Окцидента. Выбор модели этой интерпретации (в контексте научного знания или националистической риторики) – вопрос личной ответственности.

*10.VIII.2008 г.*

*Научное издание*

Максим Валерьевич КИРЧАНОВ

**ВООБРАЖАЯ И (ДЕ)КОНСТРУИРУЯ ВОСТОК**

Идентичность, лояльность и протест  
в политических модернизациях  
и трансформациях

Монография

ООО Издательство «Научная книга»  
394077, г. Воронеж, ул. Маршала Жукова, 3-244  
<http://sbook.ru>

Отпечатано в ООО ИПЦ «Научная книга»  
г. Воронеж, пр-т Труда, д. 48  
тел. (4732) 205-715, 29-79-69  
e-mail: [ipc@sbook.ru](mailto:ipc@sbook.ru)