

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РФ  
БАШКИРСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ  
УНИВЕРСИТЕТ ИМ. М. АКМУЛЛЫ  
РОССИЙСКИЙ ИСЛАМСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ ЦДУМ РОССИИ

**ГАРИПОВ РАВИЛЬ КАСЫМОВИЧ**

**ТОЛЕРАНТНОСТЬ  
И  
НАЦИОНАЛЬНОЕ САМОСОЗНАНИЕ**

Уфа 2011

УДК  
ББК  
Г  
университета

Печатается по решению редакционно-издательского совета Башкирского государственного педагогического

Гарипов Р.К. Толерантность и национальное самосознание: для студентов с углубленным изучением истории и культуры ислама – Уфа: БашГПУ им. М. Акмуллы, 2011, - с.

Проблема самоидентификации как народов, так и отдельных людей становится наиболее актуальной в периоды динамичных трансформаций общества, подобного современной российской ситуации. В таких условиях важно не растерять и не потерять высокие идеалы и ценности гуманизма: добра, красоты, истины, что только и может обеспечивать счастье, земное и вечное, целостного человека (концепция профессора В.С.Хазиева).

Данная работа составлена в соответствии с Государственным образовательным стандартом Российской Федерации и может быть использовано студентами также исламских образовательных учреждений (университетов, медресе), с корректировкой объема согласно их Учебным планам, а также при подготовке бакалавров и магистров с углубленным изучением истории и культуры ислама.

**Рецензент:** д-р филос. наук, проф. Олимов К.О.

*Работа выполнена в рамках проекта Комплексной программы  
«Содействие развитию мусульманского образования»,  
утвержденной Правительством РФ от 14.06.2007 № 775-р*

© Гарипов Р.К. 2011  
© Башкирский государственный педагогический университет  
им. М.Акмуллы, 2011

## СОДЕРЖАНИЕ

Глава 1. Проблема толерантности сквозь призму междисциплинарного подхода .....	4
Глава 2. Толерантность и формирование демократической политической культуры в транзитных обществах .....	7
Глава 3. Демократические и религиозные ценности: проблемы конфликтности и нетолерантности .....	11
Глава 4. Межконфессиональный диалог и проблемы толерантности.....	17
Глава 5. Клинический метод в изучении и разрешении межнациональных конфликтов .....	20
Глава 6. наброски к психологическому портрету террориста .....	37
Глава 7. Нравственно-эстетические аспекты современного терроризма .....	40
Глава 8. Манипуляция и игра: различие оперативных процедур в культуре XX в. ....	43
Глава 9. Символ, аллегория и метафора в языках сакральных и художественных текстов .....	52
Глава 10. Террор как форма политической близорукости .....	61
Глава 11. Международный терроризм как глобальная проблема ...	82
Глава 12. Причины распространения исламского фундаментализма в современной России .....	86
Глава 13. Теория террористической войны .....	92
Глава 14. Проблема терроризма в международных отношениях: правовые и политические аспекты .....	104
Глава 15. Принципы правового регулирования международного сотрудничества в области борьбы с терроризмом .....	108
Глава 16. Формирование национального самосознания .....	114
Глава 17. Национальное самосознание русских во второй половине XIX - начале XX века .....	118
Глава 18. Интеграция мусульман в современном европейском государстве .....	139
Глава 19. Религия и гражданское общество: проблема толерантности.....	150
Глава 20. Этнокультурные проблемы и национальное самосознание.....	158
Заключение .....	184
Литература .....	185

## **Глава 1. Проблема толерантности сквозь призму междисциплинарного подхода**

Толерантность как способность терпеть и\или уважать, принимать отличия других людей от нас самих, отличия в убеждениях, привычках, религиозных, политических, этических, культурных предпочтениях — все еще остается проблемой в современном мире. Проблема толерантности затрагивает каждого, мы все субъекты и объекты терпимости и нетерпимости — осознаем мы это или не осознаем. Чаще это не осознается, и потому нетерпимость, неприятие, насилие — первичная реакция, спонтанная, не требующая усилий, а терпимость — реакция вторичная, более зрелая, более редкая, требующая усилий, тренинга, дисциплины. Именно поэтому толерантность необходимо воспитывать, сделав ее государственной программой, но именно поэтому государство должно стать первым субъектом терпимости, порождая и подкрепляя ее в действиях других социальных субъектов: политических партий, общественных движений, церковного руководства, отдельных граждан. Терпимость как социальная реальность чрезвычайно неравномерно присутствует в жизни мирового сообщества: если она прочно с XVII века укоренилась в Голландии, доводя до предела, до особого социального эксперимента выдвигание новых объектов толерантности (как-то гомосексуальные браки, курение марихуаны и даже эвтаназия), то правление талибов в Афганистане создало предельно нетерпимый режим (вплоть до уничтожения изваяний статуи Будды тысячелетнего возраста). Если Соединенные Штаты Америки представляют собой особый тип государства, которое изначально формировалось как иммигрантское сообщество, где государственный нейтралитет в области культурных, религиозных и прочих предпочтений общеизвестен и где декларируется принцип: «Все должны терпеть всех», то во внешней политике США — предельно нетерпимы, оставляя за собой право прямого военного вмешательства в любой регион мира, где нарушаются, по их мнению, интересы их державы. Иными словами, если толерантность и присутствует на уровне того или иного государства, то она во многом еще не реализована на уровне межгосударственных отношений. Это подтверждается и исторически: борьба за терпимость в странах Западной Европы в XVII веке, особенно эффективно проходившая в Англии и Голландии не мешала этим странам вести насильственную внешнюю колонизаторскую политику.

Рассмотрение терпимости на теоретическом уровне также обнаруживает сложность, комплексность, многоаспектность этой проблемы. Безусловно, это понятие требует, прежде всего, философского анализа, так как оно напрямую связано с существованием социума как диалектического единства одного и многого, оно связано с пониманием

человека, границ его познания, затрагивает вопрос об истине и формах ее обретения. Тем не менее, исключительно абстрактно-теоретическое рассмотрение этой проблемы чревато превращением толерантности в пустое понятие. Философия, конечно же, должна быть социально компетентной и исторически просвещенной.

Исторический подход дает возможность обнаружить, что толерантность как проблема возникает в Европе в связи с оформлением христианства в государственную, а позднее и мировую религию. В этой связи плодотворны вопросы о природе нетерпимости христианства, отличия ее характера в период гонений и в период господства, сопоставление дохристианской и постхристианской толерантности.

Но не только история религий даст нам ответы на эти вопросы, необходимость политологических изысканий также очевидна. Какая форма власти предполагает, допускает или полностью исключает толерантность как социальную реальность, гарантируют ли демократия и либерализм терпимость в обществе, не является ли демократия — диктатурой большинства, что такое подлинно демократическая культура, обеспечивает ли равенство политических прав и свобод в обществе с выраженным экономическим неравенством режим терпимости — эти вопросы находятся в компетенции политологии.

Необходимо также вспомнить, что терпимость есть прежде всего свойство морального субъекта, которое характеризуется отношением к инаковости другого, к определенным допускам отличия от нас самих. Этика толерантности предполагает стремление достичь взаимного понимания и согласования разнородных интересов и точек зрения без применения давления, преимущественно методами диалога, убеждения, разъяснения.

Этические нормы толерантного общения, безусловно, определяются и чисто психологическими ресурсами личности быть терпимым. Этот личный ресурс различен и определяется характерологическим портретом человека, его психофизическими свойствами, условиями воспитания, уровнем интеллектуальной развитости и, опять же, материального благополучия. Известно высказывание У. Эко: «Самое страшное — это нетерпимость людей бедных».

Наиболее высокий уровень обобщения и видения данной проблемы дает культурологический подход, суммирующий в общий портрет культуры основные принципы ее оформления и действия. Так деление культур на сенситивный, идеационный и идеальный (или гармонический) типы П.А. Сорокиным сразу же позволяет определить, которая из них допускает толерантность и в какой степени, а также выявить хронологические рамки исторической манифестации терпимости и опровергнуть устоявшееся мнение о том, что толерантность как некая реальность принадлежит лишь Новому времени.

Культура обладает огромными ресурсами по воспитанию толерантности в обществе, такими школами терпимости являются прежде всего искусство, философия, образование как таковое, развитая практика социальной критики. Искусство как особая коммуникация в обществе дает уникальную возможность путем сопереживания приобщиться к чужому опыту: другого человека, социальной группы, культуры. Философия служит специфической школой критического мышления, а также способом выявления предпосылок собственных рассуждений и рассуждений оппонента, а также искусством ведения спора и достижения согласия методом убеждения. Образование как расширение кругозора субъекта познания вводит человека в мир культуры как мир, принципиально плюралистичный, сложный, избыточный, противоречивый. Закрепление традиций социальной критики, возможности высказаться и быть услышанным, а не наказанным, создает напряженную, но плодотворную обстановку в социуме, динамизирующую его развитие, а не разрушение, и способствует росту политической культуры.

## **Глава 2. Толерантность и формирование демократической политической культуры в транзитных обществах**

В последнее десятилетие XX века остается повышенным научный интерес к фундаментальному положению теории политической культуры о конгруэнтности системы культурных ценностей и демократии, проявляемый аналитиками, специализирующимися в области компаративных исследований стран Западной Европы и США (характеризующихся высоким уровнем демократизации и стабильностью развития политической и ценностной систем). Ключевыми исследовательскими вопросами 90-х годов стали:

система демократических ценностей и ориентаций на поддержку демократии;

толерантность как ключевая нормативная демократическая ценность, критерий доверия и поддержки демократии.

Обращает на себя внимание одна характерная особенность. Более общая постановка проблемы и представление ее в ключе поддержки демократии стало характерно для исследования транзитных обществ. [1] Западные демократии изучаются, главным образом, в ключе толерантности политических культур. [2]

В 90-е годы сформировался значительный массив литературы, представленной эмпирическими исследованиями системы демократических ценностей и политической культуры постсоветской России. Весомая доля их представлена работами Гибсона и его коллег. [3]

Обширный эмпирический базис по данной проблематике заложен исследованиями Ричарда Добсона, Стивена Гранта, Реймонда Дача, Ады Финифтер, Элен Миккиевич, Джеффри Хона, Артура Миллера, Викки Хесли, Уильяма Зейзинтера, Кристин Махер. [4]

Джеймс Гибсон проводит в 90-е годы эмпирическое исследование такой ключевой демократической ценности, как политическая толерантность (терпимость) в условиях демократизации в России. Исходным положением его проекта стал тезис о нетолерантности, как одной из ключевых черт российской политической культуры, являющейся результатом отсутствия традиций и культурных норм культивирования толерантности, что связывается с неразвитостью либеральных традиций, а также сохранением влияния советских норм и традиций, с их культом нетерпимости к политическим противникам. Опираясь на известное положение Сеймора Мартина Липсета о политической культуре, как основном реквизите демократии, Гибсон, как и многие из аналитиков, исходил из того, что успешная демократизация не может быть гарантирована лишь институциональными трансформациями (изменением конституции, законодательства, институтов политической власти и т.п.), а

предполагает, и более того, делает необходимым формирование совершенно определенной системы культурных ценностей. Ее Липсет называл политической культурой поддержки демократии, которая предполагает наличие таких демократических ценностей, как свобода слова, СМИ, собраний, религии, прав оппозиционных партий, прав человека и т.п. [5] Толерантность предстает одной из ключевых нормативных ценностей такой культуры. Ключевая позиция в системе демократических ценностей принадлежит толерантности в силу того, что без нее реализация основных демократических норм и ценностей невозможна. Толерантность политической культуры делает возможной свободу выбора: без нее становятся нереальными ни свободная борьба партий на выборах, ни свобода индивидуального избирателя поддерживать те общественно-политические движения, которые соответствуют его предпочтениям и его политическому выбору. Гибсон, как и большинство аналитиков, рассматривает толерантность как основной элемент системы демократических ценностей. Оптимальной чертой его подхода к исследованию этой демократической нормы является сконцентрированность на исследовании функций нетолерантности, ее влияния на политическое поведение индивида. Концептуальная модель нетолерантности Гибсона имеет системный характер и включает следующие концептуальные компоненты:

1. Концепция «принципиальной нетолерантности», которая связывается с системой политических и идеологических ориентаций в отношении демократических институтов и процессов. Характеризуется большим уровнем сопротивляемости демократическим переменам и настороженным отношением к какой-либо аргументации относительно тех или иных демократических символов.

2. Концепция «плюралистической нетолерантности» и связанная с нею концепция «фокусированной нетолерантности». Плюралистическая нетолерантность означает нетерпимость, фокусируемую на многих социально-политических группах. Фокусированная нетолерантность — нетерпимость в отношении отдельной группы.

3. Концепция «мажоритарной нетолерантности», как составляющей большую угрозу демократическим ценностям, чем нетолерантность меньшинства. Индивидуальная нетолерантность в отношении той или иной группы, например, разделяемая большинством, рассматривается как «потенциально действенная нетолерантность», с точки зрения ее способности склонять индивида к совершению политических акций в отношении политического противника.

4. Концепция «лидерской нетолерантности», предполагающая концентрацию внимания на взглядах и ценностях представителей элиты.

Нетолерантность у Гибсона выступает как антитеза поддержки демократии и толерантности, как ее неотъемлемой составной части.

Исходя из концепции угрозы, как главной причины нетолерантности, Гибсон формулирует постулаты, определяющие негативное влияние нетолерантности на перспективы демократизации. Согласно Гибсону, процесс демократизации существенно осложняется фактором нетолерантной политической культуры с ее основными атрибутами:

принципиальной нетерпимостью,  
 когда нетолерантность фокусируется на конкретных группах,  
 когда индивидуальная нетолерантность подкреплена убеждением, что она представляет взгляды большей части социума,  
 когда нетолерантность политических лидеров имеет существенное влияние на взгляды и действия других представителей политической элиты.

Результаты исследования, проведенные в рамках разработанной Гибсоном концептуальной модели нетолерантности, показали относительно более высокий (в сравнении со странами Западной Европы) уровень нетерпимости российских граждан. Вместе с тем, по сравнению с респондентами стран Центральной и Восточной Европы, российские граждане продемонстрировали относительно большую толерантность. Атрибутивные характеристики российской нетолерантности сформулированы следующим образом:

нетолерантность не укоренилась и не сложилась в особую антидемократическую систему ориентаций, соответствующие отношения дезинтегрированы, манипулятивны и имеют тенденцию формироваться скорее в демократическом, чем в противоположном ему направлении;

нетолерантность носит дисперсивный (разбросанный) характер, что создает условия для манипулирования и сохранения широкого спектра потенциальных жертв нетолерантного отношения;

нетолерантные установки опираются на убеждение в своей мажоритарности (идее о преобладании нетерпимых людей) и представлении о меньшинстве толерантных людей;

политическая элита не склонна мирится и ладить со своими политическими оппонентами.

Вывод Гибсона состоит в констатации факта, указывающего на достаточно высокий уровень нетолерантности политической культуры в России. [6]

Таким образом, современные зарубежные политические исследования проблем становления демократической политической культуры и соответствующей ей системы ценностей в переходных обществах ориентированы, прежде всего, на изучение системы массовых и индивидуальных ориентаций на поддержку демократии. Толерантность рассматривается при этом в качестве основного критерия доверия и поддержки демократии. Политическая терпимость (толерантность) отнесена большинством современных зарубежных аналитиков к категории

ключевых нормативных демократических ценностей, которая во многом определяет перспективы формирования политической культуры в условиях демократизации.

### **Глава 3 Демократические и религиозные ценности: проблемы конфликтности и нетолерантности**

Для понимания особенностей разнообразных концептуализаций политической культуры, характерных для современной микрополитики, много значит ясное представление о наиболее общих взглядах и подходах к трактовке проблемы соотношения и взаимосвязи демократической и традиционной систем ценностей. Самюэль Хантингтон указывает на связь демократической политической культуры с более широкой системой культурных ценностей, прежде всего традиционных, связанных с доктринальными и структурными аспектами той или иной религии. Он отмечает существование различий в характере функциональных взаимосвязей традиционной и демократической систем ценностей, связанных с особенностями лежащих в их основе религиозных норм и ценностей. В соответствии с проведенным таксономическим анализом, Хантингтон выделяет два основных типа политической культуры. Первый тип — завершенные политические культуры, отличающиеся религиозно-мировоззренческой позицией, в соответствии с которой промежуточные и конечные цели в жизни человека тесно взаимосвязаны. Завершенные культуры менее восприимчивы к демократическим ценностям. Это — системы, основанные на религиозных ценностях католицизма, мусульманства, конфуцианства и т.п. Второй тип — инструментальные политические культуры, характеризующиеся наличием в системе ценностей значительного сектора нормативных религиозных традиций, согласно которым промежуточные цели в жизнедеятельности человека обособлены и независимы от конечных целей, так что не оказывают влияния на любое конкретное действие субъекта. Инструментальные политические культуры рассматриваются как более открытые демократическим ценностям. Это — культуры, связанные с религиозными нормами и ценностями протестантизма, индуизма, синтоизма и т.п. Инструментальные культуры воспринимаются, как системы ценностей и норм, отличающиеся более открытыми функциональными связями традиционных и демократических компонентов, а соответственно, содержащие больше возможностей и предпосылок для адаптации к новым, демократическим политическим нормам и институтам. [7]

Новейшие тенденции в развитии современной микрополитики свидетельствуют о повышении интереса к изучению функциональных связей системы традиционных, и прежде всего, религиозных ценностей, их влияния на индивидуальные и массовые системы политических ориентаций, политическую деятельность и политическое поведение элиты, а также на качественное состояние системы ценностей в целом. Характерно, что в центре внимания в данном случае находится не вопрос о контингенте и стабильности политической культуры, а проблема

культурного конфликта, являющегося результатом процесса функционирования системы традиционных ценностей в конкретных социально-экономических и политических условиях развития общества. В 80-е годы вопросами концептуализации религиозного традиционализма активно занимаются Кэтлин Бетти и Оливия Уолтер; Джеймс Гут и Джон Грин; Артур Миллер и Мартин Уоттенберг; Кеннет Уолд, Деннис Оуэн и Самюэль Хилл; Клайд Уилкос и другие аналитики. [8]

Проблемы концептуализации и исследования роли религиозного традиционализма остаются в центре внимания американских аналитиков в 90-е годы. Многие из них склоняются к мнению, что специфической чертой американского политического контекста является культурный конфликт, в основе которого — конфликт традиционных и новых либеральных, а в ряде случаев (в отношении отдельных категорий граждан) — демократических ценностей. К детерминирующим факторам культурного конфликта многие исследователи склонны относить религиозный фактор. Религия рассматривается в качестве реальной основы религиозно-культурных различий, оказывающих серьезное влияние на политические отношения и процессы в американском обществе. Кеннет Уолд обосновывает вывод о значительном воздействии религиозных традиций на политическую культуру и формы политических коалиций в США, отмечая при этом, что именно религиозные различия продолжают оставаться причиной политической конфликтности в США, в отличие от большинства высокоразвитых демократий, где роль религии и религиозных традиций намного ниже по степени значимости. Джон Грин и Джеймс Гут, Джеймс Дэвисон Хантер, Роберт Утнуо отмечают, с одной стороны, нивелирование традиционных религиозных различий между католиками и протестантами, (между христианами и последователями иудаизма и т.п.), но, с другой стороны, одновременное укрепление новых, религиозных по природе политических разногласий, основанных на укреплении политических позиций религиозного консерватизма и его противостояния религиозному либерализму вообще и исламу в частности. [9]

Концептуализация религиозного традиционализма и определение основных его компонентов, позволяющих проводить количественные измерения в рамках исследования влияния религиозных ценностей на систему политических ориентаций и политическое поведение субъектов политики, рассматривается в этот период как важная исследовательская задача. [10]

Многие аналитики придерживаются методологической стратегии количественных измерений религиозного традиционализма, основанной на многоуровневых индикаторах измерения, включающих несколько параметров, характеризующих объект исследования. Концептуализация религиозного традиционализма и его элементов, а также их взаимосвязи

остаётся пока предметом незавершённого научного поиска. Интерес представляет одна из самых последних концептуальных версий, разработанная и апробированная Гоффри Лейманом и Эдвардом Карминесом.

Статистически обоснованный индекс Леймана-Карминеса включает 5 основных параметров религиозного традиционализма, которые фиксируются следующими концепциями:

- восприятие религиозных доктрин как основополагающей ценности;
- восприятие своей принадлежности к определенной религиозной конфессии как значимой ценности;

- взгляд на религиозную норму постоянного посещения церкви как особо значимой ценности;

- восприятие факта рождения и пребывания в лоне той или иной религии как значимой ценности;

- религиозность, как лично значимая религиозная ценность.

Концептуальный индекс религиозного традиционализма Леймана-Карминеса разработан с целью изучения влияния культурных ориентаций, определяемых религиозными традиционными ценностями:

- на такие политические ориентации, как приверженность той или иной партии, избирательный выбор, идеологическая и партийная идентификация;

- на политическое поведение политической элиты;

- на особенности культурного конфликта, определяющего политические отношения и уровень политической культуры субъектов политики. [11]

Итак, в центре внимания аналитиков, исследующих демократическую и традиционную системы ценностей, находится проблема конфликта ценностей в рамках общей системы ценностей. Концептуализация системы ценностей, как включающий:

конкурирующие ценностные компоненты, а также ценности, находящиеся в состоянии баланса, или преобладания той или иной ценностей компоненты; комбинации ценностей, а значит, предполагающей тот или иной способ взаимодействия структурных компонентов системы ценностей — исследовательский вопрос, объединяющий целый ряд аналитиков в рамках особого направления исследования политической культуры и соответствующих индивидуальных систем ценностей.

В данном случае предполагается, что индивидуальные системы ориентаций и индивидуальные системы ценностей (культуры) содержат конкурирующие ценности, определяющие ценностный конфликт, который ставит личность перед необходимостью выбора и определения собственных ценностных приоритетов. Традиция изучения индивидуального ценностного конфликта в микрополитике заложена психологической научной школой. Принципы психологического подхода к

данной проблеме разработаны в 70–80-е годы Милтоном Рокичем. В 80-е годы Филип Тетлок с позиций рационалистического подхода вводит в концептуализацию ценностей акценты на когнитивной составляющей ценностных предпочтений личности. [12]

В 90-е годы Майкл и Джейкоб Шамир [13] рассматривают систему ценностей с позиций интегрированного психологического и рационалистического подходов. Акцентируя внимание на структуре системы ценностей и противоречивых связях ее компонентов, в частности, конкурентных отношениях демократических и традиционных ценностей в политической культуре Израиля, аналитики разрабатывают альтернативную методологическую стратегию изучения конфликтующих ценностей, основанную не на концептуальных технологиях статистического анализа и изучения взаимосвязи между номинальными и порядковыми переменными, а на технологии одновременного анализа, объединяющего отдельные модели и методы маркетинговых исследований. Таким образом, в исследование системы ценностей вводятся не только экономические концепции теории рационального выбора, но и отдельные методики экономической школы в микрополитике.

Обосновывая значения методологии одновременного анализа для системных исследований политической культуры, М. и Дж. Шамир рассматривают его как модель прогнозирования выбора субъекта в отношении тех или иных ценностей. Суть одновременного анализа, как измерения индивидуальных предпочтений, состоит в следующем. Проводится измерение предпочтений субъекта в ситуации выбора альтернативных ценностей. Та или иная абстрактная ценность операционализируется с помощью конкретных понятий, выступающих в качестве атрибутов ценности, или их комбинаций, либо респонденту предлагается сценарий конкретного и значимого для личности выбора уже не абстрактных, а лично значимых для него ценностей. Респонденту предлагается выбор между альтернативными ценностями (или сценариями) в рамках которого он упорядочивает (или ранжирует) их по степени значимости и приоритетности. Тем самым, респондент делает выбор и выражает свои ценностные предпочтения в отношении различающихся ценностей или их комбинаций, что позволяет проводить измерения абстрактных ценностей в том или ином специфическом контексте. Указывая на преимущества данной методологической стратегии для системного исследования ценностей и политической культуры, исследователи пишут: «...одновременный анализ обеспечивает более полное описание индивидуальных систем политических и ценностных ориентаций, а также политической культуры, преобладающих в обществе в данный момент времени, поскольку позволяет преодолеть ограничения, связанные с дискретностью измерения ценностей. Когда речь идет о политической культуре, то имеются ввиду не только ценностные

ориентации в отношении отличающихся друг от друга ценностей или ценностных иерархий. Политическая культура характеризуется определенным балансом ценностей, индивидуальными оценками комбинаций ценностей, а также удельным весом значимости ценностей в данных комбинациях или в рамках их взаимодействия. Одновременный анализ позволяет проводить исследования во всех этих аспектах, характеризующих систему ценностей, в то время как другие технологии их измерения не могут позволять это». [14]

Опираясь на данную концептуальную модель анализа, М. и Дж. Шамир проводят исследования системы ценностей, отличающей израильскую политическую культуру, делая особый акцент в своей концептуальной шкале на взаимосвязи традиционных и демократических ценностей. Данная шкала представлена четырьмя базовыми для израильской культуры ценностями:

Израиль и иудейское государство как ценность;

демократия как ценность;

мир как значимая ценность;

преобладающее влияние иудеев на территории Израиля как значимая ценность, восходящая к иудейской традиции «земли обетованной».

К основным чертам политической культуры Израиля по результатам проведенного анализа авторы относят во-первых, проблему балансирования между значимыми, но конкурирующими друг с другом ценностями, и во-вторых, особую трудность для большинства представителей этой конфликтной культуры в определении собственных приоритетов и решении ценностных противоречий.

При всей изощренности и разнообразии технологий концептуализации и методологий исследования системы ценностей, а также ее демократической и традиционной составляющих, существенных теоретических инноваций со времени выхода в свет указанных работ не произошло. Концептуализация структурных элементов политической культуры как специфической системы ценностей и их взаимосвязи еще далеко не завершена. Отсутствует в рамках теоретической модели политической культуры и теория, позволяющая проводить системный анализ ценностных ориентаций на микро- и макроуровнях

Выход микрополитики на системное исследование политической культуры и системы ценностей как некоей целостности, так или иначе, поставил в качестве значимой исследовательскую задачу изучения процессуальных аспектов системы ценностей, а именно, проблему изменения ценностей. Данная проблематика также разрабатывается на фундаментальной базе теорий социально-экономического роста и развития, в частности теории модернизации, в рамках которой акцентируются проблемы связи процесса изменения общественной системы ценностей с процессами социального и экономического развития.

Если исследование демократических и традиционных ценностей организовано в рамках относительного доминирования социологической и психологической научных школ в микрополитике и осуществляется на базе теоретической модели политической культуры, то системное исследование процесса изменения ценностей приводит к усилению влияния экономической научной школы и несколько большему проникновению в рамках концептуального синтеза идей, структур и методологических теорий выбора в процессе межконфессионального диалога на основе толерантного отношения индивида .

## Глава 4 Межконфессиональный диалог и проблемы толерантности

Знаменательно, что 14 лет назад государства-члены ООН объявили 16 ноября ежегодным международным Днем Толерантности. Поэтому в настоящее время данная тема нашего круглого стола особенно актуальна.

«Толерантность — это то, что делает возможным достижение мира и ведет от культуры войны к культуре мира», — говорится в Декларации принципов толерантности, принятой Генеральной Конференцией ЮНЕСКО в 1995 году. В Декларации определено понятие толерантности как:

уважение, принятие и правильное понимание богатого многообразия культур нашего мира, форм самовыражения и проявления человеческой индивидуальности;

отказ от догматизма, от абсолютизации истины и утверждение норм, установленных в международно-правовых актах в области прав человека.

Толерантность — не уступка, снисхождение или потворство, а, прежде всего активное отношение, формируемое на основе признания универсальных прав и основных свобод человека.

Толерантность — привилегия сильных и умных, не сомневающихся в своих способностях продвигаться на пути к истине через диалог и разнообразие мнений и позиций.

Понятие толерантности в церковно-богословском языке в России — новое. Оно сегодня еще в меньшей степени привычно и приемлемо для православного уха, чем такие понятия как гражданское общество, права человека, либеральные ценности, гуманизм и другие понятия демократического общества. Толерантность в религиозном контексте принято заменять словом веротерпимость, но, на мой взгляд, полезней было бы оставить слово толерантность и определять его соответствующим образом.

Чаще всего в церковной среде под толерантностью понимается безразличие к вероучительным вопросам. Поэтому не удивительно, что в столь важном документе РПЦ «Основные принципы отношения РПЦ к инославиям» утверждается: «2.10. Недопустимо ограничивать согласие в вере узким кругом необходимых истин, чтобы за их пределами допустить 'свободу в сомнительном'. Неприемлема сама установка на толерантность к разномыслию в вере. Но при этом нельзя смешивать единство веры и формы его выражения». [16]

Однако толерантность, понимаемая как способствование утверждению мира и сотрудничества, не только не чужда православному сознанию, но является важнейшей целью миссии ибо «Христос — мир наш» (Еф. 2, 14). Сегодня тема «миротворчество» — тема миссии. Это миротворчество отличается от церковного миротворчества советского

периода, хотя и в тот период при всей политической ангажированности оно было церковным и имело смысл.

Необходимость воспитания члена Церкви в сознании того, что толерантность — ценность, вытекает не только и не столько из правовых оснований. Очевиден и прагматический аспект толерантности: «Вследствие нарушения заповеди о единстве, вызвавшего историческую трагедию схизмы, разделившиеся христиане, вместо того, чтобы быть примером единства в любви по образу Пресвятой Троицы, стали источником соблазна. Разделенность христиан явилась открытой и кровоточащей раной на Теле Христовом. Трагедия разделений стала серьезным видимым искажением христианского универсализма, препятствием в деле свидетельства миру о Христе. Ибо действенность этого свидетельства Церкви Христовой в немалой степени зависит от воплощения проповедуемых ею истин в жизни и практике христианских общин». [17 ] Здесь речь идет о христианском единстве, но оно не вообразимо без воспитания толерантности.

Разумеется, что толерантность подразумевает и межрелигиозный мир, а не только внутрехристианский межконфессиональный, однако очевидной и насущной задачей христианского свидетельства является проблема христианской экуменической толерантности.

Задача воспитания членов Церкви толерантными не сводится к утверждению священноначалием тех или иных установок к толерантности. Требуются долговременные программы просвещения и воспитания. Самым насущным вопросом является тема толерантности в светском и религиозном образовании различного уровня (школа, вуз, духовные учебные заведения).

Очевидна сегодня необходимость межрелигиозного диалога. На первый взгляд, логично было бы иметь прогресс в христианском межконфессиональном диалоге и уже потом приступать к межрелигиозному. Но откладывать межрелигиозный диалог уже невозможно и христианско-иудейский диалог, и христианско-мусульманский следует развивать уже сегодня. Не следует также ждать инициативы церквей и религий. Им нужно помочь организовать такой диалог, и религиоведам необходимо в нем участвовать наряду с представителями церковного богословия и иерархии. Необходимо преодолеть негативное отношение к религиоведению со стороны некоторых представителей церковных структур. Отдельные примеры необъективного и ненаучного подхода в религиоведении не должны вырабатывать стереотип, утверждающий атеистичность религиоведения. Сегодня для христианских Церквей чрезвычайно важно осознать необходимость сотрудничества в богословском, религиозном и религиоведческом образовании как едином образовательном и просветительском комплексе.

Общество заинтересовано в преодолении как внутрехристианских, так и межрелигиозных напряжений. Агрессивность, в частности, проявляется в том, что христиане одной традиции называют христиан другой традиции еретиками. Дело не столько в слове, термине, который звучит сегодня чересчур резко, но в том сектантском мышлении, которое не допускает наличие благодатной духовной жизни, даров Святого Духа в другой Церкви или религиозной общине. Нужно так организовать религиозное образование и богословское образование, чтобы предотвратить межконфессиональную агрессивность и конфликты. Сегодня одна из самых важных задач христианской миссии — воспитание толерантности. Толерантность — не предательство своих убеждений, не безразличие к чужим, но готовность жить в мире и добрососедстве с теми, кто имеет убеждения и веру, отличные от наших. Кроме всего прочего, важно помнить, что толерантность включает в себя не только терпимость к другим религиозным убеждениям, но и в противостоянии таких «партийных» и культурологических идеологов как Восток и Запад.

В качестве практического предложения к участникам круглого стола разрешите предложить проводить постоянно действующий семинар «Межконфессиональный диалог и проблема толерантности в светском и религиозном образовании». Межцерковное партнерство «Апостольский город — Невская перспектива» [18 3] готово стать соучредителем такой научно-церковной программы. Для участия в этом семинаре мы намерены пригласить представителей различных богословских и духовных заведений нашего города.

## Глава 5. Клинический метод в изучении и разрешении межнациональных конфликтов [19]

В середине 90-х в процессе работы в составе миссии Фонда президента США Дж. Картера по урегулированию российско-эстонского конфликта в Нарве, известный американский психиатр и психоаналитик профессор Вамик Волкан, огорченный непримиримой позицией сторон, как-то сказал, что «все межнациональные конфликты развиваются по сценарию паранойи». Поскольку статья пишется не только для психопатологов, нужно хотя бы кратко и, по возможности, простым языком дать читателю некоторый минимум сведений о паранойе, а уже затем перейти к межнациональным конфликтам. При этом, чтобы избежать излишних эмоций (которые всегда — плохой советчик), будем апеллировать к российскому настоящему или прошлому, хотя примеров такого рода в отечественной истории более чем достаточно.

### Паранойя

Паранойя относится к моносимптоматическим психическим расстройствам, так как единственным ее проявлением является устойчивый и не изменяющийся бред. При этом ложные мысли и идеи пациента имеют обыденное содержание, то есть — чаще всего отражают ситуации, встречающиеся в реальной жизни: пациент считает, что его преследуют, обманывают, изменяют ему, пытаются унижить, подчеркнуть его неполноценность, отравить или заразить чем-либо или даже уничтожить. Встречается бред и «позитивной» окраски: пациент убежден в своей особой значимости или особой миссии, или любви к нему другого человека, как правило, занимающего высокое общественное положение (вплоть до Бога).

Характерная особенность: вне этого «узко сфокусированного» интеллектуального расстройства у пациента обычно нет никаких нарушений поведения, странностей или причудливостей (поэтому в качестве синонима иногда используется такое определение как «интеллектуальная мономания»). В некоторых случаях бредовые состояния могут сопровождаться расстройствами настроения, однако продолжительность их и выраженность, как правило, не слишком велики, и порой их трудно отличить от обычных колебаний настроения, которые бывают у всех людей.

Никаких органических заболеваний или повреждений мозговой ткани, которые могли бы быть причиной расстройства, у таких пациентов не выявляется, впрочем, как и связи патологических нарушений с приемом алкоголя, наркотиков или других психоактивных вещества.

Генетический фактор расстройства также не установлен. И в настоящее время практически общепризнанно, что основные причины бредовых расстройств относятся к психосоциальным, а главными

провоцирующими моментами являются: психические травмы, особенно — случаи унижения, физического или психического насилия в прошлом (преимущественно — в детстве), жестокость и отсутствие заботы со стороны родителей, их чрезмерная требовательность к ребенку или ориентация его на непосильные достижения. В результате нормальное чувство базисного доверия, не формируется, и такая личность оказывается исходно ориентированной на ощущение враждебности ближайшего окружения или всего мира, но в большинстве случаев выраженной патологии выявляются «особо опасные» лица или «специфические» для данного пациента группы лиц или зоны отношений, в том числе — к тем или иным представителям государственных структур или власти в целом.

Базисное доверие формируется еще на самом раннем (довербальном) уровне развития, у ребенка бессознательно формируется особое отношение доверия к матери или той фигуре, которая ее заменяет в обеспечении питания младенца, заботы о нем и демонстрации любви к нему. Это самое первое и самое важное чувство, которое дает возможность ребенку почувствовать себя защищенным и находится в состоянии относительного комфорта, когда мать рядом и нет ощущения голода, или испытывать первичный дискомфорт или «базисную тревогу» (ощущение незащищенности или угрозы существованию, символизируемые у младенца криками или плачем), когда мать удаляется или появляется чувство голода. В последующем, если чувство базисного доверия (благодаря «достаточно хорошей матери») было нормально развито, оно (по мере «расширения среды обитания» младенца) проецируется на дом ребенка, улицу ребенка, школу ребенка, город, а в зрелом возрасте на все отношения, включая отношения к стране, президенту этой страны и т.д.

Манифестация расстройства обычно приходится на зрелый возраст с пиком в 40 лет, и затем оно имеет склонность к хроническому течению, то есть для «вызревания» патологии требуются десятилетия.

Фармакотерапия при этом страдании мало изменяет клиническую картину, а психотерапия всегда чрезвычайно затруднена из-за стойкого недоверия пациента ко всем и ко всему. В таких случаях практически не наблюдается добровольного прихода пациента к психиатру или психотерапевту. Чаще всего это происходит (и то — далеко не всегда) по настоянию родных, а отношение к терапевту исходно носит изучающе-враждебный и конфронтационный характер. Госпитализация обычно бывает только принудительной при проявлении склонности к насилию - в том числе — убийству других (и реже — себя), отказе от пищи (в связи со страхом отравления) и по другим подобным основаниям.

#### Психологические эквиваленты

Паранойя относится к психиатрической патологии, но ее «стертые» или «смазанные» формы встречаются повсеместно, и сопровождаются всеми теми же феноменами и эффектами, что и клинические варианты.

Однако в случае психологического подхода мы говорим не о паранойе, а о «застревающей личности», для которой характерны: трудности в смене психологических установок, чрезмерная фиксация на негативных переживаниях и склонность к «накоплению» неотрагированных эмоций в сочетании с трудолюбием, настойчивостью в достижении целей, упрямством, педантичностью, а также злопамятностью и наивностью.

Современная клиника паранойи существенно схематизировалась и многие исходные полутона этого расстройства почти утрачены. А они представляются достаточно существенными.

Как самостоятельная форма психического расстройства паранойя впервые упоминается в середине XIX века, при этом уже тогда считалось незыблемо установленным, что она всегда возникает вторично, после предшествующих аффективных (то есть — сильных психоэмоциональных) переживаний и реакций, нередко повторных или хронического характера.

Уже в 1865 году немецкий врач Л. Снелль определяет это расстройство как «мономанию», а через три года его коллега В. Зандер на основе своих клинических наблюдений делает еще один важный вывод. В частности, что паранойя обычно развивается постепенно, «совершенно также, как у других людей складывается их нормальный характер», и возникает и проявляется как итог завершения психического развития конкретной личности.

В 1876 году К. Вестфаль, в дополнение к хронической паранойе, делает сообщение об острых случаях аналогичного расстройства, ничем (кроме длительности течения) не отличающихся от основной формы. В 1890 году венская психиатрическая школа под руководством Мейнерта уточняет основной симптом и определяет его как (развившуюся в результате мощной психической травмы) «неспособность к правильному истолкованию впечатлений внешнего мира и к оценке собственной личности».

Особый вклад в исследование этого расстройства, впрочем, как и в психиатрию в целом, внес Э. Крепелин, ограничив паранойю только теми формами первичных интеллектуальных расстройств, которые характеризуются стабильной бредовой системой, достаточной эмоциональной живостью и отсутствием интеллектуального снижения у пациентов на протяжении всей жизни. Одновременно Крепелин расширил перечень предрасполагающих факторов, дополнив их одиночеством, житейскими неудачами и разочарованиями. Он пытался найти и генетический фактор, но ни ему, ни его последователям это не удалось.

Характеризуя паранойю, Крепелин пишет, что «путем болезненной переработки жизненных событий незаметно развивается непоколебимая бредовая система, при полном сохранении сознательности» [21]. Среди способствующих факторов этим автором отмечаются также завышенная самооценка, конфликт с требованиями и трудностями жизненной борьбы,

плюс повышенная эмоциональность. В результате формируется «склонность оценивать и толковать жизненные опыты более или менее произвольным образом, с чисто личной точки зрения, приводить их в связь с собственными желаниями и опасениями». При этом «религиозные направления мыслей ведут ... к убеждению в избранности Богом, соединяющемуся со склонностью публично проповедовать и искать последователей, что довольно часто и удается» [21]. Здесь Крепелин одним из первых сообщает о передаче болезненных расстройств от одной личности к другой, именуя это «индуцированным помешательством», что вообще чаще всего случается при паранойе. При этом сомнения и предположения постепенно превращаются в уверенность и затем в непоколебимое убеждение [22].

Уже в начале XX века большинство специалистов пришли к заключению, что паранойя представляет собой не болезнь, а, как уже отмечалось, своеобразное развитие личности [23], с чем (после длительной полемики с Гохе) отчасти согласился и сам Крепелин [24], который считал, что русским эквивалентом греческого термина «паранойя» является «сумасшествие» или «схождение с ума». То, что эти идея достаточно трудно акцептировались в России, безусловно, имеет многочисленные причины, начиная с языковых: если паранойя, по-русски — это сумасшествие, то тогда предшествующая фраза должна звучать так: «сумасшествие — это просто своеобразное развитие личности». В принципе с этим можно согласиться, впрочем, как и З. Фрейд, К. Ясперс и множество других специалистов.

И хотя этот тезис все еще считается дискуссионным, тем не менее, все большее число специалистов, вслед за Карлом Ясперсом, признают, что «грань между психопатологией аномальных личностей и характерологией стерлась» [25].

В 1918 году Э. Кречмер выделил отдельный тип «параноиков борьбы», когда бред выступает в форме «активного утверждения собственной правды перед лицом окружающего мира», а типичные проявления расстройства в этом случае сочетают в себе идеи унижения, внутренней гордости и бреда величия. Одновременно еще раз было подчеркнуто, что расстройство нередко начинается вследствие какого-то постыдного или унижительного переживания [26].

В последующие годы акцент при изучении паранойи смещается на субъективные переживания пациентов, как источнике образования бреда, так как именно определенные настроения, желания и влечения конкретной личности порождают бредоподобные идеи и фантазии. Кроме того, происходящие во внешнем мире события овладевают сознанием пациентов и порождают неприемлемые — с нашей точки зрения, и даже не вполне понятные (с точки зрения культуры) чувства.

Описание случаев паранойи составляет один из самых трагических и самых впечатляющих разделов психиатрии, который в настоящее время многократно тиражирован в кинематографе. Но поскольку это все-таки не история психиатрии, здесь уместно обратиться только к некоторым выдержкам из классических случаев, чтобы дополнить клиническую картину некоторыми штрихами, при этом не столько триллероподобными аспектами этой формы страдания, сколько вполне человеческими самоотчетами пациентов.

Случай Рольфинка, который был осужден за мошенничество, но посчитал этот приговор абсолютно незаконным и затем начал свою «непримиримую борьбу». Приведем только записи самонаблюдения этого пациента: «То, что я стал жертвой столь великой несправедливости и при этом не утратил веры в справедливость, поначалу заставило меня поверить в свое особое предназначение... Однажды мне пришла в голову мысль, будто я — народный герой-мученик; я почувствовал, что мне предстоит подвергнуться пяти пыткам, прежде чем смерть избавит меня от мучений... Но для этого нужно было, чтобы я, его ученик, умер той же смертью, что и Учитель». Здесь вроде бы и придаться особенно не к чему — такие строки могли принадлежать и писателю, и романтику, и борцу за свободу. Но хотелось бы особенно обратить внимание читателя на идеи жертвенности, мученичества и смерти во имя искупления, как способ приближения к Богу.

Случай Вагнера, которым овладела идея порочности его семьи и привела к убийству четверых детей и жены, а затем поджогу нескольких домов в селении, где Вагнер учительствовал. При этом свой план он считал «делом всего человечества», был уверен, что он обязан был поступить именно так. Чрезвычайно демонстративна характеристика, которую серийный убийца дает сам себе: «Вы поймете..., что я увлекаюсь человеком, сильным духом и телом, что мне импонируют сильные, беззаботные, идущие на пролом преступники и звери... Сильными людьми я считаю тех, которые без шума исполняют свой долг. У них нет ни времени, ни надобности становиться в позу и стараться быть чем-то большим». Здесь следовало бы подчеркнуть еще одну характерную особенность — полное отсутствие чувства вины и раскаяния, а нередко — и страха наказания за свои злодеяния. Вторым существенным феноменом является искаженная психическая реальность — Вагнер любил своих детей, и убил их именно исходя из его представлений о любви к ним.

В психоанализе наиболее известным является случай Шребера, который был убежден, что «его миссия — искупить мир и вернуть человечеству утраченное блаженство», особенно, в связи с предполагаемым им скорым «концом света». Мемуары Шребера (после их публикации в 1903 году) обсуждались многими психиатрами. Однако еще до этого, в 1895 Фрейд, на основании исследования пациентов и историй

болезни, писал, что «паранойя является защитным неврозом», и что «ее главный механизм — проекция», при этом в качестве главного «провоцирующего» фактора в более поздних работах Фрейда также отмечались «социальные унижения и неудачи». Напомним, что Шребер, несмотря на его страдание, был кандидатом в Рейхстаг, некоторое время исполнял должность главного судьи апелляционного суда, обсуждалось его назначение на пост президента сената, но помешало помещение в клинику.

Во всех этих случаях есть идеи преследования, несправедливости, социального унижения с последующей трансформацией в поиски правды, мести и возмездия, реализуемые в том числе в виде серийных убийств.

Таким образом, если суммировать основные «препозиции», то есть — особенности формирования, развития и течения паранойи, то можно выделить множество предрасполагающих и сопутствующих факторов, но ограничимся хотя бы несколькими, по нашему мнению, важнейшими:

в истории паранойяльного развития личности присутствует тяжелая психическая травма, как правило, связанная с унижением, при этом, чаще — социально окрашенным, то есть — публичным унижением, унижением, о котором многие знают (а в восприятии самого пациента: знают все);

расстройство развивается в течение достаточно длительного периода времени (30-40 лет) и характеризуется появлением и «вызреванием» ложных идей и особенно часто — идей отношения;

вне этих идей и отношений никаких нарушений поведения, мышления и в эмоциональной сфере не наблюдается;

основные проявления расстройства обычно связаны с ощущением враждебности окружающих или всего мира, однако чаще выявляются «особо опасные лица» или «специфические» для данного пациента группы лиц;

для проявления расстройства в острой или хронической форме необходимы сопутствующие условия, в частности — дополнительный негативный аффект или комплекс действующих хронически негативных факторов, провоцирующих «препозицию», среди которых в качестве ведущих выделяются житейские трудности, неудачи и разочарования;

после развития расстройства все факты оцениваются и истолковываются исключительно с личной (ошибочной или ложной) точки зрения, в соответствии со сложившейся системой взглядов и опасений, при этом предположения постепенно превращаются в уверенность и затем в непоколебимую убежденность в своей правоте;

в ряде случаев расстройство сопровождается склонностью публично проповедовать свои (ошибочные) идеи и искать последователей, что при данном расстройстве довольно часто удается, особенно — при наличии факторов способствующих психическому заражению окружающей популяции (присутствию в ней оснований для аналогичных чувств) и

обычно проявляется в форме активного утверждения собственной правды перед лицом всего мира;

при наличии религиозной установки легко развиваются идеи избранности Богом и уверенности в своей мессианской роли, в сочетании с идеями внутренней гордости, бреда величия и даже самопожертвования во имя искупления или отмщения;

эта мессианская роль может приобретать самые жестокие формы реализации (включая серийные и массовые убийства ни в чем не повинных людей) при полном отсутствии чувства вины;

защитные реакции реализуются в форме проекции, при этом все негативное и отвратительное проецируется исключительно на реального или мнимого врага, даже если объективно он вообще не обладает всеми этими качествами или даже вообще отсутствует, как таковой (то есть — представлен только в психической реальности пациента). Благодаря механизму проекции, представление «я его ненавижу» трансформируется в «он меня ненавидит», и агрессия получает «веское» психологическое обоснование.

#### Социальная патология

В работе «Массовая психология и анализ человеческого «Я» Фрейд высказывает революционную, по сути, идею о необоснованности противопоставления индивидуальных и массовых психических феноменов, и подчеркивает, что в этом противопоставлении «... многое из своей остроты при ближайшем рассмотрении теряет», в силу чего психология отдельной личности «...с самого начала является одновременно также и психологией социальной...» [24]. Одновременно Фрейд дополняет этот вывод тезисом о необходимости учета культурно-исторических аспектов, так как массовая психология должна рассматривать каждого отдельного человека не как самостоятельного субъекта, а «...как члена племени, народа, касты, сословия, институции...» и особо подчеркивает, что «в отличие от отдельного индивида, масса (народ, племя) всегда более «импульсивна, изменчива и возбудима... Импульсы, которым повинуются масса, могут быть, смотря по обстоятельствам, благородными или жестокими, героическими или трусливыми, но во всех случаях они столь повелительны, что не дают проявляться не только личному интересу, но даже инстинкту самосохранения... Она [масса] чувствует себя всемогущей, у индивида в массе исчезает понятие невозможного» .

В интересах наших дальнейших рассуждений позволим себе привести еще одну объемную цитату из той же работы: «Чувства массы всегда просты и весьма гиперболичны. Масса, таким образом, не знает ни сомнений, ни неуверенности! Масса немедленно доходит до крайности, высказанное подозрение сразу же превращается у нее в непоколебимую уверенность, зерно апатии — в дикую ненависть... Тот, кто хочет на нее влиять, не нуждается в логической проверке своей аргументации, ему

подобает живописать ярчайшими красками, преувеличивать и всегда повторять то же самое» [27].

Эту идею не только на психологию масс, но и на патологию масс, и с учетом предыдущего раздела, сформулировать представление, что при наличии в истории народа тяжелой психической травмы, связанной с массовым (национальным) унижением, через какой-то достаточно длительный период (десятилетия и даже столетия) могут «вызреть» те или иные ложные идеи (или идеи отношения), которые, при наличии сопутствующих условий (дополнительных негативных экономических, социальных или политических факторов), затем превращаются в непоколебимую убежденность конкретного народа или этнической группы в своей правоте, избранности Богом, а также — в особой мессианской роли в сочетании с идеями гордости, величия и самопожертвования во имя искупления или отмщения, при этом такая «мессианская роль» может приобретать самые жестокие формы реализации [28].

Я понимаю, что это достаточно уязвимое предположение, и уверен в том, что оно будет подвергнуто критике, тем более, что в нем легко угадывается конкретная феноменология. Но я все-таки пойду дальше, и возьму на себя смелость распространить это предположение на все некогда гонимые, колониальные или полуколониальные народы, которым затем была дарована свобода, возможность вернуться на свои исторические родины и очень скоро ощутить себя на обочине истории и цивилизации [29]. Я не вижу оснований отказаться от этой гипотезы, у которой имеется масса исторических подтверждений, начиная с библейских времен и до наших дней. А, кроме того, я вовсе не собираюсь ограничиться этой констатацией, которая «со стороны» может показаться набором притянутых друг к другу «за уши» фактов и феноменов.

Понимающая психология

В этом разделе я еще раз обращусь к идеям, сформулированным в предшествующем разделе.

Никто уже не оспаривает, что основы личности, ее отношений и установок закладываются в раннем детстве, где особую роль играют мифы, предания, традиции и культура, на основе которых формируются психологические идентификации. И эти идентификации всегда имеют национально-историческую окраску и специфику.

Основы понимающей психологии, как мне представляется, наиболее фундаментально, были сформулированы Фрейдом и Яспесом. Фрейд, в частности отмечал, что «идентификация представляет собой самую первоначальную форму эмоциональной связи» [30] с отцом, матерью, родом, племенем, народом. Или, как писал об этом Карл Ясперс: «Каждый человек есть то, что он есть, только потому, что в свое время был заложен совершенно определенный исторический (то есть не просто общечеловеческий) фундамент» [31]. И далее Ясперс утверждает, что

«реальная психическая жизнь [любого члена социума] немислима вне традиций, передаваемых ему через ту человеческую общность, среди которой он живет», так как именно «в контексте традиции любая вещь или явление... обретает свой язык», при этом унаследованные через традиции признаки могут длительное время не проявляться, но затем, даже через несколько поколений, при воздействии способствующих условий они могут обнаружить себя во всей полноте. «В сфере наследственных связей ничто не забывается» [32].

По мере возможности, будем стараться не апеллировать здесь к конкретным примерам национального унижения, преследования или массового уничтожения представителей того или иного этноса или народа. Они хорошо известны.

Для каждого из этих народов это была, безусловно, мощная психическая травма, не оставившая интактным ни одного из представителей этноса. Здесь для меня наступает очень сложный момент, так как мне придется не раз обращаться к некоторым базисным понятиям психоанализа, подробное изложение которых потребовало бы десятков страниц. Поэтому, кое-что я прошу уважаемого читателя принять на веру. Наша психика устроена так, что наиболее тяжелые, мучительные или непереносимые воспоминания вытесняются из сознания. Но когда мы говорим «вытесняются», это значит, что не произошло их естественного забывания, то есть — во всех подобных случаях речь идет о том, что «и помнить невозможно, и забыть — нельзя». И говорить об этом нельзя. И даже думать — нельзя. Эти мучительные воспоминания актуально как бы (даже не «как бы», а реально) отсутствуют в сознании, но, тем не менее, определяют значительную часть поведенческих реакций и мотивов сознательной деятельности [33], а применительно к большим массам людей — мифологию, литературу, искусство, политику, отношение к самим себе, своим лидерам, а также — историческим обидчикам.

Фрейд особенно отмечает, что при исследовании любых феноменов в жизни народов «приходится считаться с подобным мотивом, стремящимся вытравить воспоминания обо всем, что тягостно для национального чувства» [34]. Увы, чаще всего «вытравить» не удастся, так как это не имеет никакого отношения к логике, а существует и действует исключительно в сфере иррационального [35].

Передача следующему поколению

Здесь мы обратимся к работам уже упомянутого вначале Вамика Волкана, в частности, к его недавней статье «Траматизированные общества» [36].

Волкан обращает внимание на то, что при исследованиях национальных аффектов и массовых психических травм (нанесенных враждебной группой), особое значение приобретают механизмы передачи следующему поколению. Например, уже в классических работах Анны

Фрейд и Дороти Берлингер [37] отмечалось, что если во время вражеских бомбардировок матери не проявляют беспокойства, то и их дети не реагируют на это тревогой и страхом. Этот феномен получил наименование «текучести психических границ» между матерью и ребенком. После Второй мировой войны, в процессе коррекции психического статуса узников концлагерей, в том числе — детей, было проведено множество исследований по изучению феномена «передачи следующему поколению». В частности, было установлено, что от родителей детям передается нечто большее, чем просто тревожность или другие аффекты депрессивного или маниакального характера. — Дети выживших (после национальных трагедий) гораздо глубже идентифицируются с родителями, и проявляют признаки и симптомы, относящиеся к прошлым психическим содержаниям их родителей и в целом — к прошлому (свидетелями которого они не были и быть не могли). Эта концепция «идентификации» хорошо известна как в психоанализе, так и за его пределами.

Главное в этой концепции состоит в том, что подвергшиеся тяжелой психической травме взрослые могут «вложить» [38] травмированный образ себя в формирующуюся идентичность своих детей. В результате дети становятся носителями ущербного родительского образа («модифицированной» и даже «извращенной» Самости), хотя этот образ может существенно варьировать в зависимости от сопутствующих экономических, социальных и прочих условий.

Поскольку после массовой травмы (как правило, вызванной не отдельным индивидом, а большой враждебной группой) одновременно сотни, тысячи или даже миллионы индивидов вкладывают свои травмированные образы в детей, то в итоге возникает кумулятивный эффект, который определяет психическое содержание идентичности большой группы. При этом, все эти «вложенные образы» ассоциативно связаны с одним и тем же травматическим событием. А в связи с кумулятивным эффектом у каждого ребенка второго (после массовой травмы) поколения имеются общие связи с ментальным представлением травмы и аналогичные бессознательные задачи, связанные с необходимостью справляться с этим представлением. Сама же «общая задача» заключается в том, чтобы сохранить «память» о травме родителей, оплакать их утраты, отреагировать их унижение или (если первое не удастся) — отомстить за них. Это отреагирование может приобретать самые различные формы, и реализоваться, например, в форме особых социальных и экономических достижений (Израиль), в виде оплакивания погибших в сочетании с признанием своей национальной вины (как это было после Второй мировой войны у немцев) или — опять же — в виде оплакивания, но уже в сочетании с массовым художественным творчеством, возвеличивающим подвиг народа и демонизирующим и

одновременно «дезавирующим» образ врага (как это было в Советском Союзе после Великой Отечественной войны). Но именно в результате такого оплакивания и символического отреагирования в конечном итоге становится возможным примирение и совместное возложение венков к памятникам погибших, например, российских и немецких солдат (которое впервые состоялось лишь через сорок лет после трагического противостояния народов).

Необходимо признать, что если следующее (за массовой травмой) поколение не может выполнить эту общую задачу (оплакивания, отреагирования и, таким образом — разрешения от бремени стыда и вины за произошедшее), она, как правило, переходит к третьему поколению и т. д. Кроме того, такая «передача следующим поколениям» создает мощную бессознательную связь между всеми членами большой группы (нации или этноса).

В зависимости от внешних обстоятельств (экономических, социальных или политических) эта общая задача может также трансформироваться от поколения к поколению. Например, в одном поколении она может заключаться в оплакивании травмы предков, чувстве стыда и осознании принесенной жертвы. В следующем поколении общая задача может выразиться в потребности мести за утраты и жертвы (хотя это и не единственные безальтернативные варианты).

Однако, каким бы формы не приобретало проявление памяти о травме в последующих поколениях, основной (бессознательной) задачей остается сохранение ментального представления о травме предков, которое постоянно (на протяжении десятилетий и столетий) укрепляет особую идентичность той или иной (ранее подвергшейся массовой или исторической травматизации) большой группы. Вамик Волкан назвал такие ментальные представления «избранной травмой» большой группы [39] [40].

И в ситуациях, когда такой (травмированной) большой группе угрожает новый этнический, национальный, экономический, политический или религиозный кризис, ее лидеры (интуитивно или осознанно) обращаются именно к этой «избранной травме», обладающей особым потенциалом для достижения эмоциональной (-национальной) консолидации большой группы (всегда гораздо более мощной, чем любая идеологическая).

В качестве «отдаленного» примера можно привести события в Югославии перед первым постсоветским «конфликтом» между сербами и боснийскими мусульманами. Оказавшись в определенном смысле брошенными братьями-славянами в результате крушения социалистического лагеря, сербское массовое создание явилось наиболее демонстративным примером функционирования такой «избранной травмы». В 1998 году С. Милошевич и его окружение начинают активно

пропагандировать и эксплуатировать негативную «память» об исторической битве в Косово между сербами и мусульманами. В результате огромная группа людей (мусульман), с которыми сербы относительно мирно жили, в том числе — как единый народ Югославии на протяжении всех последних десятилетий, стали «виновниками» всех бед и «легитимной» мишенью ненависти сербов. Напомним, что битва в Косово состоялась 28 июня 1389 года (!). Через 600 с лишним лет после этой битвы, при поддержке официальных властей были эксгумированы останки легендарного сербского князя Лазаря, захваченного в плен и убитого при Косово. В течение года перед началом тогда еще «сербско-боснийской» резни (в отличие от нынешней — 2004 года — «албанско-сербской») гроб перевозили из одной сербской деревни в другую, и в каждой происходило нечто вроде церемонии погребения. Этот, казалось бы, безобидный «ритуал» вызвал «сдвиг во времени»: национальные чувства сербов начали действовать таким образом, как если бы Лазарь был убит вчера, а не 600 лет тому назад. Произошло то, что в психоанализе обычно определяется как «сгущение» чувств и времени в сочетании с регрессом к более ранним (в данном случае — исторически более ранним) видам отреагирования. Тревожность, вызванная текущими событиями, особенно — в связи с экономической и политической нестабильностью, которая последовала за падением социалистического лагеря, перемешалась с памятью о прошлом и неотреагированной мстостью. В итоге боснийские мусульмане, а затем и албанцы (также мусульмане) стали восприниматься как виновники всех исторических бед сербов, что «лигитимизировало» любые формы мести: сербы начали убивать, грабить, насиловать — практически с реальной средневековой жестокостью. В 2004 году тревожные взгляды снова обратились к Косово, где теперь реализовался обратный процесс [41].

Вначале хотелось бы снова обратиться к клинической ситуации — работе с пациентом, страдающим паранойей. При терапии такого пациента или даже просто «застревающей личности» в психотерапии всегда исходят из нескольких строгих правил.

Терапевт никогда не спорит и вообще не конфронтирует с пациентом, а также не разубеждает его в ошибочности или ложности его идей. Поскольку эти идеи составляют «ядро» его психической реальности, любые попытки «объяснить» пациенту, что для его опасений или ненависти нет никаких причин, обречены на неудачу и утрату контакта. Пациент в этом случае столкнется только с еще одним случаем привычного для него непонимания. И в результате, ложные идеи могут еще сильнее укорениться, так как пациент почувствует, что ему снова необходимо защищать или скрывать свои убеждения (что он, по сути, и делал весь предшествующий [дотерапевтический] период).

Одновременно с этим перед терапевтом стоит предельно трудная задача — ни в коем случае не притворяться, что бред соответствует

действительности, так как главная (но очень отдаленная) задача терапии — восстановить более адекватное восприятие реальности. Поэтому идеи пациента принимаются достаточно нейтрально — как то, что действительно «может быть», как нечто реально «возможное», так как только в этом случае можно попытаться найти истоки бредовых идей и установить их взаимосвязь с индивидуальной историей развития, событиями жизни, отношениями, чувством вины, мотивациями и самооценкой пациента.

В процессе регулярных встреч целесообразно проявлять понимание и сочувствие, но лишь в отношении того, как трудно жить с такими идеями и таким нежеланием понять со стороны окружающих. И здесь нет никакой манипуляции. Ему действительно очень непросто жить с этим. И это нужно понять, принять и выражать сочувствие абсолютно искренне. Любая неискренность тут же будет обнаружена и обращена против терапевта и терапии. Главная задача терапевта — создание безопасной обстановки, где эти мрачные, грязные или даже человеконенавистнические идеи могут выражаться совершенно свободно. Увы, мы не знаем другого способа освобождения от однажды «вошедших» в сознание идей, иначе как через вербализацию или — через их «выход» вместе с речью в сопровождении соответствующих им чувств. В свое время, распространив закон сохранения энергии на психику, Фрейд сделал важнейшее (затем многократно подтвержденное экспериментально) открытие: ни одно психическое содержание, попадая однажды в сознание, никогда не исчезает, а может лишь трансформироваться, в том числе — трансформироваться патологически.

Здесь мы должны вспомнить еще одно важное открытие Фрейда: сама бредовая система может быть «компромиссным» образованием, предназначенным для преодоления неизбежного чувства стыда, унижения или неполноценности. И в силу последних, иногда актуально вообще неосознаваемых пациентом чувств, он всегда болезненно чувствителен к любым проявлениям пренебрежения, недоверия, неискренности или снисходительности.

Особую значимость в работе с такими пациентами приобретает четкость выдерживания сеттинга (частоты и продолжительности встреч) терапевтом, а также надежность, деликатность и пунктуальность последнего во всех взаимоотношениях.

В подобных случаях от терапевта требуется огромное терпение и выдержка, так как медленное продвижение к тем глубинным и запретным переживаниям, которые спровоцировали страдание, может растянуться на годы. И лишь когда они будут самостоятельно осмыслены, приняты и поняты пациентом (когда бессознательные мотивы станут сознательными), лишь тогда у нас появится надежда на восстановление адекватного

отношения к реальности. Многих пугает слово «годы». Но это все-таки — не вся жизнь, как это обычно бывает в подобных случаях (вне терапии).

Медикаментозная терапия здесь также возможна, но лишь с согласия пациента (на фоне уже установившихся доверительных отношений с терапевтом), и лишь — как вспомогательное средство, так как она ничего не решает, и имеет исключительно симптоматическую направленность: уменьшить общую тревожность, снизить раздражительность или агрессивность, нормализовать сон и т.д.

Это, конечно, очень схематично, примитивно, но мы не располагаем здесь достаточными возможностями для развернутого изложения терапевтической стратегии и тактики.

Надо отметить, что нередко такая терапевтическая помощь появляется слишком поздно — в тюремной клинике. И оказывается тюремным психологом или психиатром. А, следовательно, фактически — не оказывается, так как вышеупомянутые специалисты исходно рассматриваются пациентом, как часть «карающей» (тюремной) системы. И даже, когда пациент якобы идет «на контакт», его искренность и демонстрируемое доверие очень сомнительны. Система наказания — это всегда образ Мстителя, а ему нужен Спаситель. Попытки объединить Спасителя и Мстителя в одном лице — всегда обречены на провал.

Было бы ошибкой считать, что аналогичные подходы и техники могут использоваться при социальной терапии больших масс людей, подвергшихся психической травме. Они, безусловно, другие, но принципы и стратегии остаются теми же.

Точно так же, как и при острой фазе клинического расстройства, терапевтические мероприятия при массовой психической травме откладываются до тех пор, пока не будет достигнута определенная степень безопасности: как для враждующих сторон, так и для специалистов по психическому здоровью. И не просто специалистов (как это происходит сейчас), а подготовленных именно для работы в условиях массовой психической травмы. В целом, следует признать, что все руководства по посттравматическим стрессовым расстройствам здесь мало что дают. Они готовились специалистами по работе с отдельными пострадавшими, а при переходе от понятия «личность» к понятию «масса» многие подходы и техники требуют существенного пересмотра и модификации.

Но, как и в случаях индивидуальной психической травмы, когда основное внимание вначале сосредоточивается на индивидуальной истории личности и «препозициях», сформировавшихся в весьма отдаленные периоды развития, точно также при массовой психической травме все специалисты, привлекаемые к социальной терапии, должны быть глубоко осведомлены в вопросах тысячелетней истории народа (или этноса), его обычаях и традициях, мифологии, художественном и научном (особенно — историческом) творчестве, знать его символический язык

[42], а также объективно ориентироваться в социально-политических процессах предшествующих или сопутствующих актуализации последней психической травмы [43].

Трудность заключается в том, что на первом этапе это всегда должны быть внешние специалисты, которые, естественно, исходно ничего вышеупомянутого не знают — они не жили среди этих людей, и они не обладают какой-либо информацией, не знают — как распознать и как реагировать на те изменения и те социальные процессы, которые являются результатом травмы.

Мы впервые столкнулись с этим в Эстонии. И в соответствии с методикой, разработанной американскими коллегами из Фонда Президента Джимми Картера, мы вначале работали отдельно с эстонцами и русскими. Но, когда через некоторое время, мы попытались объединить «умеренных» из обеих «враждебных» групп, эти умеренные тут же трансформировались в «непримиримых». Месяцы работы здесь явно недостаточны. И я не соглашусь с Вами Волканом [44], когда он пишет об аналогичном опыте работы в Южной Осетии, что это реальный путь к успеху. Это, по моим представлениям, лишь один из путей, так как ни у нас, в России, и нигде в мире нет такого количества специалистов, чтобы можно было вести психолого-политические диалоги в группах по 25-30 человек. Такие группы могут быть только «экспериментальными площадками» или «пилотными проектами», где отрабатываются основные направления социальной терапии, которые затем должны реализоваться только в форме активной государственной политики и терапевтически сбалансированного (я бы даже не побоялся дополнительного определения — массивного) информационного воздействия на население обеих враждующих сторон.

Тем не менее, я снова вернусь к этому тезису: первично необходимо сформировать базисные группы из представителей обеих враждующих сторон (отдельно), при этом — таких базисных групп должно быть несколько, различающихся по социальному статусу и возрасту (начиная от детей и кончая старшей возрастной группой).

По мере развития групп, исследования откликов на травмы у обеих враждующих сторон и обсуждения актуальной ситуации, а также — формирования относительно адекватного тестирования реальности, базисные группы затем (через достаточно протяженный период времени) объединяются (с учетом того же принципа — социальной и возрастной идентичности).

В этих объединенных группах начинается работа, основанная на концепции «психополитического диалога», разработанного нашими американскими коллегами [45] в процессе работы с парламентариями, политическими лидерами и другими группами влиятельных граждан травмированных (национальных или этнических) сообществ [46]. Основные направления работы включают: исследование этнических чувств

(включая собственные чувства исследователей), изучение традиций и символических ритуалов оплакивания и отреагирования травмы (включая ее отщепление) с последующим переходом к дифференциации фантазийных ожиданий и восприятий врага от реалистических оценок и перспектив мирного сосуществования. Одной из существенных задач этого диалога является также дедемонизация врага [47].

Апеллируя к своему опыту работы в Южной Осетии, в одной из последних публикаций Вамик Волкан отмечает, что через пять лет еще рано говорить о достижении серьезного результата. И это удивительно, что он вообще говорит об этом «через пять лет», так как речь должна идти о периоде не менее 15-25 лет, когда произойдет смена поколений. Я не знаю, мыслит ли кто-либо в социальной политике такими категориями, как 15-25 лет, но это не вся жизнь для участников трагедии, а тем более — не вся история народов, трагические конфликты которых нередко делятся с добиблейских времен. Изложенное выше, конечно же, очень схематично. Но для начала достаточно этих принципов.

К сожалению, большинство (и не только тех, кто занимается социальной политикой) более озадачены «симптомами» или «борьбой с симптомами», и не склонным задумываться о самом «заболевании», которое постепенно разъедает ткань многих государств. И даже уже почти общепризнанные представления о том, что при появлении этнической, национальной или религиозной враждебности происходит модификация всего общества (или даже — всего мирового сообщества), никак не сказались на традиционных подходах к проблеме. В итоге прагматическое понимание сути и связи современных проблем с их историческими причинами все более утрачивается, и мы оказываемся в мире, который становится все более пугающим и непонятным. Тем не менее, для меня совершенно очевидно, что попытки решить проблему исключительно силовыми методами — никуда не ведут, и лишь загоняют ее «внутрь» или пролонгируют ее латентный период на столетия, так как в этом случае мы боремся только со следствиями, а причины вражды и ненависти, также как и системы массового рекрутирования террористов из травмированных сообществ остаются действующими.

Хотелось бы также особенно отметить, что, традиционно воспринимаемый в обществе как уничижительный или обидный, термин «паранойя» относится не только к какой-то одной из враждующих сторон, которая поставляет террористов. В равной мере он применим и к тем обществам (этносам или государствам), которые действуют, по сути, в рамках тех же «парадигм» и теми же методами в процессе их «операций возмездия».

Здесь многое осталось недописанным и недодуманным. Попытка более или менее убедительно связать множество разрозненных знаний, понятий и подходов потребовала почти года работы. Но и сейчас я остаюсь

в полной неуверенности, что мне удалось прояснить эти идеи и — что буду понят. Я еще могу отчасти претендовать на понимание коллег-психопатологов, но боюсь, что был недостаточно убедительным для тех, кто осуществляет те или иные социальные проекты, планирует и ведет переговорные процессы. Я уверен только в одном, что в нашем далеко не простом мире мы обречены не на эскалацию конфронтации, а на диалог и понимание.

## Глава 6. наброски к психологическому портрету террориста

В абсолютном большинстве случаев это молодые люди в возрасте около 20 лет — плюс-минус пять лет, получившие воспитание в патриархальной и высоко религиозной культуре.

В их сознании обычно есть устойчивые представления об исторической травме нации, и мощные эмоциональные связи с последней. Типичные социальные чувства — скорбь и горе в сочетании с ущемленной национальной гордостью. Чаще всего характерны особые (частично — искаженные и мифологизированные) представления об историческом обидчике и потребность в его наказании и возмездии, которые задаются устойчивыми паттернами поведения и оценок, активно культивируемыми в социуме.

Эти представления, скорее всего, дополняются актуальной психической травмой, связанной с реальными фактами гибели родных, близких или просто соплеменников, нередко непосредственно на глазах у будущего террориста.

В индивидуальной истории, как правило, присутствовало раннее лишение родительской заботы и внимания, а также — травматогенная юность, проведенные в лишениях и сопровождавшиеся многочисленными унижениями и утратами (имущества, дома, близких, социального и материального статуса и т.д.).

Отсутствие эмоциональных связей в детстве в последующем обычно компенсируется в их идеологическом или религиозном варианте, в частности, в фанатической преданности тем или иным лидерам или идеям, вплоть до идей богоизбранности и религиозно-утопических мечтах о совершенном мире (с весьма упрощенными представлениями о нем).

Характерные мировоззренческие составляющие и предпосылки:

смещение чувства времени — прошлое включено в актуальное настоящее;

стирание границ между реальностью и фантазией;

некоторая наивность в сочетании с размытостью моральных ограничений;

смешанность границ добра и зла, в отдельных случаях наличие апокалиптических переживаний и фантазий в сочетании с идеями мессианства;

садомазохистическая позиция — жалость к себе и своим соплеменникам в сочетании с ненавистью к реальному или мифологическому противнику и готовностью к самопожертвованию;

идентификация с агрессором, то есть наличие идей типа: «если я сам буду агрессором, то не стану объектом агрессии»;

ограниченная способность понимать и принимать доводы тех, кто мыслит иначе;

определенная утрата рациональности, особенно в сфере представлений о доступных и недоступных целях и идеалах, при этом, если цель недоступна, эрзац-целью может стать тотальная ориентация на разрушение всего, что препятствует достижению цели, даже если это никак не приблизит реализацию последней;

религиозное «обрамление» идей борьбы, мести или возмездия создает не столько особый кодекс поведения, сколько определяет специфическую социальную связь между членами конкретной национальной или социальной группы, что отражает общечеловеческую потребность слияния с чем-то большим (чем-то наполненным высоким смыслом), чем просто слиянием с конкретной группой;

одним из важнейших факторов такого идейного слияния являются представления о смерти и загробной жизни;

в культуре социумов, откуда пополняются ряды террористов, их смерть считается героической и благородной жертвой, подвигом мученичества, и практически всегда вызывает одобрение и поддержку, которые проецируются на семью и весь род террориста, окружающих заботой и уважением;

это не значит, что семьи поощряют смертников или не испытывают чувства горя, но и семьи, и молодые люди знают, что, наряду со скорбью и болью утраты, будут присутствовать и принятие жертвы, и понимание, и одобрение и даже гордость; такая смерть считается не самоубийством, а мученичеством, при котором конкретная личность навсегда сливается с историей общества или нации, с его прошлым, настоящим и будущим;

смерть в молодом возрасте вообще не воспринимается как некий конечный (необратимый) феномен, и даже обычные самоубийцы (с атеистической установкой) в ряде случаев имеют фантазии о том, как они увидят то, что будет после их смерти; религиозные идеи вечного блаженства, безусловно, являются более мощными, и сопровождаются представлениями о переходе на другой уровень бытия и слияния с Богом или, во всяком случае — ощущениями идентификации с великой идеей или целью;

особое место занимает понятие смыслообразования — то есть потребность ощутить, что мое существование имеет некий особый смысл, выходящий далеко за рамки серой, убогой и безнадежной повседневности (поэтому, чем более экономически, социально и политически бесперспективна ситуация в окружении, тем больше вероятности возникновения террористического типа мировосприятия).

В силу вышеизложенного, террорист практически не поддается рациональному разубеждению. Ему практически неведом страх и раскаяние в совершаемом или совершенном.

Попытка изобразить террориста как психически больного неверна, по сути, и никуда не ведет. Столь же неверны представления о террористе, как примитивном малообразованном человеке.

Существует огромная разница между человеком, который решил покончить с собой из-за непереносимых психических страданий, и террористом-смертником, который любит жизнь, полон сил, внутренней энергии и уверен в своей особой миссии.

## **Глава 7. Нравственно-эстетические аспекты современного терроризма**

Такая постановка вопроса вполне правомерна. В терроризме этическое и эстетическое нераздельны. Террористы прибегают к этической мотивации своих действий (например, восстановление социальной или религиозной справедливости), но преследуют эстетические цели: например, желание переустройства мира; обретение собственного нового статуса (героя или героя-мученика); общественный резонанс; наличие «воспринимающего субъекта» — обывателя, который исторически интересен террористам и как потенциальная жертва, и как адресат, и как благодарный зритель; фигура журналиста как самого успешного посредника между террористом и обывателем.

После 11 сентября 2001 года самым популярным теоретиком терроризма стал Жак Бодрийяр, рассматривающий терроризм как специфическую современную форму насилия, «сценичную» или «телегеничную»: простое присутствие телекамеры в том или ином месте само по себе может вызвать вспышку насилия. Причем популярным этот тезис сделали журналисты — то есть те, чье орудие труда Бодрийяр признал онтологически причастным к общемировому злу. СМИ, до определенной поры хвалившие себя за этичность при освещении событий (не показывали ни изуродованных трупов, ни выбрасывающихся из окон людей), внезапно предали себя самобичеванию, из эфира временно изъяли картинку — пассажирские самолеты, врезающиеся в здания Всемирного Торгового Центра, запертые в горящих зданиях люди. Но справедливости ради следует заметить, что, даже если устранить все телекамеры, террористы все равно найдут способ достичь нужного эффекта — «Терроризм в современных условиях есть форма насилия, рассчитанная на массовое восприятие». Терроризм возник гораздо раньше, чем технические достижения современной цивилизации, к которым относятся пассажирские самолеты, теле- и видеокамеры, ножи для резки картона с узким и очень острым лезвием и т.д. Размах современного терроризма был бы невозможен без технического прогресса, но еще при полном отсутствии такового террористы успешно решали задачи оповещения общества и нагнетания ужаса при помощи, так сказать, естественных способов распространения информации — слухов и сплетен: так действовали в I в. н.э. зикарии — первая известная в истории террористическая секта; так действовали в XII-XIII веках ассасины, шиитская секта, также склонная к применению террористических методов. Причем слухи о совершаемых ими злодеяниях достигли Европы и оставили в европейских языках слово *assassination* — коварное убийство; сегодня оно употребляется также в значении «террористический акт». Интересно, что официальный отчет об убийстве Александра II «Народной волей» — первой, по мнению

историков терроризма, террористической партией современного типа — по своей поэтике напоминает современные телерепортажи с мест трагических событий, и очевидно, что перед его авторами стояла та же задача, что перед телерепортерами — сделать восприятие произошедшего как можно более полным и наглядным.

События 11 сентября заставляют пересмотреть прежние положения относительно терроризма как «рутинной политической стратегии, хотя и необычной в отношении применяемых средств». До сих пор считалось, что террористы могут проложить себе дорогу к власти, но не могут разрушить основ современной цивилизации: «ИРА не может уничтожить своими бомбами Лондон, «Черный сентябрь» — покончить с мировым воздушным сообщением». Впервые террористы вплотную приблизились к решению главной из своих эстетических задач — изменению картины мира. Им удалось на несколько дней парализовать воздушные перевозки, причинить Нью-Йорку ущерб, по своим масштабам сопоставимый с военным, заставить западное общество добровольно отказаться от ряда завоеваний демократии, хотя бы и временно. Более того, министр обороны США Д. Рамсфельд заявил, что бен Ладена могут и не поймать, и военная операция в Афганистане может оказаться затяжной и в целом малорезультативной — сказал и тут же, под давлением общественного мнения, был вынужден вносить поправки в собственные заявления [7]. Общественное мнение, в данном случае, основывается не на оптимистической вере в непобедимую мощь американской военной машины, а на боязни, что невинные жертвы террористов так и не будут отомщены, а еще не пострадавшие от терактов так и не окажутся вне опасности.

Симптоматично, что самоцензура как защитная реакция распространилась не только на телерепортажи, но и на художественные произведения, которые могли бы напомнить о трагедии — начиная с боевиков, где фигурируют захваченные самолеты или виднеются в кадре на заднем плане еще не разрушенные здания Всемирного Торгового Центра, и заканчивая практически невинными по содержанию песенками, названия которых могли бы вызвать нежелательные ассоциации (примерно как если бы в России осенью 1999 года запретили публичное исполнение песни «Любимый город может спать спокойно»). Лежащая на поверхности причина всего этого — свершилось то, чего не могло быть, потому что не могло быть никогда. Недаром в фантастических фильмах именно здания ВТЦ становились жертвами нападения: так, Годзилла, прогуливаясь по Нью-Йорку, сшибала хвостиком угол одного из небоскребов. Как известно, после первого покушения 26 февраля 1993 года ВТЦ уцелел: «просто чудо, что погибли только шесть человек. Необычайно мощные стальные и железобетонные конструкции здания устояли перед взрывом» [8]. Вывод из событий восьмилетней давности сделали все, кого это касалось: одна

сторона решила, что «необычайно мощные стальные и железобетонные конструкции» зданий ВТЦ и американской цивилизации могут вынести любую атаку, другая сторона — что наносить удар следует принципиально иным способом. Вопрос в том, кто оказался ближе к истине?

Таким образом, проблема освещения событий 11 сентября не сводится к соблюдению/несоблюдению норм журналистской этики. Она, скорее, связана с особенностями массового сознания, готовность которого воспринимать произошедшее парализована не только необычностью событий (недаром банальностью стали сопоставления с голливудским боевиком), но и возможностью СМИ довести до сведения всех, кого это касается, истинные масштабы и душераздирающие подробности трагедии, а так же тот факт, что решимость и фантазия исполнителей терактов практически безграничны, а возможность им противостоять проблематична. Отказ журналистов от демонстрации излишних страданий — это не столько проявление уважения к памяти жертв трагедии, сколько шаг навстречу обывателю, сидящему у телевизора с мешком попкорна и обладающему правом не смотреть на то, что неприятно.

## **Глава 8. Манипуляция и игра: различие оперативных процедур в культуре XX в.**

Современная культурная ситуация вызывает у исследователей, работающих над проблемой культура — цивилизация, теоретиков, занимающихся стратегией развития культурно-исторического процесса, практиков, моделирующих возможные его сценарии, ряд вопросов, которые заводят в смысловой тупик. Сегодня разыгрывание сценариев принадлежит политике, пользующейся методами программирования цели, причем политике, направленной на решение краткосрочных задач реальной власти, а потому далеко отходящей от проблемы расщепления культур на сегменты, ставшие «беспочвенными» осколками некогда единого монолита. Современная ситуация представляется и предстает пустым пространством, в котором помещаются эти осколки при помощи склеивания и подгонки специально унифицированных для этой цели кусков. Остается только найти того, кто будет склеивать, имея в виду долгосрочную процедуру. Но, по определению, политика, в его классическом варианте, вступает в противоречие с необходимой сегодня смысловой переакцентацией метаполитики. Сама история требует уже не случайного к себе отношения, в том смысле, что не складывается, как прежде, путем одной ей ведомой логики, будучи не подвластной всеохватывающему взгляду стороннего и в частности незаинтересованного наблюдателя, а история теперь требует проекта, даже самого фантастического проекта, например, «общего дела» единого человечества Н. Федорова. — Какой-то проект должен быть разработан на краю пропасти... В данном случае Федоров приводится как предтеча нового структурирования в планетарном масштабе, как фигура, маркирующая смену культурной ситуации и одновременно предлагающая принципиальный по структуре выход из нее по случаю ее безвыходности. «Непонимание» по существу (т.е. в действии) того, что культура как ценностно-регулятивная фундаментальная значимость полноценного общественного образования, требует конструирования отношений на этой основе с тем, чтобы «вскормить» последующие поколения жизненной субстанцией, выраженной в результате бессознательными и априорными общественными смысловыми связями, оборачивается на поверку «пониманием» того, что можно конструировать не эти отношения культуры, нацеленные, как представляется политикам, на долгосрочную, а потому не практичную и эфемерную задачу в силу высоких информационных скоростей, а выстраивать ресурсные отношения, ограниченные сиюминутной выгодой и пользой. Но «выгода» и «польза» была суммарной логикой бессознательно движущейся истории к своему концу. Отягощенные этим знанием, предоставленным практической наукой, политики успокаиваются тем, что систему ценностей и норм

можно провозгласить, сформулировать и остановиться, полагая, что этого достаточно, — в лучшем случае, в худшем — ищут аналоги в прошлом, точнее, пытаются возродить ставшие архаическими и тормозящие настоящее ценности. И в том и другом случае они заблуждаются в том, что общество в состоянии гармонично и продуктивно функционировать без наличия снятых в бессознательном реальных ориентаций. Точнее, реальная ориентация на выгоду и пользу — вот ценности настоящего, но они локальны в том смысле, что имеют ключевую оппозицию — свои-чужие. Иными словами, общество в фенотипе таково, каково оно в архетипе. Современная система знания складывается в том направлении, что она может предложить методы, с помощью которых возможный институт в состоянии воздействовать на архетип; политика же занимается феноменами, в этом кроется ее коренное заблуждение, причем она задействует систему массовой информации на решение локальных задач момента, а, все же, не существенных проблем культуры.

Отсюда, возможно для характеристики современной культурной ситуации апеллировать к Гегелю, в кратком афоризме которого пред-дано решение сложной формулы: если на вопрос мы не находим ответа, значит вопрос был не так поставлен. Следствием неправильной постановки вопроса и является та тупиковая ситуация, культурная и исследовательская бессмыслица которой разворачивается во всей своей хаотической неопределенности.

Смысловое терминологическое поле изъедено произволом автора, утратившего ценностные ориентации. Опустошенный мировыми революциями и войнами: горячими, холодными и экономическими, человек как информационно-семиотическая цельность постепенно утрачивает дорефлексивные основания своей культуры, кодифицированные в традиции через своего носителя, и трансформируется в человека, действующего по произволу, тем самым обретая статус «нулевого» субъекта. Аксиологический сбой подготавливается психологическим парадоксом: увеличение скоростей информационно-диффузионного процесса, становящегося в новоевропейское время, в новейшее — обращается в неспособность социального тела ассимилировать сущностно, читать ценностно, весь прирост полученного материала. Именно сущностной ассимиляции отдается фундирующее право организовывать культуру. Отсюда, социальное тело взрывается изнутри, что в фенотипе предстает как реальность, расколота на множество социальных типов, с трудом согласующихся друг с другом. Такие типы, обладая внутри самих себя некими ценностными характеристиками, вынуждены действовать между собой только по произволу, поскольку только так и может действовать аксиологический ноль. Он отстаивает даже не интересы типа как такового, поскольку они не достаточны связаны для того, чтобы обладать строго объединяющим

статусом, а интересы своего собственного «0». Причем эти интересы призрачны в свете наличия интереса другого, никак не сопряженного с интересами оппонента и акцентирующего решения своей задачи за счет последнего в исключительной степени, чем за счет себя. Тем более, что я как себя уже и нет. Это можно выразить в такой формуле: (1) жизнь = нуль + ресурс, в противоположность базовой формуле (2) жизнь = ценностно-нормативная установка + ресурс. Из этого следует, что (1) описывает жизнь, заключенную в ресурсных потребностях биологического существования, разумеется с поправкой на «недовольство культурой» в том смысле, который придает ему нулевой человек, стремящийся освободиться от ее пут. В некоторой перспективе ситуация может предстать и быть описана как «борьба всех против всех». Аксиологический нуль оказывается страшен прежде всего тем, что образуясь в результате нескончаемых стремлений в попытке человека вырваться из контекста природы (существование в цивилизации, порог технического «вооружения» которой превосходит неуспевающий поспевать за ним дух), человек освобождается от контекста культуры, как растение, вырванное с корнем из своей почвы. Формула (2) указывает, что культурная жизнь складывается из суммы гармоничных отношений природы и общества, тонус которым задает ценностно-нормативная установка, которая во времена аксиологических кризисов требует ее новой организации: внедрения, выпестовывания и взращивания. Все равно что пересадка, пользуясь метафорикой Н.Я. Данилевского, культурного растения, если не на другую почву, где климатические условия могут не соответствуют его потенциям прорастания, то на другую ситуацию, которая может быть создана путем организации соответствующих специальных, то есть искусственных, но подобных, условий. (1) описывает жизнь, где человеческому нулю для выживания необходимо задействовать сценарий манипуляции над другими в отсутствии принятых на себя универсальных правил; (2) определяет игровую концепцию жизни, детерминированной ее культурой, имплицитной для человека, а потому имеющей архетипическую силу актуализации.

Непонимание природы манипуляции и игры создает дискурсы, в которых нет приращения нацеленного смысла, и одно обращается в другое без всякого на то основания, используя метафорику «случайных чисел» «поверхности», а не креативного соучастия в со-бытии.

Шекспировская формула: мир есть театр, а люди в нем — актеры приобретает моэмскую трансформацию: актер на сцене живет, а в жизни играет. В конфликте двух этих формул вычерчивается слом новоевропейской культурно-исторической ментальности: от игры с самим собой как игры с судьбой к манипуляции с другими как игры над судьбой, от шекспировского Гамлета, который живет, к стоппардскому Розенкранцу и Гильденстерн

В недавно прошедшей защите диссертационного проекта на соискание ученой степени доктора философских наук была дана Е.Г. Соколовым аналитика массовой культуры (маскульта), в которой исследуется сущность и механизмы функционирования массовой культуры. Один из выводов, который можно сделать по прочтении: специфика организации массового пространства является тем насущным ответом, который может дать в своем логическом завершении культурная программа новоевропейского мышления в Новейшее время. И дело не в том, насколько она удовлетворяет сегодняшнего интеллектуала, но в том, что классический интеллектуал не может не считаться с тем обстоятельством, что он вынужден жить в массовом пространстве постоянно теряя идентификацию с самим собой, чтобы вырабатывать ее на поверхности смысла. «Нулевой человек», образовавшийся к «концу истории», обретает свое тело лишь в поле фикций, и лишь в этом залог его существования. Становясь массой, организованной по необходимой позиции, виртуальный человек-масса рассыпается всякий раз, как только утрачивается актуальность позиции, чтобы сложиться в той конфигурации, которая приходит на смену прежней. Пластичность современного массового сознания становится хорошим подспорьем к манипуляции, и «нулевому человеку» не остается ничего иного, как соответствовать. Его податливость есть исходный глина-материал, осознающий свою податливость в руках не умершего уже давно бога, а, как справедливого замечает Е.Г. Соколов, гиперреальности, представшей в виде События-вереницы событий. Причем манипулятором становится и он сам в рамках пространства, его принимающего, но под эгидой допускающего его и манипулирующего им События, позволяющего собой манипулировать в границах необходимого смысла. Такой круг очерчивает пространство, которое можно было бы назвать маскультом — то есть культом массы.

Особо необходимо отметить пятый параграф первой главы «Дискурсивные пределы массовой культуры», в котором аналитике подвергается динамика перехода немассового артефакта в массовый предмет культуры. И массовая культура и «протомаскульт» (Искусство) базируются на архетипах, «развертывая, — по словам К. Юнга, — праобраз в современных условиях», «степень же «приближенности» к архетипу в каждом конкретном случае различна» (Соколов Е.Г. Аналитика массовой культуры. Автореферат на соискание ученой степени доктора философских наук. СПб., 2002. С. 17). Здесь и там праобраз работает по иному. «Произведение искусства — предмет вмененный, догматизированный, подавленный террором интерпретации, но все еще обладающий некоторой «глубиной» (вариативностью), чего нельзя сказать о маскультовых образцах. Маскультовое произведение — предмет «очищенный», лишенный многовариантности» (С. 17-18). Процесс трансформации немаскульта в маскульт становится возможным,

поскольку трансформируются режимы восприятия. От выборки смыслов, которую предоставляет предмет искусства, к навязанному и селективному смыслу масскульта, который пользуется этот предмет как носитель. При этом происходит демонтаж онтологических монолитов, при расщеплении которых извлекается досужий смысл множества разнородных сегментов, отсылающих к собственным полям и ставших симулякрами, конституирующими поле фикций. Движение от архетипа к симулякру через образ, от божественного бессознательного в искусстве, еще насыщенного плотью в собственной несоизмеримости, но уже теряющего религиозную значимость, к фиктивному пространству масскульта, составленного из «корпускул» с взаимозаменяющимися элементами — вот та семиотическая кривая новоевропейского мышления, расколдовавшего самого себя, но требующего разворота. Хорошей иллюстрацией здесь будет реминисценция из Достоевского, в одном из произведений которого страстное желание вечности, ее сакрального пространства, обращается/трансформируется/превращается в подобие пустой комнаты, места, в котором ничего нет, кроме тараканов, расползающихся по углам и клонирующих самих себя. — Симулякр вечности. Соблазн.

Во второй главе «Операции и процедуры» в специально отведенном для этого параграфе «Производство желания. Соблазн» Е.Г. Соколов воспроизводит ницшеанско-фрейдистскую парадигму и рассматривает различные концепты желания, в частности, «желающую машину» Ж. Делеза — Ф. Гваттари. Дефинитивная особенность желания позволяет ему «выступать источником бесконечной, непрерываемой не на секунду процессуальности, механизмом, способным запускать все новые событийные потоки, аккумулируя импульсы и спазмы, исходящие из любых сфер реальности» (С. 26). Опираясь на Ж. Бодрийара, диссертант резюмирует, что масскульт, провоцируя импульс вождения, делает все для того, чтобы удовлетворения не состоялось, чтобы соблазн воспроизводил соблазн, имитируя собою реальность. Это закат культуры, последний период ее развития, который О. Шпенглер назвал цивилизацией. Это машина, которая пробуксовывает, создавая иллюзию движения, но на самом деле никуда не двигается; имитирует реальность, которой давно уже нет; то, что можно назвать ее дефицитом при кажущемся избытке. Ответ на вопрос зачем, мы получаем в параграфе «Сканирование и нигилизация массы». Наученная горьким опытом того, что масса низвергала системы изнутри, европейская культурная программа ликвидирует реальность массы при сохранении ее номинала. Агрессивность массы нигилируется масскультом, утрачивая свои детерминанты — непредсказуемость и спонтанность. Канализирование агрессии делает массу виртуальной: регулятивы исходят снаружи, источник движения уже не в ней самой, а потому никакой угрозы такая масса не может представлять в принципе.

Есть игра: осторожно войти,  
 Чтоб вниманье людей усыпить;  
 И глазами добычу найти;  
 И за ней незаметно следить.  
 Как бы ни был нечуток и груб  
 Человек, за которым следят, —  
 Он почувствует пристальный взгляд  
 Хоть в углах еле дрогнувших губ.  
 А другой — точно сразу поймет:  
 Вздогнут плечи, рука у него;  
 Обернется — и нет ничего;  
 Между тем — беспокойство растет.  
 Тем и страшен невидимый взгляд,  
 Что его невозможно поймать;  
 Чуешь ты, но не можешь понять,  
 Чьи глаза за тобою следят.

Природа театра требует активности, направленной на выполнение внутренней задачи, которая, если не формулируется, то подразумевается, но в языке требует глагола; она проявляет себя во внешней действительности, в поведении, создавая формально-символические приспособления на пути ее выполнения, как результативный артефакт/эффект этого пути, организуя поле творческой насыщенности атмосферой смысла. Театральная игра создает приращение смысла, выраженного в новой форме или трансфигурации за счет креативного начала, его наличия, а оно активизируется в результате исполнения смыслополагающего действия; так она создает новый «продукт». Игра непосредственно связана с творчеством и жизнью. Актер не исполнитель, а творец, действующее лицо пьесы жизни своего персонажа, и только тогда можно говорить о его искусстве. Если это дорежиссерский театр, то «задает тон», как тогда говорили, первый актер; в театре режиссера последний задает смысл. Современный театр использует разные иерархические модели взаимодействия внутри творческого коллектива, но всегда творческий коллектив, объединенный конкретным замыслом/смыслом/необходимостью воплощения, должен быть.

Не корысть, не влюбленность, не месть;  
 Так — игра, как игра у детей:  
 И в собрании каждом людей  
 Эти тайные сыщики есть.  
 Ты и сам иногда не поймешь,  
 Отчего так бывает порой,  
 Что собою ты к людям придешь,  
 А уйдешь от людей — не собой.

По другому, актер-исполнитель заданной мизансцены играет не в свою игру, он является объектом манипуляции чужой воли, которая также не творит, не является волей творческой, а, по сути, пользует человека как средство собственного выражения, для удовлетворения своих, побочных, не связанных с творческим замыслом интересов, не связанных с интересами общей, ценностной задачи. Манипуляция использует когда-то или кем-то выработанный «продукт», она ничего не создает нового, только извлекает выгоду из той комбинации, которую выстраивает для получения необходимого ресурса, человек-манипулятор относится к объекту как к средству, а не цели. Отсюда, различие понятий манипуляция и игра лежит в этической плоскости, в ценностной установке.

Есть дурной и хороший есть глаз,  
Только лучше б ничей не следил:  
Слишком много есть в каждом из нас  
Неизвестных, играющих сил...  
О, тоска! Через тысячу лет  
Мы не сможем измерить души:  
Мы услышим полет всех планет,  
Громовые раскаты в тиши...

Время, утратившее ценностные ориентиры, должно в первую очередь созидать их. Только так последние станут полем, на котором могут взрасти плоды новой культуры. Нулевой человек требует новой ценностной организации, и в этом его спасение. От смерти Бога до смерти человека оказался один шаг. Сакральный мир той или иной культуры — та незыблемая, непререкаемая и неоспоримая сущностно-ценностная основа, кризис которой мы претерпеваем как представители разных культур. Стоит ли мир на пороге построения Универсального морального кодекса, ради которого требуется поступиться частью отличительных черт своих собственных религиозных институтов, которые сегодня, каждый по-своему, в большей степени институализированы, чем священны? Или он смотрит в прошлое своих культур, детерминированный прежними культурными формами, неготовый к новой культурной ситуации, возможные пределы которой уже наметились? — Но ясно одно: эта ситуация — вызов времени, на который необходимо дать адекватный творческий ответ.

А пока — в неизвестном живем  
И не ведаем сил мы своих,  
И, как дети, играя с огнем  
Обжигаем себя и других...

(цит. по: Блок А. Собр. соч. в 8 т. Т. 3. М.-Л.: ГИХЛ, 1960. С. 43-44)

В связи с этим интересны правила видения борьбы М. Ганди, рассматриваемые в теории конфликта как приемы ненасильственных действий и представленные как условия решения проблемы сверхбытийственного самораскрытия личности в ненасилии. Ненасильственные действия принуждают оппонента к поведению в желаемой форме (См.: Зайцев А.К. Социальный конфликт. М.: Academia, 2000. С. 60.). Вот эти правила:

Не избегай конфронтации. В теории конфликта последний рассматривается не как нечто, противостоящее порядку, обладающее непременно дисфункцией, но, напротив, как то, что является неотъемлемой его частью. В своем конструктивном варианте он вскрывает проблему и ситуацию, которая до того носила латентный характер и, возможно, была тормозом развития коренившейся в ее недрах инновационной интенции. Тогда конфликт является очищающим фактором, стимулирующим смену характера и изменяющим конфигурацию отношений. Не избегай конфронтации — правило, не позволяющее в сложной ситуации выбрать иллюзию наиболее легкого решения, на поверку обращенного в самое длинное. Это значит: не будь выключен из процесса, который разворачивается при обязательном твоём участии здесь и сейчас, не позволяй воспользоваться твоей слабостью.

Будь открыт к общению и самокритике. В качестве комментария необходимо заметить, что открытость и коммуникативность есть качество психики здоровых людей. Открытость есть залог самораскрытия себя. Видение себя не таким, каким хочется себя видеть, но таким, каким предстаешь перед самим собой и в присутствии другого в своей независимой явленности события. Смотришься в другого, как в зеркало, и видишь в другом самого себя. Это не метафора, а психологическое состояние, возникающее при условии бесстрашной открытости миру, в которой мир вмещается в тебя всеми своими гранями, и внутренний процесс, который при этом совершается, позволяет выстраивать отношения с одной из его граней на уровне, применительно к индо-буддийской культуре называемом тонким. Взаимодействие, которое налаживается, не имеет ничего общего с диалогом, поскольку возникающий процесс точнее можно определить термином синхронистичность, введенным К. Юнгом для объяснения смысловых совпадений.

Находи решение и быстро двигайся к нему. Данное правило срабатывает при наличии того состояния, которое было описано. Оно и позволяет найти единственно правильное решение, причем такое, которое не подлежит сомнению. Картезианское связывание мышления с сомнением здесь не срабатывает, поскольку по своей энергичной сути сомнение есть задержка не только действия, но и мысли, стопор, который не учитывает категорию времени и современных скоростей, превращающих ситуацию из

непредсказуемой и сложной конфигурации в ситуацию еще более сложную и непредсказуемую. Понятая в своем смысле, или, точнее, схваченная в своем бытии, ситуация требует понятного действия и быстрой реакции.

Относись к своему оппоненту как потенциальному союзнику. Понятие враг в контексте данной парадигмы не имеет смысла. Борьба ведется не с личностями, а с принципами, со злом, а не с его носителем. Друг-враг — эта та бинарная оппозиция, которая не является категорией, имеющей отношение к данному методу. В ней уже есть отгороженность и преграда, которую надо брать штурмом. Оппонент может стать союзником в силу проповедуемой установки. Одной только психологической установки бывает достаточно, чтобы произвести настрой, позволяющий работать в другой системе координат.

Выбирай соответственную целям тактику. Можно перефразировать: не иди обходными путями. Собственно, не манипулируй ситуацией, выстраивая сложные комбинации. В них можно потерять предполагаемую цель. Ситуации имеют свойство манипулировать манипулятором, уводить далеко от цели, предлагая новую роль.

Будь гибок. Гибкость означает независимость от самого себя, от той позиции, которая сформировалась опытом и которая тормозит самораскрытие. Гибкость связывается с креативностью и следует формуле Г. Зиммеля: культура есть движение души к самой себе — от замкнутого единства через раскрытое множество к раскрытому единству.

Умей выигрывать время. Выиграть время позволяет способность найти просвет в ткани бытия, именно в той части движения, которая единственно открывается как дающаяся в руки и единственно возможная сущность, будто предоставленная и предназначенная только для того, кто готов к раскрытому множеству протянуть руку.

Будь взвешенным в своих действиях. Баланс действий так же необходим, как гибкость. Действие из корня смысла и в его потоке есть живая игра сил, не терпящих суеты.

Будь дисциплинированным. Ценностно-нормативная значимость устанавливает регламент, при котором все действительное необходимо, все необходимое действительно.

Знай, когда надо остановиться.

## Глава 9. Символ, аллегория и метафора в языках сакральных и художественных текстов

Язык искусства — это знаковая система, обеспечивающая существование и развитие художественно-эстетической реальности. Его основными элементами являются художественные образы, которые выступают не только носителями определенных смыслов, но и обладают высокой степенью эстетической выразительности, способностью к непосредственному воздействию на человеческие чувства.

Своеобразие каждого художественного произведения обусловлено в значительной степени уникальностью того образного языка, в форму которого облачено его содержание. Эта уникальность проявляется в том, что художественный «текст» никогда нельзя перевести на другой язык с абсолютной степенью аутентичности. Даже при самом квалифицированном переводе за пределами всегда останется часть того материала, который придает оригиналу истинную художественность.

Сходным образом дело выглядит и там, где автор пытается с максимальной полнотой и точностью воссоздать на художественном языке то, что его занимает и волнует. Далеко не всё, чем богата его душа, находит воплощение в соответствующих образах. Именно это обстоятельство констатирует известный поэтический парадокс Ф. И. Тютчева:

Как сердцу высказать себя?  
Другому как понять тебя?  
Поймет ли он, чем ты живешь?  
Мысль изреченная есть ложь.

В сходной ситуации оказывается и читатель, зритель, слушатель, обнаруживающий, что в процессе восприятия художественного произведения он в состоянии вычитать в его тексте отнюдь не все, что ему хотелось бы узнать о тех мирах, в которых существовал автор и продолжают существовать его герои.

Отчего так происходит? Одна из причин этого заключается в отсутствии единственно возможного универсального языка образов. У последних нет смысловых, ценностных и нормативных значений, которые представляли бы собой константы, незыблемые в веках. Люди, создающие произведения искусства или воспринимающие их, вынуждены пользоваться ограниченными языковыми средствами, выбирая их из великого множества всевозможных знаковых систем. Это, однако, не гасит стремлений многих художников к тому, чтобы опираться в процессе творчества на художественно-эстетические универсалии, сохраняющие свое первородное значение в любых пространственно-временных координатах. Очевидно, этим и объясняется неизбывное тяготение творческого сознания к языку религиозных символов.

Русский философ и поэт серебряного века Вяч. Иванов считал, что язык искусства уже по определению носит религиозно-символический характер. Он видел в символизме искусства упреждение той предполагаемой, собственно религиозной эпохи языка, где господствуют две раздельных речи — речь об эмпирических вещах и отношениях и иератическая речь пророчеств о предметах и отношениях высшего порядка. Первая состоит из логически выстроенных аналитических суждений. Вторая носит мифологический характер, поскольку ее основой служат мифы, выступающие в качестве динамических модусов символов.

Каждый символ — это одновременно двигатель и движение, действенная сила и непосредственное действие. Поэтому художник, в совершенстве владеющий языком искусства, предстает, по мнению Вяч. Иванова, в качестве тайновидца, свидетельствующего о сокровенных связях сущего.

Художественность входит составной частью в религиозность. Истинная художественность всегда мистична. Это хорошо видно на примере того языка, которым пользовался Иисус Христос. Для Него религиозное и художественное начала — это не рядоположенные, не внешне соприкасающиеся, а взаимопроникающие факторы. Далекое не случайным является то, что язык Христа — это язык притч. «Существует мнение, — писал искусствовед В. Вейдле, — что язык Евангелий (особенно первых трех) безыскусствен, по-детски прост и этим именно хорош. Но язык этот, во всяком случае, поэтический, а не практический язык, и поэтичность его еще обостряется, подымается ввысь, когда евангелист передает прямую речь Спасителя. Простота и безыскусственность, т. е. отсутствие нарочитости и риторики, не мешает поэзии (или, что то же, словесному искусству), а помогает. Нагорная проповедь и притчи, разумеется, не проза (в смысле языка, исключаящего поэзию), а поэзия можно даже сказать, что они, в отличие от остального евангельского текста, поэзия, исключаящая прозу. И тем не менее рассматривать их как художественные произведения, как предметы эстетического восприятия должно казаться неуместным не только верующему, но и всякому, кто наделен достаточной душевной или хотя бы одной художественной чуткостью. К ним нельзя относиться как к художественным произведениям не потому, что они нечто другое, не художественное, а потому, что поэзия и искусство, заключенное в них, неразрывно включено во что-то, что выше, глубже и шире всякого искусства... Искусство не включает в себя религию; но религия включает в себя искусство. Оттого-то и говорит она «только в притчах», образами, символами и вообще выражающими свой смысл словесными или другими знаками, обозначающими понятия и эмпирические «предметы». Оттого-то и говорит она на языке искусства, как на своем родном и единственно для

нее пригодном языке» (Вейдле В. Умирание искусства. М., 2001. С. 194 — 195).

Вейдле указывает на то, что хотя религия и включает в себя искусство, но последнее может выключиться, выпасть из религии. Однако, как бы оно не пыталось обособиться, удалиться от религии и обратиться к сугубо секулярным смыслам и ценностям, язык его так и останется мифологическим. И в этом оно будет походить на религию. Изменившись внешне, оно внутренне, на уровне языка будет сохранять свое подобие религии.

Религия, по словам того же Вейдле, не знает другого языка, кроме языка искусства. Но язык этот может передавать самые разные смыслы, в том числе и те, которые не просто несводимы к религиозным смыслам, но и прямо противоположны им. Во все времена наряду с религиозным искусством существовало и другое искусство — любовная лирика, некультовая музыка, оформление домашней утвари, нарядов и жилищ. Но ничто не может заменить религию в ее роли великой хранильницы и защитницы ее сокровенных смыслов.

Какие же языковые средства используются в сакральных текстах и в тех художественных произведениях, которые непосредственно связаны с ними?

Одному из виднейших христианских мыслителей, вошедшему в греческую патристику под именем ПсевдоДионисия Ареопагита, принадлежит трактат «Символическое богословие». Не дошедший до нас в его первоизданном виде, но реконструированный позднейшими исследователями в его основных пунктах, он содержал ряд идей, имеющих принципиальную важность для понимания сути христианского символизма.

Для Ареопагита мироздание иерархично, и человеческий дух имеет возможность восходить по его ступеням в стремлении обрести высшее знание о Боге. Через тексты Священного Писания, через образы искусства, знаки и символы человек становится причастен к духовному свету, нисходящему из сакральной выси. Многозначность содержания символов существенно затрудняет их понимание. Во многих естественных и искусственных символах свет истины скрыт от непосвященных. Однако, христианин должен уметь прочитывать значения символов, верно их понимать и толковать.

Среди символов различаются два основных вида — «подобные» и «неподобные». Первые имеют сходство с обозначаемыми реалиями, а у вторых такого сходства нет. Отсутствие сходства побуждает человеческий дух устремляться на поиски того, что стоит за данным символом. Порой самые незначительные предметы могут оказаться символами высокой духовности. Когда же человек докапывается до истинного смысла символа, он испытывает явное духовное наслаждение.

В современном понимании символ — это социокультурная форма, указывающая на определенные смыслы, ценности и нормы, которые в ней не присутствуют, а лишь подразумеваются в силу соответствующих социальных конвенций. Символы вездесущи, что позволяет философам говорить о протекании духовно-практической жизни человека в «символической вселенной», где за каждым знаком, словом, звуком, жестом обнаруживаются концентрированные сгустки смыслов, спрессованные социально-историческим временем и опытом многих поколений.

Символы в этой «вселенной» подразделяются на несколько разновидностей:

1 коммуникативные символы, обслуживающие межчеловеческое общение — жесты, взгляды, выражения лиц, условные фигуры этикетного, обрядового, ритуально-церемониального характера;

2 научные символы в виде знаков, цифр, букв, формул, обслуживающие познавательную деятельность людей;

3 художественные символы, играющие важную роль в живописи, архитектуре, музыке;

4 политические символы, обслуживающие деятельность государственных институтов, выполняющие задачи организационного, управленческого, идеологического, представительского характера;

5 религиозно-метафизические символы, обладающие наиболее сложной семантикой, позволяющие видеть в сопутствующих человеческому существованию нормах, ценностях и смыслах знаки высших, сверхличных сил, сотворивших мир, поддерживающих в нем порядок, обеспечивающих функционирование религиозного сознания и деятельность церковных сообществ.

Любой из миров, в котором живет человек, будь то природный, социальный или духовный мир, можно рассматривать как мир символов. Шарль Бодлер, например, так писал о символическом восприятии естественного мира:

Природа — некий храм, где от живых колонн  
Отрывки смутных фраз исходят временами.  
Как в чаще символов мы бродим в этом храме,  
И взглядом родственным глядит на смертных он.

Однако «храмом символов» можно считать не только природу, но и культуру, и цивилизацию. Человек способен видеть в проявлениях истины, добра, красоты, справедливости знаки высших гармоний, свидетельства Божественных откровений, а зло, безобразие, пороки, преступления рассматривать как знаки близкого присутствия темных потусторонних сил. Через символы человеческая душа прикасается к трансцендентному миру

или, как считал Платон, вспоминает о нем, о тех временах, когда она была слита с ним в одно целое.

Смысловая полифоничность символа — это следствие присутствия в нем «сверхсмыслов», «сверхценностей» и «сверхнорм» абсолютного характера. Фокусируясь в символе, они открывают возможности для герменевтики, бесчисленных прояснений, толкований, интерпретаций. Внутри каждого символа громоздятся «монбланы» разнообразных значений, позволяющие ему активно и сколько угодно долго участвовать в духовной жизни бесчисленных поколений.

Символы играют важную роль во взаимодействии человека с трансцендентной реальностью, которая не дана ему непосредственно, с которой он не может входить в прямой контакт по собственному произволу. Отягощенный материальностью, человек всегда находится как бы рядом с нею, сознавая наличие границ, отделяющих его от метафизического мира. Создаваемые же им символы позволяют перебрасывать «мост» через кажущуюся пропасть и соединять то, что представляется разъединенным.

Символы способны уводить воображение и мысль в таинственные извивы семантических лабиринтов, в беспредельные глубины того, что в принципе непостижимо. Но в любом случае они никогда не доводят человеческое сознание до конечного пункта, не раскрывают перед ним зашифрованную в них тайну.

Художники–символисты, связанные с традициями пантеизма, с философскими учениями Я. Беме, Б. Спинозы, Э. Сведенборга, Ф. Шеллинга, И. В. Гете, А. Шопенгауэра, Ф. Ницше, Э. Гартмана, видели в символах не только инструмент преодоления стереотипов индивидуалистического мировосприятия, но и средство формированию нового типа мироотношения, возводящего красоту в ранг космической доминанты, в статус сущности бытия и наивысшей ценности, превосходящей ценность самой “живой жизни”.

Во второй половине XIX в. и в начале XX в. европейской литературе в рамках символизма наиболее плодотворно проявили себя А. Рембо, П. Валери, П. Верлен, П. Клодель, Э. Верхарн, М. Метерлинк, Г. Гауптман, Р. М. Рильке, О. Уайльд, Г. Ибсен, К. Гамсун и др., а в живописи — П. Гоген, П. Клее, А. Матисс, Э. Мунк, М. Чюрленис и др. В русском изобразительном искусстве в русле парадигмы символизма работали художники Л. Бакст, В. Э. Борисов-Мусатов, М. А. Врубель, К. С. Петров-Водкин, П. Н. Филонов и др. Их творческие искания были устремлены за пределы плоского натурализма, к аллегориям и идеалам возвышенной духовности, которая вбирала в себя опыт многих древних религий мира, но была слабо связана с христианством.

Суть аллегории, как риторической фигуры иносказания, состоит в речевом или живописном использовании конкретных образов с целью

более яркого, впечатляющего выражения и более доходчивого пояснения какой-либо отвлеченной идеи или абстрактного, умозрительного принципа. Аллегория позволяет обнаружить и вывести на передний план какую-либо неочевидную идею или некий скрытый смысл через их косвенное описание. Так, мастера толкований эпических, религиозных, философских и художественных текстов способны создавать целые гирлянды аллегорий, не только украшающих их тексты, но и проливающих дополнительный свет на присутствующие в них глубинные смыслы.

В аллегории начало рациональное, абстрактно-умозрительное уравнивается началом эмоционально-образным, живописующим. Устремленные друг к другу, они взаимно высвечивают друг в друге те или иные содержательные грани и являют некую новую целостность. При их восприятии усилия чувств и разума соединяются в единый вектор процесса понимания.

Аллегорический метод издавна использовался экзегетами при толковании Библии для рационального прояснения ее содержания. Он был целесообразен чаще всего в тех случаях, когда буквальное истолкование определенных содержательных фрагментов Священного Писания представлялось по каким-то причинам неуместным и неприемлемым.

Достоинство аллегорических толкований заключается в том, что они позволяют усматривать в библейских идеях и образах дополнительные содержательные грани и неявные смысловые оттенки. Благодаря им буквальный смысл может не только расширяться и углубляться, но и трансформироваться. Но здесь мудрые толкователи всегда помнили о поджидающей их серьезной опасности — о том, что можно незаметно для себя перейти ту смысловую границу, которая дозволена содержанием текста. И тогда может возникнуть ложное истолкование, не приближающее, а удаляющее от понимания истинных библейских смыслов.

Преимущество аллегорического метода состоит в том, что он позволяет отойти от наивного буквализма в толковании многогранных библейских истин и образов. Данный метод применялся при толковании Ветхого и Нового Заветов Филоном Александрийским, Климентом Александрийским, Оригеном и другими богословами. Так, Филон Александрийский видел в ветхозаветной истории свидетельство странствий человеческой души, пытающейся постичь замыслы Бога и понять себя. Ориген выделял три способа толкования Библии — буквальный, моралистический и духовно-аллегорический. При этом он считал последний способ наиболее подходящим к особенностям Священного Писания.

Иринеи Лионский, взглянувший на аллегорический метод с другой стороны, увидел в нем отрицательное начало, позволяющее врагам Церкви и тем, кто далек от истинного понимания Библии, исказить подлинные

смыслы Священного Писания или же прикрывать красочными образами свое непонимание.

Что касается современных богословов, то протестантские теологи, в отличие от католических, допускающих аллегорические толкования Библии, избегают обращений к этой форме экзегезы и настаивают на необходимости изыскивать смыслы Писания в нем самом, а не в побочных ассоциативных зигзагах мысли и всплесках воображения.

Аллегория широко использовалась в качестве художественного приема в средневековой литературе. Характерным примером может служить поэма Пруденция «Психомахия» (конец IV — начало V вв.), рисующая картины сражений между Добродетелями и Пороками. В XII в. увидели свет аллегорические поэмы Бернара Сильвестра («О всеобщности мира, или Космография») и Алана Лилльского («Против Клавдия»). В XIII в. появился аллегорический «Роман о Розе» Гийома де Лорриса и Жана де Мёна.

Аллегорический метод нередко приходил на помощь тем живописцам, которым требовалось передать смыслы неизобразимых речений Иисуса Христа. В результате стали появляться образы, соответствующие, например, отдельным заповедям Нагорной проповеди.

В Германии в период Реформации получили распространение гравюры-аллегии, называвшиеся «Мельница Бога». На них изображались Бог-Отец, восседающий на облаках, и Иисус Христос в образе мельника, ссыпавшего в мельничную воронку четырех евангелистов. Здесь же присутствовала надпись: «Мельница долго стояла без работы, будто бы умер мельник». Подчеркивался сугубо протестантский смысл аллегии, указывающей на то, что католическая церковь не выполняла своего предназначения до тех пор, пока благодаря Реформации не открылся путь к истине через Христа, евангелистов и весь Новый Завет.

В XV — XVI вв. в Англии и Франции в русле аллегорической эстетики сложился самостоятельный жанр дидактической драмы — моралитэ. Его суть заключалась в том, что перед зрителем представляли аллегорические персонажи, олицетворявшие грехи и добродетели. Между ними разыгрывались сцены борьбы за душу героя. При этом сцена могла выступать в качестве малой модели мироздания, а главный герой мог метафорически символизировать весь человеческий род, раздираемый противоречиями между добром и злом.

Метафора — это, как известно, иносказание, в котором признаки одного предмета переносятся на другой, чтобы сделать высказывание более доходчивым, ярким и впечатляющим. Использование слова или выражения в переносном смысле может основываться либо на сходстве сопоставляемых вещей, либо на существующем контрасте между ними. В теории литературы метафоры подразделяются на олицетворяющие и

овеществляющие, простые и развернутые, метафоры-символы и метафоры по сходству и т. д.

Метафорами насыщены сакральные тексты. Они в изобилии присутствуют в Библии. Необходимость их использования священнописателями возникала каждый раз, когда они начинали говорить о Боге. Убежденные в непостижимости великой тайны, которую несет в себе Бог-Творец, они находили способ говорить о Нем и Его делах при помощи языка метафор. Последние при этом носили либо антропоморфный, либо «физиоморфный» характер, т. е. образы-сравнения черпались как из сферы человеческого существования, так и из мира стихийных проявлений космической, природной, органической жизни. Не дававшие исчерпывающих характеристик Бога, что было невозможно и на что библейские священнописатели не претендовали, эти метафоры, тем не менее, как бы приближали Бога к пределам человеческого понимания, вводили Его в круг человеческих представлений, порождали у читателя ощущение как величия Творца, так и Его способности снисходить до человека.

Когда пророк Иезекииль узрел явление Бога перед ним, то он в своем описании этого видения воспользовался синтетической метафорой, в которую входили образы облака и огня, сияния и радуги, топаза и сапфира, льва и орла, меди и колесницы: «И я видел, и вот, бурный ветер шел от севера, великое облако и клубящийся огонь, и сияние вокруг него; и из середины его видно было подобие четырех животных, — и таков был вид их: облик их был, как у человека... И шли они, каждое в ту сторону, которая перед лицом его; куда дух хотел идти, туда и шли; во время шествия своего не оборачивались. И вид этих животных был как вид горящих углей, как вид лампад; огонь ходил между животными, и сияние от огня и молния исходила из огня. И животные быстро двигались туда и сюда, как сверкает молния... И когда они шли, я слышал шум крыльев их, как бы шум многих вод, как бы глас Всемогущего, сильный шум, как бы шум в воинском стане; а когда они останавливались, опускали крылья свои. И голос был со свода, который над головами их; когда они останавливались, тогда опускали крылья свои. А над сводом, который над головами их, было подобие престола по виду как бы из камня сапфира; а над подобием престола было как бы подобие человека вверху на нем. И видел как бы пылающий металл, как бы вид огня внутри него вокруг; от вида чресл его и выше и от вида чресл его и ниже я видел как бы некий огонь, и сияние было вокруг него. В каком виде бывает радуга на облаках во время дождя, такой вид имело это сияние кругом. Такое было видение подобия славы Господней. Увидев это, я пал на лице свое, и слышал глас Глаголющего, и Он сказал мне; сын человеческий! стань на ноги твои, и Я буду говорить с тобою» (Иез. 1, 4 — 2, 1.).

Метафора — это не только выразительное языковое средство, но и важный мыслительный инструмент, которым всегда пользовались обладатели как религиозного, так и секулярного сознания — литераторы, ученые, философы, культурологи. В ряде случаев метафоры имеют значения и смыслы, которые не уместятся в художественно-эстетические рамки. Это позволяет философскому сознанию прибегать к разнообразным мировоззренческим метафорам. Таковы, например, фундаментальные мироописательные метафоры «мир-часы», «мир-машина», «мир-организм» «мир-текст» и др.

Для современного христианского сознания важное значение имеет метафора ковчега, позволяющая с предельной наглядностью узреть такие реалии, как малость человеческого рода и глубинная близость, связывающая всех обитателей Земли, являющихся Божьими творениями, которым Творец даровал возможность существования.

Метафоры, равно как символы и аллегории, будучи полиморфными эстетическими структурами, несут в своем содержании богатый опыт мироосмысления. Это позволяет им активно участвовать в духовной жизни личности и социума, выявлять в жизненной стихии значимые семантические, ценностные и нормативные структуры и тем самым открывать дополнительные возможности для углубленного понимания духа не только своего народа, но и «чужого», что уменьшает риск возникновения недоверия и его крайней формы - терроризма.

## Глава 10. Террор как форма политической близорукости

«Точечный» террор «снизу» в России должен был служить предупреждением государству касательно того, что если оно не двинется навстречу запросам нарождающегося гражданского общества, то будет опрокинуто и разрушено.

Под терроризмом обычно понимают практику применения политическими радикалами крайних форм насилия против государственных и общественных деятелей или рядовых граждан ради достижения определенных политических целей.

Во времена Великой французской революции понятием террора (от лат. *terror* — ужас, устрашение) обозначалась практика уничтожения политических противников.

XIX и XX века знали две основные разновидности террора — индивидуальный, «точечный» террор «снизу» и государственный, массовый, системный террор «сверху». Первый имел вид восстания против государства наиболее активных представителей нарождающегося гражданского общества, обладавших либо незрелым, либо деформированным нравственным сознанием. В роли инициаторов внесудебных расправ с применением средств «скорострельной юстиции» выступали профессиональные террористы — члены политических партий, нелегальных кружков, тайных обществ, подпольных организаций.

В психологическом пространстве сообществ, осуществляющих «точечный» террор, царили жесткие принципы корпоративной морали. Они предполагали, что для каждого члена организации интересы тайного сообщества всегда выше его собственных интересов. Это позволяло свести назначение каждого отдельного члена организации к роли средства для реализации задуманных планов.

Из идеи террора в ее романтических интерпретациях выросла целая субкультура насилия («революционная» субкультура). Она-то и распахнула врата в мир массового террора, подготовила будущих апологетов системного насилия государства над гражданами.

Государственный, массовый террор «сверху», осуществляемый государством по отношению к гражданам, заявлял о себе в условиях революционных катаклизмов (например, красный террор в России начала XX в.) и в контексте практики системного насилия, осуществляемого тоталитарными режимами. Так, марксизм в его большевистской версии рассматривал террор «революционного» класса, пролетариата, направленный против «классовых врагов», т. е. аристократов, буржуа, помещиков, духовенства, как оправданную форму «революционного насилия», призванного сократить родовые муки появления на свет нового общественного строя.

Массовый террор предполагает практику противоправного изъятия у граждан их естественных прав на жизнь, здоровье, человеческое достоинство посредством физического и психологического воздействия на отдельных индивидов, группы людей и целые народы.

Известный французский социолог XX в. Пьер Бурдьё ввел в современный лексикон категорию символического насилия, близкое по смыслу понятию психологического террора. Символическое насилие предполагает такое состояние массового сознания как «незнание». Для властей наиболее предпочтительным является бездумное, некритичное принятие людьми навязываемых им нормативных и ценностных стереотипов. Согласно Бурдьё, в ситуации «незнания» и постоянного психологического давления люди быстро привыкают к дефициту свобод и естественных прав.

#### Психодинамика террористического сознания

Практика применения террора в политической сфере движима несколькими разновидностями субъективных факторов: 1) эмоциональной силой как страстью к насилию; 2) силой волевых механизмов, которые могут быть обозначены как воля к насилию; 3) рациональной силой — идеей права на насилие, «права на кровь», «права на бесчестие» и т. п.; 4) иррациональной силой «нетерпения» как желания быстрее достижения искомых политических целей.

Субъекты террористической деятельности находятся во власти особого рода психологической мотивации, которая может быть обозначена как авантюрная. Для многих из них главное — это доказать самим себе собственную избранность, непохожесть на обыкновенных, заурядных людей, страшащихся закона и наказания. По их мнению, большинство людей пугливы, не способны к риску, боятся нового слова и нового шага. С позиций авантюрного сознания максимальная степень возможного риска, сосредоточенная в актах террора, привлекательна тем, что способна разрушить банальность повседневного существования, внести эксцентрическую чрезвычайность в тусклую обыденность и тем самым подарить «смертному сердцу» «неизъяснимые наслаждения». Их захватывает состязание с идущим по его стопам правосудием, они постоянно ощущают, что находятся «у бездны на краю», и эта близость смертельной опасности будоражит кровь и пьянит как вино.

Авантюристический стиль жизни профессионального террориста, частое пребывание в точке экзистенциального экстремума требует незаурядных личных качеств, отваги, способности ставить на карту все, что угодно, включая свободу и жизнь. Этот же стиль предполагает жажду полноты самоосуществления, изобретательность, которая позволяла бы многократно избегать ловушек, готовых в любой момент погубить смельчака в его опасных криминально-политических играх.

Авантюрный психоментальный тип террориста может быть наилучшим образом описан в терминах синергетики, поскольку его деятельность определяется сцеплением многих случайностей. В нем царят каприз и случай, опрокидывающие логические детерминистские построения и смеющиеся над «железной» необходимостью фаталистических умозрительных конструкций. И хотя авантюристический взгляд на мир не равнозначен опровержению причинности, все же авантюрное сознание террориста ограничивает возможности ее господства над человеком за счет того, что из всех видов причинности признает лишь власть целевой причинной обусловленности, позволяющей ему выстраивать собственную логику нетривиальных действий в социально-политическом мире.

Террористическая деятельность способна служить средством самопознания, быть уникальным способом постижения предельных жизненных смыслов, не доступных для понимания иными путями. Авантюрную душу террориста может мучить неодолимый соблазн заглянуть за черту, дозволенную обстоятельствами, нормами, законами, чтобы тем самым прояснить для себя некие значимые смыслы. При этом сам террорист выступает в качестве не субстанции, но функции авантюрной коллизии. Он не завершен как личность и с ним может случиться все, что угодно, и сам он может стать кем угодно, даже художником, как, например, мексиканец Сикейрос.

Привлекательность авантюрной модели социального поведения связана с возможностью удовлетворения потребности в свободе. Авантюристу-террористу пространство свободы представляется неизмеримо шире того, внутри которого пребывают законопослушные граждане. То, что одновременно с расширением этого пространства возрастает и число грозящих опасностей, сообщает авантюрному жизнеощущению особую остроту и притягательность.

Нормативно-ценностное пространство террористического сознания

Каждый субъект авантюрно-террористического сознания вынужден существовать одновременно в двух нормативно-ценностных измерениях: его истинное «я» пребывает в пространстве политико-криминальных реалий, а его «маска» находится внутри легальных политических институтов. Эта раздвоенность создает скрытое поле внутренней напряженности и чем больше субъективное расстояние между истинным «я» и прикрывающей его политической «маской», тем выше степень возникающей таинственности и театральности. Но, в отличие от обычного спектакля, имеющего в самом себе свою художественно-эстетическую самоцель и самоценность, те политические «спектакли», которые разыгрываются субъектами политико-криминального поведения, имеют цели вне себя. Все их лицедейство подчинено логике борьбы за будущую власть. Их большая игра — это борьба против тех, кто представляет и

оберегает социальный порядок, защищает нормы морали и права. Эти игры — не спектакли-праздники, а спектакли-мистификации, где силы зла, облаченные в одежды благопристойности, заполняют социальное и духовное пространство вокруг себя тотальной ложью, чтобы в ее клубящемся мареве скрыть свою истинную личину с ее пугающе-уродливыми гримасами.

Виртуально-криминальная реальность готовящихся и осуществляемых террористических актов, внутри которой существует истинное «я» политических лицедеев, имеет следующие основные признаки: а) жесткая отстраненность от других ценностных миров, и в первую очередь от мира высших религиозных, нравственных и естественно-правовых абсолютов; б) острая напряженность противоречий между ней и нормативно-ценностной реальностью истинной культуры; в) ее устойчивость, слабая уязвимость, объясняющиеся тем, что она стремится копировать структуры высших нормативных и ценностных реалий. Подобно тому, как дьявол — пародия Бога, криминальный мир стремится, при всей пародийности и карикатурности его усилий, воспроизводить нормативно-ценностные стереотипы сакрального мира, обретая за счет этого дополнительную жизнестойкость.

Лидеры политического криминалитета, руководящие террористической деятельностью, способны целеустремленно формировать замкнутое нормативно-ценностное пространство своей корпоративной «морали» с присущими ей жесткими принципами самоорганизации и самосохранения. Они требуют, чтобы отношение членов криминально-политической ассоциации к ее задачам и целям было предельно серьезным и ответственным, и потому, как правило, не допускают ни скепсиса, ни самоиронии, ни критики изнутри. Тот, кто пытается нарушить эти требования корпоративной морали, заслуживает кары. Применяемое насилие, обращенное внутрь политико-криминальной социосферы, выполняет консервативно-охранительную функцию, выступает как форма самозащиты и как средство сплочения этого демонизированного антимира.

Несмотря на явное сходство в структуре и формах деятельности криминально-политических и сугубо уголовных ассоциаций, между теми и другими имеются существенные различия. Так, если для криминальной группы ее конечные цели ограничиваются решением, прежде всего, меркантильно-корыстных задач, то цели политико-террористических ассоциаций выходят далеко за пределы меркантильных интересов и ориентированы на достижение политического господства, при котором все члены ассоциации обретают возможность перейти в статус правящей элиты.

Если ассоциированные уголовники, как правило, не бросают сознательного вызова государству в целом и государственному строю как

таковому, а предпочитают иметь дело с отдельными гражданами и локальными группами, то криминально-политическая ассоциация идет на открытый антагонизм с государственной властью или даже всем мировым сообществом цивилизованных государств.

Если криминальная группировка представляет собой эгоистически центрированную «вещь для себя» и не скрывает этого, то политикр-терроистическая ассоциация маскирует свой корпоративный эгоизм «дымовой завесой» лжи о, якобы, волнующих ее высших интересах.

В России во второй половине XIX в. взаимоотношения полицейского государства и политически незрелого, по-юношески агрессивного младогражданского общества разворачивались в русле логики взаимного ожесточения и эскалации встречного, обоюдного насилия. Столь варварская форма разрешения накопившихся противоречий как политический террор смогла прижиться лишь при отсутствии взаимоуважительного диалога между государством и обществом. Только в таких условиях общество смогло дать своим наиболее радикальным представителям санкции на террор против государства. «Точечный» террор «снизу» должен был служить предупреждением государству касательно того, что если оно не двинется навстречу запросам нарождающегося гражданского общества, то будет опрокинуто и разрушено.

Апологеты терроризма, создавшие собственную субкультуру, обладали своей идеологической платформой, суть которой сводилась к следующим основным положениям: 1) идея необходимости революции, а с нею и необходимости психологической подготовки масс к будущему участию в террористических актах, интерпретируемых как акты этически оправданного, справедливого, правомерного революционно-политического насилия; 2) идея необходимости расшатывания устоев существующей государственности, ослабления власти, деморализации и запугивания правительства; 3) намерение заставить правительство ответить на террористические акты волной репрессий и тем самым спровоцировать массовые недовольства, выступления против властей, способные привести к масштабному социальному взрыву.

Значительную роль в формировании идеологии терроризма сыграли анархическая и марксистская философия, отвергающие правовые пути цивилизованного реформирования общественных отношений и призывающие к противоправным методам радикальной ломки устоев социального порядка, представляющегося им несправедливым.

Непосредственные жертвы террористических актов, как наиболее опасной разновидности политических преступлений, подразделяются на прямых и косвенных. К первым относятся люди, оказавшиеся объектами вооруженных нападений, спланированных разрушений — взрывов, поджогов, массовых химических отравлений и т. п. Косвенными жертвами

выступают адресаты, представляющие властные структуры государства и являющиеся объектами психологического террора, давления, запугивания. По замыслу террористов они должны в результате регулярно осуществляемых террористических актов совершить действия, которые отвечали бы интересам преступников и которые при иных обстоятельствах никогда бы не были совершены.

Мотивация террористической деятельности разворачивалась в двух основных направлениях. Первое — это возвышенная, романтически-героическая, жертвенная мотивация, движимая любовью к народу, ориентированная на завоевание свободы и на облегчение страданий всех униженных и оскорбленных. Второе направление — это мотивация низменная, имморальная, авантюрно-прагматическая, ориентирующаяся на завоевание власти и достижение безраздельного политического господства над максимально большим числом людей.

Младогражданскому обществу, от лица которого действовали политические террористы, навязывалась жажда разрушений, хаоса, чтобы на пепелище старого порядка воздвигнуть новый социальный порядок. Идеологи-радикалы стремились внушить массам идею дозволенности, оправданности, правомерности политического насилия. При этом теоретики и защитники терроризма, отрицая убийства с признаками уголовных преступлений и положительно оценивая убийства, мотивированные посредством политических целей, обнаружили, что на практике крайне редко удается соблюсти подобное разграничение: политическое и криминальное начало оказывались тесно переплетены. Подобная сдвоенность терроризма и уголовщины обнаружилась в деятельности целого ряда тайных обществ.

Ответственность за развернувшийся в России политический террор несли несколько социальных субъектов. Во-первых, это авторитарно-полицейское государство, которое своей отнюдь не толерантной политикой препятствовало нормальному развитию нарождающегося гражданского общества, не спешило предоставить ему необходимые условия для цивилизованного становления. Во-вторых, это само молодое, становящееся гражданское общество, которое, хотя и было чрезвычайно юным, но тем не менее обладало самосознанием благодаря существованию либеральной интеллигенции, и потому несло прямую ответственность за действия террористов. В-третьих, это такие институты младогражданского общества, как российская публицистика и беллетристика конца XIX — начала XX в., которые наиболее активно способствовали романтизации, идеализации, популяризации политического террора.

Вместе с террором возникла своеобразная социальная мифология, посредством которой массовое сознание фиксировало свое отношение к этому социальному феномену. В этой мифологии совмещались такие оценки деятельности террористических организаций «Народная расправа»,

«Народная Воля» и др., которые противоречили друг другу. Так, например, когда состоялся открытый процесс над лидером «Народной расправы» С. Г. Нечаевым, то далеко не всем хватило мудрости и нравственного чутья, чтобы дать аутентичную оценку начинавшему набирать силу террористическому движению. Представители либеральной интеллигенции, переставшие пользоваться религиозно-нравственными критериями при оценках политических событий, оказались пленниками активно циркулирующих в младогражданском обществе оценочных стереотипов. Вместо того, чтобы идти впереди массового сознания и направлять его духовное движение по пути восхождения на все новые, более высокие ступени морально-политической зрелости, основная масса литераторов, публицистов оказалась в нравственном арьергарде, воспевая «подвиги» террористов, именуя их «борцами за народное дело», «героями-мучениками» и т. п.

Исследователи давно обратили внимание на характерную и труднообъяснимую связь между сословием священнослужителей и поколениями русских политических радикалов. Российская действительность обнаружила парадоксальную способность клерикального мирозерцания трансформироваться в самые радикальные ментальные формы светского характера. В XIX в. многие выходцы из духовного сословия становились не только учеными-естествоиспытателями и литераторами-антиклерикалами, но и политическими нигилистами и даже террористами. «До сих пор, — пишет современный автор, — загадочным для исследователей представляется тот факт, что утечка мозгов в значительной мере направлялась в среду радикальной интеллигенции. Своего пика приток поповичей в революционную среду достиг в 1870-е гг.: 22% народников 1870-х гг. были выходцами из духовенства, в то время как доля духовенства во всем населении страны в 1870 г. составляла 0,9%. Но и впоследствии вклад духовенства в революционное движение был значителен: в руководстве эсеров «поповичи» составляли 9,4%, большевиков — 3,7%; кадетов — 1,6%». (Миронов Б. Н. Социальная история России периода империи (XVIII — начало XX в.): В 2 т. Т. 1. СПб., 2003. С. 107).

Последние три цифры демонстрируют характерную логику: чем радикальнее политическая позиция партии, тем больше в ней было выходцев из духовного сословия. Б. Н. Миронов не дает объяснения этой динамике. Но она столь примечательна, что невольно заставляет задуматься об ее причинах. Почему богоборческие идеи радикального мироотрицания представлялись сыновьям духовных лиц предпочтительнее идей цивилизованного реформирования? Не сказывалась ли во всем этом привитая им с детства предрасположенность к эсхатологическому мировосприятию. Не оно ли, причудливо трансформировавшееся, предрасполагало экс-клерикальное сознание к решительному разрыву со

всеми наличными формами земного миропорядка? Все эти вопросы требуют углубленного исследования особенностей российского типа православной ментальности.

Людам с нормальной, не патологизированной психикой невозможно вершить страшные, кровавые дела террора без сознания собственной правоты, притом не частичной, не половинчатой, а абсолютной. Идеология террора хотели бы построить подобную апологетику на религиозной основе. Но христианство не располагает такими аргументами. Поэтому они прибегли к лукавству и коварству. Зло, стремившееся спрятаться за маской добра, обратилось к квазирелигиозной терминологии. Так, руководитель «Народной расправы» С.Г. Нечаев, будучи сыном священника и преподававший в ранней молодости Закон Божий, не случайно назвал кодекс своей организации «катехизисом», а всему изложению придал катехизический тон, полагая, что подобная поделка сможет в гораздо большей степени рассчитывать на успешный агитационно-пропагандистский эффект, чем какая-либо иная форма изложения того же самого содержания. Однако, истинное содержание этого кощунственного «Катехизиса революционера» невозможно было ничем замаскировать. Его антихристианская, демоническая суть проступает в каждой строке. Приведем некоторые из его положений.

В этом сочинении говорится о том, что член организации «в глубине своего существа, не на словах только, а на деле разорвал всякую связь с гражданским порядком и со всем образованным миром, со всеми законами, приличиями, общепринятыми условиями и нравственностью этого мира. Он для него — враг беспощадный и если б он продолжал жить в нем, то для того только, чтобы его вернее разрушить».

Основные тезисы «Катехизиса» сформулированы с цинической откровенностью:

1) «наше дело — страшное, полное, повсеместное разрушение... Денно и ночью должна быть у нег] одна мысль, одна цель — беспощадное разрушение. Стремясь хладнокровно и неутомимо к этой цели, он должен быть готов и сам погибнуть и погубить своими руками все, что мешает ее достижению»;

2) член организации «знает только одну науку, науку разрушения. Для этого и только для этого он изучает теперь механику, физику, химию, пожалуй медицину. Для этого изучает денно и ночью живую науку людей, характеров, положений и всех условий настоящего общественного строя, во всех возможных слоях. Цель же одна — наискорейшее разрушение поганого строя»;

3) «соединимся с диким разбойничьи миром, этим истинным и единственным революционером в России»;

4) «для возбуждения энергии необходимо объяснять сущность дела в превратном виде»;

5) «у каждого товарища должно быть под рукою несколько революционеров второго и третьего разрядов, то есть не совсем посвященных. На них он должен смотреть как на часть общего революционного капитала, отданного в его распоряжение»;

6) «революционер — человек обреченный, беспощаден для государства и вообще для всего сословно-образованного общества; он и от них не должен ждать для себя никакой пощады. Между ними и им существует тайная или явная, но непрерывная и непримиримая война на жизнь и на смерть. Он должен приучить себя выдерживать пытки»;

7) «все это поганое общество должно быть раздроблено на несколько категорий: 1-я категория неотлагаемо осужденных на смерть. Да будет составлен товариществом список таких осужденных по порядку их относительной зловредности для успеха революционного дела, так чтобы предыдущие нумера убирались прежде последующих... При составлении таких списков и для установления выше реченного порядка, должно руководствоваться отнюдь не личным злодейством человека, ни даже ненавистью, возбуждаемой им в товариществе или в народе. Это злодейство и эта ненависть могут быть даже отчасти полезны, способствуя возбуждению народного бунта. Должно руководствоваться мерой пользы, которая должна произойти от его смерти для революционного дела. Итак, прежде всего должны быть уничтожены люди, особенно вредные для революционной организации, а также внезапная и насильственная смерть которых может навести наибольший страх на правительство и, лишив его умных и энергичных деятелей, потрясти его силу»;

8) «вторая категория должна состоять из таких людей, которым даруют только временно жизнь, чтобы они рядом зверских поступков довели народ до неотвратимого бунта»;

9) «к третьей категории принадлежит множество высокопоставленных скотов или личностей, не отличающихся ни особенным умом, ни энергией, связями, влиянием, силой. Надо их эксплуатировать всевозможными манерами, путями; опутать их, сбить с толку и, овладев, по возможности, их грязными тайнами, сделать их своими рабами»;

10) «четвертая категория состоит из государственных честолюбцев и либералов с разными оттенками. С ними можно конспирировать по их программам, делая вид, что слепо следуешь за ними, а между тем прибирать их в руки, овладеть всеми их тайнами, скомпрометировать их донельзя ... и их руками мутить государство»;

11) «пятая категория — доктринеры, конспираторы, революционеры, все праздно глаголющие в кружках и на бумаге. Их надо беспрестанно толкать и тянуть вперед, в практичные головоломные заявления, результатом которых будет бесследная гибель большинства и настоящая революционная выработка немногих»;

12) «шестая и важная категория — женщины, которых должно разделить на три главных разряда: одни — пустые, обесмысленные, бездушные, которыми можно пользоваться как третьей и четвертой категориями мужчин; другая — горячие, преданные, способные, но не наши, потому что не доработались еще до настоящего бесстрастного и фактического революционного понимания; их должно употреблять как мужчин пятой категории; наконец, женщины совсем наши, т.е. вполне посвященные и принявшие всецело нашу программу. Мы должны смотреть на них как на драгоценнейшие сокровища наши, без помощи которых нам обойтись невозможно»;

13) «он не революционер, если ему чего-нибудь жаль в этом мире... Всё и все должны быть ему равно ненавистны. Тем хуже для него, если у него есть в нем родственные, дружеские и любовные отношения; он не революционер, если они могут остановить его руки».

«Катехизис революционера», который вполне мог бы называться «Кодексом террориста», имел вид развернутого программного документа, обосновывающего стратегические и тактические принципы физического и психологического террора, который Нечаев собирался развернуть по всей России. Если бы его деятельности сопутствовал успех, то глава «Народной расправы» превратился бы в демона тотального разрушения, чего он желал и к чему стремился.

Государство, слабо представлявшее, в каком состоянии пребывает российское младогражданское общество, мало интересовавшееся его действительной жизнью, просчиталось, когда предало гласности все перипетии процесса над Нечаевым. Вместо того, чтобы убедиться в общем осуждении политических авантюристов, оно стало свидетелем небывалого всплеска их популярности. Общедоступность текстов, информирующих общественность о процессах над преступниками, привела к тому, что те становились героями дня, предметом сочувствующего внимания и даже образцами для подражания. На глазах правительства творился миф о них как страдальцах, героях, тираноборцах. В глазах младогражданского общества политический преступник представал выразителем его интересов, его защитником, готовым положить свою жизнь на алтарь борьбы за его светлое будущее.

Идеологема террора, все прочнее утверждавшаяся в массовом сознании как нечто необходимое, приняла вид устрашающего симулякра, коварной фальшивки, подменившей идею цивилизованного реформаторства. Незрелое младогражданское общество оказалось в плену этого симулякра, зов которого, подобный зову сирен, увлекал в гибельную пучину социального хаоса.

Трагедия заключалась в том, что тех, кто сочувствовал террористам, было чрезвычайно много. Это была масштабная социальная среда, мнение которой было важной составляющей общественного мнения. В. Фигнер

писала о том, что ее соратники, причастные к политическому террору, «имели сообщников не только по губернским городам, но и по провинциальным закоулкам, (и все эти сообщники имели друзей и близких) и были окружены целым слоем так называемых сочувствующих, за которыми обыкновенно следуют еще люди, любящие просто полиберальничать, то и выходило, в конце концов, что мы встречали повсюду одобрение и нигде не находят нравственного отпора и противодействия».

Организация «Народная Воля» имела в своем составе около пятисот человек и несколько тысяч помощников. Входящие в ее состав тайные кружки имелись в пятидесяти городах России. Их членами были большей частью представители интеллигенции и студенческой молодежи.

Оценочная деятельность массового сознания усложнялась в значительной степени из-за того, что каждый акт политического террора оказывался помещен в двойную систему ценностных координат — юридическую и этическую. В результате то, что с позиций законности было преступлением, заслуживающим соответствующего уголовного наказания, оказывалось с позиций нравственности на противоположном полюсе оценочной шкалы и рассматривалось как высоко нравственное деяние или даже подвиг. Подобная двойственность оценочных стандартов была, с одной стороны, порождением полярных позиций государства и нарождающегося гражданского общества, а с другой — свидетельством крайне низкой политико-правовой культуры граждан Российской империи. Даже носители наиболее зрелых форм гражданского сознания выказывали двойственное отношение к актам политического террора. Характерным примером этой двойственности может служить один из эпизодов биографии Ф. М. Достоевского.

А. С. Суворин описал в своем дневнике сцену, датированную февралем 1880 г., участниками которой были он и автор «антитеррористического» романа «Бесы», который когда-то, еще в 1866 г. пережил глубокое потрясение при известии о покушении Д. Каракозова на Александра II. «Заговорив, — писал Суворин, — о политических преступлениях вообще и о взрыве в Зимнем дворце в особенности, Достоевский как бы сочувствовал этим преступлениям или, вернее, не знал хорошенько, как к ним относиться. «Представьте, — говорил Достоевский, — что мы стоим у окна магазина Дациара, смотрим картины и слышим разговор двух лиц; один сообщает другому, что он завел машину и Зимний дворец сейчас будет взорван. Как бы мы с вами поступили? Пошли бы мы в Зимний дворец предупредить о взрыве или обратились бы в полицию, к городовому, чтобы арестовать этих людей? Вы пошли бы? — «Нет, не пошел бы»... «И я бы не пошел. Почему? Ведь это ужас. Это преступление». Причины, заставляющие предупредить преступление, рассуждал Достоевский, основательны; причины, не позволяющие

предупредить его, ничтожны; «просто боязнь прослыть доносчиком»; «у нас все ненормально». Таким образом, Достоевский, бывший в это время уже автором не только «Бесов», но и «Братьев Карамазовых», человек, верующий в незыблемость абсолютных нравственных принципов христианства, не мог почувствовать себя независимым от господствующих в массовом сознании умонастроений терпимо-поощрительного отношения к террористам.

#### Псевдохристианизация террора

Российское общественное сознание далеко не сразу обрело способность воспринимать деятельность боевиков как террор. Это понятие поначалу пребывало как бы за пределами его внимания. Был известен массовый террор во французской версии якобинского характера. Но «точечный», выборочный политический террор был в новинку и потому оценочные суждения касательно его сути были крайне сумбурны. И здесь массовое сознание прибегло к помощи такой традиционной культурной сферы, как христианская религия. На ее основе стала формироваться новая разновидность политической мифологии. В ее контексте романтизированный образ террориста как самоотверженного тираноборца стал обретать черты христианского мученика. Мифологема самоотверженной жертвенности, прилагаемая к нему, привела к возникновению невероятного этического окюморона — фигуры нравственно безупречного убийцы. Говоря словами того же Достоевского, звание «друга человечества» оказалось присвоено «людоеду человечества». Преступник, убийца превращался в «ангела отщепенца», страдальца, жертву, добровольно отдающую себя на заклятие.

Вся система универсальных христианских ценностей неожиданно для всех развернулась в массовом сознании и в искаженном виде оказалась приложена к социальным реалиям, которые находились в бесконечной отдаленности от образцов истинной христианской жертвенности. Несмотря на свою изначальную фальшивость, этот симулякр сумел придать террористической деятельности не заслуженный ею этический ореол, а террористическому сознанию политических преступников — дополнительную мотивировку их ориентаций.

По свидетельству современников, многим русским террористам были не чужды евангельские аллюзии. Подвиг Христа, история Его самопожертвования и страданий, прилагаемые к их собственным обстоятельствам, придавали возвышенную обоснованность и благородную оправданность их радикальным шагам, связанным с организацией и осуществлением политических убийств. На этом социально-психологическом фоне становятся объяснимы такие, казалось бы, невероятные факты, как, например, молебны в русских деревнях о здравии социал-революционерки Марии Спиридоновой как рабы божьей, а также

наличие в крестьянских избах ее портретов, которые располагались на том месте в киоте над лампадой, где обычно находились иконы.

Причательной особенностью рубежа XIX — XX вв. явилось неожиданное внимание общественности к личностям матерей террористов. «Оказалось, — пишет современный исследователь М. Могильнер, — у Героя есть мать — не отец, не жена, не дети, только мать. Матери героев благословляли их выбор и призывали общество к тому же. Голоса матерей звучали в унисон с литературными голосами героических сыновей и дочерей, их взаимоотношения мифологизировались. У этих взаимоотношений не было истории, матери возникали в последней, экзистенциальной точке жизни детей-героев, — перед казнью или другим, менее суровым судебным приговором. Появление Матери — образа, воплощающего преемственность, способность давать жизнь, — было попыткой интеграции в общество через традицию. Мать революционера, подобно Богоматери, благословляла жертву (смерть) своего ребенка...»

Это социальный феномен причудливо воспроизводил древний религиозный иконописный канон Богоматери Одигитрии.

В православной иконографии были распространены три типа изображений Богоматери с младенцем Христом. Первый — это «Богоматерь Знамение», где младенец изображается в центре, заслоняя собой торс матери. При этом руки матери свободны и воздеты вверх, а ладони обращены к зрителю.

Второй тип — «Богоматерь Умиление», где мать прижимает к себе младенца, сидящего у нее на руках. Их головы соприкасаются, а на ее лице — печать любви и жалости. Она, зная о грядущей гибели Сына, глубоко переживает и не спешит отдавать его жестокому миру. Материнские чувства в ней столь сильны, что заставляют крепко прижимать к себе ребенка.

В третьем иконографическом типе, носящем название «Богоматерь Одигитрия» господствуют уже другие материнские чувства. Здесь мать, зная о будущей трагической гибели Иисуса, исполнена твердой решимости исполнить замысел Творца и отдать Сына ради спасения человечества. Изобразительное решение здесь особое: мать держит младенца на руках в некотором отдалении от себя. Их фигуры и головы не соприкасаются, между ними открывается свободное пространство. Лицо Марии сурово, скорбно, торжественно.

Именно этот третий тип иконописного канона воспроизводился массовым сознанием при осмыслении отношений сына-террориста и его матери. Глубинный нравственно-психологический потенциал этого архетипа был чрезвычайно велик и сразу же возносил обе социальные фигуры, сына и мать, на небывалую этическую высоту, куда подняться обычными способами было практически невозможно. Личность террориста и все социальные действия, связанные с террором, возводились

массовым сознанием в особое нормативно-ценностное пространство, где утрачивали обычные человеческие недостатки и превращались в идеальные образы и высокие образцы для подражания. Возникла нормативная модель с высокой степенью идеализации, имеющая значительный внушающий потенциал и потому способная изменять сознание и поведение людей, в первую очередь молодых, и вовлекать их в новую для них сферу смыслов, ценностей и норм, где террор с его насилием, убийствами, кровью представал окрашенным в сугубо положительные нравственные тона.

Все это делало личность и судьбу террориста не отталкивающей, а привлекательной в глазах юношески-романтического сознания российской молодежи — студентов и даже гимназистов. И действительно, учащиеся старших классов, особо податливые, в силу возрастных особенностей, внешним воздействиям, вбирали в себя эту романтику террора. Свидетельством этого стали периодически появляющиеся в российской печати конца XIX в. сообщения о случаях, когда гимназисты угрожали учителям, директорам гимназий убийством как возмездием за их излишнюю, как им казалось, строгость.

Таким образом, идея жертвенности с ее глубокими христианскими корнями стала предметом чудовищной аберрации политического зрения масс. Романтическая, квазихристианская мифология террора предстала порождением незрелого политико-правового сознания, не прошедшего через необходимую юридическую выучку, но весьма торопящегося вступить на путь социально-политического активизма, понимаемого им как путь политических деструкций.

Противоречивая позиция Л. Н. Толстого

Эту атмосферу хорошо передает рассказ Л. Н. Толстой «Божеское и человеческое» (1904). В ней описываются события 1870-х гг., т. е. поворотный момент в социальной истории Российского государства, когда резко активизировались радикально настроенные политические силы. Совершаемые ими террористические акты всколыхнули тогда всю Россию.

Имя главного героя рассказа, молодого революционера Анатолия Светлогуба перекликается с фамилией народника Дмитрия Лизогуба (1849 — 1879). Будучи одним из лидеров организации «Земля и воля», Лизогуб, по свидетельствам знавших его людей, сочетал в себе преданность революционной идее с необычной душевной чистотой. Этим свойством прототипа Толстой наделил героя своего повествования.

Рассказ начинается со сцены, в которой генерал-губернатор Южного края подписывает приговор о смертной казни через повешение кандидату Новороссийского университета Анатолию Светлогубу. Найденный у юноши динамит дал основание для его обвинения в участии в заговоре, имеющем целью низвержение существующего правительства.

Заклученный в одиночную камеру, Светлогуб за два месяца многое пережил и передумал. Ему вспоминалось, как он вошел в круг революционеров-террористов, как его девизом стали слова «Победа или мученичество, а если и мученичество, то мученичество это та же победа, но только в будущем».

Светлогуб и его товарищи испытывали глубокое возмущение притеснениями правительства, которые им представлялись бессмысленными и оскорбительными. Внутри у каждого из них жило острое чувство раздражения. Разжигаемое, подхлестываемое неправовыми действиями властей, оно подталкивало их к прямой борьбе с правительством.

Толстой не романтизировал политический террор. Его позиция имела своеобразную направленность, которую нельзя назвать ни христианской, ни антихристианской. Его герой, Светлогуб, переживает неожиданную для него самую внутреннюю метаморфозу. На втором месяце заключения ему в камеру передают Евангелие. Попытавшись его читать, он увидел, что это какая-то «запутанная, ни на что не нужная бессмыслица». Однако, тюремная скука располагала к дальнейшему чтению. «И чем дальше он читал, тем все больше приходил к мысли, что в этой книге сказано что-то особенно важное. И важное, и простое, и трогательное, такое, чего он никогда не слышал прежде, но что как будто было давно знакомо ему». Когда он наткнулся на призыв Христа отвергнуть себя, взять свой крест и следовать за Ним и потерять свою душу ради Него, то внутри него все перевернулось. «Да, да, это самое! — вдруг вскрикнул он со слезами на глазах. — Это самое я и хотел делать. Да, хотел этого самого: именно, отдать душу свою; не сберечь, а отдать. В этом радость, в этом жизнь. «Многое я делал для людей, для славы людской, — думал он, — не славы толпы, а славы доброго мнения тех, кого я уважал и любил: Наташи, Дмитрия Шеломова, — и тогда были сомнения, было тревожно. Хорошо мне было только тогда, когда я делал только потому, что этого требовала душа, когда хотел отдать себя, всего отдать... С этого дня Светлогуб большую часть времени стал проводить за чтением и обдумыванием того, что было сказано в этой книге. Чтение это вызвало в нем не только умиленное состояние, которое выносило его из тех условий, в которых он находился, но и такую работу мысли, которой он прежде никогда не сознавал в себе. Он думал о том, почему люди, все люди не живут так, как сказано в этой книге. «Ведь жить так хорошо не одному, а всем. Только живи так — и не будет горя, нужды, будет одно блаженство. Только бы кончилось это, только бы быть мне опять на свободе, — думал он иногда, — выпустят же они меня когда-нибудь или сошлют в каторгу. Все равно, везде можно жить так. И буду жить так. Это можно и надо жить так; не жить так — безумие».

В процессе чтения Евангелия изменяется не только строй мыслей Светлогуба, но и его лексика. Когда он узнает о предстоящей казни и пишет последнее письмо матери, в его тексте уже присутствуют евангельские обороты. Он просит мать не винить тех, с кем он «работал» и тех, кто его казнит, ибо «они не знают, что творят». Он старается уверить мать, что любить своих врагов — это великое счастье и что он любит тех, кто стал причиной его несчастий.

В канун казни он несколько раз задавал себе вопрос, не снится ли ему все то, что сейчас с ним происходит, и тщетно старался проснуться. Эта мысль навела его на другую — о возможности того, что вся жизнь в этом мире может быть сном, пробуждением от которого явится смерть. Сознывая неизбежность осуществления смертного приговора, Светлогуб вспомнил слова из Евангелия: «Истинно, истинно говорю вам, если пшеничное зерно, падши на землю, не умрет, то останется одно, а если умрет, то принесет много плода» (Иоан. 12, 24). И он подумал: «Вот и я упадаю в землю. Да, истинно, истинно».

В рассказе Толстого происходит то странное соединение несоединимого, о котором говорилось выше: идеология политического терроризма и заветы Христа образуют в душе Светлогуба нечто единое и целостное. Как это оказалось возможно? На каком основании совершается немислимое сближение полярностей? Чтобы понять природу этого противоестественного симбиоза, необходимо, как уже подчеркивалось ранее, учитывать ту духовную атмосферу, в которой жила Россия последней трети XIX столетия, ту стихию мифологизированных представлений о терроре и террористах, которая царила в младенчески незрелом гражданском обществе. Если даже такие мыслители, как Л. Н. Толстой, путались в сплетениях тех противоречий, которыми была перенасыщена российская действительность, то что говорить о миллионах простых обывателей.

В повести «Божеское и человеческое» присутствуют все признаки квазихристианской мифологии террора. Толстой как бы включается в уже существующий процесс политического мифотворчества и вносит в него свою лепту. Светлогуб изображается им как невинный страдалец. С одной стороны юноша действительно не совершил еще ни одного политического убийства. Но то, как он без колебаний принял от товарища динамит, свидетельствует, что он так же без колебаний, по первому же призыву соратников пошел бы на самую опасную авантюру. Нет сомнений, что любой приказ организации он бы выполнил. Однако, чреватый преступлениями путь, по которому он шел, внезапно обрывается в результате неожиданного обыска, когда взрывоопасный потенциал личности Светлогуба еще не успел реализоваться.

Толстой, движущийся в русле все того же квазихристианского мифотворчества, вводит в повествование образ матери и трогательные

сцены ее воспоминаний, которые заставляют читателя проникнуться жалостью и к ней, и к ее сыну: «Потом вспомнила она восьмилетнего мальчика в бархатной курточке с голыми ножками и длинными вьющимися колечками белокурых волос. «И его, его, этого самого мальчика... сделают с ним это!»

В этом же ключе выстроено содержание предсмертного письма Светлогуба к матери: «Милая, голубушка мама! — писал он, и опять глаза его затуманились слезами, и ему надо было вытирать их рукавом халата, чтобы видеть то, что он пишет. — Как я не знал себя, не знал всю силу той любви к тебе и благодарности, которая всегда жила в моем сердце! Теперь я знаю и чувствую...»

Явный тон мифологизирующей идеализации присутствует в описании того, как воспринимает террориста старик-раскольник, сидящий в той же тюрьме, что и Светлогуб: «В утро казни Светлогуба он услышал барабаны и, влезши на окно, увидел через решетку, как подвезли колесницу и как вышел из тюрьмы юноша с светлыми очами и вьющимися кудрями и, улыбаясь, взошел в колесницу. В небольшой белой руке юноши была книга. Юноша прижимал к сердцу книгу, — раскольник узнал, что это было Евангелие, — и, кивая в окна заключенным, улыбаясь, переглянулся с ним. Лошади тронулись, и колесница с сидевшим в ней светлым, как ангел, юношей, окруженная стражниками, громыхая по камням, выехала за ворота. Раскольник слез с окна, сел на свою койку и задумался. «Этот познал истину, — думал он, — Антихристовы слуги затем и задавят его веревкой, чтоб не открыл никому».

В чем состояла истина, которую познал Светлогуб, никому не дано было узнать. Ни простолюдинам, ни людям образованным, ни генерал-губернатору, ни даже его матери она осталась неведома. В их сознании продолжало колебаться лишь некое марево, какая-то туманность с неясными очертаниями, способная в глазах каждого приобретать свои очертания. Даже сам автор оказался не в состоянии прояснить суть этой истины, поскольку пребывал внутри общего потока массового мифотворчества. Толстой лишь роняет несколько замечаний, наносит скупые штрихи, которые не способны хоть чем-то помочь читателю. Более того, он еще более усложняет проблему понимания, делая это как будто намеренно. Так, описывая сцену на эшафоте, он говорит о том, что Светлогуб отказался целовать серебряный крест, который попытался поднести к его лицу священник. Далее следует авторская ремарка: «Светлогуб не верил в Бога и даже часто смеялся над людьми, верящими в Бога. Он и теперь не верил в Бога...» То есть это означает, что чтение Евангелия в камере не принесло должного эффекта и Светлогуб не уверовал в Отца и Сына, и Святого Духа. Его душа и дух так и остались пребывать за пределами христианской веры. Однако, Толстой не останавливается на констатации этого обстоятельства. Он тут же

утверждает, что Светлогуб все-таки стал во что-то верить. Когда он проговорил слова «Господи, помоги, помилуй меня!», он воображал Кого-то бесконечного и «не мог не только словами выразить, но мыслью обнять Его. Но то, что он разумел теперь под Тем, к Кому обращался, — он знал это, — было нечто самое реальное из всего того, что он знал. Знал и то, что обращение это было нужно и важно. Знал потому, что обращение это тотчас успокоило, укрепило его». Таким образом, бог, к которому взывал Светлогуб, не был Богом христиан. Это был, скорее всего, бог самого Толстого, который тоже не имел веры ни в Сына Божьего, ни в Святую Троицу.

Внешне весь рассказ пронизан не просто авторской симпатией к Светлогубу, но подчинен пафосу идеализации революционера-террориста. И в этом Толстой ни на шаг не опережает политически незрелое и в значительной степени уже дехристианизированное массовое сознание, готовящееся перейти в фазу большевизации.

Священник Иоанн Восторгов так охарактеризовал эту позицию Толстого: «Он «не может молчать» при виде казни преступников-революционеров и укоряет правителей за то, что они не следуют учению его, Толстого, хотя они открыто не признают его учителем; но он молчит, когда революционеры и убийцы — все, почитающие его своим учителем, казнят самовольно сотни и тысячи невинных людей и заливают кровью лицо земли Русской» (Иоанн Восторгов, протоиерей. Знамения времени // Духовная трагедия Льва Толстого. М. — Подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры: Издательство «Отчий дом», 1995. С. 149).

Подобные aberrации политического, морально-правового воззрения оказались возможны в условиях разрушения традиционной нормативно-ценностной системы, через которое проходило общественное сознание пореформенной России, жаждущей социально-политических перемен, нуждающейся в гражданском обществе и правовом государстве, но не располагающей для этого необходимым нравственно-правовым потенциалом. Русских политических террористов можно рассматривать как фигуры, выставленные незрелым младогражданским обществом. Они оказались его «типичными представителями». И по их правовой и политической культуре можно судить об уровне политико-правовой культуры всего российского общества рубежа XIX — XX вв.

Христианский проект спасения России XXI века от исламского терроризма

Тема терроризма, постепенно сошедшая на нет в советский период российской истории, внезапно заявила о себе на рубеже тысячелетий. Волна террора двинулась оттуда, откуда ее не ждали. Бумеранг, сделанный в России и брошенный ею неведомо куда, вдруг заявил о себе. Угрожающий и все более приближающийся шум его полета поверг в

трепет миллионы российских обывателей. Современный ислам в лице взбунтовавшегося Кавказа бросил России вызов. И гигантская страна с огромной армией обнаружила, что у нее нет эффективных средств борьбы с террористами-смертниками. Движимые религиозно-политическими мотивами, эти пассионарии оказались практически неустрасимы.

В настоящее время их проникновение в любую точку России представляет собой лишь вопрос социальной техники, которая у них способна достигать высочайшей степени изощренности. Количественный военный перевес и даже максимально возможная насыщенность российских пространств всевозможными защитными системами не способны полностью предотвратить угрозу террористических актов. Военно-политическое противоборство обречено зайти в тупик неуклонно нарастающей эскалации насилия и максимального взаимного ожесточения.

Единственно возможный выход — радикальная смена акцентов в логике взаимодействия двух сторон. Это означает, что необходим переход с уровня военно-политической мотивации на уровень мотивации религиозно-правовой. И это касается в первую очередь российской стороны, как давнего зачинателя разгоревшегося конфликта. От нее требуется следующее:

1) вспомнить, что большая часть народов Кавказа были присоединены к Российской империи не правовым, насильственным путем, в результате военных действий и массовых кровопролитий;

2) признать, что народы Кавказа имеют все основания, чтобы быть непримиримо жесткими по отношению Российскому государству;

3) признать что геополитические амбиции российского имперского сознания — тяжелое и неблагоприятное наследие самодержавного византизма и советского коммунизма, от которого необходимо освободиться для блага прежде всего самой России;

4) признать, что Бог не посылает Своих благословений русской земле по причине виновности Российского государства перед народами Кавказа;

5) покаяться, подобно тому, как папа римский покался, признав вину церкви в организации крестовых походов; принести покаяние на уровне высшей иерархии Русской Православной Церкви и правительства России за небогоугодные, неправомерные действия, творимые государством на протяжении последних полутора столетий по отношению к народам Кавказа;

6) сочетать религиозное покаяние с политико-правовыми действиями по созданию необходимых международно-правовых механизмов цивилизованного выхода из состава России всех тех кавказских национально-государственных образований, которые к этому стремятся; при этом обеспечить соблюдение прав живущего на их территориях

русскоязычного населения, предоставить всем желающим возможность беспрепятственного переселения в Россию;

7) отказаться от экономической аргументации, оправдывающей борьбу с сепаратизмом, памятуя о бескрайних просторах российских земель и об их огромных природных богатствах, нуждающихся в рачительном хозяйственном подходе, а пока пребывающих втуне из-за того, что огромные материальные и человеческие ресурсы исчезают в «черных дырах» агрессивного демонизма.

Не следует думать, что в предлагаемых акциях есть нечто экстраординарное. История новейшего времени знает подобные прецеденты, хотя и не имеющие особой конфессиональной окрашенности, но, однако, сходные по сути. Такова, например, масштабная историческая коллизия с отходом мусульманского Алжира от колонизировавшей его христианской Франции. В середине XX в. политические отношения между метрополией и колонией накалились до предела. Алжир, в котором к тому времени проживало более миллиона французов, требовал независимости, но Франция хотела, чтобы все оставалось по-старому. Политики и военные, мыслявшие привычными имперскими категориями, готовы были расправляться с «сепаратистами» с помощью самых суровых мер, включая «зачистки» и концентрационные лагеря, и уже приступили к их использованию. Но тут президентом становится генерал де Голль, который проявляет невиданную для XX века политическую мудрость. Он волевым политическим жестом отдает Алжир алжирцам и заставляет Францию распрощаться с имперскими амбициями. Последующие десятилетия подтвердили, что в результате в выигрыше оказались обе стороны — и Алжир, и Франция.

Не вызывает сомнения, что аналогичная политическая стратегия России по отношению к мусульманским народам Кавказа, проводимая честно и с искренними намерениями и христианской мотивацией, способна будет загладить многие из тех «общественных грехов», которые сегодня столь серьезно отягощают жизнь россиян. Очевидно и то, что она вызовет понимание среди мусульманских народов как Кавказа, так и всего мира.

Следует помнить, что иных средств погасить застарелую ожесточенность многократно обижаемых и оскорбляемых народов у России нет. Только искреннее признание своей вины перед Богом и народами Кавказа позволит Российскому государству спасти своих граждан от участи потенциальных жертв террористических актов, от их унижительного существования в тисках удушающего страха перед угрозой гибели в любой момент в любом месте.

Когда духовное пространство, в котором пребывает Россия, очистится от растлевающего воздействия застарелых, укорененных «общественных грехов» имперского государства, Бог услышит молитвы россиян и пошлет Свои благословения на русскую землю.

Этот проект религиозно-правового освобождения России от ига грехов и страхов перед террором является беспрюирышным в глазах христиан. Однако, если принять во внимание глубокую секуляризованность российского массового сознания, исключительно позитивистские ориентации российских политиков и юристов, а также общую духовную деградированность всей системы российской государственности, то его реализация в обозримом будущем представляется практически невозможной. Политики, которым несколько отобранных у Японии скал в Тихом океане дороже добрососедских отношений с страной восходящего солнца, вряд ли способны мыслить и действовать как де Голль. Понимая это, остается ждать, возможно, сорок лет, пока не исчезнут с лица земли все те, кто родился в рабстве имперских политических грехов России. Но при этом следует помнить, что Бог не станет посылать России Своих благословений в этом протяженном промедлении. Он попустит еще множество страшных испытаний, преподнесет еще немало горьких уроков нерадивым грешникам, не спешащим каяться и меняться... (Цит. по Владислав Бачинин Террор как форма политического демонизма. Взгляд из прошлого в настоящее// Христианская мысль: социология, политическая теология, культурология. Том IV, Санкт-Петербург, 2005 г.- с.34)

## **Глава 11. Международный терроризм как глобальная проблема**

Обострение глобальных проблем на рубеже XX и XXI веков стало отличительной чертой современного этапа развития мирового сообщества. Они превратились в реалии, во многом определяющие сегодняшние особенности международных отношений и основные направления мировой политики.

Участие в международном сотрудничестве по преодолению глобальных проблем следует рассматривать как специфическую форму продолжения внутренней политики государства за его пределы в мировое геополитическое пространство.

Цели и результаты такого участия свидетельствуют о политической ориентации государства, уровне его социального и культурного, научного и технологического развития.

В наше время речь идет не только о способности отдельных государств, но и всего мирового сообщества найти адекватные ответы на глобальные вызовы его будущему. В данной связи представляется особенно важным определить значение как общечеловеческой проблематики в целом, так и отдельных глобальных проблем для перспектив развития мирового сообщества.

В политической глобалистике традиционно выделяют группу общечеловеческих проблем, связанных со сферой международных отношений. К этой группе с периода возникновения глобалистских исследований относили в качестве центральной – проблему сохранения мира или, как ее еще расширительно обозначают, военно-политическую глобальную проблему. К этой группе также принадлежат проблема экономической отсталости многих развивающихся государств, проблема национализма и этнополитических конфликтов, проблема глобальной управляемости международного сообщества и др.

В последнее время проблема международного терроризма превратилась в одну из острейших глобальных проблем современности, связанных со сферой международных отношений. Эта трансформация обусловлена, по-нашему мнению, следующими причинами:

Во-первых, международный терроризм, к сожалению, получает все более широкое распространение в планетарном масштабе. Он проявляется как в регионах традиционных международных конфликтов (например, Ближний Восток, Южная Азия), так и от этого опасного явления оказались не застрахованы и наиболее развитые и благополучные государства (в частности США и Западная Европа).

Во-вторых, международный терроризм представляет собой серьезную угрозу для безопасности отдельных государств и всего мирового сообщества в целом. Ежегодно в мире совершаются сотни актов

международного терроризма, а скорбный счет их жертв составляет тысячи убитых и искалеченных людей;

В-третьих, для борьбы с международным терроризмом не достаточно усилий одной великой державы или даже группы высокоразвитых государств. Преодоление международного терроризма как обостряющейся глобальной проблемы требует коллективных усилий большинства государств и народов на нашей планете, всего мирового сообщества.

В-четвертых, все более явной и наглядной становится связь современного феномена международного терроризма с другими актуальными глобальными проблемами современности. В настоящее время проблема международного терроризма должна рассматриваться как важный элемент всего комплекса общечеловеческих, глобальных проблем.

Проблеме международного терроризма присущи многие общие черты характерные для других общечеловеческих затруднений, такие как планетарные масштабы проявления; большая острота; негативный динамизм, когда отрицательное воздействие на жизнедеятельность человечества возрастает; потребность неотложного решения и т.д. В то же время глобальная проблема международного терроризма имеет и специфические, характерные для нее черты. Рассмотрим более подробно наиболее важные из них.

Прежде всего, следует обратить внимание на то, что проблема международного терроризма связана с основными сферами жизнедеятельности мирового сообщества и социумов отдельных стран: политикой, национальными отношениями, религией, экологией, преступными сообществами и т.п. Эта связь получила отражение в существовании различных видов терроризма, к которым относят: политический, националистический, религиозный, криминальный и экологический терроризм.

Члены групп осуществляющих политический террор ставят своей задачей достижение политических, социальных или экономических изменений внутри того или иного государства, а также подрыв межгосударственных отношений, международного правопорядка. Националистический (или как его еще называют национальный, этнический или сепаратистский) терроризм преследует цели решения национального вопроса, которые в последнее время приобретает все больше характер сепаратистских устремлений в различных полиэтнических государствах.

Религиозный вид терроризма обусловлен попытками вооруженных группировок, исповедующих ту или иную религию вести борьбу против государства, где господствует иная религия или иное религиозное направление. Криминальный терроризм формируется на основе какого-либо преступного бизнеса (наркобизнес, незаконный оборот оружия, контрабанда и т.п.) с целью создания хаоса и напряженности в условиях

которых, наиболее вероятно получение сверхприбылей. Экологический терроризм реализуют группировки, выступающие с помощью насильственных методов вообще против научно-технического прогресса, загрязнения окружающей среды, убийства животных и строительства ядерных объектов .

Другой отличительной чертой глобальной проблемы международного терроризма является значительное влияние на нее международных криминальных сообществ, определенных политических сил и некоторых государств. Это влияние, несомненно, ведет к обострению рассматриваемой проблемы.

В современном мире существуют проявления государственного терроризма, связанные с попытками устранения глав иностранных государств и других политических деятелей; с акциями, направленными на свержение правительств зарубежных стран; создания паники среди населения иностранных государств и т.д.

Международный терроризм является в наши дни неотъемлемой частью процесса распространения транснациональных преступных организаций, поддерживаемых коррумпированными государственными чиновниками и политиками. Так, в получившей широкую известность, работе английских ученых «Глобальные трансформации» отмечается: «Существуют и негативные формы международных организаций, такие как террористические и криминальные организации. Несмотря на длящийся много столетий конфликт между контрабандистами и властями, в последние годы рост транснациональных криминальных организаций связан с наркоторговлей (сейчас согласно оценкам экспертов ее годовой оборот составляет свыше 300 млрд. долларов) и широким распространением организованной преступности. Решение этих проблем стало одной из важнейших задач для правительств и полицейских сил во всем мире» .

Еще с одной специфической чертой глобальной проблемы международного терроризма является ее трудно прогнозируемость. Во многих случаях субъектами терроризма становятся психически неуравновешенные люди, чрезмерно амбициозные политики. Терроризм часто рассматривают как способ достижения целей на мировой арене и в международных отношениях, которые не могут быть осуществлены какими-либо иными методами. В современных условиях формы террористической деятельности становятся все более сложными, а входят во все большее противоречие с общечеловеческими ценностями и логикой мирового развития.

Таким образом, проблема международного терроризма представляет реальную планетарного масштаба угрозу для мирового сообщества. Данная проблема имеет собственную специфику, которая отличает ее от других общечеловеческих затруднений. Однако, проблема терроризма

тесно взаимосвязана с большинством глобальных проблем современных международных отношений. Она может быть рассмотрена как одна из наиболее актуальных глобальных проблем наших дней.

Однако, последние террористические акты, прежде всего трагические события 11 сентября 2001 года в Нью-Йорке, по своим масштабам и влиянию на дальнейший ход мировой политики стали беспрецедентными в истории человечества. Число жертв, размеры и характер разрушений, вызванные терактами начала XXI века оказались сопоставимы с последствиями вооруженных конфликтов и локальных войн. Ответные меры, вызванные указанными террористическими акциями, привели к созданию международной антитеррористической коалиции, включившей в свой состав десятки государств, что раньше имело место только в случае крупных вооруженных конфликтов и войн. Ответные антитеррористические военные действия также приобрели планетарный масштаб.

В данных условиях глобальная проблема международного терроризма, по-нашему мнению, не может рассматриваться только как самостоятельный феномен. Она начала превращаться в важную составную часть более общей военно-политической глобальной проблемы, связанной с фундаментальными вопросами войны и мира, от решения которой зависит дальнейшее существование человеческой цивилизации.

## Глава 12. Причины распространения исламского фундаментализма в современной России

В жизни России ислам стал важным социально-политическим фактором. Как известно, ислам возник в VII веке н.э., а на территории России существует уже 14 веков. Период VIII — пер. пол. X вв. связан с начальным процессом проникновения ислама на Северный Кавказ. Во второй половине X–XV вв. ислам стал господствующей доктриной современного Дагестана. Территории Чечни и Ингушетии начали испытывать сильное влияние ислама лишь на переломе средних веков и нового времени. В XV–XVII вв. шел мирный процесс проникновения ислама в Чечню и Ингушетию. В XVII в. он занимает доминирующую позицию среди вайнахов. Исламское влияние шло из Дагестана. Окончательное утверждение ислама среди абазинцев, черкесов, кабардинцев относится к XVIII–XIX вв. Проникновение ислама к балкарцам и карачаевцам относится к XVIII–XIX вв. В XVII–XVIII вв. ислам распространился в Северной Осетии.

В исламе существует три основных направления: суннизм (последователи Сунны), шиизм (последователи четвертого праведного халифа Али) и хариджизм (ибадиты) — одна из ранних направлений (сект) ислама, которая образовалась на основе непризнания четвертого праведного халифа Али и узурпировавшего власть Муавии, основателя династии Омейядов (VII–VIII вв.).

В России распространено самое либеральное направление ислама — суннизм суфийского толка.

Все направления ислама имеют огромное количество мазхабов (богословско-правовых школ).

В суннизме существуют следующие мазхабы: маликиты, ханбалиты, ханифиты, шафииты. Маликиты и ханбалиты больше придерживаются буквы божественного Закона, а ханифиты и шафииты — духа Закона. На Северном Кавказе в Чечне, Ингушетии и Дагестане (кроме кумыков и ногайцев) распространен ислам шафиитского мазхаба в форме суфийских орденов (тарикатов) накшбендия и кадирийя. В центральной и западной частях Северного Кавказа распространен ханифитский мазхаб суннизма. Степень исламизированности этих республик значительно ниже, чем в Дагестане, Чечне и Ингушетии, так как этот мазхаб наиболее лоялен и гибок к этническому фактору и обычному праву (адату).

Ханбализм как фундаменталистское учение основывается на ханбалитском мазхабе, основателем которого является багдадский богослов IX в. Ахмад Ибн Ханбал (780–855). Ахмад Ибн Ханбал основал самую политизированную из четырех суннитских канонизированных школ. Ханбалитство вначале возникло как религиозно-политическое движение, а затем оформилось в догматико-правовую школу. Ханбал был

недоволен развращенностью халифского двора и засоренностью ислама язычеством, зароастрийскими, христианскими верованиями и обычаями. Ханбализм отличается прагматизмом. Ханбал признавал право на халифат за любым представителем рода курайшитов, но считал возможным смещение правителя «побуждающего людей к сомнению в вере». Ханбал считал, что религиозная борьба до конца необходима для отстаивания религиозных взглядов. Обязанность же богословов — влиять на правителя с позиций религиозной (исламской) морали. Но религиозная борьба, по Ханбалу, крайняя мера для отстаивания религиозных интересов. Поиск компромиссов, диалога более предпочтительны для сохранения мира.

Ханбал был противником нововведений (бида). Это те нововведения, которые подрывали фундаментальные основы исламской религии, содержащиеся в Коране и Сунне. Если какое-либо нововведение не было одобрено «иджма» — «согласным мнением» первых трех поколений мусульманских авторитетов (факихов) Медины или нововведению не находят аналогии в Сунне, Коране (кияс), то такое нововведение считается заблуждением и недозволенным новшеством. Иджма и кияс расширили сферу биды, и через них исламская догматика изменялась, и способствовали изменению, обновлению мировоззрения мусульман. Ханбал и его последователи были сторонниками абсолютного монотеизма и не признавали никаких посредников между Аллахом и человеком.

Последователем крайнего направления ханбалитского мазхаба является средневековый богослов Ибн Таймийа (1263–1328). Как и Ахмад Ибн Ханбал, Ибн Таймийа, был противником новшеств, уводивших мусульман от первоначального ислама. Ибн Таймийа выступал против культа святых и пророка, осуждал мусульман за паломничество к мавзолею пророка Мухаммада в Медине. В области догматики Ибн Таймийа был, как и Ахмад Ибн Ханбал, убежденным монотеистом. Он впервые ввел в обращение термин «вахдад ал-виджуд» (единство бытия), которое является творением Аллаха, но не есть Аллах, находится под Аллахом, поэтому великие тайны бытия ведомы только Аллаху. В области политики Ибн Таймийа был сторонником единства государства и ислама, так как без могущественного государства ислам как религия может оказаться в опасности, а без шариата государство может скатиться к тирании. Во взаимоотношении власти и народа Ибн Таймийа выдвинул идею общественного договора «клятвы» между исламом и мусульманской общиной о взаимной преданности и лояльности. Власть, по его мнению, не должна быть использована в корыстных целях, в целях личного обогащения.

В середине XVIII века возникает религиозно-политическое движение суннитского толка — ваххабизм, по имени его создателя и идеолога Ибн аль-Ваххаба — восприемника и продолжателя учений Ахмада Ибн Ханбала и Ибн Таймийа. Суть религиозной и политической доктрины аль-

Ваххаба заключалась в осуждении культа святых и утверждении единобожия (таухида): Аллах — единственный источник творения и только он достоин поклонения со стороны людей. Как и предшественники, Ибн аль-Ваххаб считал единственным источником ислама Коран и Сунну, и все, что с ними не согласовывалось относиться к «бида» — «недозволенным новшествам». Важным в идеологии и практике ваххабизма является джихад — борьба за веру, борьба на пути к Аллаху, которая ведется в следующих основных формах: «джихад сердца» — борьба с собственными дурными наклонностями; «джихад языка» — «повеление достойного одобрения и запрещение достойного порицания»; «джихад руки» — принятие соответствующих мер наказания в отношении преступников и нарушителей норм нравственности; «джихад меча» — вооруженная борьба с неверными, павшие в которой будут вечно блаженствовать в раю.

Именно последняя форма джихада используется радикальными фундаменталистами, экстремистами, террористами в идеологической и практической деятельности.

Практическими политическими целями ваххабизма были освобождение Аравии от власти Османской империи и создание теократического государства, что имело широкую поддержку среди шейхов многочисленных арабских государств. Деятельность Ибн аль-Ваххаба дала толчок к созданию государства Саудовская Аравия, а его воззрения стали частью его официальной идеологии.

В XX веке идеи фундаментализма, «чистого ислама», «идеального мусульманского общества», «возрожденчества» вновь обрели силу и получили свое воплощение в религиозно-политической организации «Братья-мусульмане» возникшей в Египте в 1929 г., основателем которой является Хасан аль-Банна. Его идеи получили дальнейшую разработку в трудах Сейида Кутбы и Мухаммада аль-Газали — идеологов исламского экстремизма. В арабском мире возрожденческие идеи получили дальнейшую разработку в трудах религиозного сирийского политического деятеля Мустафы ас-Сабаи. Несколько позже аналогичные идеи были высказаны индийским и пакистанским мусульманским мыслителям Абу ал-Алай Маудуди.

Вся идеология «мусульманского возрожденчества» сводится к следующим положениям: Коран в полном объеме и достоверная часть Сунны пригодна для практического применения в настоящее время; Коран и Сунна являются единственными источниками законов, стереотипов поведения и моральных ценностей; в мусульманских странах необходимо установить исламскую политическую и общественную систему, чтобы привести в соответствие общественную практику и исламскую общественную теорию. С. Кутб, например, выступал за создание идеального мусульманского общества и государства в соответствии с

заимствованными у фундаменталистов рецептами. М. аль-Газали в 1986 г., побывав в Иране во времена «исламской революции», высказал мысль, что противоречия между суннитами и шиитами второстепенны перед лицом угрожающей исламу «империалистической и коммунистической опасности». Маудиди еще в 30-е гг. XX в. призывал умеренных мусульманских деятелей Британской Индии к соблюдению «правил Аллаха». По мнению Маудиди, хранителями чистоты догматов ислама в мусульманской общине должен быть халиф, осуществляющий свои функции при помощи совета улемов-богословов. Мусульманское общество, которое должно быть построено, будет соблюдать букву и дух шариата, который является единственной гарантией защиты прав мусульман. В мусульманском обществе будут царить социальная справедливость, опирающаяся на мусульманский налог в пользу бедных (закят), коранические принципы раздела наследств и запрещение ростовщичества. Собственностью владеет Аллах, а пользуется тот, кто может распоряжаться ею наилучшим образом.

По мнению идеологов «возрожденчества», в обществе наступил моральный упадок, который ведет к опустошению души. Общество, допускающее социальные пороки, не является мусульманским, хотя формально и считается таковым. Оно языческое, джахилийское. С. Кутб призывал к «возобновлению исламской жизни, управляемой исламским духом и исламскими законами». По мнению исламских фундаменталистов ислам уже создал идеальное общество во времена его основателя Мухаммада и во время правления четырех праведных халифов. К восстановлению этого общества исламские фундаменталисты и призывают своих сторонников.

На территорию России ваххабизм проник через Среднюю Азию (70–80 гг. XX в.). Идеи ваххабизма распространяются многочисленными миссионерами в различных странах, где живут мусульмане. Их идеи получают отклик в эпоху активного духовно-религиозного возрождения в переломные, трансформационные периоды. Так было в Турции, в середине 50-х гг. XX века. В это время мусульманам обеспечили религиозную свободу. Но ваххабитское течение не получило распространения в Турции благодаря твердой позиции властей и стремления местного духовенства сохранить ханафитский толк, традиционный для населения страны.

Как выше было отмечено, на Северном Кавказе распространены ханифитское и шафиитское направления суннитского ислама. На территории Чечни, Ингушетии и Дагестана — шафиитский мазхаб. В Кабардино-Балкарии, Карачаево-Черкессии — ханифитский мазхаб. В этих республиках есть многочисленные суфийские братства. Суфизм — «народный ислам» — религиозный орден по духовному и политическому сплочению разноплеменных, разноязыких горских народов. Суфизм играет консолидирующую и мироутверждающую роль. Суфийские мюриды не

призывали к газавату — борьбе с «неверными» и не участвовали в нем. Участие в газавате было прерогативой и обязанностью наибских мюридов-воинов, подчинявшихся наибам Шамиля. Шамиль со своими мюридами отпочковался от ортодоксального суфизма и сформировал новое религиозно-политическое течение — кавказский мюридизм.

Самым многочисленным суфийским братством в Чечне являются последователи чеченского шейха Кунта-Хаджи Кишиева, возникшее в конце Кавказской войны, т.е. в 50-х гг. XIX века, получившее название «зикиристов». Шейх Кунта-Хаджи призывал к миру, ненасилию, считал ошибочной газаватскую идеологию Шамиля, выступал за прекращение войны с Россией, мотивируя это тем, что продолжение войны с Россией может привести к физическому уничтожению чеченцев. Глава администрации Чечни А. Кадыров — последователь «зикиристов» шейха Кишиева и противник ваххабитов.

Таким образом, ваххабизм ханбалитского толка суннизма не имеет в истории российских мусульман традиций. Как и почему на Северном Кавказе оказалась благодатная почва для насаждения нетрадиционного толка суннитского направления ислама?

Во-первых, Северный Кавказ — один из наименее благополучных экономически и социально регионов. «Рвется там, где слабо», — говорят в народе. В более благополучных мусульманских регионах (Татарстан, Башкортостан) это направление мусульманства не получило распространения.

Во-вторых, политико-идеологический аспект. Ваххабизм был востребован социально-политической реальностью кризисного, трансформационного периода российского общества. В ситуации, когда возникло разочарование в коммунистической идеологии, ослабившей патриархально-этнических традиции и законы адата, вполне вероятно утверждение новых религиозно-идеологических ценностей. В ситуации духовного «вакуума» ваххабизм призывает мусульман вернуться к истокам и начать новое движение вперед. Ваххабизм объявил джихад не только представителям иных религий, но и традиционному исламу-суфизму.

В-третьих, для мусульманских народов, религия всегда выступала как средство идентификации (выдача паспортов без указания принадлежности к тому или иному народу, выступления представителей Государственной Думы о превращении национальных республик в губернии и т.д. вызывают опасение у национальных меньшинств потерять специфически этническое, особенное). Влияние ваххабизма по мере углубления процесса национального самосознания народов и практической суверенизации республик может расти.

В-четвертых, Северный Кавказ, стал сферой геополитических интересов США, Турции, Ирана, стран Закавказья, Центральной Азии. Системный кризис постсоветского общества способствовал повышенному

интересу представителей этих государств к этому региону и их заинтересованности в радикализации религиозного сознания (Кроме того, следует учитывать, что с конца 1994 г. началась эксплуатация нефтяных запасов Каспийского бассейна).

Говоря о субъективных причинах распространения ваххабизма, необходимо в первую очередь остановиться на факторе религиозного образования, недостаток которого восполняется в арабских странах преимущественно ханбалитского мазхаба (Саудовская Аравия, ОАЭ и др.). Данный мазхаб суннитского ислама, заполняя духовный вакуум, способствует преодолению физической и моральной усталости общества, предлагая своего рода реванш, помогающей не подстраиваться под мир, а наоборот, подстроить мир под себя, и как следствие, обрести независимость.

### Глава 13. Теория террористической войны

Если доверять различным средствам массовой информации, то понятие «террористической войны» — это новообразование. Разрушение Всемирного торгового центра в сентябре 2001 года заставило как политиков, так и общественность подыскивать этому подходящее слово. В этом слове должно было быть выражено то, что многим до сих пор казалось просто невозможным. Считается, что это событие породило новое измерение войны, которое прежде едва ли можно было себе представить. Нечто немислимое и ужасающее стало реальностью, а следовательно, должно было получить свое собственное наименование.

Если мы попытаемся отыскать понятие террористической войны у таких теоретиков войны, как Карл фон Клаузевиц, Карл Шмитт, Раймон Арон или Гельмут Кун, то наши поиски не увенчаются успехом. Понятие, наиболее близкое сочетанию слов «террор» и «война», мы можем обнаружить разве что у Арона. По крайней мере, он говорит о террористическом мире.

Имеется большое количество различных классификаций войны; мы можем классифицировать войны согласно способу их организации, согласно их целям, согласно принципам их легитимности, согласно методам и средствам их ведения. Но в любом случае война — это проявление силы и власти. Поскольку сила и власть определяют также и мир, то мы видим в них принцип, который раскрывает не одну только сущность войны. Благодаря силе и власти мы можем сравнивать отдельные типы войн между собой, а также сопоставлять состояния войны и мира.

Трудность, с которой сталкивается теория террористической войны, заключается в необходимости рассматривать эту форму войны как проявление силы и выделить ее как особый тип среди других типов войн. Как нам представляется, для понимания сущности террористической войны весьма важным и плодотворным будет отделить ее от партизанской войны, или герильи.

Свои рассуждения я хотел бы разделить на три части. Первая их часть посвящена тому, чтобы определить точное место террористической войны на шкале напряжения силы. Во второй части я хочу попытаться показать, что такая война представляет собой игру с выступающим в роли силы бессилием. При этом, настаивая на подобии игры и террора, я буду учитывать прежде всего роль видимости как базиса власти и силы, а затем присущие этой форме войны игровые элементы. В соответствии с этим я опишу особенности террористической войны, отличающие ее как от партизанской войны, так и от классических форм войны.

Место террористической войны на шкале напряжения силы

В своем огромном труде «Мир и война» Раймон Арон различает три типа войны и четыре типа мира [2]. Для него критерием различия типов

войны и мира является сила, поскольку она регулирует отношения между государствами в их взаимодействии друг с другом и в их действиях, направленных друг против друга [3]. В классификации Арона бросается в глаза то, что, указывая три типа войны (война за восстановление равновесия, война за гегемонию и имперская война), он в то же время говорит о четырех типах мира, причем четвертую форму мира он не рассматривает как форму, образованную властью и силой: «Развитие техники производства и разрушения приводит в действие другой, отличный от власти принцип мира...» [4] К трем типам мира (мир равновесия, мир гегемонии и мир имперский), которым соответствуют три формы войны, добавляется четвертый вид мира: террористический мир.

Террористический мир определяется как мир, «который господствует (или мог бы господствовать) между политическими единствами, каждое из которых обладает (или могло бы обладать) способностью уничтожить других» [5]. Очевидно, мы все еще живем в эпоху холодной войны. Тогда террор еще нужно было мыслить главным образом как государственный террор, и хотя он уравнивал силы государств, мир, тем не менее, не был миром равновесия, ибо царило отнюдь не равновесие, а бессилие и ужас. Террористический мир был порожден опасностью обоюдного применения термоядерного оружия: наименование этой четвертой формы мира выводится из осознания невозможности использования этого оружия, поскольку его применение наряду с уничтожением противника неизбежно повлекло бы за собой и собственное уничтожение.

Арон ясно указывает на то, что террористический мир, по сравнению с тремя другими вышеупомянутыми формами мира, занимает особое место; ибо он основывается не на силе, а на бессилии.

Если вслед за Ароном понимать войну как проявление силы и власти, а мир как противоположность войне, то можно представить себе террористический мир, но отнюдь не террористическую войну. Мир, мыслимый как отсутствие боевых действий, позволяет и бессилию быть миром.

Традиционная теория войны интерпретирует войну как форму осуществления власти. Это совершенно в духе дефиниции войны у Клаузевица как продолжения политики другими средствами [6]. В основе террористического мира лежит некий баланс устрашения, и такой мир есть бессилие и неспособность вести войну. Террористическая война как парная категория террористического мира в конечном счете была бы тождественна такой форме мира. Невозможно вести войну, которая не является выражением силы и не допускает боевых действий. Возможно, именно это является основанием того, почему Арон, несмотря на то, что он называет такой мир «террористическим», не говорит о террористической войне.

Хотя войны действительно являются проявлением силы и власти, однако воля к войне — это всегда также и признак бессилия, свидетельство конца политической логики. Что для Клаузевица еще невысказано — так это то, как он выражается, что «грамматика», совокупность законов войны становится «логикой» политики. Клаузевиц, для которого война есть «нечто неполноценное, нечто противоречие в себе», вполне отдает себе отчет, что «настоящая война представляет собой отнюдь не столь последовательное [...] движение, каким она должна быть согласно своему понятию». Однако поскольку Клаузевиц, теоретик войны, рассматривает войну лишь чисто теоретически и совершенно не хочет видеть в ней «некую бессмысленную и бесцельную вещь», он отказывается понимать войну иначе, как в свете напряжения противоборствующих политических сил: войну «нельзя оторвать от политического процесса, а если это происходит где-то в теории, то рвутся все связующие нити и возникает некая бессмысленная и бесцельная вещь»].

Хотя причину «раздора, в котором природа войны находится с другими интересами отдельного человека и общества в целом», Клаузевиц усматривает в «самом человеке» и считает ее теоретически — т.е. для него в «философском смысле» — непреодолимой, он понимает политику как единство, «в которое соединяются в практической жизни эти противоречивые элементы и в котором они отчасти нейтрализуют друг друга». Принятие того, что война — это «нечто совершенно несамостоятельное» и что ее «вызывает к жизни политический процесс, в котором участвуют правительства и народы», склоняет его к тому мнению, что войну можно усмирить в принципе всегда и политическим образом, и даже благодаря политике привязать обратно к политике: «...война — это инструмент политики; она необходимым образом должна удерживать свой характер, она должна измерять своей меркой; ведение войны в ее основных чертах есть поэтому сама политика, которая с легкостью меняет окраску, и именно поэтому никогда и не прекращает мыслить по своим собственным законам».

Шкалу напряжения политической действительности войны можно провести между противоборствующими силами. Крайние полюса политики — сверхсила и бессилие, и если на одном из этих полюсов грамматика войны заступает на место логики политики, следствием этого является террор. «Сущность войны изменилась, сущность политики изменилась, следовательно, должно измениться и отношение политики к ведению войны», — пишет Эрих фон Людендорф в своей книге «Тотальная война» (1935). Вывод, который он сделал, таков: «Поэтому политика должна служить ведению войны».

Там, где война более не является средством политики, а логика политики вытесняется грамматикой войны, политика бессильна. Но прокламация тотальной войны, как ее требовал Людендорф, всего лишь

следствие политического бессилия и еще не соединена, как в террористической войне, с бессилием военных. Воля к войне — это бессилие политики, и тезис этот открывается нам отнюдь не через некое новое понимание, которым мы должны были бы быть обязаны ведению тотальной войны. Уже Цицерон называет грубую силу видом борьбы «диких животных» и усматривает в аргументации, в политике, соответствующий человеку способ борьбы. Он четко объясняет, что человек в насилии «может искать спасения, лишь если он больше не в состоянии пользоваться первым, [т.е. политическим способом борьбы]» .

Иным образом, нежели в тотальной войне, сливаются воедино в войне террористической политическое бессилие, которое имплицитно направляет все войны, с бессилием военных. Террористическая война определяется как тотальная не просто особой методой ведения войны, поскольку подчинение политики ведению войны характеризует также и героическую войну. Наряду с тремя классическими формами войны, террористическая война, на основе осуществляющегося в ней синтеза политического и военного бессилия в противоположность сверхсиле, представляет собой некий более широкий тип войны.

В своей книге, опубликованной за пять месяцев до террористической атаки на Всемирный торговый центр, имевшей место 11 сентября 2001 года, я охарактеризовал террористическую войну как «идеологически окрашенную» и образно описал ее как форму войны, «в которой сила есть бессилие и поэтому она может удерживаться лишь в деструкции силы как силы». Террор — это бессилие, а террористическая война — проявление бессилия как силы.

Мыслить террористическую войну и постигать ее в понятиях — это еще отнюдь не доказательство ее фактического существования, даже после сентябрьских событий. Бесспорно, террор — это часть нашего жизненного мира, однако отдельные акции еще не есть террористическая война, сколь бы немислимо и ужасно это ни было в своем действии. Бессилие в роли силы открывает перед террористической войной перспективу планирования, какой еще не знал террор как акция.

Итак, если нам не удастся получить даже дефиниции классической войны, которая имела бы обязательную силу, то как это возможно в случае террористической войны? Действительно, едва ли можно указать те характеристики, согласно которым террористическая война, если исходить из ее понятия, похожа на классические формы войны .

При любой попытке понять войну, нужно отдавать себе отчет в том, что война отнюдь не является вещью, которую можно запросто определить категориально. Война, как и любое человеческое проявление, есть выражение отношения человека с самим собой. Человек — это отношение и поэтому он не подобен чему-то предданному, которое сперва покоится в себе и лишь затем ставит себя в некое отношение к другим. Только через

отношение к вещам, к ближним, к миру в целом человек приобретает свое собственное отношение к самому себе: мы живем в пространстве и соотносим себя с родиной и чужбиной; мы живем во времени и соотносим себя с непостоянством: человек находится, где бы он ни был, в сообществе и приобретает именно в нем опыт с другими как с друзьями или врагами. Война есть некое соответствующее бытию выражение человеческой жизни, наподобие эроса, работы и даже игры. Игра — и как раз поэтому я настаиваю на подобии игры и террористической войны — решительно превышает эту самосоотнесенность, ибо она еще до всяческих рефлексий есть «отношение к держащемуся на соотношении бытию человека». Отношение человека ко всему, что есть, изображается и постигается в игре, при посредничестве видимости, еще до всякого рефлектирующего подхода к этому отношению. Игра посредством образов связывает друг с другом все основные феномены человеческого бытия, отражает их и, более того, отражает себя в себе самой. Образы надежды, которые в террористической войне указывают на высвобождение от бессилия жизни, также суть видимость, отображение, как дорефлексивная соотнесенность со своей собственной ситуацией. Действия же, которые из этого следуют, отнюдь не подобны образам, возможным в игре.

И игра, и террористическая война движутся в рамках видимости, однако игра движется в видимости признаваемой. Хотя она и воспринимает действительность в отражении видимости, однако в этой видимости действительность актуализируется посредством образов и этим отличается от той видимости, из которой террористическая война черпает свою силу. Игровой мир — это мир видимости, но мир бессилия, который порождает террористическую войну, — это действительный мир, несмотря на нереальность и истощение, в которых жизнь в таком мире является.

При обусловленности двойным бессилием, из которого возникает террористическая война, категории традиционных войн теряют свое значение. Ее происхождение из бессилия позволяет не только в той действительности, из которой она возникает, но и — по меньшей мере для беспристрастного зрителя — в ней самой ошибочно предположить структуру видимости и уподобить эту войну по ее структуре игре. Те ассоциации, которые породило разрушение Всемирного торгового центра, не случайно имели отношение к фантазмагориям голливудского образца. Фильм — это игра.

Свобода игры, как и любая свобода, которой недостает силы оформить человеческое бытие, — это свобода к нереальному и в нереальном. Подобно тому как игра уводит человека в мир видимости, бессильная неспособность действовать политическими или военными средствами склоняет к производству неких образов надежды, лишенных при этом какого бы то ни было религиозного основания. Эти образы внушают освобождение от времени и структур действительности

человеческого бытия и открывают таким образом пространство действия, которое, конечно, отнюдь не есть видимость, а напротив, в высшей степени реально. В таком пространстве террор напрашивается сам собой как возможность энергичной жизни в действительности бессилия. Единственная оставшаяся сила, бессилие, голая жизнь, провозглашаются оружием.

Замещение категории силы категорией бессилия порождает массу вопросов касательно того, как можно сражаться в такой войне: Где место террористической войны? Каким является ее время? Как обстоит дело с ее силой? Пространство-время-сила-вычисление, которое лежит в основе любого военного соображения, сохраняет свою значимость при единичном террористическом акте, но имеет ли оно силу при террористической войне в целом? Даже на вопрос о том, кто является субъектом такого рода террористических событий, мы не можем ответить сразу. Террорист, вероятно, знает, что такое террор, и знает то, что он творит террор, но является ли он в силу этого и субъектом такой войны? Не подобен ли в этом аспекте такой террор игре? Даже ответа на вопрос о сущности террора можно столь же тщетно ожидать от субъективной рефлексии тех, кто инициирует и осуществляет эту жестокую игру, как и соответствующего бытию определения игры — от играющих.

Именно это является основанием того, почему террор как война — а не просто как отдельная террористическая акция — чреват чудовищной опасностью. Победив террористов, нельзя одержать победы над террором, над субъектом этой войны, ведь террористы лишь воплощают собой террор. Они сами живут, не опираясь на будущее, они не являются субъектом своих действий; эти действия происходят от бессилия. Субъектом террористической войны — на основании безнадежности террористов и видимом характере их силы (как и в игре, чьи творения суть видимость и нереальность) — выступают не «игроки», а сама террористическая война. Игра живет по принципам созидательной силы, которая берет взаймы у действительности. Бессилие террора лишено любого рода позитивной силы, оно исключительно негативно, а значит — деструктивно. Решающим для возникновения террористической войны является то, удастся ли разжечь искру деструкции, которая взорвет бочку с порохом, которая позволит террору стать войной и разжечь пожар.

Видимость и фантазия как средство действия, которое рядит в сказочные одежды все явления, соотношенность со зрителем, который становится как бы партнером по игре, деисторизация человеческого бытия, благодаря которой стирается граница между посюсторонним и потусторонним, образуют, хотя и различными способами, элементы игры, а равно и террористической войны.

Террористическая война, как и любая война, также пользуется обманом и маскировкой, но ее отношение к действительности несколько

иное, нежели отношение обычной войны. Видимое в игре не должно вводить в заблуждение, оно должно увлекать и подчинять своей власти. Военный террор принимает элемент видимого, — как это происходит в игре, — но не признает своего видимого характера, с той целью, чтобы переместить себя и тех, кто является свидетелем этой его деструкции, исходящей из бессилия, в видимость своей силы, подчинив себе. В игре игроки, а также зрители, знают, что когда действительность воображается, речь идет о игре. Видимость, на которой основывается террористическая война, воспринимается серьезно, и те, кто ею затронут, полагают, что это действительность. Такое ее значение сохраняется не только для тех, кто участвует в войне, но и для беспристрастного зрителя, который мыслится в качестве адресата всех террористических акций. Плененный видимостью, он позволяет бессилию быть силой. При помощи привлекающих всеобщее внимание действий предпринимаются попытки влияния через символы, используя магическую продукцию видимости, и подчинения своей власти как актеров, так и зрителей. Террористическая война живет своим нереально-фантазийным характером, поскольку затрагивает зрителя, вызывая в нем страх, сострадание и даже радость. Такого действия она достигает не потому, что существует реальное основание для страха у тех, кто сопереживает террористическое действие среди толпы, а потому, что нечто ужасающее, порождение фантазии пробуждает другую фантазию, и это пробуждение раскрывает собственное человеческое бытие в его незащищенности.

Игра, как и террористическая война, посредством видимости полагается на идентификацию зрителей с действующими лицами. Для террора зрители образуют необходимый элемент, ибо их реакция означает признание бессилия в качестве силы. Вволнованность, на которой спекулировали преступники в Нью-Йорке и которую можно было проследить прежде всего по реакции в Интернете, в исламских странах и Китае проявилась явно в качестве симпатии (не правительств, а населения), а на Западе — как соединенная со страхом зачарованность. Поскольку террористическая война, как и игра, пытается превратиться в зеркало жизни и в созерцание человеческим бытием самого себя, любая затрагиваемость, будь то в форме согласия или беспокойства и страха, может использоваться в качестве средства борьбы.

Самолетные атаки в США могли носить согласованный друг с другом характер, однако письма с сибирской язвой, по-видимому, совершенно иного происхождения. Удары на Ближнем Востоке проводились соперничающими группами, которые, по всей видимости, не были согласованы друг с другом, но посредством своих акций они не просто воюют против Израиля, но и взаимно стимулируют друг друга. Важнейшая составляющая видимости — фантазия. Прежде всего именно она требуется для террористической войны. Фантазия, без которой наше

существование было бы пресным, является также творческой силой террористического планирования, ибо она обладает наилучшим подходом к возможному как невозможному и позволяет отрешиться от неумолимой реальности жизни. Если смотреть через призму видимости и ее утопического освобождения, то действительность становится недействительной, границы между потусторонним и посюсторонним стираются и даже все то, что делает войну войной, исчезает. Спонтанность, неопределенность, неожиданность принадлежат к сущности террористической войны, поскольку ее сильными сторонами являются неуловимость, анонимность ее действующих лиц и разовость ее акций.

Хотя игра не представляет собой лишь голое измышление, или, говоря иначе, все то, во что играется, не является действительностью, все же она раскрывает нам возможности, которые появляются перед нами лишь в измерении видимости. Террористические войны представляют нам сценарии видимости, однако эти возможности там, где они разыгрываются, являются не реализацией воображаемого, а исключительно действием в действительности, и отнюдь не игрой. Хотя возможно найти игровые элементы в любого рода войнах, ибо чем была бы война без приключений, однако ее правила заимствуются у человеческого бытия в его потребности в борьбе за жизнь, а не у свободы фантазии. Война осуществляется по правилам борьбы и там, где эти правила нарушаются, тогда смерть противника становится убийством.

Террористическая война не содержит в самой себе цели, как игра, но и в отличие от любой другой войны не привязана к политическому, как к своему основанию. Подобно тому как в игре легко и без труда снимаются заботы повседневности, жизнь для террориста лишена какой бы то ни было серьезности. Жизнь сама по себе не представляет ценности, напротив, она есть лишь предварительная и проходная ступень к будущей, более высокой действительности, которая может быть достигнута. Как и в игре, человек здесь не только может освободиться от своего прошлого, но и вообще не приписывает смерти никакой решающей значимости. Неизбежность смерти не заслоняет собой все человеческие действия, поэтому она не представляет собой жертвы, которая кем-то приносится, а есть путь к истинной жизни. Поэтому не играет никакой роли тот факт, что освобождение от времени, ради которого предпринимаются все действия и решения в игре, не имеет значения. В то время как игра упраздняет связь с течением времени, террор не избавляет исторического человека от его конечности и обусловленности и не освобождает его от фактичности смерти. Террор становится, таким образом, игрой смерти при посредничестве недействительного и видимого, а не жизнью, но благодаря этому он приобретает собственную ценность. Бен Ладен мог бы объяснить все это так: «Американцы любят жизнь, а мы любим смерть».

Если представляется достаточно сложным выявить некую параллель между террористической войной и одним из классических типов войны, то все же возможно провести параллель в отношении метода ведения войны. Элементы партизанской тактики вошли в террористическую войну, но были трансформированы, причем таким образом, что они теперь стали не определенным средством ведения войны, но видом самой войны.

Точно так же как и террористическая война, партизанская война представляет собой довольно позднее явление. Хотя партизанская война есть особый вид борьбы, а не какой-то особый вид войны, она характеризуется, как и террористическая война, нерегулярностью. К тому же партизанская война или герилья есть знак безвластия и бессилия. Партизан или герильер появляется впервые в испанской войне против Наполеона в 1808 году, однако только после того, как была свергнута регулярная испанская армия. В военном отношении вплоть до конца Первой мировой войны партизан остается незначительной фигурой. Это удивляет, поскольку, по данным Клаузевица, именно испанские партизаны пленили более чем половину регулярной французской армии. Французские военные силы в Испании насчитывали около 500 000 человек, в то время как количество партизан ограничивалось 50 000 человек [21]. Что касается стоящих упоминания народных войн, то партизанская война в этот период приобрела большой масштаб только в Тироле при Андреасе Хофере, и только на очень короткое время.

Непосредственным противником и конечной целью партизана выступает солдат регулярной армии, солдат в униформе. Террорист же, хотя он и воюет подобно партизану из укрытия, определяет своего противника не благодаря униформе, его противником выступают и первые и последние, коль скоро его борьба за разрушение рождает страх и ужас. Эрнесто Чегевара выразительно подчеркивал, как это показывает Карл Шмитт, что воюющий с оружием партизан «всегда остается связанным с регулярной организацией» [22]. Хотя террорист также зависит от поддержки, однако это происходит не необходимым образом, тем более не посредством регулярных и декларирующих себя организаций и институтов.

Для возникновения партизанской войны характерно то, что она появляется всегда после поражения, после того как регулярная армия показала свое бессилие. Военное бессилие вынуждает бороться из-за спины и из укрытия, а не на поле битвы. Пространство, в котором действует партизан, это область, находящаяся за спиной противника. Именно поэтому он нуждается в хорошем расположении со стороны населения. Террорист же не только не рассчитывает на поддержку населения, но и не имеет определенного пространства, в которое он мог бы загнать своего противника и предстать перед ним лицом к лицу. Его пространство везде и в то же время нигде. Террорист не сражается в

открытую, и даже не пытается найти для себя определенное пространство. Он не имел бы силы, чтобы захватить и удержать это пространство.

Там, где субъект террора неуловим, где идентификация действующих лиц едва ли возможна, а пространство действия бесконечно широко и не представляет собой открытого поля битвы, там время начинает течь вспять, там не настоящее, а история задает рамки вражде. Террорист не в последнюю очередь полагается на проведение дальнейших террористических актов лицами, которые ему даже незнакомы, и, вполне возможно, руководствуются совершенно другими мотивами в своих действиях, нежели он сам. Действующих лиц террора нельзя определить однозначно, они подобны умерщвленному Геркулесом многоголовому змию. На месте каждой отсеченной головы подобной гидры вырастают две новые.

Страх как принцип террористических действий связан с первобытным ужасом, который испытывается в ситуации полного бессилия, в ситуации, в которой мы не способны к действию. Этот страх, который более не может выступать принципом действия, не является более основанием действия и в области политики, а наоборот, препятствует деятельности, вызывая сомнение. Это хорошо известно самим террористам. Власть возникает там, где люди действуют сообща; ведь люди, которые не могут действовать сообща, всегда бессильны. Страх есть сомнение перед лицом собственного бессилия и одновременно воля к власти в состоянии бессилия.

Несмотря на знание об источнике страха и способности обратить бессилие в силу, террорист не является субъектом террористической войны. Он есть действующее лицо военного события, как и те, против которых и с которыми ведется эта война. Хотя в отношении своего военного бессилия и ограниченных средств террорист и отличается от любого другого противника, однако он умеет превратить страх, ужас и пессимизм соперника в своих союзников. В его руках все становится оружием, порождающим ужас. Деструкция заключена в логике террора, когда бессильный ищет свою силу, порождая при этом неуверенность, ужас и всеобщее смятение, которые причиняют больше вреда, чем сам террористический акт.

Террор жаждет заразить этим страхом, являющимся его главным оружием, все общество, для того, чтобы скрыть собственную несостоятельность и границы своей силы. Бессилие террориста становится силой, в то время как сила противника становится бессилием; поскольку террорист умеет уживаться со своим бессилием, он не боится смерти. Его превосходство в том, чтобы использовать свое бессилие и уметь применить его в качестве предельной возможности силы в борьбе против сверхсилы, но при этом та граница, которая отличает борьбу от убийства, становится слишком размытой. В этом отношении террор, порожденный

бессилием, ни в чем не уступает государственному террору, производимому сверхсилой.

Как же сражаться в такой войне? Как и где воевать с противником, если сам не являешься террористом? В Афганистане американцы сражаются с талибами, с режимом, симпатизирующим террору, по крайней мере в лице Бен Ладена. Предположим, что вместе с талибами будет уничтожен Бен Ладен. Будет ли это означать тем самым и победу над террором? Террор по определению не допускает какой-то определенной формы борьбы с ним, борьбе он предпочитает смерть. Воевать с террором означает по необходимости сражаться с бессилием, прикрываемым видимостью, которая является союзником террора.

Войны имеют религиозное измерение. Но не потому, что они все ведутся из религиозных мотивов или разыгрываются на религиозном основании, а потому, что война имеет дело со смертью. Религиозное измерение проявляется со всей своей остротой там, где эсхатологическое развенчание истории человеческого существования начинает отрицать привязанность человека ко времени и отнимает у человеческой жизни ее серьезность, как это происходит при политическом терроре. Но совсем другой вопрос касается того, обладает ли все это подлинной глубиной религиозности и вообще оправдана ли при этом попытка свести свои действия к какой-либо религии. Было бы правильным, различать между идеологизированными, воинствующими и неагрессивными религиями. Если измерять большинство религий по западному образцу, то многим религиям, в особенности исламу, можно вменить в вину нехватку в просвещении. Просвещение в форме саморефлексивности, будь она понята как теология или философия; просвещение, измеряемое масштабом секуляризованного сциентистского мышления нашей эпохи, вряд ли верно оценивает сущность религии.

Религия — это основной феномен человеческого бытия, и в отношении к Богу или даже богам человек не просто относится к самому себе или к себе подобным, но, веруя, ставит себя в отношение к некоему существу или существам, которому или которым он обязан своим бытием, своим мироустройством. Религия, в той степени, в которой она имеет человеческие истоки, может уходить своими корнями в жизненный уклад и образ мыслей человека, но вряд ли кто-то возьмется утверждать, что она представляет собой лишь отображение человеческого мышления. Сопоставление религии с рациональностью, снятие напряжения между верой и знанием как всего лишь видимости заставляет нас признать исключенное и объявленное неразумным либо сверхразумным, если мы испытываем пиетет перед религией, либо лишенным ценности, если мы испытываем пиетет перед требованиями критического мышления. Обе эти позиции не адекватны феномену религии, ибо они либо не ставят перед ней вопрос об истине, либо делают это в недостаточной степени. Однако

последний подход опасен, поскольку он превращает объявленные бессмысленными и мнимыми элементы религии в своего рода манию, галлюцинацию, которая, представляя собой нечто псевдорелигиозное, сама грозит стать одной из существенных предпосылок террористической войны.

**Глава 14. Проблема терроризма в международных отношениях:  
правовые и политические аспекты**

Терроризм представляет собой весьма сложное и трудно поддающееся точному определению общественное явление. Оставляя в стороне различные юридические формулировки, характеризующие терроризм с точки зрения уголовного права, обратим внимание на его социально-политические признаки. Можно согласиться с мнением, что неотъемлемое свойство терроризма — систематическое применение насилия, причём насилие используется при соответствующей социально-политической мотивации и идеологическом обосновании. Достижение поставленных террористами целей включает два этапа: на первом осуществляется акт устрашения, а на втором этапе террористы управляют поведением людей в выгодном для себя направлении. Следовательно, любая террористическая акция представляет собой сложное по структуре явление, имеющее два объекта преступных посягательств. Первичный объект может быть отдельным физическим лицом, группой лиц или материальным объектом; вторичный — объект управления, которым можно считать общественные отношения в широком смысле.

Поскольку первичными объектами террористических действий часто оказываются государственные деятели или учреждения, а вторичные объекты — общественные отношения — целиком находятся в сфере деятельности государства, терроризм представляет потенциальную угрозу любой государственной власти независимо от юридической формы и политико-идеологического содержания. Не случайно уголовные законодательства отдельных стран и международное право относят терроризм к разряду наиболее опасных преступлений.

Современное международное право квалифицирует многие виды преступных действий, подпадающих под определение «террористических», в частности, захват заложников, авиационный терроризм и т.д., к разряду преступлений международного характера, то есть таких деяний физических лиц, которые посягают на права и интересы двух или нескольких государств, международных организаций, физических или юридических лиц.

За последние десятилетия создана значительная юридическая база в виде многочисленных международных конвенций для борьбы с терроризмом. В этих нормативных актах предусмотрены взаимные обязательства государств в противодействии различным видам и формам террористической деятельности. Среди них можно отметить Токийскую конвенцию 1963 года, Гаагскую конвенцию 1970 года, Монреальскую конвенцию 1971 года, направленные на борьбу с преступлениями террористов на воздушном транспорте, Нью-Йоркскую конвенцию 1973 года о предотвращении и наказании преступлений против лиц, пользующихся международной защитой, Нью-Йоркскую конвенцию 1979 года о борьбе с захватом заложников, Венскую конвенцию 1980 года,

Монреальскую конвенцию 1991 года о маркировке пластических взрывчатых веществ.

В некоторых регионах существуют собственные нормативные акты антитеррористического характера. Так, в 1977 году под эгидой Совета Европы была принята Европейская конвенция по борьбе с терроризмом. Страны СНГ заключили между собой Договор о сотрудничестве в борьбе с терроризмом. В 2000 году была принята межгосударственная Программа сотрудничества по борьбе с терроризмом и другими проявлениями экстремизма образован Антитеррористический центр СНГ.

Однако, как свидетельствуют примеры из истории международных отношений, далеко не всегда имело место добросовестное сотрудничество государств в сфере борьбы с терроризмом. Интересы отдельных государств, их лидеров и правящих элит в этой сфере нередко оказывались не только различными, но даже противоположными. К тому же следует помнить о том, что к террористическим приёмам и средствам борьбы прибегали политические организации и движения самой разной ориентации — от крайне левых до крайне правых. Терроризм может приобретать религиозные или национальные формы. Поскольку не всегда легко отличить сепаратизм от национально-освободительного движения или установить чёткую пропорцию между теми или иными политическими целями и допустимыми средствами их достижения, то создаётся почва для двойных стандартов при оценке террористической по форме и содержанию деятельности. Ещё Карл Шмитт отмечал, что одной из отличительных особенностей политики является стремление к оценке всех событий и явлений по шкале «свой — чужой». В соответствии с таким политизированным подходом одни и те же факты могут получать диаметрально противоположную интерпретацию и оценку: людей, ведущих разведывательную деятельность в иных государствах, делят на «своих» разведчиков и «чужих» шпионов, а людей, ведущих вооружённую борьбу, на «чужих» бандитов и «своих» партизан.

В полной мере этот двойной стандарт применялся в годы «холодной войны», когда противоборствующие сверхдержавы стремились к достижению своих глобальных целей, не слишком стесняясь в средствах. Когда было необходимо, в пропагандистских целях противоположная сторона обвинялась в поддержке и спонсировании терроризма. Так поступала администрация президента США Рональда Рейгана в начале 80-х годов прошлого века, которая провозгласила одной из целей своей международной политики «борьбу с международным терроризмом», причисляя к нему левые, ориентированные на Советский Союз и его союзников политические движения в странах «третьего мира». При этом сами США помогали тем силам и движениям, которые прибегали к террористическим по форме и содержанию способам вооружённой борьбы, если это отвечало их собственным интересам и целям. Американская

помощь в большом объёме предоставлялась вооружённой антиправительственной оппозиции в Афганистане. Интересно отметить, что из числа участников «джихада» против советского военного присутствия в Афганистане вышел и нынешний «террорист № 1» Усама бен Ладен. Данный пример показывает, насколько опасным и неуправляемым может быть терроризм и для тех, кто его пытается использовать в своих целях.

Примеры двойного стандарта в оценке терроризма можно видеть как в прошлом, так и сегодня. Россия и Запад по-разному смотрели на ситуацию в Чечне или в Косово. Грузинские власти долго отрицали факт присутствия чеченских террористов-боевиков на своей территории, негласно оказывая им содействие. Затем Тбилиси резко поменяло позицию, обратившись к США за помощью в борьбе с чеченскими террористами, но, очевидно, главными мотивами такого обращения были иные мотивы, чем искренне желание покончить с очагом терроризма и бандитизма на своей территории.

Безусловно, после 11 сентября 2001 года ситуация в мире по вопросам борьбы с терроризмом изменилась. Однако, насколько эти изменения фундаментальны и необратимы, пока сказать трудно. Сентябрьские террористические акции в Нью-Йорке для теории и практики международных отношений имели и другие последствия. До недавнего времени понятие «международный терроризм» больше подчёркивало международную опасность такого явления, чем обозначало реальный, очевидный фактор в международных отношениях. Последние события показали, что в мировой политике произошли качественные сдвиги.

Ещё в начале 70-х годов XX столетия многие исследователи отмечали появление и возрастание роли негосударственных факторов международных отношений при одновременном относительном снижении роли отдельных суверенных национальных государств. Сторонники неолиберальных взглядов обращали внимание на позитивный, с их точки зрения, характер подобных процессов. Между тем, сегодня выявилась их негативная сторона. Благодаря техническому и технологическому прогрессу, развитию средств коммуникации неправительственные международные организации террористического толка, к которым, несомненно, относится и «Аль-Каида», получили невиданные раньше для подобных структур возможности. Эти организации в новых условиях способны бросить вызов даже самым сильным в экономическом и военном отношении государствам, создать прямую угрозу для их безопасности. Государства же, как выяснилось, оказались слабо подготовленными к новым вызовам и уязвимыми по отношению к опасности, исходящей от противников, обладающих значительно меньшими ресурсами. Следовательно, можно сделать вывод о том, что вопросы безопасности

приобретают новое измерение, как на национальном, так и на международном уровнях. Это весьма важно учитывать в теории и практике международных отношений.

## **Глава 15. Принципы правового регулирования международного сотрудничества в области борьбы с терроризмом**

Терроризм в любых формах своего проявления превратился в одну из опасных по своим масштабам, непредсказуемости и последствиям общественно-политических и моральных проблем.

«Вопрос о противодействии глобальному терроризму, — замечает А. Бибилашвили, — перешел из стадии теоретической в стадию практического сотрудничества государств, стремящихся сохранить стратегическую стабильность и не допустить подрыва основ функционирования общественных и гражданских институтов». Это общее положение было бы верным, если бы не одно обстоятельство: теоретические политико-экономические и правовые проблемы терроризма, диалектическое соотношение его специфической цели и средств ее достижения, его историко-переходящий характер и т.д. все еще мало или совсем не изучены. Ведь терроризм с всеобщей, а не единичной или особенной, точки зрения — это феномен, не имеющий прошлого в историческом масштабе.

Лишь с 1960–1970 годов теракты стали широко использоваться в качестве средства политической борьбы и метода влияния на политические процессы, происходящие в обществе, и мировое сообщество было поставлено перед необходимостью активизировать противодействие актам международного терроризма. Колоссально расширились географические рамки террористической активности, которая распространилась сейчас почти на все регионы мира. Как естественная ответная реакция — активизировалось сотрудничество государств в борьбе с терроризмом. Однако на фоне общего накопленного опыта законотворческой и практической работы в данной области назрела необходимость его обобщения и анализа через призму возможного творческого использования при выработке международной и национальной концепций борьбы с терроризмом.

Систематизируя имеющуюся практику координации усилий мирового сообщества в вопросах противодействия актам террора, следует отметить, что в ее основе лежит ряд универсальных международных конвенций. В их числе: Конвенция о борьбе с незаконными актами, направленными против безопасности гражданской авиации (1971); Конвенция о предотвращении и наказании преступлений против лиц, пользующихся международной защитой, в том числе дипломатических агентов (1973); Конвенция о борьбе с захватом заложников (1979); Конвенция о физической защите ядерных материалов (1980); Конвенция о борьбе с незаконными актами, направленными против безопасности морского судоходства (1988); Конвенция о борьбе с бомбовым терроризмом (1997); Конвенция о маркировке пластических взрывчатых веществ в целях их обнаружения (1999); Конвенция о борьбе с финансированием терроризма (1999) и др. Основные усилия по

международному сотрудничеству в области борьбы с терроризмом предпринимаются в рамках международных организаций, которые выработали основополагающие программные итоговые документы. Рассмотрим некоторые из них.

Декларация и Программа действий, принятая на Всемирной конференции ООН по правам человека 25 июня 1993 года в Вене, определила, что акты, методы и практика терроризма во всех его формах и проявлениях являются деятельностью, которая направлена на уничтожение прав, основных свобод и демократии, создает угрозу территориальной целостности и безопасности.

На 49-й сессии Генеральной Ассамблеи Организации Объединенных Наций (1994) принята Декларация о мерах по ликвидации международного терроризма, в которой выражается убежденность в целесообразности более тесной координации и усиления сотрудничества между государствами в борьбе с преступлениями, связанными с терроризмом, включая оборот наркотиков, незаконную торговлю оружием.

В свою очередь, на совещании по борьбе с терроризмом (Париж, 30 июля 1996 года) министры стран «большой восьмерки» приняли документ, в котором заявили о своей решимости уделять первостепенное внимание борьбе с терроризмом, сделали обзор новых тенденций развития терроризма в мире. Одна из рекомендаций относится к «улучшению взаимодействия между отдельными органами и ведомствами, которые занимаются различными аспектами данной проблемы».

Особого внимания требуют поиск и разработка методов обнаружения и маркировки взрывчатки и других средств, которые могут привести к гибели или ранению людей. «Восьмерка» призывала все государства взять под свой контроль неправительственные организации (гуманитарной, культурной или социальной направленности), которые могут служить прикрытием для террористической деятельности. Предметом пристального внимания должны стать новейшие средства коммуникации, которые террористы используют для пропаганды собственных идей и общения между собой. Подразумеваются прежде всего частные средства кодирования передаваемой информации.

В отдельный пункт выделено принятие национальных законов с целью более эффективного контроля за производством, торговлей и экспортом оружия и взрывчатки.

Документ обязывает подписавшие его страны отказаться от любой пассивной или активной поддержки террористов; ужесточить юридические меры преследования за террористическую деятельность; отдавать под суд любое лицо, обвиняемое в совершении, подготовке террористических актов или оказании помощи в их осуществлении. Рекомендовано всем государствам препятствовать передвижениям групп террористов и их отдельных членов и в этих целях ввести более строгий пограничный

контроль и правила оформления удостоверений личности и визовой документации.

Успех борьбы с терроризмом напрямую зависит от реального оперативного сотрудничества между спецслужбами.

Ведущие страны мира пришли к осознанию того, что преступный мир объединился гораздо раньше, чем их правоохранные органы, укрепилось понимание, что терроризм можно победить только совместными усилиями.

Группа экспертов по транснациональной организованной преступности на заседании в Париже 12 апреля 1996 года приняла следующие рекомендации: государства должны проанализировать свое законодательство, касающееся уголовных преступлений, определить центральный орган, структура которого должна отвечать задачам быстрой передачи запросов о совершенных и готовящихся терактах. Были осуждены преступные акты, методы и практика терроризма, выражена решимость действовать в целях его искоренения как на двусторонней основе, так и путем многостороннего сотрудничества.

Касаясь ситуации в постсоветских республиках, следует отметить, что криминальный мир, в отличие от мира политического, с разрушением единого правового пространства на территории бывшего СССР быстро консолидировался. Лишение правоохранных органов и спецслужб бывших союзных республик единого стержня привело к раздробленности их усилий, чем незамедлительно воспользовались преступники. В последние годы отмечался рост числа тяжких преступлений, имеющих транснациональный характер. Широкое распространение получили различные проявления терроризма, наркобизнес, контрабанда оружия и военной техники.

целях координации усилий компетентных органов государств — участников Содружества Независимых Государств в борьбе с терроризмом и иными видами опасных преступлений начиная с 1991 года был подписан целый ряд основополагающих межгосударственных нормативных актов. В их числе Соглашение «О концепции военной безопасности государств — участников Содружества Независимых Государств», представляющее собой совокупность согласованных и официально принятых взглядов на защиту государств — членов СНГ от внешних угроз, обеспечение территориальной целостности и политической стабильности, а также Соглашение «О взаимодействии в области предупреждения и ликвидации последствий чрезвычайных ситуаций природного и техногенного характера». В 1995–1996 годах принята Концепция формирования информационного пространства Содружества Независимых Государств, включившая совокупность согласованных на межгосударственном уровне мероприятий и условий по развитию на взаимовыгодной основе межгосударственных информационных обменов в интересах

сотрудничества государств — участников СНГ в согласованных сферах деятельности и в соответствии с международными принципами распространения информации, а также Концепция коллективной безопасности государств — участников Договора о коллективной безопасности, провозгласившая международный терроризм в качестве одного из основных источников военной опасности для стран СНГ.

Важнейшим этапом в кодификационной деятельности стало принятие в 2000 году Советом глав государств Программы совместных мер борьбы с преступностью на период до нынешнего года.

Однако положения, содержащиеся в вышерассмотренных международных нормативных актах, обычно недостаточно конкретизированы, что затрудняет их использование правоохранными органами и спецслужбами государств в конкретных практических целях. В конце 1960-х — начале 1970-х годов США, Италия, Великобритания, ФРГ и другие страны, в которых данная проблема приобрела наибольшую актуальность, во исполнение международных договоров и с учетом собственных потребностей приняли ряд законодательных актов, нацеленных на предупреждение и пресечение терроризма, следуя при этом собственной модели законотворческой деятельности.

Анализ зарубежного законодательства позволяет выделить определенные закономерности правовой регламентации борьбы с терроризмом:

во-первых, кодификация законодательных норм в области борьбы с терроризмом способствует его более эффективному применению;

во-вторых, внутреннее право стран должно своевременно реагировать на изменение в международной договорной практике в этом направлении, последовательно отражая все ее позитивные начала;

в-третьих, несмотря на общую для развитых стран мирового сообщества тенденцию к демократизации своего законодательства, государства предусматривают повышенную меру ответственности и наказания за совершение террористических актов и участие в террористической деятельности;

в-четвертых, при подготовке и принятии законодательных и иных нормативных актов, регламентирующих борьбу с терроризмом, целесообразно исходить из особенностей складывающейся общественно-политической и криминогенной ситуации в стране или регионе, а не придерживаться принципа так называемой модельности.

Из вышесказанного очевидно, что для борьбы с этой всеобщей угрозой необходимо объединение усилий всех государственных и общественных структур, ветвей власти, средств массовой информации. Нужна стратегия борьбы с терроризмом.

Необходимо четко определить и назвать источники и детерминанты террористических проявлений, к числу которых могут быть отнесены: падение жизненного уровня населения, снижение степени социальной защиты, усиление социальной несправедливости, обострение политической борьбы, рост национализма и сепаратизма, несовершенство законодательства, падение авторитета власти и принятие ее представителями непродуманных решений. Специальному изучению подлежат следующие вопросы: порождается ли терроризм все более усиливающимся противоречием между Западом и Востоком, Севером и Югом?; не являются ли одной из причин терроризма те локальные войны, которые иногда ведутся благодаря реакционным силам так называемых «цивилизованных» государств против «нецивилизованных» народов?; какова роль торговли оружием и наркотиками в возникновении терроризма? и т.д.

Изживание терроризма — длительный процесс, предполагающий создание необходимых объективных и субъективных условий для достижения этой цели. При этом невозможно уничтожить терроризм одними только силовыми средствами: насилие неизбежно порождает насилие.

Наиболее важной предпосылкой изживания терроризма является стабилизация экономического и политического положения в странах, укрепление демократических принципов в общественно-политической жизни. Необходимо сформировать нормальное общество, в котором резко сузится социальная база терроризма. Особенно важно, чтобы в государствах сформировались стабильные демократические политические системы, механизмы цивилизованного политического диалога и ротации власти. Для вытеснения терроризма из жизни требуется выработка высокой политической и правовой культуры в обществе, четкое установление правовых санкций за террористические действия.

Необходимо создать благоприятные условия для нормального равномерного развития различных этносов и обеспечить реализацию их интересов, чтоб предотвратить конфликты на национальной почве. Задача государств заключается в формировании у всех проживающих в данной стране этносов такого самосознания, при котором чувство принадлежности к своему государству имело бы приоритет перед фактором этнической принадлежности в процессе самоидентификации граждан.

Кроме вышеуказанного, государственные органы должны активизировать усилия в превентивной деятельности. Необходимы меры по усилению охраны границ, повышению контроля за деятельностью зарубежных организаций, чтобы максимально снизить возможность импорта экстремизма из других стран. Меры, направленные на сокращение безработицы и решение назревших социально-экономических проблем,

способны снизить социальную напряженность в обществе, нейтрализовать главный источник потенциальных социальных эксцессов.

Одних совещаний и договоров на высшем уровне недостаточно для искоренения терроризма. Для эффективного противодействия международному терроризму необходима разработка и реализация комплексной программы, включающей политический, социальный, экономический, правовой, идеологический, специальный и другие аспекты. В ней непременно должны быть учтены интересы населения, проблемы и конфликтогенный потенциал терроризма во всем мире. Нужны также взаимодействие и координация всех сил общества, заинтересованных в решении этой актуальной проблемы.

Одним из важнейших направлений деятельности глав государств должно стать совместное взаимодействие по предупреждению, локализации и прекращению региональных всплесков экстремизма, так как отдельные конфликты, вызванные террористами, могут стать причиной дестабилизации в других государствах.

Трагические результаты терроризма, которые характеризуют это явление нынешней политики, должны послужить важным предостережением всем политическим силам о том, что попытки решить политико-экономические и иные проблемы с помощью насилия не способствуют решению поставленных задач, а наоборот, ведут к усугублению и нарастанию противоречий в обществе, что, впрочем, не противостоит возможности формирования здорового национального самосознания

Формирование коллективного самосознания. К вопросу о духовно-нравственном воспитании на современном этапе развития общества.

Проблема самосознания вновь выступила на передний план и стала актуальным предметом исследования во всем мире. Ею заняты антропологи, историки, философы, психологи, социологи, педагоги, искусствоведы и религиозные деятели.

В век информационных технологий и искусственного интеллекта актуальность темы «Формирования коллективного самосознания» вышла на передний план.

Ведущая роль в исследовании проблемы самосознания всегда принадлежала философии жизни (ментальности) и вероисповеданию общины. Единство вероисповедания чеченцев всегда было серьезным связующим фактором в определении жизненных ценностей и, так называемого Кодекса чести, «Нохчалла».

Чеченцы издревле живут на своей земле, говорят на своем языке, пытаются распоряжаться своей судьбой и устанавливают для себя не только социальные условия, но и нормы поведения, межличностных отношений. Мы желаем быть свободными от любого политического рабства и строить свое государство в рамках своего сознания.

Никто не может жить вне общества и за рамками его законов, правил, этики и морали. Несмотря на единство общечеловеческой морали, народы отличаются своей культурой. А культура любого народа - это его совесть.

Современное общество не деградирует, как многие пытаются это представить, а продолжают свой путь к совершенствованию. Оглядываясь в прошлое, мы живем сегодняшним днем и пытаемся строить будущее. Культура любого народа формировалась тысячелетиями и продолжает формироваться, несмотря на темп жизни. «Хлеба и зрелищ» требовалось всегда и в определенно достаточном количестве.

Общечеловеческие ценности остаются неизменными для любого общества. Но вот национальное самосознание почему-то ослабевает или усиливается.

Человечество осознает трагизм и жестокость, бессмысленность ведения кровопролитных войн с уничтожением человеческого капитала. Но люди так и не научились жить в мире, решая свои проблемы за столом переговоров.

В Священном Писании мусульман - Коране говорится: «Воистину, Мы создали вас мужчинами и женщинами, сделали вас народами и племенами, чтобы вы знали друг друга [творили друг другу добро]. Ведь самый благородный из вас перед Аллахом — наиболее благочестивый» (Коран, сура 49, аят 13)

А познавать друг друга мы можем через изучение культуры народов, населяющих земной шар. Никто не может жить вне процессов, происходящих в мире. Невозможно самоизолироваться и жить только внутренними проблемами.

Развал Советского Союза оголил и вынес на поверхность все скрытые проблемы. Экс-государство пыталось насильственно сделать всех безбожниками, людьми без веры, без лица. Утопическая философия коммунизма не имела под собой платформы и опиралась лишь на демагогию.

Национальное самосознание формировалась посредством средств массовой информации лозунгами атеистов о борьбе с «опиумом для народов».

Надо отдать должное нашему народу, что чеченцы не порвали связь поколений, не отвернулись от Всевышнего, и не предали свою Родину. Без ложных пацифистских лозунгов мы любили и любим свой народ, свою культуру, обычаи и традиции.

Не побоюсь сказать, что тяжелые испытания, выпавшие на долю нашего народа, укрепили наш иман ( араб. ( ;;;;;;;;;) — убеждение в правильности исламских догматов)

Враги человечества, а не только ислама, пытаются разделить нас на муминов, мунафиков, кафинов. А это всего лишь отношение людей к исламу. Принуждать к исламу насильственно никого нельзя, но и вешать ярлыки- греховно.

Необходимым и достаточным условием нахождения человека в исламе является свидетельство веры в Единого Бога (Аллаха) и пророческую миссию Мухаммада. Уверенно могу заявить, что мы не приняли ислам перед угрозой смерти и произнесли ахаду- Свидетельствую, что нет божества достойного поклонения, кроме Бога (Аллаха), и свидетельствую, что Мухаммад — раб и посланник Аллаха) в полном сознании.

Наше национальное самосознание тесно связано с нашим вероисповеданием. Все чеченцы - мусульмане – сунниты. Разделить нас на почве религии никому не удастся. Заблудшие вернуться в лоно своих семей и осознают пагубность неверного пути, по которому Шайтан пытался их увести.

Религиозные деятели должны быть примером в укреплении самосознания людей.

Самоознание народа невозможно подменить чуждой сутью.

Ни западная, ни восточная цивилизации - неприемлемы для нас. У нас свой Кодекс чести , и этим все сказано. Мы не можем находиться в поисках чего-то нового. Этим самым мы только заблуждаемся. Обычаи и традиции, переданные нам предками, должны бережно храниться и

передаваться следующему поколению. И не стоит нам пытаться строить Третий Рим.

Экономические и социально-психологические факторы влияют на развитие национального самосознания. Ни для кого не секрет, что самосознание, как форма коллективности переживает глубокий упадок и находится в крайне тяжелом состоянии. Годы войн откинули нас на много лет назад. Вместо того, чтобы строить города, мы пытались выжить любым образом. Поствоенный синдром будет сказываться на протяжении пары десятков лет. Нам стоит помнить о детях войны, которые сегодня начинают взрослую жизнь.

Часть народа, покинувшая свою историческую родину, была вынуждена интегрироваться в доселе чуждое им общество. Кто поддержит их коллективное самосознание?

Межкультурное равноправие и терпимость должны стоять во главе коллективного самосознания в языковом вопросе. Не стоит забывать, что рядом с нами живут носители другого языка и другой культуры.

Нацменьшинства, представленные в нашем обществе, должны иметь равные с нами права и возможности. Никто не должен уменьшать их роль в становлении и развитии общества на данном этапе.

Нужно быть толерантным в вопросах вероисповедания; изучения и распространения религии. Формирующееся детское мышление должно быть защищено от насильственного принудительного изучения той или иной веры.

Социальная роль женщины должна рассматриваться, как источник сохранения ценности чеченского общества. Освободить женщин от непосильного труда за счет государственных социальных субсидий. Давно пора пересмотреть систему школьного образования и перейти на раздельное обучение в старших классах. Широко внедрить надомное дошкольное образование с выдачей грантов для этих целей. Расширить сеть домов творчества и клубов по интересам.

Без социальной защиты нельзя говорить об уверенности в завтрашнем дне.

Правильное распределение средств и формирование рынка труда должно вестись с учетом национальной экономики (ментальности экономики).

Только социальная справедливость может дать нам толчок к всплеску духовной нравственности и подъему экономики.

Сегодня много говорят о моноэтничности нашего общества и видят в этом проблемы.

А скажите-ка мне, когда наше общество не было моноэтничным? Практически все села нашей республики были моноэтничными, но это не мешало нам жить и дружить с соседями. Разве нет среди нас тейпов, которые вышли из других народов? Разве есть хоть один народ, который

мы принимали за врага? Интернационализму у чеченцев еще надо поучиться. Сегодня мы пытаемся восстать из пепла и заявить о себе, как о высоконравственном народе.

Подъем самосознания общества кроется в подъеме культурных ценностей, связи прошлого и будущего, укреплении семьи и самооценки личности. Рассмотрим также траекторию формирования национального самосознания русского народа, в частности на Урале.

## **Глава 17. Национальное самосознание русских во второй половине XIX - начале XX века**

Русская история, полная тайн и загадок, есть важнейшая и интереснейшая часть мирового исторического процесса. Не раз Россия находилась перед непростым выбором дальнейшего своего пути. Подобная ситуация возникла и во второй половине XIX - начале XX века. В течение этого достаточно короткого периода страна прошла длинный путь развития и в конце оказалась перед необходимостью выбора политической, экономической, социальной и культурной систем. Раскол общества, произошедший в 1917 г., породил диаметрально противоположные оценки действительности. Такое положение, в том числе и в науке, продолжается вплоть до наших дней.

Переходные этапы истории всегда вызывали немалый интерес, как исследователей, так и людей, непосредственно не связанных с наукой. Ажиотаж вокруг темы подогревают и современные политические и общественные страсти: нынешняя Россия также находится на историческом распутье, также стоит перед необходимостью выбора.

В связи с этим нам представляется рассмотрение национального самосознания русских во второй половине XIX — начале XX века весьма актуальной темой. Одной из самых непостижимых загадок русской истории является своеобразное перерождение народа в начале XX века, что выразилось в падении Российской империи, гражданской войне и метаморфозах духовной жизни страны. Один из виднейших русских мыслителей В. В. Розанов об этом писал следующее: "И странно. Всю жизнь крестились, богомолились: вдруг смерть - и мы сбросили крест. Просто, как православным человеком русский никогда не жывал". Переход в социализм и, значит, в полный атеизм совершился у мужиков, у солдат до того легко, точно "в баню сходили и окатились новой водой". Это совершенно точно, это действительность, а не дикий кошмар"<sup>1</sup>.

В отношении народа к верховной власти, к религии и церкви наблюдалась у русских известная противоречивость: от обожествления и почитания до насильственного искоренения. В уральских архивах и фондах библиотек содержится огромное количество материала, свидетельствующего о положительном отношении к царю и православной вере. Тем не менее, именно на Урале (Екатеринбург, Пермь, Алапаевск) была почти полностью уничтожена царствующая династия, уничтожались церкви, совершались убийства священников и государственных деятелей. Справедливости ради следует заметить, что действия отдельных личностей нельзя отождествлять с воззрениями всего народа. И все же на протяжении второй половины XIX - начала XX в. прослеживаются существенные изменения во взглядах русских на власть и православную церковь.

Национальное сознание и самосознание всегда развиваются в тесной связи с идеологией страны, что на Руси прослеживается еще со времен средневековья. Летописец Нестор в первых строках своей летописи поставил широкомасштабный вопрос: "Откуда есть пошла Русская земля." Поэтому названное произведение не стала сухой хроникой событий, напротив, в основу его легли философско-религиозные представления. Также в летописи отразился взгляд на историю Руси в контексте развития всего человечества. Нет необходимости перечислять все средневековые произведения литературы, чтобы убедиться в том, что вопрос о месте и сущности страны ставился издревле.

С течением времени в русском народе сложился комплекс идеологических положений, возможно, даже не всегда осознаваемых. Таковыми являются представления о славянском братстве, богоизбранности Руси и ее святости, Москве в качестве "Третьего Рима", враждебном или просвещенном Западе, социальной справедливости и ряд других. В той или иной степени, несколько трансформировавшись, данные идеи существуют и по сей день, как, впрочем, таковые имели место и во второй половине XIX — начале XX века. Так, современная национальная идея России включает в себя три составляющие: 1) стремление к благосостоянию общества (приближение к "золотому миллиарду"); 2) устройство социальной справедливости (между 10% бедных и 10% богатых не должно быть слишком большой разницы); 3) идея патриотизма, идея "Великой России" в геополитическом смысле<sup>2</sup>. Перечисленные идеологические положения весьма напоминают старые русские воззрения, с той лишь разницей, что приспособлены они к конкретной ситуации наших дней.

И все же современная Россия окончательно не выработала четких идеологических представлений, которые поддерживало бы большинство населения страны. В ситуации ревизии, а возможно, и создания новой идеологической основы необходимо обращение народа к своему прошлому, своей культуре и научной мысли. Объективное отражение русской истории и духовной жизни не позволит лженаучным выкладкам стать национальной идеологией. Весьма популярна сегодня искусственная архаизация истории России, приписывание русским заслуг появления древнейших мировых цивилизаций и т. д. Подобные позиции уже укоренились в некоторых учебниках. Все это может привести к несвойственной русским национальной кичливости и нетерпимости. Не секрет, что в наше время в России существуют неонацистские и националистические организации. Идеологической основой для них вполне могла бы выступить книга А. Т. Уварова с красноречивым названием "Русское национальное самосознание" (2000). Лженаучный ее характер (именование русов "арийцами", поклонение их богу солнца Ра, место жительства славян в Индии и пр.) усугубляется ярой антисемитской

позицией. Автор вообще делит всех людей на русских и евреев, причем к числу последних относятся "ассимилированные" евреи Сахаровы, окуневы, Щукины, волковы, Зайцевы, Медведевы и др.: "чисто" русскими являются лишь люди с фамилиями, произошедшими от обозначения ремесел (Кузнецов, Уваров.)<sup>3</sup>. Именно поэтому истинная и объективная научная деятельность несет на себе большую социальную нагрузку, — это есть противостояние лженаучным теориям и вытекающим из них экстремистским настроениям.

В современной научной среде не сложилось единого представления по поводу значения таких широко употребляемых понятий как нация, этнос и самосознание.

Со времен Великой Французской революции под термином нация во Франции подразумевается сообщество свободных граждан; свобода эта для всей нации выражается в государственном суверенитете. Англо-говорящий мир также усвоил такую трактовку понятия нация. Несколько иначе смотрели на этот вопрос в Германии: нация здесь означала народ (Volk)<sup>4</sup>. Таким образом, в научном мире сложилось две основных детерминанты этого понятия: политико-правовая и культурно-историческая.

В России представление о нации приобрело традиционно этнический (культурно-исторический) смысл. Последнее время, однако, предпринимаются попытки пересмотра названного понятия. В. А. Тишков настаивает на западноевропейском прочтении термина<sup>5</sup>. Тем не менее, в целом научный мир России остается на прежних позициях.

Сущность нации рассматривается через понятие этнос, которое также трактуется не всегда однозначно. Наибольшее признание в отечественной науке (что, впрочем, не освобождает его от критики) нашло определение этноса, разработанное Ю. В. Бромлеем: "Этнос - исторически сложившаяся на определенной территории совокупность людей, обладающих общими, относительно стабильными особенностями языка, культуры и психики, а также сознанием своего единства и отличия от других подобных образований (самосознанием), фиксированным в самоназвании".

Нация, представляя собой разновидность этноса, обладает всеми перечисленными выше признаками. Это есть высшая форма этнической общности, возникшая в период капитализма на основе экономических связей, общности языка и территории<sup>6</sup>. Весьма важно отметить, что нация, как правило, связана с существованием государственной системы: любой этнос имеет определенную потестарную организацию, - нации свойственно развитое государство. Возможно, поэтому в наши дни есть тенденция считать нацию не этносом, а постэтносом.

Также существенным аспектом теории нации является то, что формирование таких крупных этнических общностей как нация тесно связано с модернизационными процессами (переход от аграрного общества

к индустриальному). Сложилось также мнение, что нация есть результат модернизации<sup>10</sup>. Однако во многих странах процессам индустриализации и урбанизации предшествовало "национальное строительство"<sup>11</sup>.

Модернизация в России, по мнению многих исследователей, началась с времен Петра I; процессы эти были продолжены после отмены крепостного права. Наиболее глубоко модернизационные преобразования коснулись экономической и социальной сферы жизнедеятельности страны. Все это сопровождалось серьезными изменениями культуры народа, мировоззрения и психологии.

Не менее важным признаком нации, как и этнической общности в целом, является самосознание (идентичность или самоидентификация).

Самосознание есть феномен производный от сознания, означающий осмысление себя самого. Одним из первых отечественных специалистов в этнографии о значимости самосознания в формировании этнической общности заговорил П. И. Кушнер<sup>13</sup>. Однако впервые самосознание включил в число признаков этноса лишь Н. Н. Чебоксаров<sup>14</sup>. Нам представляется вполне приемлемым определение, данное современным исследователем А. П. Садохиным: "Самосознание - индивидуально-психологические и социально-психологические процессы осознания человеком или социальной группой своих качеств, положения в системе общественных отношений, интересов, идеалов, ценностей"<sup>15</sup>.

Следует заострить внимание на вопросе соотношения этнического и национального самосознания. Последнее, исходя из стадийной классификации этнических общностей, представляет собой высшую форму первого. Таким образом, этническое самосознание является составной частью самосознания национального<sup>16</sup>. Национальная самоидентификация, по словам этнографа Н. Д. Джамальдина, гораздо сложнее и глубже простого осознания народом своей этнической принадлежности. Одним из первых об этом писал отечественный психолог П. И. Ковалевский: "Национальное самосознание — есть акт мышления, в силу которого данная личность признает себя частью целого. есть сознание солидарности наших личных потребностей и задач с известной народностью".

В связи с вышеизложенной позицией следует признать этническую самоидентификацию неотъемлемой частью национального самосознания. Другая важнейшая составляющая национального самосознания — представления этноса о власти всех уровней и отождествление себя с государством. Национальная самоидентификация в некоторых случаях сводится к сугубо гражданскому понятию, проявляющемуся, например, в виде "сознательного патриотизма". Потестарное самосознание включает в себя и представление народа о политических идеалах (правовой статус личности и народа, принципы государственного устройства).

В дореволюционной России весьма сильны были позиции Русской Православной церкви, которые основывались на искренней народной вере. Поэтому, ведя речь о национальной самоидентификации, нельзя упустить из вида органическую ее часть — конфессиональное самосознание. Тем более, что до сих пор бытует мнение в научных кругах о том, что сущностью русского национального самосознания следует считать православие. Кроме того, русская идея тоже вполне может трактоваться как идея религиозная: особая роль России в деле защиты всех православных.

Следующий весьма значимый элемент национального самосознания есть исторические представления народа. История мыслится народом не просто как череда прошедших событий, но как действительность, как то, к чему в трудные минуты жизни можно обратиться и найти поддержку. В исторических знаниях этноса содержатся все необходимые символы его бытия: этногенетические предания, представления о культурных исторических героях, воспоминания о победах и подвигах, народная скорбь о днях тяжелых испытаний. Академик Ю. В. Бромлей историческую память народа ставил на первое место среди прочих составляющих национального самосознания.

Под Средним Уралом следует понимать Пермскую губернию, которая выступала в качестве самостоятельной административной единицы более столетия (с 1781 г.).

Появление первых русских на Среднем Урале относится к XI в. В дальнейшем христианизация региона, начало которой было положено в 1462 г. в г. Чердыни, и покорение Казанского и Сибирского ханств привели к массовой русской колонизации края в основном из Поморья. К концу XVII в. русские стали преобладающим населением Среднего Урала. Новая волна заселения русскими региона в XVIII в. шла не только с Русского Севера, но и из других районов России. Она была связана с развитием горнозаводской промышленности и бегством на Урал старообрядцев. В XIX столетии Средний Урал - динамично развивающийся регион со сложившимися особенностями хозяйства.

При изучении национального самосознания русских Среднего Урала нами были учтены социальные, конфессиональные и региональные особенности различных слоев населения. В отдельные группы были выделены горожане и жители села. Источники дают возможность и более дифференцированно изучить тему: выявить специфические черты воззрений крестьянства, горнозаводского населения, рабочих, мещан, интеллигенции и духовенства. Вместе с тем, все русское население Пермской губернии было представлено приверженцами Русской Православной Церкви и ревнителями старой веры. Поэтому мы стремились рассмотреть национальное самосознание русских разных районов Среднего Урала. Соседство с другими народами влияло на формирование

некоторых особенностей этнической самоидентификации у различных региональных групп.

Несмотря на социальную и конфессиональную дифференциацию населения Среднего Урала, русские региона представляли во второй половине XIX - начале XX века единую этническую общность, являлись органической частью русской нации. Нация есть высшая форма этнической общности, возникшая на основе экономических связей, общности языка и территории. Весьма важно отметить, что нация, как правило, связана с существованием государственной системы: любой этнос имеет определенную потестарную организацию, - нации свойственно развитое государство.

Изучаемый период ограничивается хронологическими рамками: вторая половина XIX - начало XX века. Данный период русской истории характеризуется колоссальными изменениями, коснувшимися всех областей жизни России в целом и Урала в частности. В пореформенный период наблюдался бурный рост промышленного производства, отказ от прежних способов организации труда в сельском хозяйстве. Начало XX в. отмечено тремя революциями и существенными изменениями государственного устройства страны. В социальной сфере шли переходные процессы: теряло значимость прежние сословное деление общества, появлялись новые слои и классы, высокой была социальная мобильность, наблюдался рост городского населения. Перечисленные социально-экономические и политические явления, бесспорно, указывают на начало процесса перехода от аграрного общества к индустриальному.

Национальное самоопределение основывается на этническом самосознании, - на делении всего человечества на "своих" и "чужих". Данная антитеза выражена, в первую очередь, в этнониме народа, а также в сакрализации некоторых топонимов и гидронимов. Кроме того, этническое сознание включает в себя знания народа о своих соседях.

Самоидентификация этноса также находит свое выражение в названии государства, отношении к верховной власти и распорядителям на местах. Руководители страны, как правило, являются национальными символами; да и сама власть воспринимается этносом как нечто священное, как выразитель воли всего народа.

Применительно к русским дореволюционного периода следует отметить, что огромную роль в жизни народа играла Русская Православная Церковь. Понятия русский и православный были *de facto* тождественными. Поэтому в конфессиональном сознании русских выражена и их национальная самоидентификация.

Исторические воззрения наравне с перечисленными выше составляющими национального самосознания также занимают важное место. Представление народа о своем прошлом, о начале своего рода или селения создает условия для идентификации. Существенной чертой

русского исторического мировоззрения изучаемого периода выступает осознание своего исключительного положения во всемирных исторических процессах, что связано с православием, самодержавным характером власти и представлениями о единстве нации.

Историография данной темы имеет свои особенности. Как уже было отмечено, русский народ испокон веков интересуется своей культурой, историей и мировоззрением. По сей день выходит большое количество разнообразных публикаций, посвященных русскому национальному самосознанию.

В первую очередь хотелось бы назвать авторов основных трудов, освещающих аспекты национальной самоидентификации русских, творчество которых представляет большой научный интерес. Среди прочих нельзя обойти вниманием русскую философию конца XIX - начала XX века. В книге Н. А. Бердяева "Судьба России"<sup>23</sup> подчеркнута, на наш взгляд, наиболее важная черта "русской души" — ее противоречивость. Об особенностях мировоззрения русского народа писал В. В. Розанов в таких работах, как "Метафизика христианства"<sup>24</sup>, "Уединение"<sup>25</sup>, "Опавшие листья" , "Апокалипсис наших дней" . В названных трудах автор выражает мысли и чувства свидетеля крушения многих дореволюционных русских устоев.

Современные отечественные мыслители продолжили дело своих предшественников периода "серебряного века". Д. С. Лихачев на протяжении всего своего творческого пути исследовал особенности русского национального характера. В своей работе "О национальном характере русских" ученый обращает особое внимание на особенности национального сознания, в числе которых перечисляет любовь к свободе (этим он объясняет мирную колонизацию Восточно-Европейской равнины и Сибири) и мечту о счастливом будущем.

Немалый интерес представляет собой научная статья Л. В. Карасева "Русская идея (символика и смысл)"<sup>29</sup>. Автор утверждает, что русская идея вырастает из символов, живет их смыслами. Неповторимость народной души отождествляется, в сущности, с феноменом русской идеи, которая состоит из ряда символов. Важнейшим является символ "детства", выраженный в русском максимализме и уходе от всякой ответственности. Однако именно это и создает ощущение "святости" русской души, поскольку выполняется "евангельское условие" восхождения в мир горний: ". если не обратитесь и не будете как дети, не войдете в Царство Божие" (Мф. 18,3).

При рассмотрении вопроса о русском национальном характере В. И. Мильдон вводит понятие "архетип", свойственное для групповой психологии, которое впервые употребил К. Г. Юнг. В работе "Отцеубийство как русский вопрос"<sup>30</sup> автор поднимает извечную проблему отцов и детей как тему взаимоотношения прошлого и

настоящего. В. И. Мильдон указывает на устойчивую тенденцию в русской истории избавления от своего прошлого. Все это приводит к ощущению "сиротства", бездомности, безотцовщины. Другая работа этого же мыслителя "Русская идея в конце XX века" останавливается на сопоставлении России и Запада<sup>31</sup>.

Следует также отметить и ряд других научных статей, появившихся в 90-е гг. XX в. Среди них работа В. М. Крюкова "Вокруг России: синтаксис Василия Розанова", где рассматриваются представления народа о своем "русском" и выделяются основные черты русского национального характера. Русской идее и "российской цивилизации" посвящены научные статьи А. С. Панарина "Евразийство: за и против, вчера и сегодня" и "Вторая Европа или Третий Рим"<sup>34</sup>. Немалое количество работ затрагивает вопросы русской эсхатологии. Среди прочих можно выделить статьи Т. Альтицер "Россия и апокалипсис"<sup>35</sup> и А. Игнатова "Метафизические корни коммунизма". В названных статьях соотносятся русские представления о конце света и революция 1917 г.

В настоящее время выходит в свет огромное количество публикаций, где исследуется специфика духовной жизни русского народа, часть из которых необходимо перечислить. Большой интерес вызывает монография Г. Г. Сильницкого "Россия в поисках смысла"<sup>37</sup>, рассматривающая многие аспекты русского национального сознания. Одной из главнейших особенностей русской души Сильницкий, вторя А. Н. Бердяеву и Н. О. Лосскому, считает ее противоречивость. Автор также подчеркивает исключительно важную роль женщины как воплощение совести в русской народной жизни. Однако этой женственности есть существенный противовес — государственная власть, рассматриваемая автором в качестве тяжкого бремени. Женственность русского характера, совестливость, с одной стороны, и невыносимый гнет власти, с другой, приводит к особому месту юродивых в общественной жизни. Образ юродивого представляет собой своеобразную национальную мечту о максимальной независимости от внешнего мира, внутренней свободе и связи с высшими духовными силами.

Примером изучения особенностей региональных русских групп является труд В. В. Лучитина "Душа неизъяснимая", вновь обращающийся к тайнам национального мировоззрения. В названной работе рассмотрено общее и особенное в национальном самосознании населения Русского Севера. Исследованию Поморья посвящена также монография Н. М. Терехина "Лукоморье"<sup>39</sup>. Автор подчеркивает огромную роль русской идеи — представление об исключительности Руси на основе ее религии и культуры - в национальной самоидентификации.

Широкие этнологические обобщения в фундаментальных трудах Ю. В. Бромлея дают представление о жизнедеятельности этносов и об особенностях русского народа. Основные его взгляды отражены в таких

монографиях, как "Этнос и этнография"<sup>40</sup> и "Очерки теории этноса"<sup>41</sup>. Названные труды раскрывают сущность этноса через его социальную природу. Кроме того, в монографиях подчеркивается исключительная важность этнического чувства деления всей ойкумены на "своих" и "чужих", что лежит в основе самоидентификации общности.

В монографии "Этнос и этнография" В. Ю. Бромля, кроме всего прочего, дается структура национального самосознания: 1) этногенетические и исторические представления народа; 2) осознание социально-государственной принадлежности; 3) религиозные воззрения.

Собственно этнической самоидентификации посвящено исследование В. Ю. Хотинец "Этническое самосознание"<sup>43</sup>. Названная работа представляет собой широкое обобщение, касающееся природы этноса и характера народов. Автор четко не разграничивает понятия этническое и национальное самосознание, тем не менее, из контекста работы следует, что национальная самоидентификация есть высшая форма этнического сознания. Последнее представляет собой в первую очередь чувственную сторону человеческой природы, выраженную в антитезе "мы - они". Что касается национальной идентификации, по мнению В. Ю. Хотинец, это понятие включает в себя, помимо этнического самосознания, сознательную деятельность ("акт мышления", "сознательный патриотизм") и сопричастность гражданина к судьбе страны.

Из исследований последнего десятилетия основательным обобщающим трудом является монография М. М. Громько и А. В. Буганова "О „ воззрениях русского народа „ посвященная русской духовной культуре второй половины XIX — начала XX века. Основные темы, затрагиваемые авторами, повествуют о религиозности народа, традициях русской соборности и воззрениях на свое прошлое. Исследование охватывает практически всю территорию России. Главным источником названного труда служат фонды Этнографического бюро Тенишева - собрание письменных этнографических материалов, относящееся к концу XIX в. К сожалению, работа корреспондентов названного бюро не проводилась на Среднем Урале.

Все названные выше труды отражают те или иные аспекты национального самосознания русского народа вообще. Национальное самосознание русских Среднего Урала не подвергалось в литературе специальному рассмотрению. Тем не менее некоторые его аспекты освещались в ходе изучения истории, этнографии, фольклора, языка, общественной и религиозной жизни русских. Безусловно, они заслуживают внимания и исторической оценки. Проанализируем их в связи со структурой национального самосознания.

Этническое самосознание русских отражено в ряде научных публикаций по этнографии Урала. В начале XX в. известный этнограф и фольклорист Д. К. Зеленин опубликовал труды по духовной культуре,

среди которых выделяются "Великорусские народные присловья как материал для этнографии" и "Народные присловья и анекдоты о русских жителях Вятской губернии" . В этих работах анализируются русские говоры, в том числе и на Урале. Кроме того, эти исследования посвящены русским региональным прозвищам. Автор подчеркивает большое значение региональных присловий в национальной самоидентификации, поскольку в них — в живом слове - выражено отношение народа к себе и своим соседям.

Аспекты этнического самосознания русских Среднего Урала затронуты в трудах Г. Н. Чагина, но наиболее полно в статьях "Русские на Урале: Формирование и взаимодействие с другими этносами в XVI — XIX вв."<sup>46</sup> и "Историческая психология взаимодействия манси и русских верховьев Печоры, Вишеры, Кол вы"<sup>47</sup>. Первая из названных работ излагает историю заселения русскими Среднего Урала и выделяет факторы, оказавшие влияние на формирование у русских специфических черт этнического самосознания и духовной культуры. В статье "Историческая психология взаимодействия манси и русских верховьев Печоры, Вишеры, Колвы" проанализирована история взаимоотношений перечисленных народов. Здесь приводятся высказывания русских о манси, и о своем этническом самосознании.

В монографии А. В. Черных "Традиционный календарь народов Прикамья в конце XIX - начале XX века"<sup>48</sup> передается вся сложность этнической ситуации в Южном Прикамье, связанная с полиэтничностью региона и различиями в религии. Автор указывает на взаимопроникновение культур русских, татар, башкир, удмуртов и марийцев, иллюстрирует большое влияние календарных праздников народов на складывание специфических черт этнического самосознания и традиций добрососедских отношений.

Этническая толерантность русских Среднего Урала раскрыта в статье С. В. Смирнова "Китайские и корейские рабочие на Урале в годы I мировой войны"<sup>49</sup>. Через взаимоотношения с иностранцами автор указывает на важнейшую черту русского народа — национальную терпимость.

Взаимоотношению народа с властью — потестарное сознание — посвящено большое количество работ. Однако публикации, в которых отражена данная составляющая национального самосознания русских не так много. Среди них отношения народа и власти раскрыты в статье И. К. Кирьянова "Политическая культура русского крестьянства в период капитализма"<sup>50</sup>. Работа ценна тем, что автор применяя количественный анализ запечатленных в документах высказываний крестьян Прикамья, указывает на основные черты потестарного самосознания: вера и любовь к царю, патриотизм и в то же время некоторая идеализация верховной власти. Однако И. К. Кирьянов приводит множество примеров эволюции

взглядов русских Пермской губернии на государство, монарха и чиновничество и усиления негативных оценок власти в крестьянской среде в конце XIX — начале XX века.

Показателем потестарного сознания является и отношение народа к местной власти в лице государственной администрации, земских служащих или крупных промышленников и купцов. Деятельность местных властителей влияла на формирование образа верховной власти и развитие политической культуры. Отношение к символу страны и нации - русскому царю - зависело и от воззрений народа на региональную власть: позитивная оценка региональной власти способствовала положительному отношению к царю, негативная приводила либо к идеализации монарха, либо к отрицательным воззрениям на власть вообще. Данная тема изложена в работе С. Я. Бугаевой "Горные инженеры в общественно-политической жизни Урала".

Наравне с этническим и потестарным самосознанием важным элементом национальной самоидентификации является конфессиональное сознание. Достаточно вспомнить, что во время Первой Всероссийской переписи населения 1897 г. присутствовал вопрос о вероисповедании, а национальная принадлежность не учитывалась.

Особо хотелось бы отметить коллективное исследование "Христианская культура Пермского Прикамья" , созданное Н. З. Коротковым, О. М. Власовой, Н. В. Казариновой и Л. В. Перескоковым. Данная работа отражает общее и особенное в развитии православия в Прикамье на протяжении шести веков. Авторами выделяются такие общерусские черты народной души, свойственные и уральцам, как национальная и конфессиональная толерантность, глубина религиозного чувства, интерес к собственной истории. К сожалению, в работе эти утверждения слабо подкрепляются эмпирическим материалом.

О высокой роли монастыря в конфессиональном самосознании русских Урала повествует работа В. В. Вяткина "Величие и трагедия Уральского Афона. История Белогорского монастыря"<sup>53</sup>. В названном труде исследователь упоминает большое количество примеров проявления религиозности русского населения на Урале, важнейшим из которых является почитание монастыря как духовного народного символа.

Также следует выделить статью С. Ворошила "Шесть веков иерархии русской православной церкви на Урале"<sup>54</sup>, в которой автор рассматривает местные церкви в качестве центров формирования конфессионального мировоззрения народа. Этому же посвящена работа И. Л. Маньковой "Церковь и горнозаводское население Урала XVIII - XIX вв."<sup>55</sup> В ней автор заостряет внимание на высоком авторитете местных священников и формировании ими религиозных и национальных чувств.

Большой ценностью обладают публикации о народных верованиях, сложившихся из смеси христианства и язычества. В них присутствует

достаточно примеров этнической идентификации и национального самосознания русских. Эти данные позволили автору сделать вывод о том, что народные верования выступали в качестве этноинтегрирующих или, наоборот, этнодифференцирующих факторов. Обстоятельно этот вопрос разработан в статье А. Балова "Следы древних верований в народном иконопочетании" и монографии М. Н. Власовой "Русские суеверия".

Неотъемлемая часть русской духовной культуры — старообрядчество. Большой вклад в изучение старообрядцев Прикамья внесла археографическая лаборатория МГУ (1972 - 2000). В числе прочих ученых изучением старообрядчества Урала занималась С. Е. Никитина. В ее статье "Устная традиция в народной культуре русского населения Верхокамья" исследуется старообрядческий фольклор, в котором она увидела особенности исторического и религиозного мировоззрения, а также показано отношение народа к власти.

В 2001 г. вышел обобщающий труд по старообрядческому населению Урало-Поволжского региона — сборник статей "Старообрядческий мир Волго-Камья". В статье И. В. Поздеевой "Книга - личность - община - инструменты воспроизводства традиционной культуры"<sup>59</sup> выявлена специфика старообрядческой духовной жизни на Урале и подчеркнуты конфессиональные отличия старообрядцев от приверженцев официальной церкви, а также показана роль книги в сохранении конфессионального и национального самосознания.

Объектом изучения других авторов сборника явились представители разных старообрядческих согласий Прикамья. Е. М. Сморгунова в статье "Старец Никита Семенович и догматика бегунства"<sup>60</sup> и Г. П. Волгирева в статье "Исихастские традиции в старообрядческих рукописях Прикамья"<sup>61</sup> рассматривают эсхатологические идеи, свойственные всему русскому народу, лишь в гиперболизированной форме ставшие основой некоторых старообрядческих учений.

Кроме этнического, потестарного и конфессионального самосознания, в качестве основы национальной самоидентификации выступают исторические воззрения народа. Коллективная память о прошлом формирует представления народа о своей уникальности.

Одну из ведущих позиций в историографии темы занимает работа Г. Н. Чагина "История в памяти русских крестьян Среднего Урала в середине XIX - начале XX века". Помимо собственно исторических аспектов автор уделяет немалое внимание вопросам религии и мировоззрения русского населения. Отдельная глава посвящена этническому самосознанию русских уральцев. Кроме того, исследование представляет ценность с точки зрения структуры исторического сознания. Исследователь выделяет в исторической памяти русских середины XIX — начала XX века представления о событиях Священной, всемирной и отечественной

истории. Автором подчеркивается влияние народной памяти о событиях регионального значения на формирование этнического самосознания.

К 20 - 50-ым гг. XX века относятся труды известного уральского краеведа В. П. Бирюкова. Следует перечислить такие его публикации, как "Природа и население Шадринского округа" и "Уральская копилка". Названные работы представляют собой собрания этнографического и фольклорного материала с комментариями автора.

Весьма ценным источником изучения национальной самоидентификации русских Среднего Урала является собрание уральского фольклора "Предания реки Чусовой"<sup>68</sup>. Книга состоит из множества высказываний и преданий народа о появлении русских в крае, возникновении сел и городов, отношении к соседним народам, походе в Сибирь Ермака. В этих фольклорных текстах часто встречаются примеры проявления русского национального самосознания.

К публикациям подобного характера относятся "Предания и легенды Урала"<sup>69</sup>, записанные фольклорной экспедицией Уральского государственного университета под руководством В. П. Кругляшовой. Это собрание устного народного творчества отражает любовь уральцев к своему краю и стране, глубину их исторической памяти, а также представление о соседних народах.

В монографии В. В. Блажеса "Сатира и юмор в дореволюционном фольклоре рабочих Урала"<sup>70</sup> приводится большое количество фольклорных текстов (в основном песни) русских рабочих Урала, которые в диссертации использованы в качестве ценных источников по изучению главным образом потестарного сознания уральского населения.

Отдельную группу источников составили материалы периодической печати исследуемого периода, которые по своему характеру наиболее оперативны. В "Пермских губернских ведомостях" и "Пермских епархиальных ведомостях" нашли отражение многие исторические события общероссийского и регионального значения. В них запечатлено потестарное и конфессиональное самосознание широких народных масс и местной власти. Мы широко использовали публикуемые в газетах послания государям, открытые письма представителей народа, описания торжеств и массовых богослужений. В то же время, в периодических изданиях часто печатались речи чиновников и священников Пермской губернии. В них публиковались сочинения местных писателей и поэтов, как правило, на патриотические темы, что выступает в роли важного источника по изучению духовной жизни народа. На всех публикациях лежит печать времени.

В "Пермских епархиальных ведомостях", первый номер которых появился в 1867 г., нередко публиковались открытые дискуссии со старообрядцами, что служит незаменимым источником изучения догматики старообрядческих согласий. Помимо этого, редакция газеты

уделяла большое внимание религиозно-философскому воспитанию своих читателей.

К числу использованных периодических изданий относятся: "Екатеринбургская неделя", "Екатеринбургская газета", "Голос Урала", "Голос Долга", "Зауралье", "Зауральский край", "Исеть". Структура многих из них напоминала "Пермские губернские ведомости". Однако зачастую позиция периодических изданий относительно тех или иных событий существенно отличалась от официальной. Этим весьма ценны перечисленные газеты и журналы. Большие расхождения названных изданий в трактовке событий с официальной прессой наблюдались в годы революций начала XX в. Особо выделяются публикации 1917 г., в которых множество откровенных антиправительственных высказываний, а также произведений устного народного творчества подобного же характера.

Важными опубликованными источниками по изучению духовной культуры уральского населения являются опубликованные записки путешественников, мемуары, письма и художественная литература. Первое место в ряду этих источников по праву следует отдать Вас. И. Немировичу-Данченко, брату известного режиссера, Владимира Ивановича. Немирович-Данченко посетил наш край в 1876 г., в результате чего появилась книга "Кама и Урал", опубликованная значительно позднее, - в 1904 г. Данная книга ценна не только фактическим материалом, но и огромным количеством диалогов автора с представителями простого народа. Книга Вас. И. Немировича-Данченко наполнена высказываниями людей разных званий в развернутом виде о конкретных исторических событиях и личностях, а также фольклорными текстами, услышанными путешественником по Каме, Чусовой, Сылве и в горнозаводских поселках .

В работе использовался труд В. Н. Берха "Путешествия в город Чердынь и Соликамск для изыскания исторических древностей"<sup>72</sup>, в котором автор впервые сообщил о произведениях эпического творчества у русских крестьян Северного Прикамья. В книге также приводится большое количество записанных исследователем исторических преданий и высказываний народа о родном крае, что является важным источником изучения исторических воззрений уральцев.

Другие работы представляют немалый интерес, поскольку написавшие их путешественники были непосредственными наблюдателями народной жизни. Среди них ценны следующие очерки: Д. Петухов "Горный город Дедюхин и окольные места"<sup>73</sup>, путевые заметки А. И. Герцена<sup>74</sup>, Д. Н. Мамина-Сибиряка "От Урала до Москвы" , Н. Д. Телешова "За Урал" и Н. П. Белдыцкого "В Парме"<sup>77</sup>. Авторы в форме повествования передают настроение и мировоззрение народа, правдиво отражают воззрения русских Среднего Урала на власть, соседние народы, исторические события и факты.

Одним из важных источников такого характера являются письма Е. А. Вердеревского, объединенные под общим названием "От Зауралья до Закавказья", относящиеся к началу XX в. В письмах, написанных во время путешествия Вердеревского, передаются впечатления автора от общения с представителями народа о России, Урале и национальных особенностях.

Кроме этого, в данной работе возникла необходимость использовать произведения художественной литературы. Упомянутые выше очерки и впечатления В. И. Немировича-Данченко в какой-то степени тоже представляют собой художественное произведение: в его монографии встречается масса отступлений и обобщений, работа изобилует монологами и диалогами, записанными под воздействием разговоров с народом. Тем не менее, автором передается живая картина уральской действительности с мастерством, как писателя, так и ученого.

То же можно сказать и о других писателях, рожденных на Урале или посетивших регион. Произведения хорошего наблюдателя и большого знатока жизни русского народа Д. Н. Мамин-Сибиряк по праву являются таким же ценным материалом для изучения национального самосознания, как и научные публикации. Особо хотелось бы выделить такие его произведения как "Приваловские миллионы" , "В худых душах" , "Башка"<sup>81</sup>, "Летные"<sup>82</sup>, "Бойцы"<sup>83</sup>, "Из Уральской старины"<sup>84</sup>. Писатель уделяет пристальное внимание истории Урала, приводит в сочинениях достоверные исторические факты. Также автор постоянно апеллирует к духовной культуре русского народа.

Основным методологическим принципом подхода к историческому материалу традиционно является принцип историзма, понимаемый как необходимость рассматривать любой исторический феномен через призму прошлого и будущего, выявлять его происхождение, совокупность составляющих элементов и его особенности. Важнейшей установкой также следует назвать стремление к объективному изложению изучаемых явлений, вытекающее из суждений, основанных на достоверных источниках и строгости логических выводов.

Таким образом, по этническому самосознанию русские Среднего Урала вполне принадлежали русской нации, что выражалось в употреблении этнонима и выделении себя в массе других народов региона. Кроме всего прочего, отождествление уральцами себя с русским народом проявляется и в осознании общенациональных событий. Особо остро население Среднего Урала ощущало себя русскими во время тяжелых испытаний, которые выпадали на долю всех жителей России. Таковыми являлись войны, смерть государя, покушения на жизнь царя и различные катастрофы.

Понятие русские воспринималось не только как этническая общность. В то же время этот термин обладал указанием на государственную принадлежность, являясь в некотором смысле аналогом

понятия "гражданин России". Подобная ситуация характерна для русских окраин, население которых, считая себя русскими, одновременно русскими мыслило непосредственных подчиненных российского императора.

Достаточно интересно понимание всеми русскими (в том числе на Урале) имени Русь. Так называли свою страну ее жители, не реже, чем звучало официальное наименование — Россия, Российская империя. Ко всему прочему, Русь воспринималась как нечто сакральное, родное и неизъяснимое. Русь мыслилась зачастую не географическим понятием, а культурным пространством русского духа. Подобно русским людям других регионов страны, уральцы в годы испытаний обращались к Руси за поддержкой, как некой святой субстанции.

Непростым было понимание предельно ясного в наши дни имени Россия. Уральцы, безусловно, осознавали, что они живут в России, однако так же называли территорию европейской части страны. Свою же землю они величали Уралом, несколько противопоставляя себя в данном случае русским центральным губерниям. Таким образом, следует констатировать присутствие наряду с этнонимом русские территориального имени населения края — уральцы. Подобная ситуация сложилась в результате пространственной удаленности региона от основного русского массива. Кроме того, особенности самосознания были связаны с пониманием местными жителями богатств края и его исключительного промышленного значения в масштабах своей страны.

Также на Урале в сознании народа живы были и другие общенациональные символы: царь, православная церковь, русские святые. Особым народным символом следует считать Москву, которая представлялась сердцем России. На Среднем Урале какие-либо достижения в градостроительстве или же просто в любой сфере народной жизни непременно сравнивали с московскими образцами. С Первопрестольной сравнивали даже целые города. Наблюдались подобные случаи и в отношении Усолья и Петербурга ("Усолье-град-Петербургу брат")<sup>2</sup>.

Помимо названных общерусских символов, уральцы обладали целым набором символов местного значения. В первую очередь таковыми являлись географические понятия: топонимы и гидронимы. Одним из главных символов был Урал, понимаемый также двояко. С одной стороны, это родная земля; с другой, — это труднодоступное потаенное место, нередко связанное с нечистой силой и чудесными явлениями. Очевидно, такое понимание свидетельствует о наличии в коллективной памяти сведений о тех временах, когда русские только еще начали осваивать край.

Народная память сохранила представление о Перми Великой, — так называлось в древности Северное Прикамье и прилегающие территории. Пермь Великая была самой древней освоенной русскими частью Урала,

понимаемая поэтому как русская земля и указывающая на этническую принадлежность ее жителей.

Кроме того, особой любовью народа пользовались полноводные реки региона: Кама, Чусовая, Сылва и ряд других. Чусовая в сознании народы выполняла особую роль - соединяла земли по обоим склонам Уральского горного хребта, являлась мостом между Европой и Азией. В то же время, река являлась важным фактором, объединяющим население Прикамья и Зауралья.

Подобное разделение уральцев на жителей западного склона — "европейцев" и восточного - "азиатов" было очень условно, однако отражено в сознании народа. Тем не менее, это не мешало ощущать им уральскую общность, гордиться своим краем и называть себя "сыновьями Урала".

В отношениях с соседними нерусскими народами в целом наблюдалась атмосфера доброжелательности. Толерантность, терпимость к чужому языку, культуре и религии были присущи всему русскому населению страны. Данная ситуация связана с историческим прошлым России, с изначально многонациональным ее характером. Уральское население непреклонно следовало этим курсом, в то время как в некоторых регионах страны в конце XIX - начале XX века наблюдались случаи проявления национальной и конфессиональной нетерпимости. Толерантность русского населения края сложилась исторически: русские зачастую арендовали землю у своих иноплеменных соседей, в большом количестве создавались многонациональные рабочие артели. Тем не менее, не взирая на имевшие место ассимиляционные процессы в регионе, в целом уральские этносы сохранялись, берегли свои традиции и росли в численности.

Деление ойкумены на мир "своих" и мир "чужих" есть важнейший признак этнической общности. Несомненно, русские Среднего Урала "своими" считали людей, себе подобных по языку, культуре, психологии и вероисповеданию. В то же время, в нарушение этого принципа, за "своих" признавали и тех, кто жил по соседству, с кем приходилось иметь производственные отношения, чью культуру необходимо было уважать. Таковыми могли являться финно-угорские народы на севере, тюрки на юге и востоке и даже привезенные с Дальнего Востока иностранные рабочие.

Между тем, например, ингуши (жители России), нанятые на работы в некоторых уральских заводах в качестве надсмотрщиков, никогда "своими" не считались. Та же ситуация наблюдалась и в отношении к иностранцам, служившим управляющими и инженерами на предприятиях Урала.

Подобное положение вещей проистекает не из предвзятого отношения русских к некоторым народам: это связано с воззрениями на местную власть. Имеющиеся материалы свидетельствуют о достаточно

устойчивом негативном восприятии народом чиновников различных уровней. И в этом уральцы весьма напоминают взгляды русского населения страны. Отрицательное отношение людей к администрации предприятий, государственным и земским служащим, а также к богатым предпринимателям во многом является следствием многочисленных злоупотреблений властей, пользовавшихся удаленностью края от центра и несовершенством системы управления. Так появился в народной среде своеобразный символ несправедливости местных властителей — Невьянская башня, наклонившаяся из-за "грехов" рода Демидовых. Однако, необходимо заметить, что обозначенная проблема, характерная всему русскому этносу, переводит вопрос в социальную сферу.

Потестарное сознание не ограничивается рамками восприятия местной власти. Более важна тема воззрений на верховную власть как абсолютный символ страны и народа. В научной литературе сложилось устоявшееся мнение о традиционности русского национального самосознания и миропонимания в изучаемый период (иначе подобный тип политических отношений именуют патриархально-подданническим). Существует огромное количество свидетельств восприятия царя как отца всего народа ("царь-батюшка"), как единственного после Бога заступника. Высшая правда на земле, как мыслили многие русские люди, также напрямую зависела от него. В нашем случае весьма важно констатировать, что, исходя именно из такого взгляда на верховную власть, государь не только воспринимался необходимой объединяющей, этноконсолидирующей силой, но и был таковой. Без царя не мыслилось государство и, более того, самодержец зачастую выступал в качестве гаранта существования этноса и этого мира вообще. Каждый человек ощущал сакральную связь с государем, что и было национальным самоопределением.

Однако национальное сознание возлагало на царя и непосильную ношу ответственности за все происходящее в стране. Именно поэтому, в зависимости от успешности деятельности русских царей, наблюдалось и некоторое изменение их образа в народном восприятии в конце XIX-начале XX века. Неудачи во внешней и внутренней политике и особенно поражения на фронтах Первой мировой войны привели к краху всей государственной системы и образу императора. Лично ответственный за поражения страны и социальную катастрофу Николай II был уничтожен. Тем не менее, нет оснований полагать, что с его казнью патриархальные взгляды на верховную власть существенно изменились. Вскоре после революции начинает формироваться тот же образ высшей власти, только лишь в ином обличил. По этому поводу Г. П. Федотов писал: "Коммунизм сгинет. Но Московия останется. Останется тоталитарное государство, крепкое не только полицейской силой, но и тысячелетними инстинктами рабства" .

Кроме этнического и потестарного самосознания, в национальной идентификации далеко не последнее место занимали религиозные воззрения. Религия охватывала все стороны жизни народа и все его социальные слои. В своей массе русский народ, в том числе и на Среднем Урале, демонстрировал высокую степень религиозности.

Трудно переоценить роль священников в деле воспитания национальных чувств, формировании религиозных воззрений и объяснении окружающего мира. Многие из них занимались преподаванием и даже научной деятельностью, издавали периодические издания такие как "Пермские епархиальные ведомости", "Екатеринбургские епархиальные ведомости", "Голос Долга". Представители Русской Православной Церкви занимались активной миссионерской деятельностью. Все это в совокупности приводило к тому, что этноним русские очень часто заменялся указанием на конфессиональную принадлежность — православные. Русский народ вообще и уральцы в частности отождествляли себя с Русской Православной Церковью; одним из главных отличительных признаков нации считали приверженность православию. Церковь, подобно самодержавной власти, выступала в качестве национального символа.

Глубокая вера уральского населения выражалась, в том числе, в любви к храмам и монастырям. В народе считалось: все, что делается для храма, — угодно Богу. Храм виделся прихожанам средоточением духовной жизни страны и малой родины, помогающий осознавать себя частью всего православного мира. Созидание храмов, монастырей или святых образов нередко было связано с общенациональными событиями: отражение внешней агрессии, рождение наследника престола, чудесное спасение государя императора и т. д.

Пожалуй, в большей степени национальные чувства у русских вызывал образ Святой Руси, как одно из проявлений этнической и конфессиональной самоидентификации. Святая Русь представлялась неким духовным, внутренним пространством с ощущением уникальности русского народа. Уникальность эта заключалась, в первую очередь, в приверженности православной вере. Именно название Русь (не Россия) фигурирует на страницах периодических изданий, особенно во время внешней опасности или внутренних потрясений. В то же время, понятие Русь - не сугубо религиозное: с этим именем ассоциируются и дохристианские богатыри.

Существовали некоторые различия конфессионального самосознания у разных социальных слоев. Более всего конфессиональная идентификация была выражена уральским духовенством, которое и после революции в своем большинстве осталось верным своей вере и идеалам. Высокую религиозность показывали и многие представители интеллигенции и купечества, в особенности во время войн и внутренних неурядиц. Большим

доверием и даже любовью пользовалась церковь в крестьянской среде. В некоторой степени процесс разрушения роли церкви коснулся рабочих и населения горнозаводских поселков, что было связано с их социально-экономическим положением.

Весьма важной особенностью Среднего Урала является большой процент старообрядчества в регионе, по сравнению с Центральными районами России, и немалое влияние их воззрений на остальное русское население. Главное отличие их от приверженцев официальной церкви заключалось в негативном воззрении на национальные символы — государя императора и Русскую православную церковь. Например, старообрядческое согласие бегунов-странников воспринимало русских царей как слугителей антихриста. Однако, старообрядцы, выделяя себя в русской нации отдельно, считали себя русскими и верили, что придет день, когда старая вера вновь станет общенародной и официально признаваемой. Подобные воззрения, тем не менее, по своему характеру являются эсхатологическими.

В основу исторической памяти ложатся представления о происхождении рода, фамилии, названия села, города, родного края и местности. Национальная самоидентификация русских Среднего Урала основывалась на осознании происхождения именно от русских. Многие изученные материалы указывают на весьма глубокие знания в народе о своих предках. Нередко родовые предания включали в себя и повествования о фактах местной и даже национальной истории.

В уральских исторических преданиях и воззрениях отразились многие факты региональной и национальной событийности. Кроме собственно исторического повествования, родовые предания и легенды о возникновении селений раскрывают и многие аспекты этнического самосознания и взаимоотношений с соседними народами. Наиболее древние предания рассказывают о временах Перми Великой, христианизации края и аборигенах - чуди. Чудь (чудаки) раньше жила на территории Северного Прикамья, — повествуют народные легенды, — но с утверждением православия заживо похоронила себя. Подобные легенды являются этногенетическими, они указывают на русское происхождение населения Среднего Урала и роль религии в этом процессе.

Своеобразной "визитной карточкой" Среднего Урала являлся Ермак. В то же время этот герой был хорошо известен по всей территории России. Образ Ермака, в связи с этим, вмещал в себя как общенациональные черты, так и региональные. Покоритель Сибири в сознании уральцев был символом "русскости" региона, исполнившим национальные задачи защиты русской земли. Именно поэтому в последствии Ермак в народных воззрениях стал заступником всех обиженных.

Следует констатировать, что исторические воззрения народа также выполняли важнейшую функцию единения этноса: память о событиях

родного региона формировала осознание своего места в национальной истории.

В народном сознании также сохранилась память о правивших на Руси исторических личностях: о князе Владимире, Иване Грозном, Петре I, Екатерине II, Александре I, Александре II. Исторические взгляды русских Урала, таким образом, носили общественно-политический характер. Люди больше помнили тех лидеров, которые привели народ к существенным успехам и победам. Поэтому память о прошлом апеллирует к национальным чувствам и является важной составляющей самоопределения народа.

Историческое сознание национального масштаба позволяло осознать себя частью русского народа. Несмотря на то, что Урал находится на значительном удалении от центра страны, и его редко непосредственно постигали общенациональные беды, в сознании уральцев четко и живо отражены основные события русской истории. В то же время, русские

Среднего Урала осознавали свою исторически сложившуюся культурную связь со всем христианским миром. Немалую роль в этом играло знание Священной и всемирной истории. Общность самосознания народа проявляется во взглядах на прошлое, настоящее и будущее России в контексте мировых исторических событий. Теперь вернемся к современности и рассмотрим, как религиозность и национальное самосознание влияет на процессы интеграции мусульман а западных странах.

## **Глава 18. Интеграция мусульман в современном европейском государстве**

Поиск оптимальной модели интеграции мусульман в современное европейское государство является в настоящее время одной из наиболее острых политических и политологических проблем. В течение второй

половины XX века актуальными для европейских правительств были вопросы иммиграционной политики, основной задачей которой считалось регулирование миграционных потоков с целью стимулирования экономического развития принимающих стран. В свою очередь, иммигранты стремились скорее адаптироваться, чем подчеркнuto выразить этноконфессиональную идентичность в общественно-политической сфере, и довольствовались возможностями свободы вероисповедания и культурными правами, существующими в западных демократиях. Однако в последние 10-15 лет в отношениях между европейским государством и переселенцами из мусульманских стран образовался значительный конфликтный потенциал, сформированный противоречиями не только социально-экономического, но и ценностно-политического характера. Эти противоречия не были сняты в рамках проводимой политики мультикультурализма, основанной на либеральных теоретических построениях, что заставило политиков и экспертов искать альтернативные решения, способные конструктивно преодолеть разделение общества на «немусульман» и «мусульман», крайними проявлениями которого становятся исламофобия с одной стороны и исламизм – с другой.

В связи с этим проблемное поле настоящей диссертации определяют следующие вопросы: а) насколько использовавшиеся ранее теоретические подходы к сосуществованию разных этноконфессиональных сообществ в рамках нации-государства применимы к интеграции мусульман; б) можно ли использовать разработанную С. Рокканом модель «центр-периферийной полярности» для объяснения специфики этой интеграции; в) какие проблемы взаимодействия государства и мусульманских сообществ выявляет опыт Великобритании и ФРГ; г) каковы перспективы интеграции мусульман в этих странах в условиях глобализирующегося мира.

Иммиграция выходцев из мусульманских стран в Западную Европу в течение второй половины XX в. привела к формированию в ряде европейских государств многочисленных диаспор. Наибольшее количество мусульман проживает во Франции (до 7 млн.), ФРГ (4,3 млн. и Великобритании (2,4 млн. Меньшие по численности, но также довольно заметные и активные мусульманские сообщества сформировались в Италии, Испании, Австрии, Швейцарии, Нидерландах, Бельгии, Дании, Норвегии и Швеции. Количество мусульман в Западной Европе в настоящее время, по экспертным оценкам, составляет не менее 12 млн. чел. В каждой из этих стран ислам становится второй по числу последователей религией после христианства, и мусульмане в различных ситуациях все чаще выступают как сообщество оппонентов государства. В результате на повестку дня был поставлен вопрос о политической интеграции мусульман.

Таким образом, речь идет о формировании или «реформировании» нации, и представления о членстве в политическом сообществе становятся основой интеграционного курса каждого государства в отношении мусульман, у которых, однако, есть альтернативные представления. Рубежом, обозначившим современный этап выработки и реализации интеграционных курсов ФРГ и Великобритании, по нашему мнению, является 2000-й год, поскольку именно тогда в обеих странах наметилось расхождение ведущих политических сил по вопросу условий членства в сообществе для новых меньшинств иммигрантского происхождения. Под влиянием Социал-демократической партии Германии (СДПГ) в ФРГ была проведена реформа Закона о гражданстве, облегчающая натурализацию независимо от этнической принадлежности. В свою очередь, руководство блока Христианско-демократического и Христианско-социального союза (ХДС / ХСС), признавая, что Германия стала страной иммигрантов, в качестве основы интеграции представило концепт *Leitkultur* (ведущей культуры).

В Великобритании в тот же период в ходе предвыборной борьбы были озвучены глубокие расхождения по вопросу интеграции между консерваторами и лейбористами, а межрасовые беспорядки стимулировали развитие этих дебатов в общественную дискуссию о перспективах мультикультурного будущего страны. Террористические атаки в странах Запада и контртеррористические операции в Афганистане и Ираке значительно осложнили ситуацию на годы вперед. Если раньше политики и ученые игнорировали конфессиональный фактор, то события последних десяти лет (массовые акции протеста европейских мусульман как консолидированная реакция на затрагивающие их интересы и идентичность события, распространение исламского фундаментализма, активность исламистских группировок) заставляют переключаться с интеграции инокультурных сообществ «вообще» на нюансы сосуществования немусульманского большинства и мусульманского меньшинства в европейском государстве.

Проблема интеграции мусульман в Великобритании и ФРГ имеет не только практическое и не только национальное измерение. В первом случае речь идет о перспективах нации-государства, поскольку взаимодействие государства с группами – это «взаимно трансформирующий» процесс во втором – об актуальности этого вопроса для многих других «принимающих обществ» с исламской компонентой, включая Россию.

Для лучшего понимания истоков и причин возникновения проблем, связанных с интеграцией мусульман в изучаемых государствах были проанализированы работы Ильина М.В. о государстве и суверенитете Мелешкиной Е.Ю. о структурировании социально-политических размежеваний и нациообразовании, Кудряшовой И.В. об исламе и

нациообразовании Семененко И.С. об интеграции инокультурных сообществ и дискурсе национальной идентичности. Контекст восприятия участниками интеграции друг друга раскрывают работы по истории взаимоотношений ислама и Запада, состоянию христианско-мусульманского диалога таких авторов, как Журавский А.В., Льюис Б., Армур Р., Кепель Ж., Малашенко А.В., Эспозито Дж. Некоторые важные аспекты доктрины ислама, регулирующие политическое взаимодействие мусульман и мусульманских стран с остальным миром и определяющие принципы сосуществования мусульман с немусульманами в одной стране с учетом правовой компоненты ислама, рассмотрены в работах Н.В. Жданова и Л.Н. Сюкияйнена.

Схожие для всех европейских государств тенденции рассматриваются в статьях Т. Гартон Эша «Ислам в Европе», Д. Миллера «Иммигранты, нации и гражданство», И.С. Семененко «Мусульмане в ЕС и России» и «Интеграция инокультурных сообществ в развитых странах», глава о мусульманах Запада в книге А.В. Малашенко «Исламская альтернатива и исламистский проект». Наиболее четко проблемные вопросы политической интеграции мусульман именно в современное европейское государство формулируются в двух статьях: «Идентичность и миграция» Ф. Фукуямы и «Как совладать с транснациональным исламом: мусульмане и государство в Западной Европе» Д. Лоуренса. Соотношение мусульманской коллективной идентичности и лаицистского государства в основном на примере Франции освещается в трудах О. Руа «Глобализованный ислам: поиски новой уммы», а также «Секуляризм против ислама», который приходит к следующим выводам.

1. Модель отношений центра и периферии в контексте нациестроительства, предложенная С. Рокканом, может быть плодотворно использована для объяснения проблем интеграции мусульман в принимающие общества Западной Европы. При этом необходимо понимание контекста глобализационных процессов, создающих для периферийных сообществ возможности ориентироваться на разные центры – административно-экономический в стране пребывания, культурный - в стране происхождения, духовный - в исламском мире, что и отражает рост антиинтеграционных выступлений после 2001 г.

2. Интеграция мусульманского меньшинства в национальное государство в значительной мере обусловлена институционально оформленными отношениями кооперации государства и религиозных сообществ в рассматриваемых странах, а также интерпретациями ислама в странах происхождения меньшинств

3. Политика интеграции, проводимая ФРГ с 2000-х гг., расширяет, по сравнению с предыдущим этапом, возможности включения для мусульман за счет трансформации института гражданства и отказа от этнического понимания нации, но вводит императив примата национальной немецкой

культуры, конституционных основ государственного устройства и либеральных ценностей.

4. Политика интеграции, проводимая Великобританией, включает адаптацию государства к запросам мусульман и новую трактовку либеральных ценностей, «позитивную дискриминацию» для вовлечения мусульман в общенациональный политический процесс, но не предлагает отчетливого концепта коллективной идентичности той общности, в которую мусульмане могут интегрироваться.

5. Политический курс в каждом случае обусловлен рядом переменных, характеризующих отношения центра и периферии: особенностями формирования национальной государственности, опытом интеграции других этнокультурных и конфессиональных сообществ, политическими отношениями государства со странами происхождения диаспор и исламским миром, социально-экономическими и культурными характеристиками интегрируемых сообществ. Большое значение при выборе интеграционной модели имеют электоральные установки политических лидеров, ответственных за принятие решений.

6. Позитивной тенденцией следует считать расширение партийного и непартийного представительства мусульман и в ФРГ и в Великобритании, что вовлекает членов этого сообщества в общенациональный политический процесс и создает основу для интеграционного взаимодействия;

7. В политическом измерении произошло качественное изменение государственного подхода к обитателям новых периферий – от восприятия их как обезличенной массы демографических или трудовых ресурсов (в ФРГ) или носителей иных культурных образцов (в Великобритании) к принятию ответственности за сограждан или потенциальных сограждан, которые имеют не только материальные, но и ценностные ориентиры.

На разных этапах развития государства его политика в отношении меньшинств может меняться, сочетать элементы «гражданского» и «национализаторского» типа. В дискурсе мультикультурализма теории справедливости, мультикультурного гражданства и толерантности; отмечается, что религиозное сообщество в рамках этих подходов выделяется как особый случай, что свидетельствует об их внутренней противоречивости применительно к существованию мусульманских сообществ в национальном государстве. Так, Ю. Хабермас пытается обосновать возможность мультикультурного гражданства на основе процедурного консенсуса всех проживающих в данный момент на территории государства людей, разграничивая минимально необходимую для этого политическую социализацию и необязательную культурную ассимиляцию, и одновременно признает, что политическая культура страны развивается в русле ее этических традиций, а значит ее освоение требует от новых членов согласия с этими традициями. При этом

разработчики мультикультуралистского дискурса исходят из возможности «перекрывающего» консенсуса на рациональной основе для всех членов политического сообщества. Однако Т. Мудуд, ученый-мусульманин и представитель этого дискурса, призывает учесть наличие в политической культуре западных стран норм и ценностей, которые имеют христианское происхождение (например, моногамия) или основаны на идеологии секуляризма, которая имеет неоправданный приоритет над религиозным мировоззрением (свобода слова и прессы), а значит должны быть отменены либо дополнены мусульманскими компонентами для того, чтобы мусульмане могли стать частью политического сообщества на равных основаниях.

Теоретики мультикультурного гражданства не расценивали его как закономерный результат взаимной толерантности к отличиям: так, У. Кимлика предупреждает о том, что «способствует или нет мультикультурная политика доверию или солидарности, во многом зависит от того, входит ли эта мультикультурная политика в более широкий пакет политики, который одновременно воспитывает идентификацию с более крупным политическим сообществом». Но необходимость воспитания идентификации с более крупным сообществом возвращает к «старым процессам интеграции периферийных областей и проблемного населения», а это уже предмет другой, роккановской исследовательской традиции. т.е. выбор в качестве теоретической базы «центр-периферийной» модели, которая исходит из того, что современное государство не только территориальная, но и членская организация. В ней есть ядро строителей нации – «центр», создающий ценности, культурные ресурсы и общенациональные институты, и есть население, отстраненное от принятия решений, или не освоившее институтов центра. Интеграцию осложняет фактор этнического, лингвистического и конфессионального сопротивления центру, а также конкуренция за периферии со стороны иных, «внешних» центров. Способом преодоления периферийности является повышение представительства такого населения на национальном уровне и установление границ членства в политическом сообществе – т.е. определение культурных ресурсов и институтов центра, которые обязательны для всех.

При этом не учитываются социально-экономические характеристики, доказывающие, что мусульмане действительно являются новой периферией, сталкивающейся с проблемами бедности и дискриминации по религиозному признаку, плохо осваивающей институты центра, и осознающей необходимость языковой и культурной интеграции. На основе социологических данных подтверждена высокая значимость религии в жизни мусульман ФРГ и Великобритании и констатируется проблемность их лояльности странам проживания. Доказывается, что организация и содержание религиозной жизни мусульман во многом

направляются силами, заинтересованными в невыгодном для европейских государств развитии сценариев интеграции: к ним относятся и религиозно-политические движения, и богословские школы мусульман, патронирующие не только европейские мечети, но и функционирующие при них школы для детей. В связи с этим следует отметить, что существуют различные подходы к условиям существования мусульман в немусульманском национальном государстве, объясняющий их отношение к политической интеграции с точки зрения классического ислама и современных тенденций, вызванных глобализацией. Отмечается, что назрела необходимость выработки в среде европейских мусульман нового осмысления и новых подходов к существованию в качестве граждан немусульманских государств, но легитимность подобного переосмысления наследия ислама может быть оспорена фундаменталистами.

В связи с этим можно выделить принципы взаимоотношений государства и религиозных объединений, например, в Великобритании и ФРГ, особенностей дифференцированного статуса религий в этих странах. Интеграция ислама в Великобритании и ФРГ поставила перед государством вопрос о равном статусе ислама с христианством и иудаизмом. Во-первых, в обеих странах это означает предоставление государственных субсидий на строительство и поддержание культовых сооружений, больших льгот административно-финансового характера и расширение влияния на немногие подконтрольные государству механизмы социализации юных мусульман, такие как система образования. Во-вторых, в ФРГ равный статус имеет дополнительные последствия для государства: например, при предоставлении мусульманским ассоциациям статуса корпорации публичного права, равного христианским церквям и иудейскими общинам, невозможно обосновать отказ легитимации шариатского судопроизводства – именно этот статус является основанием функционирования раввинских и церковных судов.

Общим принципом кооперации государства и религиозных объединений и в ФРГ, и в Великобритании является широкое влияние христианства на всю национальную систему образования, а также софинансирование государством христианских и иудейских конфессиональных школ. В сфере образования вопрос равного доступа ислама решается положительно в обеих странах. При описании интеграции мусульманской компоненты в образование в Великобритании и ФРГ, необходимо раскрыть взаимосвязь укрепления религиозной идентичности и функционирования в течение нескольких десятков лет школ Корана, учебные программы которых неподконтрольны правительству. Акцентируется внимание на введении государством курса основ ислама для школьников-мусульман на немецком языке как альтернативы урокам в медресе, а также появлении кафедр ислама на теологических факультетах, которые могут привести к политическим рискам в связи с некоторыми

асpekтами институционализации ислама (возможные объемы и последствия легализации шариата, формирование национальных кадров мусульманских проповедников, правовые основания для ограничения свободы слова).

В этой связи оправданными выглядят такие заявленные направления интеграционной политики британского правительства, как работа с молодежью, подверженной радикализации; эмансипация женщин; повышение осведомленности местных властей о нуждах проживающих на их территории мусульман и стимулирование развития межрелигиозных добрососедских отношений. Предусмотрено несколько рамочных программ интеграции на национальном и локальном уровнях.

В ФРГ предпринятые социал-демократической партией поворот от этноцентричного концепта нации в сторону облегчения натурализации и признание «иммигрантского характера общества» не стали основой соответствующего политического курса. Конфликтные ситуации с представителями мусульманского сообщества в публичном и правовом поле вызвали ужесточение правил включения именно для мусульман, половина из которых не являются гражданами. Лидеры христианско-демократического блока в период своего правления осуществили введение таких мер, как прохождение «Теста на соответствие немецкому гражданству», включающего вопросы с подтекстом, направленные на обнаружение фундаменталистских взглядов среди мусульман. Все это находит отражение в приоритетах интеграционной политики, направленной на разъяснение мусульманам неизменности конституционных принципов в отношении равенства полов, свободы слова и печати. Национальный интеграционный план в ФРГ включает масштабное финансирование комплекса мер по социокультурной интеграции мусульман для улучшения их периферийного положения, но в политическом измерении перед ними поставлены требования аккультурации и лояльности немецкому правительству, независимо от согласия с его политикой. Такая жесткость вызывает протесты турецкоязычного меньшинства, настроенного на сохранение этнической идентичности и опирающегося на поддержку руководства Турецкой республики. Можно прогнозировать развитие исламского общественно-политического дискурса с учетом широких возможностей, предоставляемых законодательством ФРГ и ее земель религиозным сообществам.

Партийное представительство мусульман двух стран находится на разных этапах развития – в Великобритании мусульмане являются электоральной опорой лейбористов во многих округах, а голоса мусульман ФРГ не имеют значимого влияния на электоральный процесс. В Великобритании на парламентских выборах 2010 г. 90 кандидатов, выставившихся от всех лидирующих партий, были мусульманами, а в

ФРГ только начинается создание «мусульманских секций» при основных политических партиях.

Непартийное представительство в формате коллегий и форумов с участием членов правительства, лидеров мусульманских организаций и общественных деятелей является составляющей интеграционной политики. Особенно важным на фоне отсутствия у половины немецких мусульман гражданства и политических прав стало учреждение Немецкой Исламской Конференции (НИК) в ФРГ, слоганом которой стало «из мусульман в Германии – в немецких мусульман». Оба государства предпринимают попытки государственного менеджмента мусульманского представительства путем поощрения создания Единой национальной координационной организации, представляющей интересы большого процента мусульман и лояльной властям. Ввиду отсутствия в исламе официальной системы иерархии, аналогичной церковной, и дефицита имамов, владеющих языками стран пребывания, вместо духовных лиц в состав таких национальных органов кооптируются политики - лидеры мусульманских организаций различного идеологического профиля, в основном исламистского. В Великобритании проблему нелояльности таких политиков и организаций - участников диалога правительство решает с помощью создания альтернативных органов непартийного представительства мусульман и вовлечения туда все новых групп и лиц, а в ФРГ – путем ротации участников, включения туда организаций этнических мусульман неполитического и нерелигиозного профиля и персоналий с либеральными взглядами.

Одинаковым популистским приемом для крупнейших партий обеих стран стали единичные «политические» назначения мусульман на некоторые заметные государственные посты (в Великобритании на национальном уровне, а в ФРГ – на уровне земель). Тем не менее, некоторые выдвиженцы своими выступлениями продемонстрировали, что сам факт назначения не гарантирует их лояльности партии по вопросам о целях или условиях интеграции мусульман в государство.

На основе рассмотрения западного состояния интеграции мусульман в общественно-государственную систему указанных стран можно отметить следующие.

1. Модель отношений центра и периферии в контексте нациестроительства, предложенная С. Рокканом, актуальна для объяснения особенностей интеграции мусульманских меньшинств в государства Западной Европы, что подтверждается выполненным сравнительным исследованием. Так, меньшая гибкость государства по отношению к мусульманским сообществам во многом объясняется этноцентричной моделью нации и отсутствием практики территориально-культурных автономий, исключительно экономической природой происхождения мусульманских диаспор; степень готовности государства адаптироваться в

процессе интеграции объясняется политическим концептом в основе нации, опытом менеджмента мультикультурности с предоставлением широких прав территориальным перифериям, а также имперским прошлым с признанием ответственности перед населением бывших колоний. Тем не менее, решающая роль в формировании того или иного курса интеграционной политики принадлежит политическим лидерам и связана с идейно-политическими платформами их партий и электоратом, на который они опираются.

2. Интеграция «новой» периферии в условиях глобализации является еще более серьезным вызовом для современного европейского нации-государства, поскольку глобализация, с одной стороны, «размыкает» национальные границы, а с другой – позволяет укреплять экстерриториальную идентичность мусульманских сообществ, принадлежащих к единой умме. Открытость культурных границ, свобода слова, развитие современных массовых коммуникаций, особенно интернет-ресурсов, и их воздействие на мусульманскую аудиторию дополнительно препятствуют эффективному использованию государством прежних социокультурных механизмов интеграции.

3. Для мусульманской стороны важным фактором формирования отношения к интеграции являются правовая компонента доктрины ислама, многозначность положений ислама относительно поведения мусульман в немусульманском окружении, что позволяет различным силам (фундаменталистам, исламистам, либералам, мусульманским богословам и др.) по-своему интерпретировать современную ситуацию в жизни мусульман западно-европейских стран.

4. Мусульманские диаспоры как неавтохтонные этнические группы сталкиваются не только с противоречиями между гражданской и исламской идентичностями, но и с необходимостью усваивать в процессе социализации культурные образцы страны пребывания и страны происхождения, что является общей проблемой любых иммигрантских сообществ. Ситуацию осложняет развитость и доступность транспортной инфраструктуры, позволяющая мусульманам, жителям или гражданам европейского государства, не теряя связи с родной страной, ощущая себя частью культурного сообщества страны происхождения. Для некоторых мусульманских сообществ религиозная компонента является легитимным средством поддержания и сохранения этнокультурного своеобразия, что доказывает пример немецких мусульман турецкого происхождения.

5. Институционализация ислама как важный элемент интеграции мусульман в государство при содействии политических лидеров центра может сопровождаться значительными изменениями основ общественно-политического устройства страны, что подтверждает пример Великобритании. Но адаптация государства не обеспечивает мотивации

для политической интеграции в сообщество с отсутствующей коллективной идентичностью, каким сегодня является Великобритания.

6. Германия, требующая от мусульман не только конституционного патриотизма, но и аккультурации, осложняет вопрос членства в сообществе для тех этнических мусульман, кто не разделяет фундаменталистских взглядов или исламистских настроений и готов к политической интеграции, но не стремится к культурной. Тем не менее, озвученная иерархия ценностей и принципов способствует четкому пониманию периферией, какие условия надо выполнить для получения политических прав, и легитимирует деятельность государственных служб по борьбе с организациями и лицами, пропагандирующими нелояльность.

7. Для правительств тех стран Западной Европы, где разделение церкви и государства произошло не до конца и где присутствует законодательно оформленная и развитая система кооперации, возможность препятствовать институционализации ислама существенно затруднена. Поэтому, хотя конфессиональное прочтение интеграции является не самым оптимальным как для центра, так и для периферии избежать его в таких странах уже не удастся. Это означает готовность к обсуждению ценностей и норм, некоторые из которых имеют абсолютное значение с точки зрения одной стороны или небесспорны с точки зрения участников диалога с другой стороны, что снижает потенциал компромисса

8. Особый статус христианства и привилегии иудейских сообществ также осложняют диалог между властью и мусульманскими организациями, и этот юридический вопрос не теряет своей остроты, особенно в ФРГ, где на этом фоне политики официально озвучивают прохристианские ориентации. С другой стороны, привилегии христианства и иудаизма представляются как сохранение национального наследия и культуры, в определении содержания которого принимающее общество совершенно свободно.

9. Поскольку мусульманские организации в европейских странах в основном являются проводниками влияния внешних центров, а проповедники в мечетях придерживаются интерпретации ислама, выработанной в стране происхождения этнической группы мусульман, необходимо появление новых, независимых от внешних источников организаций, и новых, воспитанных в европейском контексте проповедников и преподавателей, осознающих свою ответственность за мирное и благополучное будущее мусульман европейских стран. Эта задача неосуществима односторонними усилиями государства, но оно может стимулировать мусульман к участию в этом процессе, вкладывая значительные средства не только в повышение представительства мусульман и в их социокультурную интеграцию, но и в разработку системы национального управления религиозными аспектами жизни мусульман.

**Глава 19. Религия и гражданское общество:  
проблема толерантности**

Проблема толерантного сознания и поведения в политике имеет сложную аксиологическую и нравственно-психологическую структуры.

Так, важнейшим нравственно-аксиологическим критерием политика является его ориентация на ответственность. В последнем можно выделить несколько уровней: ответственность за самоутверждение и самореализацию (т.е. перед собственной душой, собственным внутренним миром);

перед ближайшим окружением (семья, родственники, друзья);

перед соратниками по той политической «команде», группе, в которую он включен и с помощью которой он реализует свои устремления;

перед партией, движением, общественной организацией, на которую опирается «команда» в своих манипуляциях на политической арене и которая ожидает от политика реализации определенной программы.

Перечисленные ориентации относятся, конечно, к узко-эгоистическим и частно-групповым, хотя их ограниченность тщательно камуфлируется партийно-политической риторикой и различными психологическими приемами. Вместе с тем более или менее систематическое подавление выделенных мотивов представлено лишь среди относительно немногочисленных ригористов, педантов-службистов, фанатиков бюрократии, равно как и среди фанатиков и идеалистов революции. Для оставшихся за этим кругом реалистов-политиков типично более или менее гармоническое сочетание личных, частно-групповых и общесоциумных интересов. В этом проявляется, между прочим, одно из основных условий долгосрочной и относительно успешной политической деятельности — готовность ее акторов к разнообразным компромиссам.

Толерантность представляет собой один из типичнейших вариантов компромиссного поведения (и соответствующего ему стиля мышления), известных с глубокой древности и имеющих множество оттенков и проявлений. Следует различать толерантность сильного, имеющего в своем арсенале широкий набор средств общения со слабым партнером, и вынужденное терпение слабого партнера, располагающего заметно более узким полем для маневра. Существует рассчитанная сдержанность в отношении к широковещательным (и часто обидным) декларациям и готовность повысить порог реакции на конкретные военные, экономические, транспортные (блокада) и иные демарши, часто используемые как средства политического давления. За завесой толерантности, как демонстрации готовности к компромиссам, часто скрывается перегруппировка и накопление сил для нанесения сокрушительных упреждающих и ответных ударов. Истории известны многочисленные тому примеры.

Наконец, толерантность рискует обратиться в аморализм и беспринципность, если поведение, которое мотивируется по ее соображениям, становится «сдачей» друзей и верных союзников, сопровождается отказом от собственной нравственной позиции и, зачастую, от ее религиозной мотивации. Например, требование к пленникам, нередко предъявляемое исламскими вооруженными

экстремистами, — принять мусульманство в качестве условия сохранения жизни пленным, — становится, как правило, первым шагом в их последовательной компрометации: кровью вчерашних боевых товарищей, участием в их показательных казнях, отказом от родины, семьи, родителей.

Таким образом, с одной стороны, следование принципу толерантности преодолевает жесткую ригористичность нравственных оценок по принципу «или — или», расширяя по множеству азимутов сферу действия по принципу «и — и». Прежде всего там, где у противостоящих друг другу сторон есть совпадающие интересы, ценности, идеалы и исторический опыт сотрудничества. Вместе с тем, пределы толерантности психологически определяются исходным «запасом» возможностей для односторонних уступок, который всегда ограничен.

С другой стороны, нравственная дискредитация политики односторонних уступок, их очевидные тяжелые общественные и личные последствия, нередкое отсутствие очевидных признаков взаимности и воли к следованию стратегии сотрудничества наглядно демонстрируют хрупкость баланса интересов и целей, имплицитно содержащегося в нравственно-политическом наполнении принципа толерантности. Это относится как к внутренней, так и к внешней политике России.

Идеологически вектор толерантности во внешней политике дореволюционной России, СССР и РФ выступал на поверхность в периоды относительно «мирного» развития страны. Он исчезал в периоды острых ситуаций военной конфронтации и идейного противоборства. Поскольку последние оживлялись расчетами и соображениями внутренней политики и соперничеством противостоявших друг другу групп политиков и администраторов высшего и среднего (с перспективой частичного рекрутирования в верхний) эшелонов, периодическое согласие с принципом толерантности не реализовалось в систему устойчивых и последовательных долговременных операций.

Исторический опыт Российской империи и возникших на ее месте государств свидетельствует о накопленном опыте локализации религиозно-национальных и этнических конфликтов, о реализации возможностей перевода их из острой стадии развертывания в латентную (и, в определенных случаях о предотвращении острой стадии), о способности центров власти держать под контролем очаги потенциальной напряженности. В свою очередь, практика соседского общения разных цивилизационных укладов и устойчивых культурно-исторических традиций России является лишь одним из эмпирических исторических фактов. Ему легко противопоставить примеры изоляционистских традиций народов и культур, оказывавшихся в условиях инонационального доминирующего окружения.

В доселе господствовавшей идеократической политической культуре России мотив толерантности существовал лишь в качестве тезиса,

подчиненного соображениям тактики, а отнюдь не в функции самодостаточного и приоритетного стратегического направления внутренней и внешней политики. Многократные периодические «отмены» этого принципа не могли не способствовать дискредитации его значения как в глазах политически активной части населения, так и государственных деятелей, устремленных к достижению если не немедленного успеха, то успеха в рамках крайних и средних сроков и заранее лимитированных затрат. (При стремительной, как правило, девальвации — и расхищении — первоначально отпускаемых сумм на преимущественно военно-политические проекты и, особенно, авантюры).

Для обретения принципом толерантности во внутренней и внешней политики РФ статуса стратегически значимого, долгосрочного действующего и однозначно предпочтительно начала придется учитывать:

исторические особенности отечественного менталитета в его реальных проявлениях, т.е. в способах решения многочисленных внешнеполитических и внутривнутриполитических конфликтов;

длительную традицию критики со стороны «власть предержащих» как идеологов, так и редких практиков альтернативной позиции, а также существующую в стране систему дистанцирования последних от реальных очагов власти, их немедленную, как правило, дискредитацию при эпизодическом обретении ими властных возможностей;

сохранение во всех политически влиятельных слоях и группах общества ожиданий немедленных и осязаемых результатов от мельчайших нововведений (прежде всего, на уровне административного ресурса).

В результате неизбежные — особенно на начальных этапах применения — срывы и неудачи политики, исходящей из приоритета толерантности, будут маркироваться ее противниками как «время упущенных возможностей», «демонстрация слабости», «скудный урожай результатов» и т.д.

Переломить названные тенденции может лишь неукоснительное следование государственной политики этому принципу как единственной долгосрочной линии поведения, как основному ориентиру в развитии самой России и ее отношений с соседями в XXI столетии. Демонстрации высшим руководством России фундаментальной аксиологической значимости данного принципа на основе усвоения уроков исторического прошлого и трагического опыта современности призвана помочь убедить собственное население и мировую общественность в стратегическом содержании и плодотворном значении следования курсу толерантности государственного корабля РФ.

Первоочередным началом в этом отношении могли бы стать:

1) «вето» на публикации и материалы «поджигательского», экстремистского характера в средствах СМИ, контролируемых правительством, парламентом и президентом;

2) усиление аналитической стороны в освещении феноменов этого типа в негосударственных изданиях и материалах СМИ с демонстрацией теоретической, методологической и фактологической односторонности и тупикового — в исторической перспективе — результата импульсов и рекомендаций экстремистской направленности;

3) поощрение популяризации исторических и современных проявлений толерантного сознания в отечественной религиозной и светской культуре. Как следствие, неизбежно государственное внимание к проповеди толерантности, к примеру, Л.Н. Толстым, семьей Рерихов, А.И. Солженицыным (в его книге «Двести лет вместе») и рядом других мыслителей, художников и религиозно-общественных деятелей;

4) систематический импульс со стороны государства на ориентацию РПЦ и других сотрудничающих с ним церковей и религиозных организаций в сторону минимизации полемики и усиления практического взаимодействия с внутренними и зарубежными религиозно-культурными структурами, выступающими в настоящее время с позиций конфессиональной, этнонациональной и религиозно-культурной толерантности. С этой точки зрения визиты в РФ папы Римского (на государственном уровне) должны стать нормой, равно как и регулярные встречи далай-ламы с российскими буддистами. Неизбежную критику этих шагов со стороны руководства КНР придется обозначить как «существенную частность», не ставящую (с российской точки зрения) под сомнение добросовестный характер современных и будущих отношений РФ и КНР. Уместно официально подчеркивать, с другой стороны, что международный авторитет папы давно вышел за рамки католического мира;

5) поощрение со стороны РФ расширения спектра контактов отечественной интеллигенции и студенчества с представителями «голубинового» сектора зарубежной политической жизни, поддержку их реалистических начинаний российским общественным мнением и, в определенных случаях, тщательно подготовленными государственными акциями;

6) введение в учебные программы вузов обязательных образовательных стандартов по теории и истории культуры, религиоведению, философии, социологии, дипломатии, ориентирующих студентов и слушателей на освоение теории международных конфликтов и технологий работы с ними с позиций, предусматривающих расширение возможностей и действенности толерантных установок;

7) разработка учебных программ выделенного типа для курсов переподготовки госслужащих, по роду своей работы занимающихся конфликтными ситуациями межконфессионального, межэтнического, межнационального и международного профиля.

Что касается России, то в настоящее время остро стоит вопрос не только о путях развития России, но и о самом ее существовании как независимого государства, как особой цивилизации. В этом контексте, усилия по реформированию экономических отношений и совершенствованию политической системы могут оказаться тщетными, если они основательно не затронут так называемый "человеческий фактор", не задействуют положительный аспект мотивации человеческого поведения, не актуализируют духовные и моральные ценности в сознании людей. Поскольку человек не является абстрактным существом, но всегда принадлежит к определенной социальной общности, из которой черпает свои человеческие качества, то закономерно встает вопрос о качественных определенностях этих общностей и степени интегрированности в них ее членов. Чтобы в обществе решались какие-то проблемы, необходимы мир и согласие между людьми, принадлежащими к данному социуму. У них должно быть, несмотря на массу индивидуальных различий, нечто общее, объединяющее их перед лицом любых невзгод и проблем. Именно таким образом может быть представлена проблема национального единства, которая невозможна без наличия единого национального самосознания.

Понятие "национальное самосознание" состоит из двух слов. Рассмотрим первое из них. Самосознание означает способность "Я" сознавать самого себя как индивидуальность и как члена определенной общности. Иначе говоря, самосознание есть способность индивида идентифицировать себя с самим собой и с определенной общностью. Степень развитости самосознания может быть различной и зависит от глубины идентификации личности с самой собой и общностью.

Чтобы верно построить концепцию национального самосознания, необходимо прежде определиться с понятием нация. Можно выделить два основных значения понятия нации. Во-первых, нация отождествляется с этнической общностью. Во-вторых, нация трактуется как гражданская общность. Для того, чтобы избежать путаницы, будем называть их соответственно этническим и национальным самосознанием. Поскольку здесь мы ведем речь о самосознании русских, то остановимся на его этническом и национальном аспектах.

Нужно ли в русском человеке акцентировать его этническое происхождение и способствовать актуализации его этнического самосознания? Да, безусловно, нужно и это связано с тем, что русские больше всех других народов бывшего СССР потеряли свои этнические качества, именно у русских оказалось размытым этническое самосознание. Русский был более советским человеком, чем представители других этносов. В результате этого он плохо дифференцировал другие этнические группы и общности как в нашей стране, так и за рубежом. Этническое самосознание русским необходимо не для того, чтобы блюсти чистоту крови, но для того, чтобы знать себя и других. Однако, чтобы быть

русским, мало иметь этническое самосознание. Русское национальное самосознание не тождественно этническому самосознанию.

Национальное самосознание, основанное на сознании личностью своей принадлежности к определенной гражданской общности, имеет достаточно сложную структуру. Во-первых, оно немислимо без чувства ответственности перед государством и предполагает сознание человеком своих гражданских прав и обязанностей. Если гражданин России, независимо от места проживания и этнического происхождения, изъявляет готовность защищать ее интересы и действительно их защищает, то он, несомненно, имеет в себе очень важный компонент русского национального самосознания. Во-вторых, важным фактором национального самосознания граждан России является русский язык. В. И. Даль говорил, что на каком языке человек мыслит, той нации и принадлежит. По-русски говорят и мыслят не одни этнические русские. Этнически не русские в той мере русские, в какой освоили русский язык. Так что можно быть одновременно осетином (принадлежать осетинскому этносу) и русским или, по крайней мере, русскоязычным. Для того, чтобы быть не просто русскоязычным (каковыми, кстати, и, к сожалению, являются многие этнически русские люди), необходимо приобщиться в максимальной полноте к русской культуре, которая составляет третий важный компонент национального самосознания. Принадлежность же к русской культуре означает не эрудицию в области литературы, музыки, философии и т.д., даже не любовь к ней, а приятие и практическое утверждение ее основополагающих ценностей.

Для русской культуры характерно свое специфическое понимание и переживание таких общечеловеческих ценностей как добро и зло, свобода, справедливость, смысл жизни, любовь и другие. Важно отметить, что эти ценности по-разному преломляются в конкретных формах культуры: философии, морали, праве, искусстве, фольклоре, мифологии и даже науке. Чтобы их усвоить в процессе социализации, обучения и воспитания, необходимы специфические приемы и методики, органичные для каждой из названных форм культуры. Одно дело поучить знания по математике, другое - усвоить нравственные нормы и ценности, третье - овладеть правовой культурой, четвертое - приобрести художественный вкус и т.д. Самый лучший способ овладения русской культурой и параллельно с ним - формирования национального самосознания - это участие в процессе культурного творчества в парадигме национальной традиции.

Есть еще один компонент национального самосознания русских, усвоение и принятие которого свидетельствует о полноте и предельной глубине национального самосознания. Это - религия. Для русских - это православие. Не случайно до революции считалось, что быть русским - это, значит, быть православным. Конечно, многие граждане России не могут принять православие как свою религию, ибо исторически связаны с

другими конфессиями: исламом, буддизмом, иудаизмом и т.д., но уважать православие, знать его историю, основы вероучения, роль в жизни семьи, общества и государства должны все: верующие и неверующие, этнические русские и представители других народов.

Религиозный компонент национального самосознание необычайно важен, ибо только с позиции высшей Божественной истины каждый народ может осознать свою правоту, свои грехи и свое высшее предназначение на земле. Русское национальное самосознание нельзя себе представить без покаянного принятия своей судьбы. Смирение и покаяние - высшие религиозные переживания, которые являются предпосылкой для искупления грехов, для нравственного совершенствования, для развития во всех областях человеческой деятельности. Это касается и отдельного человека и нации в целом. Таковы основные составляющие русского национального самосознания. Однако в деле формирования русского национального самосознания имеются существенные проблемы, о которых необходимо задуматься.

К сожалению, уровень культуры народа сейчас существенно ниже, чем в советскую эпоху. Одной из многих причин, способствующих этому, является то, что в обществе по-прежнему имеет хождение круг идей, чрезмерно упрощающих сложные реалии современной жизни, а иногда и откровенно фальсифицирующих их. Стремление слишком многих политических деятелей сводить все и вся исключительно к экономике, рыночным отношениям и пр. поражает своей ущербностью и крайне негативно влияет на самосознание народа. Именно потребность в обосновании жизни ценностями высшего надматериального порядка, удовлетворить которую уже более 10 лет не могут ни государство, ни власть, ни общественные институты, гонит его в секты, заставляет менять вероисповедание и гражданство, моральные и житейские устои.

Ориентируясь в своих реформах на Запад и восхищаясь деловитостью Востока, мы не желаем понимать, что все их успехи не сводимы ни к либеральной демократии, ни к рынку как таковому, но стоят на прочном фундаменте выверенных веками культурных традиций, духовных и нравственных идеалов. Россия же, пережившая в XX столетии две глобальные социокультурные катастрофы (1917, 1991), фактически лишена теперь самого жизненно необходимого - ясной и конкретной системы позитивных этических и этнических ценностей, органичных ее великому прошлому и в равной мере соответствующих ее настоящей и будущей исторической жизни.

## **Глава 20. Этнокультурные проблемы и национальное самосознание**

Этнокультурные проблемы и развитие национального самосознания в настоящее время приобретают особую значимость и глубину социально – философского осмысления. Это связано с теми социально –

экономическими, общественно – политическими и историко – культурными процессами, которые происходят сейчас в стране.

В условиях обновления всей сферы общественной жизни исследование основных закономерностей и специфических особенностей формирования этнокультуры имеет большое научно – теоретическое и практическое значение. На современном этапе роста национального самосознания и этнокультурных проблем межнациональных отношений приобрели актуальность и остроту. В связи с этим возникает необходимость всестороннего изучения этносоциальных и этнокультурных процессов и основных закономерностей детерминации национального самосознания.

В исследовании этих вопросов необходимо учитывать многие этнокультурные проблемы, которые включают в себя традицию, представляющую как комплекс культурных парадигм. Этнокультурная и национальная идеи мало исследованы, и потому они находятся в центре внимания ученых на современном этапе развития общества. Эти понятия связаны с этносом, с особенностями этнографической трактовки национальной культуры, национального мышления, с психологическим складом нации и сферами сознания человека. В период национального возрождения культуры проблема детерминации национального самосознания имеет особую значимость в связи с происходящими этнокультурными процессами, проявляющимися неоднозначно в российской действительности.

Всестороннее исследование этих проблем на основе исторического опыта народов Северного Кавказа имеет важное значение в стабилизации межнациональных отношений.

Проблемы истории, культуры и этнографии народов Северного Кавказа всегда привлекали внимание многих отечественных и зарубежных ученых. В последнее десятилетие в связи с возникшими национальными противостояниями и конфликтами в этом регионе они обращают в своих публикациях значительно больше внимания этнополитическим и гораздо меньше культурным и этнокультурным проблемам. Между тем исследование этнической культуры народов Северного Кавказа, как неотъемлемой части духовной культуры современного человечества, вопросов формирования национального самосознания имеет исключительно важное научно-теоретическое значение.

Невозможно раскрыть общие закономерности и специфические особенности формирования и развития национального самосознания без этнической культуры. Она является одним из определяющих факторов национального самосознания. Через культуру происходит связь человека с природой и межнациональные контакты.

Этнопсихологические и этнокультурные исследования позволили заметить две общие тенденции в развитии национального самосознания

горцев Северного Кавказа: с одной стороны, нововведения в связи с демократизацией общества и распространением массовой культуры Запада интенсивно обогащают духовный мир личности и в целом этноса. Общечеловеческие культурные ценности активно воздействуют на формирование и изменение этнической культуры и национального самосознания. С другой стороны, наблюдается сокращение влияния этносоциальных и этнокультурных предпосылок на развитие национального самосознания. Этническое сознание народа претерпевает изменение. Первая тенденция считается закономерной, прогрессивной, так как она обусловлена объективным ходом развития человечества. Вторая вызывает опасения.

Культура, по мнению Г. Драч, играет особую роль во взаимодействии этноса с природой. Ученые рассматривают национальный мир как единый космос, в котором слиты человек и исторически окружающая его природная среда, влияющая на социальную психологию этноса. Она формирует национальный характер и детерминирует направленность его практической деятельности. Культура связывает этнос с природой, объединяет единый космос, природный ландшафт, жилище, способ добывания пищи и самого человека во всех его этнических проявлениях.

Согласно теории Л.Н. Гумилева, этнос – это явление, лежащее на границе биосферы и социосферы и имеющее весьма специфическое назначение в строении биосферы земли.[2] Об основных функциях культуры написано много работ, в том числе существует множество определений культуры.

В условиях обновления общественной жизни раздвигается динамика развития национального самосознания, углубляется интерес к познанию культурного классического наследия, вырабатывается новое явление в сфере духовной культуры. Расширение информационного блока способствует интенсификации коммуникативной связи. Долгие годы был обрыв в развитии и усвоении национальной культуры, этнокультурных связей с народами других стран Востока и Запада. Сейчас идет осмысление духовного наследия у всех народов, возвращаются мощные пласты национальной культуры. Все это оказывает большое влияние на формирование национального самосознания, способствует развитию духовно-нравственных ценностей. Исследование проблемы взаимосвязи и взаимообусловленности этнокультурного и национального самосознания, раскрытие причин их взаимосвязи и влияния друг на друга имеет большое научно-теоретическое значение. Без такого подхода невозможно выявить общие закономерности и специфические особенности формирования и развития этнической культуры и национального самосознания народов Северного Кавказа.

Национальное, как философская категория, представляет собой многие стороны жизни национальных общностей, воплощает многообразие индивидуального, особенного, отдельного, охватывает все богатство материальной и духовной жизни нации. При этом надо учитывать и другое, что особенное и общее, национальное и инациональное явления органически взаимосвязанные. Утверждение инационального, общего в национальном - одна из важных закономерностей духовного развития общества.

Национальное, как нравственная категория, сложная проблема, касающаяся всех сторон бытия этноса. В нынешних условиях обновления общественной жизни она особенно актуальна, потому что связана с особенностями этнографической трактовки национальной культуры, национального мышления, с психологическим складом нации и сферами сознания человека. В.Г. Белинский писал: «Искусство никогда не развивается независимо - одиноко: напротив его развитие всегда бывает связано с другими сферами сознания».

Национальное в сфере сознания может быть отображением в художественной культуре национальных особенностей и национального характера народа, основной идеи его национально-исторической жизни, особенностей и национальной психологии. Общеизвестно, что нация - это исторически сложившаяся форма общности людей, которая приходит на смену народности. Нации свойственна прежде всего общность материальных условий жизни, территории и экономики, общность языка, известных черт национального характера, проявившихся в национальном своеобразии ее культуры.

Этнические общности формируются под воздействием социально-экономических и природно-ландшафтных факторов. Это объективный закономерный процесс, который происходит на основе различия своих и чужих особенностей, отличительных черт. Такая закономерность является всеобщим для всех феноменов сознания. Человек является субъектом сознания и самосознания. Первое предшествует второму. С.Л. Рубинштейн писал: «не сознание рождается из самосознания, из «Я», а самосознание возникает в ходе развития сознания личности, по мере того, как оно реально становится самостоятельным субъектом».[4] Этническое самосознание как одна из форм социального с ознания формируется на основе противопоставления свойств, образов и других особенностей в процессе межнациональных контактов. Именно противопоставление своей общности другим, - писал Б.Ф. Поршнев, - всегда способствовало внутри общности фиксации к активному закреплению своих этнических отличий и тем самым скреплению общности[5]. В процессе взаимодействия народов друг с другом, межнационального общения возникают автостереотипы и стереотипы. «Автостереотипы большей частью носят позитивный характер. Народ, сознающий себя, склонен видеть себя и свои интересы,

потребности и запросы как предпочтительные, бесспорные, правомерные, естественные, - писал А.Г. Агаев. - Национальные стереотипы, напротив, преимущественно выражают негативную оценку иных национальностей. Они строятся на предубеждениях, возникающих у людей, контактирующих национальностей в результате столкновения мнений»].

Характерной чертой этнического самосознания является наличие целой гаммы эмоционально-окрашенных стереотипов. Одной из важных причин, обуславливающих появление этноцентризма, подчеркивает В.П. Фоминых, являются гипертрофированные представления своей нации как наиболее передовой и прогрессивной, по сравнению с характерологическими чертами других народов. Социально-психологический анализ этнических стереотипов, бытующих в среде исследуемых групп народов Поволжья, показывает, что этноцентризм многообразен и многолик. В одних случаях этноцентризм проявляется в своего рода эмоциональном захваливании культуры своей нации, без критики ценностей других народов. В других, наоборот, - доминирует негативная критика других народов и относительно позитивная оценка ценностей своей нации.

Не способствуют улучшению межнациональных отношений некоторые публикации, касающиеся репрессированных народов, их политической и нравственной реабилитации и восстановлению исторической справедливости. Так, Г. Муриков на страницах журнала «Звезда» (1987, №12) писал, оправдывая сталинский геноцид против чеченского и ингушского народов: «Массовое сотрудничество с немцами, измена - серьезнейшие преступления перед народом - в этом были основания для столь решительного действия выселения чеченского, ингушского народов». Такое же голословное обвинение выдвинул В. Дементьев, оправдывая депортацию в отношении балкарского народа в 1944 году. Он писал: «Среди балкарцев были и жестокие палачи, которые зверски расправлялись с воинами Красной Армии, бесчинствовали в тылу наших войск, из-за угла нападали на безоружных людей»[8]. Никаких фактов ни тот, ни другой не приводят в доказательство своих ложных положений. Поэтому Н. Старцева писала по поводу утверждения Г. Мурикова: «...не худо было бы заглянуть в карты военных действий на Кавказе в 1942 - 1943 годах и увидеть, что территория Чечено-Ингушетии вообще не была оккупирована, сражения шли на северных и западных границах республики, - уже по одному этому не могло быть «массового сотрудничества» с врагом.[9] Подобные публикации не способствуют стабилизации межнациональных отношений. Правильно сказал Олжас Сулейманов, что пока эта непрекращающаяся тенденция не разоблачена, история продолжает оставаться источником пещерного этноцентризма.

Л.Л. Хоперская справедливо пишет, что «репрессии проводились именно по этническому признаку. И. Сталин вынужден был признать

этническую субъектность, но обернул это признание против самих народов, попытавшись уничтожить их именно как субъектов. На уровне официальных документов утверждался принцип коллективной ответственности этнических групп, которые навечно выселялись в Среднюю Азию и Казахстан»[10]. Основой этнического стереотипа и этноцентризма является отчужденность, изолированность и отсталость народов в своем развитии. Причиной и следствием пространственной изоляции является незнание обычаев, традиций и культурных ценностей других этносов. В результате этого отсутствует объективная информация о социально-экономической, общественно-политической и культурной жизни иных народов. Этнос, который живет в самоизоляции, его привычные формы жизнедеятельности не с чем сравнить, они кажутся людям самыми совершенными и цивилизованными в культурном отношении. Так формируется консерватизм мышления и попытки сохранения архаических форм жизни и неприятия других культур. В этом заключается, на наш взгляд, корень этноцентризма.

Этноцентризм является психологической установкой, существующей на уровне массового сознания и самосознания отдельной личности. Термин «этноцентризм» в «Философском энциклопедическом словаре» интерпретируется как «свойство этнического самосознания воспринимать и оценивать жизненные явления сквозь призму традиций и ценностей собственной этнической группы, выступающей в качестве всеобщего эталона и оптиума»[11]. Этноцентристские стереотипы - это не только предпосылка, но и проявление национализма в рамках общественного сознания. «Формы национализма (нациоэгоизм, нациофобизм, нациопредубеждения, нациоантипатия и т.д.) - все это проявление ложных, отрицательных национальных стереотипов на социально-психологическом уровне»[12], - утверждал В.Х. Болотоков. Как отмечает известный специалист по этнопедагогике Г.Н. Волков, стереотипные характеристики подчеркивают наиболее сильные и самобытные черты народов. По мнению данного исследователя, такие особенности народов, как «энергичные и предприимчивые татары», «сообразительные и гордые черкесы», «музыкальные украинцы», «горячие и темпераментные молдаване», «великодушные и спокойные эстонцы», «скромные и добрые белорусы», «упорные и настойчивые якуты», «храбрые и самолюбивые осетины», «дружные и сплоченные киргизы» не потеряли своего значения и до сих пор[13].

В изучении генезиса и функции национального самосознания в последнее время широко стали использовать методы этнопсихологии и этнопедагогике. Это новое направление фундаментальных исследований этнопсихологического изучения личности в системе межнациональных отношений, культурно-исторических основ и сторон национального бытия, взаимосвязи и взаимообусловленности категорий единства общего и

особенного, национального и инационального. При этом национальное самосознание в индивидуальных формах существует в распространенных в обществе идеях и представлениях об истории этноса, в концепции бытия народа, а также его отдельной личности, национальный характер которой подвержен изменению.

Национальный характер любого народа генетически обусловлен длительным эволюционным процессом. Особенности психического склада, типы мышления определяются не только исторически сложившимися традициями, социальной средой и воспитанием, но также наследственными задатками. «В каждой нации, - писал Ф.Х. Кессиди, - представлены все типы темпераментов, разновидности склада ума и восприятия окружающей действительности... Более того, национальный характер не сводится просто к психическим особенностям народа, которые встречаются у него чаще всего. Национальный характер есть неповторимое сочетание отличительных черт данной нации. Такая черта характера как вспыльчивость свойственна грекам, грузинам и испанцам, но греки, грузины и испанцы - разные нации. Терпением отличаются не только русские, но и китайцы. Словом, каждая нация - это своего рода индивидуальность, живая целостность, главными признаками которой являются особенности психического склада и типов мышления». Об этом писал Н.О. Лосский так: «Природная оригинальность и мощь народного характера обеспечивает ему хранение своеобразного национального лица... В деле хранения и развития национального своеобразия, кроме природной мощи народа, нужно еще содействие национального воспитания и образования». По его мнению, главным средством воспитания должно быть интеллектуальное и эмоционально-волевое вживание в самую конкретную жизнь, в содержание национального характера, национального творчества.

Этнопсихологические черты народа находятся в тесном взаимодействии с его культурой и историей. Закономерность формирования и развития национальных черт характера происходило на различных этапах эволюции, как и его национального самосознания. «У каждого народа есть свой особый духовный внутренний мир, отражающий его социальные, географические, этнические, языковые и другие особенности, - писал В.Д. Попов. - Душа народа - это его общественная психология, то есть включающая такие всеобщие обоснования душевной жизни каждого человека, которые формируют его национальный характер, традиции, обычаи, нравы, привычки. И чем лучше психологическое здоровье народа, тем он сильнее духом».

Американский социолог Кодилл выделил двенадцать основных черт японского национального характера. А японский этнопсихолог Ямато выделил семнадцать черт японской национальной психологии[17]. Социолог Мита Мунекн указывал на то, что национальные черты

характера связаны с отношением японцев к собственной культуре. Они издревле заимствовали нормативные установки у других культур (в основном в Китае) и в соответствии с ними определяли свои позиции. У них сложился стереотип представлений о собственной культуре как о пограничной». Важно также то обстоятельство, что японская культура, будучи открытой для великих цивилизаций, продолжала сохранять автономный характер. Поддержание «открытости» и защита «оригинальности» привели к тому, что у японцев сложилось двойственное представление о своей культуре, согласно которому японская культура не находится в центре мировой цивилизации, однако является культурой собственной индивидуальности. Все это породило интенсивный интерес японцев к самим себе.[18] Поэтому устойчиво сохраняется этнокультурный феномен и психологические черты этого народа. Опыт Японии подтверждает, что всемерное проникновение НТР во все сферы жизни, небывалое развитие прогрессивной технологии не только не уничтожает, а, напротив, усиливает влияние этничности на производственный процесс. И Япония, несмотря на модернизацию, остается страной самобытнейших национальных традиций, которые сохраняются еще со времен традиционного общества, самурайских кланов как в бытовой, так и в идеологической, профессиональной сферах жизни.

Учет национальных психологий народов нашей страны, общественной психологии, особенностей психологии народов Северного Кавказа, национального самосознания как феномена общественного сознания имеет важное значение в условиях обновления всей сферы общественной жизни. Прежде всего, нужно учитывать генетическую историю той или иной нации, особенности формирования и развития национального самосознания этноса, а также сознания, свойственного индивиду. Так, царская политика усиленно формировала взгляд на народ, который не желал подчиниться колонизаторскому диктату, характеризуя его разбойными качествами. «Эта античеченская великодержавная пропаганда на протяжении всего времени и до сегодняшнего дня преследует чеченский народ, - писал Ю. Айдаев. - Особенно разнузданной она стала, когда начали готовить выселение народа в 1944 году, чтобы оправдать свой бесчеловечный в истории человечества акт геноцида против народа, надо было в глазах других народов представить его максимально плохим, неукратимым и коварным. Атавизмы этой пропаганды крепко дают знать о себе по сегодняшний день».

Оказавшись в тяжелой ситуации, депортированные народы могли вообще исчезнуть с лица земли, но вновь и вновь срабатывали их гигантский внутренний духовный иммунитет и величайшая сила воли. Ценой огромных физических и нравственных потерь они который раз в истории сохранили свое достоинство и этническую культуру. Эта великая биогене-тическая и этногенетическая сила народа, заложенная в них самой

природой и космосом, позволила им выжить, сохранить свои национальные особенности и войти в общечеловеческую современную культуру.

Конечно, все нации стремятся к социальному прогрессу, умело используя для блага своего процветания свои социальные гены, свой характерный образ жизни, свою национальную психологию. Депортированные народы Северного Кавказа, оказавшись в иных условиях проживания, изменяли свои привычки, навыки, обычаи и традиции, приспособлялись к другой социальной среде, они как бы «доставляли» свою традиционную психологию, но не изменяли ее. И до сих пор они восстанавливают утраченное в национальном самосознании и духовно-нравственном развитии. Особенно трудно им приходится сейчас, когда в реальной действительности происходит разрушение духовного уклада, что было позитивного в быту, политике, идеологии, когда все еще идет крушение и распад могучего государства – ядра уникальной человеческой цивилизации. Такое же изменение происходит в умах людей, в их психологии, национальном самосознании.

Раскрыть характер народа, по мнению И.С. Кона, – означает, раскрыть его наиболее значимые социально-психологические черты. Взятые в отдельности, они не являются и не могут быть абсолютно уникальными. Уникальна структура характерологических особенностей нации, а все, входящие в эту структуру элементы, являются общими. Структуру национального самосознания С.М. Арутюнян представил как единство осознания национальной принадлежности, приверженность к национальным ценностям, стремление к государственной самостоятельности. Определяя содержание и структуру национального самосознания, Ю.В. Бромлей писал: «Этническое самосознание этноопределенных элементов материальной, социальной, духовной культуры».

С.Т. Калтахчян ввел как структурный элемент осознания общности в национально-освободительной борьбе. Формирование национального, национальных особенностей, духовной культуры происходит на протяжении значительного исторического периода под влиянием целого ряда факторов, прежде всего социально-экономических, политических и других. Надо учитывать и то, что национальность, как и культура, – это не биологическая категория, зависит она не от наследственности и не передается с кровью и молоком матери.

Национальность, будучи одной из существенных характеристик духовного мира человека, его психологического склада, формируется в конкретной социально-этнической среде. З. Кадиев и Н. Гасанов писали, что человек является по своей национальности тем, кем он себя чувствует. И совершенно не важно, утверждали они, от кого он родился и какие внешние черты унаследовал. Украинец, сформированный в русской,

белорусской или эстонской среде, в действительности является русским, белорусом или эстонцем. И наоборот, человек, в силу обстоятельств сменивший этническую среду и ассимилировавшийся в ней, фактически меняет свою национальность. Здесь важно только одно: его собственное национальное самосознание».[22] А если обратиться к классикам марксизма, то и они считали, что расы являются биологической категорией, а нации возникают на определенном этапе общественного развития. «Тем обстоятельством, что человек принадлежит, например, к немецкой, а не к французской нации, он обязан вовсе не расе, а социальным факторам»[23], – подчеркивали они. Мироззрение любого человека определяется его общественной деятельностью, его принадлежностью к тому или иному классу общества. Общеизвестно, что обстоятельства в такой же мере творят людей, в какой мере люди творят обстоятельства. Раскрывая суть диалектической взаимосвязи между историческими сторонами общности людей и социально-экономической формацией, классики марксизма показали, что образование нации – закономерное явление, обусловленное как следствием, так и потребностью общественного прогресса.

В последние годы философы, социологи и этнопсихологи уделяют большое внимание определению национального характера, национальной психологии, национальному самосознанию. Они утверждают, что национальная индивидуальность не есть единичное, неповторимое, а представляют собой взаимосвязь и взаимообусловленность единичного и общего. Каждый человек при всей своей индивидуальности – воплощение индивидуальных и общих черт. Национальное самосознание включает в себя принадлежность к данной общности, любовь к родному языку, национальной культуре, приверженность к национальным ценностям, осознанное чувство национальной гордости и осознание общности интересов. Эти структурные компоненты национального самосознания находятся в постоянном диалектическом развитии. Вот что писал Ч. Айтматов, рассуждая о роли родного языка в судьбе нации: «Бессмертие народа – в его языке. Каждый язык велик для своего народа. У каждого из нас есть свой сыновний долг перед народом, нас породившим, давшим нам самое большое свое богатство – свой язык: хранить чистоту его, приумножать богатство его».

Национальное своеобразие, национальные особенности восприятия мира находят яркое отражение в культуре этносов. Как полагает А.Г. Агаев, «...культура представляет из себя не только ценности, созданные народом, но и его творческую деятельность по их производству, распределению и освоению. Бытие культуры поэтому находится в разнообразии форм, темпов, масштабов, состояний и результатов этой деятельности... Национальная культура охватывает все предметное и духовное богатство, созданное народом и используемое им в своем

национальном существовании».[25] Эти два момента, образующие совокупности национальное своеобразие культуры, выступают специфически в каждом жанре искусства. Национальная культура в силу своей сути и целостной природы обладает способностью с наибольшей наглядностью отображать национальное – национальную психологию, национально-специфическое в характере, национальные особенности народа, его нравственное сознание и национальное самосознание. Этнокультура и национальное самосознание тесно связаны между собой. Национальное самосознание – необходимая и специфическая сторона общественного сознания, которая отражает общественное бытие человека, его материальную культуру. Важной стороной национального самосознания является осознание людьми своей индивидуальности, принадлежности именно к этой, а не к другой национально-этнической, социально-политической общности – нации и народности.

Национальное самосознание, как определенная совокупность идей, ценностных установок, носит конкретно-исторический характер. Поэтому нет национального самосознания вне и помимо сознания принадлежности людей к «своей нации». Индивидуальное чувство, проходя ряд этапов, становится этническим национальным чувством, национальным сознанием. «Сознание, – отмечали К. Маркс и Ф. Энгельс, – конечно, есть и осознание ближайшей чувственно воспринимаемой среды, и осознание органической связи с другой, но воспринимаемой среды и сознание органической связи с другими людьми и видами, находящимися вне начинающего сознавать себя индивида».

Национальное самосознание является единством общественного и индивидуального, социально-классового и национального, которое по-разному объективизируется в межличностных отношениях и существует в социальной памяти, передается из поколения в поколение в субъективной или в объективированной форме этнокультуры. Национальное самосознание – это духовная общественно развитая форма, которая фиксирует черты и свойства исторически определенного субъекта исторического творчества, его отношение к объективной реальности, в рамках которой протекает его жизнедеятельность. Национальное самосознание в качестве неотъемлемого элемента своего содержания должно иметь общечеловеческие черты и ценности, общенациональные интересы, в противном случае, гипертрофирование, обращенность национального сознания только на особенное в жизни нации может привести к национализму.

Другим компонентом национального самосознания является национальная психология. Национально-психологическая общность народа складывается под воздействием многих факторов, зависит от разных исторических детерминантов и закономерностей. К основным из них относятся следующие: 1) географические и природно-климатические

условия; 2) специфика национального бытия и характер материальной и духовной деятельности; 3) особенности социально-политической истории народа. Национальное самосознание играет важную роль в совершенствовании межнациональных отношений, в укреплении взаимопонимания и уважения других наций.

В современных условиях рост национального самосознания – объективная закономерность. К.Н. Хабибулин, отмечая трудность и противоречивость национально-этнического развития народов и межнациональных отношений, обратил внимание на сложность формирования национального самосознания. «Мы вправе судить лишь в той мере, в какой преобразовались национальные отношения в ходе социалистического строительства. – Историческое исчезновение национальных различий привело к устранению национальных отношений как лишенных основания».[27] Высказывание довольно спорное, ибо судить о новом самосознании трудно, так как процесс формирования национального самосознания довольно длительный, сложный и противоречивый. Окончательный распад социалистического строя в результате ликвидации СССР, распри и раздоры внутри одной нации и в межнациональных отношениях являются подтверждением того, что у наших народов не было социалистического сознания, качественно нового национального самосознания. Одна из главных причин того, что национальное самосознание не утвердилось в социалистической теории, в том числе и в теории наций, обусловлена историческими обстоятельствами.

Во-первых, установление тоталитарной системы и утверждение идеологии культа личности позволяло держать целые народы в страхе и покорности. Административно-командная система подавляла всякое проявление индивидуального мышления, которое шло вразрез с официальной идеологией. У большинства людей нашей страны было запрограммированное, идеологизированное сознание, которое долгие годы формировалось в условиях тоталитаризма, насильственных методов проведения коллективизации, репрессий 1919-1952 годов, геноцида против малочисленных народов в период их тринадцатилетней ссылки, начавшейся в 1943 - 1944 годах. Все это послужило причиной деградации национального сознания, разрыва исторического мышления и национального самосознания, оказало негативное влияние на развитие этнической культуры.

Во-вторых, в духовной культуре любого этноса, в том числе и русского народа, господствовало лжеискусство и мифотворчество. Оно было заказным и утверждало идеи господствующей идеологии тоталитаризма. Эти факторы по-своему влияли на уродливое восприятие действительности. Большинство людей не могли правильно воспринимать и понимать истину, не могли отличить правду от лжи, преклонялись перед

мифическими идолами, в покорности и страхе влачили жалкое существование. Поэтому прав был А. Коркмазов, когда утверждал, что решение национального вопроса с общечеловеческих гуманистических позиций и достижение национального согласия в России напрямую зависит от феномена этнического ренессанса (возрождения) в пределах СНГ. Несмотря на различия в некоторых причинах этнического ренессанса в России и в других странах СНГ, ««всплеск» самосознания народов во многом можно объяснить реакцией на принудительное унифицирование их в тоталитарном прошлом в рамках бывшего СССР. В решении этой проблемы большое значение имеет политика и основные тенденции нового мышления в национальном самосознании народов...» Десятилетиями в общественном сознании официальной наукой укоренялись различные мифы, и эти лжетеории широко пропагандировались в масштабе всей страны. Так, в бесчисленном количестве изготовлялись памятники маршалов, героев, сталеваров и колхозниц, демонстрирующих изобилие и небывалые успехи. Они поддерживались наглядной модели, схемы тоталитарного искусства и эталоном соответствующего ему стиля всегда была фреска «всенародного процветания». Таково было официальное указание в нашем изобразительном искусстве: живописи, плакате, графике, скульптурном рельефе. Национальные варианты - те же самые: идеологически-пропагандистские. И сходства между национальными вариантами такого «искусства» было больше, чем различий. Даже атрибутика сталинско-брежневских времен до мелких деталей была всюду одинакова. Тоталитарное искусство и его особая эстетика подавляли сознание и мышление не только художника, но и все народы, входившие в СССР. Люди привыкли не различать памятников, с безразличием взирая на почти одинаковые фигуры вождей в Москве и Ташкенте, Риге и Ростове, не верили текстам на плакатах, которые были абсолютно одинаковы во всех национальных республиках, областях, краях, национальных округах. То же самое было и в республиках Северного Кавказа.

Антиреалистическое по своей сути искусство, не учитывавшее ни общечеловеческих, ни национальных, ни природных особенностей жизни народов, было ангажировано строгим режимом, подчинялось ему и функционировало как художественное отображение общественной жизни, в которую включалось и ее идейное содержание. Все это служило тормозом развития этнической культуры. «Отсюда застой, омертвление, – писал А.Л. Андреев. – В таких условиях деятельность художника теряет характер открытия и превращается по существу, в бесстрастное варьирование канонических тем, сюжетов, композиционно-пластических решений. Из искусства уходит трепетное дыхание жизни, и оно вырождается в холодный, бездушный академизм».[29] Это притупляло национальное самосознание и приводило к ложному отражению в этносознании реальной действительности. Так формировался

идеологизированный человек с идеологизированным сознанием, которого стали называть «гомо советикус». Сознание такого человека было притуплено бравурными маршами и оптимистическими песнями, лакированной красотой на экранах кино, полотнах художников, на огромных фресках и стендах. Ущемление национального сознания, его атрофия происходила на фоне якобы преуспевания и благоденствия всех народов нашей страны. Замалчивался ГУЛАГ, КАРГАН, АЛЖИР[30] голод на Украине, в Поволжье, на Северном Кавказе, унесших миллионы жизней. «...везде можно открыть глубину народного духа, - писал Н. Бердяев. - На поверхности национальной жизни всегда будут существовать духовные центры». Но тут же предупреждал: «...но не должно это носить характера духовной бюрократии жизни».[31] Политическая и общественная жизнь всех народов находилась под строгим контролем. Официальной идеологии подчинялось все общество. Это отрицательно отражалось и на этносоциальных проблемах, и на национальном самосознании. Администрирование в сфере мысли шло вразрез с общечеловеческой моралью и простыми нормами нравственности. В сфере сознания людей оно приводило к застою и омертвлению творческой мысли. Это приводило в национальном, в этническом наследии к большим потерям.

К исследованию детерминантов современного национального самосознания следует подходить исторически, затрагивая многие проблемы, касающиеся этносоциальных, этнокультурных, этнополитических аспектов. Рассматривая в историческом аспекте этот вопрос, можно выявить основные закономерности, которые способствуют формированию и развитию национального самосознания. И конечно, не избежать значимости в этом процессе этносоциологических факторов.

Начиная с 70-х годов в исследовании проблемы национального самосознания были допущены теоретико-методологические ошибки. Некоторые ученые считали, что национальное самосознание - это нечто субъективное и инстинктивное, потому оно не способно выполнять существенные социальные функции. Дело доходило даже до того, что в общественном сознании отождествляли национализм с национальным самосознанием. Другие придерживались иной точки зрения. Утверждая, что национальное самосознание личности предстает как производное от группового «мы». В структурировании национального самосознания необходимо в первую очередь исходить из его дихотомичности, его содержание формируется в сопоставлении собственного этноса всем другим народам, что отражается в понятиях «мы» и «они». Развитие содержания самосознания это изменение идей, образов и представлений, в которых существуют и «мы» и «они».

Каждый индивид через национальное самосознание воспринимает бытие, историю, интересы своей национальной общности, свое будущее.

Э.А.Баграмов писал, что «боязнь растворить национальные проблемы в психологии... привела к тому, что обществоведы долгие годы не изучали эти явления».[32] Понятие «национальное самосознание» надолго исчезает из научного арсенала. Одной из причин такого отставания были командно-административные методы, которые оказали отрицательное влияние и на общественные науки, на исследование социально-философских проблем, связанных с национальным самосознанием. Справедливо писал В.Ж. Келле, что понятия «национальная психология», «национальная культура», «национальное самосознание», их соотношение - все эти дефиниции и категории не оказались в центре внимания ученых, а теоретические дискуссии никакого отношения к реальным проблемам не имели. Командно-идеологическая система уволила нашу отечественную науку в сторону от этих научных категорий. Теория лишь прикрывала независимую от нее реальную практику[33]. В результате этого не рассматривалась объективная природа человека, что его деятельность детерминирована прошлым самого субъекта, окружающей социальной и природной реальностью. Без всестороннего анализа и глубокого раскрытия взаимосвязи и взаимообусловленности субъекта и объекта, этнокультурных аспектов, взятых во всем динамическом проявлении, невозможно рассмотреть формирование и развитие национального самосознания.

Методологическая несостоятельность определения национального самосознания заключалась в том, что она вела к формированию и созданию упрощенной модели развития наций и национальных отношений, национального сознания и национального самосознания, к отождествлению объективных тенденций, внутренне присущих социализму как общественному строю, с качественной оценкой конкретно-исторического развития национальных отношений и национальной культуры, вне связи с национальными противоречиями социалистического общества. Такой подход, наряду с другими издержками, затруднял изучение механизма возникновения негативных явлений в сфере национальных отношений, а соответственно, и выработку действенных мер по их преодолению].

Многие исследователи считали, что национальное самосознание не является признаком нации. Во многих работах данную проблему рассматривали в теоретическом аспекте.

Начиная с 60-х годов по этому вопросу между философами и этнографами шел спор, благодаря которому понятия «национальное самосознание», «этносознание» стали вводиться в этнографическую литературу и в научные труды по философии. Национальное самосознание как признак нации получает поддержку в научных кругах. Так, Л.М. Дробижева, выступая в дискуссии «круглого стола» в Ленинграде (1988г.), говорила о том, что этнографы, социологи и психологи приложили немало

усилий для теоретической и эмпирической разработки вопросов, связанных с понятиями «национальное самосознание» и «национальное сознание». «В результате наших контактов с психологами была разработана концепция национального самосознания, - выявлена его структура. Она представляется сейчас не просто как идентификация - отнесение людьми себя к той или другой национальности, а как более сложное структурное образование, которое включает и национальные автостереотипы, и представления о территории, культуре, языке, об историческом прошлом. В национальном самосознании присутствует не только познавательный, но и эмоциональный компонент - отношение к культурным и историческим ценностям своего народа и самое главное - национальные интересы, которые стимулируют деятельность людей».[35] Один из первых определений понятия национального самосознания дал В.В. Мавродин. «Термин национальное самосознание, я применяю в смысле создания единства людей, принадлежащих к единому народу, к данной народности, или же нации, единства их интересов, психического склада и т.п.» В 60-е годы В.И. Козлов писал, что «Этнографическое самосознание - это сознание принадлежности людей к определенному народу, - писал он, - конкретно проявляется в употреблении ими единого названия народа. В эти же годы понятие «самосознание народа» из этнографии было перенесено в область философской науки в качестве одного из признаков нации. Впервые данную проблему подняли в дискуссии[38], проводимой редакцией журнала «Вопросы истории СССР» (1966), А.Г.Агаев, М.С. Джунусов, П.М.Рогачев, М.А.Свердин и В.И.Козлов. Они и предложили ввести категорию национального самосознания как одну из существенных признаков нации в область философских исследований и социально-культурологических направлений.

Проблема национального самосознания и вопросы национальной психологии, роль этнокультуры и этнических факторов в межнациональном общении оставались вне рамок подлинно научного исследования. Многие годы комплекс национальных проблем не имел объективного конструктивно-критического осмысления. Причину этого Г.В. Агабеков видел в том, что долгое время не учитывали объективные закономерности развития межнациональных отношений, развития самосознания того или иного этноса, национального самосознания отдельной личности; что в период построения так называемого развитого социализма политика принятия желаемого за действительное привела в итоге к «полному пренебрежению необходимости глубокого изучения реально существующих национальных проблем, на которые либо закрывались глаза, либо они объявлялись уже решенными. Между тем они были связаны с нежелательными демографическими процессами и всеми их негативными последствиями, с некомпетентным в ряде случаев

руководством национальными отношениями, ориентацией национальной культуры, самосознания. Более того, национальные по форме упущения и прямые ошибки становились конкретным и разительным проявлением отклонений от подлинного развития».

Методологическая несостоятельность исследования основных закономерностей формирования национального самосознания, связанных с ним аспектов этнокультуры и их значимости в межнациональных отношениях в конце 80-х годов стала очевидной. Ведущие исследователи, далекие от насущных проблем национальных республик и областей Северного Кавказа, особенностей его исторического прошлого и настоящего, от жестоких реалий жизни, по-прежнему победно писали о национальных окраинах, якобы превратившихся в цветущие индивидуально-колхозные социалистические республики, с развитой духовной культурой, достигших расцвета во всем. Дело в том, что в 50-70-е годы представители общественных наук находились под особым политическим контролем, а советские люди, по словам писателя Ю. Нагибина, пребывали « в рабской покорности». А если этого не было и кто-то осмеливался не поднять руку, когда все были «за», или иметь свое мнение в отличии от коллективного мнения, то тот имел дело с органами НКВД. Приведем в подтверждение нами сказанного выступление писателя А. Первенцева на общемосковском собрании драматургов и критиков: «Счастье наше, что нами руководит великий гений человечества, товарищ Сталин, великий философ и наш друг. Он вовремя указывает, каким образом мы должны расправляться с врагами народа и двигаться вперед! Мы свое дело сделали. Теперь очередь за милицией».[40] Об этой поре времени тоталитаризма как историческом феномене, чуждом человеческой натуре, писал академик О.Т. Богомолов: «Соответствующие подразделения ЦК КПСС пристально наблюдали за учеными, фиксируя каждое отступление от канонов». Он был убежден в том, что в ученом кругу процветали те, кто бдительно стоял на страже догматов. «Тоталитаризм не нуждался в объективном и тем более критическом анализе действительности»], - уточнял он. Понятно, что многих ученых нельзя обвинить в том, что они не прогнозировали негативные явления и процессы в жизни бывшего СССР, создавая основу для теоретической разоруженности; что они, якобы, были не способны к глубокому раскрытию общественных процессов, их причин и тенденций. Дело в том, что в тоталитарном обществе наука не могла быть исключением. В современных условиях, когда началось освобождение от пут, и стали возрождаться умственные силы народа, его духовная энергия, когда стали осмысливаться детермиранты деформации нашего строя, весь его драматический опыт за 70 лет советской власти, необходимы глубокие исследования. Так, еще в 1989 году М.Н. Росенко писала: «...многие публикации, с которыми мы сталкиваемся ежедневно по проблемам

межнациональных отношений, дают нам очень мало для обобщения положительного опыта перестройки. То, с чем мы встречаемся - чаще всего негативный материал».

Национальный вопрос и этнокультурные проблемы к концу 90-х годов достигли наибольшей остроты: почти во всех бывших национальных республиках начались национальные конфликты на основе политических, территориальных и этносоциальных недовольств. Некоторые ученые предполагали, что разразившийся в последние годы кризис межнациональных отношений и национальной культуры имел свой исток в бывшей советской специфике: 53 этноса распределялись по четырем различным уровням государственности. Юридическое неравноправие этносов тоже привело к национальной напряженности. «Проблемы этнических конфликтов в СССР, - писали Г.Ч. Гусейнов и Д.В. Драгунский, - стоят так остро потому, что национально-политическая структура предельно усложнена и сама собою может вызвать этническую напряженность». На Северном Кавказе в условиях роста этнической дифференциации и этнокультурные проблемы вылились, прежде всего в территориальные споры и политические конфликты за власть (осетино-ингушский, грузино-абхазский, азербайджано-армянский), дошедшие до кровавых столкновений.

Уровень национального самосознания необходимо рассматривать в качестве переменной изменчивости. В социальной структуре народов Северного Кавказа идет количественный и качественный рост национального самосознания и этнической культуры. А. Дашдемиров пишет: «Рост национального самосознания как в интенсивном, так и в экстенсивном аспектах - процесс противоречивый, не последовательный, отражающий подъемы и спады национальных, общественно-политических движений, изменение социально-политических ситуаций. При этом факторами этого роста являются не только продуктивная активность творцов национальных идей и взглядов, а и то, какова их распространенность в массовом сознании»

После распада СССР многие лидеры национально-общественных движений выдвинули идею национальной независимости и государственного суверенитета. Эта идея в первоначальном этапе стала ведущим элементом национального самосознания и одним из определяющих факторов общественно-политической жизни в бывших союзных и автономных республиках. В процессе дальнейшего развития общественной жизни и межнациональных отношений поставленные цели и задачи не оправдали в реальной действительности надежд и интересов народов. В многонациональном регионе Северного Кавказа ощущается потребность гуманизации межнациональных отношений, прежде всего в культуре межнационального общения в трудовых коллективах и в бытовой сфере. Все это в немалой степени будет способствовать преодолению

межнациональных конфликтов и сохранению духа доверия, укрепления дружбы народов в этнополитических процессах.

Рассматривая национальное самосознание, мы пришли к такому выводу, что этнокультурные проблемы и национальные вопросы нельзя решать поверхностно, наскоком и не учитывать, что национальное самосознание чрезвычайно ранимо, как и национальные чувства. Разделение этносов на различные категории, а тем более наличие народов, не обладающих даже минимумом внутрифедеральной государственности, высоким уровнем культуры, постоянно будут источником скрытой этнической напряженности, одним из главных причин, тормозящих процесс формирования национального самосознания и культурный поиск.

Формирование национального самосознания и уникальной, оригинальной этнокультуры народов Северного Кавказа сдерживалось и сдерживается по сей день еще двумя негативными факторами. Это миграционные процессы и так называемый «посттравматический синдром», появившийся после чеченской войны во всех слоях нашего общества.

Миграционные процессы были в свое время продуманной внутренней политикой командно-административной системы. За время ее существования десятки миллионов людей сменили место жительства не по своей воле и растворились в иной этнокультурной среде. К этой огромной цифре можно прибавить еще несколько миллионов репрессированных народов. Это не могло не повлиять на их мир культуры, то есть предметно развернутых человеческих способностей, опредмеченной деятельности, на масштабы демографических изменений, на формирование самосознания, на процесс изменения национального сознания и нравственности людей. Приведем некоторые данные. Так, балкарцев за годы насильственной высылки в Среднюю Азию погибло 20 тысяч человек. Депортация привела к потере 40% численности чеченцев. Такие же потери понесли и другие депортированные народы. Л.Н. Гумилев писал, касаясь социальных проблем этносов: «Химера - это сосуществование двух или чуждых этносов в одной экологической нише. Обычно химеры - последствия миграции и, как правило, неустойчивы».[45]

Насильственное переселение целых народов и другие порожденные официальной государственной идеологией негативные акции, связанные с процессами миграции, привели к манкуртизации, к неполноценному сознанию людей, к неразвитости их национального самосознания. Для таких людей культура как тип социальной памяти, как форма трансляции социального опыта и способ социализации личности была мертва. С этим нельзя не считаться, когда вопрос идет о формировании национального самосознания и возрождения этнокультур.

По приблизительным данным правозащитников, чеченскую войну прошли около 500 тысяч человек. Только из Ростовской области в Чечне

побывало более двух тысяч человек, 150 тысяч человек - из регионов Северного Кавказа. По данным психологов, риск составляет 15-20%, из них страдают болезнью, которая именуется «посттравматический синдром». Спасаясь от очередного геноцида, - пишет Ж.Ж.Гакаев, - более 700 тысяч граждан покинуло республику Ичкерия... Сейчас ислам в Чечне становится фундаментом политической борьбы. Однако происходящее сегодня в Чечне нельзя объяснить только следствием противостояния ваххабитов и тарикатистов, ситуация намного сложнее и мозаичнее.

Во-первых, в чеченском обществе до крайности обострились социально-классовые противоречия; во-вторых, существенную роль продолжают играть пережитки родоплеменных отношений, традиции вольных горских обществ, военной демократии. В-третьих, Чечня все больше становится международным криминальным отстойником. На ее территории действует 157 вооруженных банд, которые терроризировали население и поделили между собой все сферы преступного бизнеса. Чечня стала крупнейшим производителем, потребителем и торговцем наркотиков. И, наконец, в- четвертых, Чечню подвели к черте, за которой реально просматривается экологическая катастрофа.

В Чечне имеет место массовое нарушение прав человека. Приметой повседневной жизни стали убийства, похищение и торговля людьми. Только по данным 1997 года в Чеченской республике совершено 3558 преступлений, похищено 246 человек. В среднем в неделю здесь происходит 60-70 преступлений. В том числе от одного до пяти убийства. Эти приведенные цифры - только видимая часть айсберга.[46] Далее Дж.Гакаев подчеркивает, что в Чечне произошла гуманитарная катастрофа планетарного масштаба, в результате которой 100-120 тысяч мирных граждан погибло, десятки тысяч людей были искалечены (в их числе много детей), сотни тысяч стали беженцами. В результате большая (модернизированная) часть граждан ЧР, не принявшая политику радикальной суверенизации, практически была выдвлена из Чечни и брошена на произвол судьбы.

Следует сказать, что в нынешней братоубийственной войне чеченский народ не виновен. Виноваты те амбициозные политики и экстремистски настроенные группировки, которые толкают свой народ на гибель. За последние два столетия этот народ дважды пережил трагедию. «Решение депортировать чеченский народ - одна из самых крупных ошибок, совершенных Главнокомандующим А.П. Ермоловым. - Дело не только в том, что насильственное переселение сводило на нет перспективу мирного урегулирования вопросов, касающегося этого крупного массива»[47], - пишут М.М. Блиев, В.В. Дегоев.

Нельзя народы делить на добрые и злые и предписывать им различные ярлыки, типа «лица кавказской национальности». Расул Гамзатов говорил, что в мире всего две нации: хорошие люди и плохие

люди. Добро и зло носит общечеловеческий характер. По описанию известного чеченского историка XIX века У. Лаудаева, чеченцы в то время «так увлеклись религиозным настроением, что открывали один другому свои сердца, изгоняли из них злобу, зависть, корысть и прочее. Говорят, что тогда народ до такой степени обратился на истинный путь, что найденные вещи и деньги привязывали на шесты и выставляли на дорогах, пока настоящий владелец не снимал их».[48] Межнациональные конфликты, локальные войны, выдавливание людей из полиэтнической среды постсоветского пространства, которые родились там и жили долгие годы, а также преследования по национальным признакам - все это сильно повлияло на психику людей. В последние годы в психологии появился термин «посттравматический синдром». «Посттравматическое стрессовое расстройство», или «посттравматический синдром» формируется, когда происходит событие, непосредственно угрожающее жизни человека или окружающих, или когда он становится свидетелем гибели и мучений других людей». США потребовались долгие годы, чтобы осознать масштабы трагедии вьетнамских ветеранов и потом юридически признать диагноз о посттравматическом стрессовом расстройстве, чтобы смягчить вину. По данным американских специалистов к началу 90-х годов 460 тысяч вьетнамских ветеранов имели конфликты с законом. Психические расстройства в разной степени имелись у 479 тысяч человек.

До настоящего времени в Российской Федерации нет официального определения диагноза «посттравматический синдром», поэтому его лечением не занимаются, хотя ученые уже бьют тревогу, пишут о коварном характере посттравматического синдрома, о его отрицательном влиянии на окружающих, на формирование качественного национального самосознания. Психологи объединили симптомы посттравматического синдрома в три основные группы. Первая – это навязчивые переживания. Они возникают у человека внезапно, не спровоцированные никакими реальными ситуациями настоящей жизни (могут проявляться в ночных кошмарах). Крайняя степень таких переживаний - полное погружение в прошлое. Вторая группа – симптомы избегания, когда человек избегает всего, что напоминает ему о войне. Мысли о ней могут заглушаться всеми доступными средствами: от алкоголя до наркотиков. Для этих людей важна социальная реабилитация, возвращение их в нормальную жизнь. Третья группа – симптомы повышенной физиологической возбудимости: вспышки гнева, агрессивность, реакция настороженности. Врачи пишут, что со временем посттравматический синдром не утихает, а наоборот, усиливается, появляется психологический страх.

Как показала жизнь, что ни в одной республике Северного Кавказа национально-общественное движение не играло консолидирующую роль. Эти движения носили противоречивый характер. В своем содержании они расходились между политическими и этническими аспектами. «Когда мы

говорим об этнических конфликтах, не можем не видеть, что по своей сути, по содержанию, главным образом, - это стремление к власти главными приватизаторами в регионах», [49] - пишет Р.Г. Абдулатипов. К аналогичному выводу пришел и чеченский лидер Юсуп Сосланбеков, президент международного фонда возрождения народов Кавказа. В своей статье «Судьбы народов и амбиции политиков», опубликованной в газете «Деловой мир» (1994, 10 февраля) он писал, что в условиях развала к власти приходят местные элиты, умело воспользовавшиеся ситуацией в свою пользу и повсеместно продолжающие объявлять суверенитеты: цепная реакция продолжается на широком региональном уровне. Сложилась классическая схема: суверенитет, национальные притязания к соседям, опасные противопоставления, вооруженные конфликты, войны. Рискую вызвать на себя гнев официальной концепции народоведов, хочется еще раз призвать всех - и маститых ученых, и широкие массы уважаемых читателей - быть беспристрастным, когда речь идет о прошлом, настоящем и будущего человечества.

Рассматривая причины межэтнических конфликтов, Г. Мирский пишет, что по справедливости должна быть возложена огромная, а иногда преобладающая доля вины за кровопролитие на новые элиты. В них же можно выделить и основные категории лидеров. Во-первых, часть иногда не малая - прежней партийно-государственной номенклатуры. Бесчисленная армия бывших секретарей обкомов и райкомов, исполкомовских и прочих аппаратчиков, сотрудников органов внутренних дел и госбезопасности, влиятельные местные хозяйственники - вся эта громадная традиционная элита почувствовала, что ее статус со всеми привилегиями оказался подорванным после распада старого режима. Единственный шанс сохранить свое привилегированное положение и успеть вовремя вскочить в националистический поезд, быстро перекраситься и отмеживаться от Маркса-Энгельса, Ленина-Сталина, перехватить знамя «защиты интересов нации». Во-вторых, новая националистическая интеллигенция: преподаватели, писатели, журналисты, часть государственных служащих - все эти люди в отличие от первой категории не обладали высоким статусом в прежнее время, а теперь почувствовали, что пришел их час. Впереди - власть, привилегии, возможность материального процветания».[50]

В последние годы некоторые историки Северного Кавказа усердно занимаются «удревлением» истории своего народа, считая его не только уникальным, но и исключительным, и тем самым возводят в ранг эталонную общность, чуть ли не создателем первокультуры на земле. Так, азербайджанские историки десятилетиями интенсивно развивали националистическую концепцию Кавказской Албании, включая в состав древней Албании - «прародины азербайджанцев» территорию, которую армяне считают «исторической Арменией». Конструирование «богатой» и

«древней» истории азербайджанского народа включает своим обязательным компонентом описание территории Карабаха как «сердца Азербайджана». Точно также грузинские интеллектуалы объявляют Ишида Картли и Самачабало (Южная Осетия) – «сердцем Грузии», ингушские лидеры считают село Ангушт в Пригородном районе – прародиной ингушей», а осетинские интеллектуалы формируют тезис об аланах - предках осетин. В.А.Тишков писал, что их кости разбросаны по всему Северному Кавказу[51].

Под лозунгом национального возрождения некоторые ученые в республиках Северного Кавказа ищут в отдаленном прошлом символы, которыми можно было бы гордиться и стимулировать этим рост этнического сознания. Подобным путем они пытаются обрести престижных предков, таких, как древние шумеры, иранцы, меоты, сарматы, аланы, половцы, хурриты, урарты и т.п. Сейчас горские интеллектуалы выдвигают множество идей и создают различные этногенетические мифы о древнейшем происхождении своего народа, его языка и культуры. Можно сказать, что между ними идет настоящее интеллектуальное соревнование по созданию этих мифов. Так, адыги считают себя «самым древним народом Кавказа». Ингушские авторы утверждают, что они являются прямыми потомками алан. Чеченские ученые выдвигают концепцию о том, что между вайнахами и хуррито-урартами существует прямая преемственность. В результате такой этногенетической версии считается, что все древнейшие государства Передней Азии являются творениями прямых предков чеченского народа. Тем самым приписывается цивилизационная миссия чеченскому народу не только на Кавказе, но и в Малой и Передней Азии. Идея создания этногенетического мифа и формирования образов великих предков чеченцев и их великой древней государственности не только одобрял и поддерживал, но и санкционировал бывший президент чеченской Республики, генерал Джохар Дудаев. В одном из своих выступлений он говорил, что, будучи «древнейшим народом на Земле», чеченцы самим Космосом и Аллахом были призваны возглавить все кавказские народы и вести их к великому будущему. Эту бредовую идею он пытался внедрить в массовое сознание народа. Каждому чеченскому ребенку вменялось в обязанность уметь разбирать урартскую клинопись как ценное этническое наследие чеченского народа. Такое необъективное освещение истории чеченского народа является одним из главных факторов извращения его национального самосознания, разжигания этнического национализма, этнической нетерпимости, затуманивания сознания и мировоззрения подрастающего поколения национально-мифологическими идеями.

В этом отношении от своих братьев-чеченцев не отстают и ингушские историки. На страницах республиканских газет часто публикуются материалы, где говорится, что древнейшим языком является

ингушский. Он якобы нашел широкое распространение в регионах древнейших мировых цивилизаций, следы которых сохранились в топонимах во многих странах Европы, Азии, Америки и Африки. По мнению этих ингушских ученых, ингушский язык служил основным «фундаментом при формировании индоевропейских и некоторых азиатских языков». Как видим, современные этногенетические мифы горских интеллектуалов не ограничиваются пространством северокавказского региона. Они охватывают все континенты земного шара.

Аналогичными этногенетическими мифами заражены и некоторые дагестанские ученые, в частности, кумыкские и лезгинские интеллектуалы. Так, кумыкские ученые доказывают, что полеотюрки («протокумыки») были у истоков всех цивилизаций и всех многокультурных групп Старого Света. А лезгинские говорят, что древнейшие народы - это шумеры, хурриты и урарты, - которые произошли от «кутиев - протолезгин» в результате расселения из районов Ван и Урмия юго-восточного Кавказа.

В результате подобных этногенетических мифов вместо объективного освещения истории культуры своего народа в условиях национального возрождения в соответствии с принципом историзма, национальные интеллектуалы республик Северного Кавказа занимаются искусственным удревнением истории, извращая исторический процесс. Это наносит большой вред гармонизации межнациональных отношений. Ныне этническое культурное своеобразие используется некоторыми общественно-политическими лидерами в политических корыстных целях для решения своих групповых интересов, что является причиной возникновения этнонационализма и дестабилизации межнациональных отношений в регионе.

В результате такого тенденциозного подхода некоторых недалёковидных политиков и интеллектуалов к истории культуры в многонациональном регионе переплетены в один тугий узел социально-экономические, территориальные, этнокультурные и этноконфессиональные проблемы. «На Кавказе, - отмечал Р.Г. Абдулатипов на первом съезде Ассамблеи народов России, - нарушены сегодня не только внешние факторы стабильности, но и традиционно-нравственная устойчивость. К дестабилизации обстановки активно подталкивают и внешние силы, стремящиеся внести сюда раздор прежде всего те силы, которые стараются отторгнуть Кавказ от России».[52] Далее он подчеркивал, что на Кавказе сложился дефицит факторов и сил, работающих на единство, на интеграцию. Поэтому не следует удивляться, что серьезному обострению отношений между людьми, которых начинают делить по признаку «свой» и «чужой». Фактически здесь стали господствовать криминальные структуры. В регионе, где проживает 12 процентов населения России, представляющих 140 национальностей,

совершается две трети террористических актов и пятая часть преступлений, связанных с бандитизмом и захватом заложников. В этих преступлениях и кровопролитиях огромная вина недалёковидных и амбициозных политиков.

Сейчас все проблемы, стоящие перед всеми народами Северного Кавказа, необходимо решать комплексно, глубоко осмыслив объективные и субъективные причины, которые привели к возникновению национальной напряженности, конфликтам и братоубийственной войне, к деформации национального самосознания, к падению традиционной этнической культуры. При этом следует прежде всего подходить взвешенно к острым национальным вопросам, учитывать этнопсихологические особенности, национальные и этнокультурные интересы каждого народа, чтобы сохранить мир и стабильность в этом многонациональном регионе и целостность Российского государства.

«В условиях всеобщего обнищания и озлобления, разжигания межнациональной розни, вражды между народами Дагестана деструктивные силы несут в себе такую опасность, которая здравомыслящему человеку трудно вообразить, - пишет известный ученый и политик, депутат народного собрания Дагестана С.Х. Асиятилов. - Мы находимся даже не на грани, а уже за чертой опасности, - подчеркивал он еще в 1989 году, - и один не обдуманый шаг или вспышка насилия на межнациональной почве вызовет пожар такой силы, который сведет на нет опыт тысячелетнего национального мира между нашими народами, оставленный нам в наследство нашими предками, навлечет проклятия и презрение потомков».[53]

Выступая на I Ассамблее народов России в 1999 году, председатель духовного Управления Центрально-европейского региона России Равиль Гайнутдин сказал, что народы России являются последователями разных религий, имеют особенности в материальной и духовной культуре. Такова была воля всевышнего Аллаха, народы созданы разными для того, чтобы узнать и познавать друг друга. Не воевать, не противостоять, а узнавать и познавать друг друга. Это не только делает народы всесторонне богаче - взаимное познание учит уважать национальные особенности других, объединяться во имя общих целей. Именно это делает страну сильной и могучей, способной преодолевать любые трудности...»[54] Многонациональность - это богатство страны, ибо каждый народ со своей оригинальной культурой обогащает историю человечества и его духовную культуру. Мирное сосуществование - высшее благо и ценность человеческого бытия, основа сохранения мира и развития творческого, духовного потенциала и этнической культуры каждого народа. Н.Н. Моисеев, отмечает, что «для будущего процветания нашей страны и стабильности с окружающими нас странами особенно важно согласие с нашим Югом, то есть мусульманским миром. В России живет 18

миллионов мусульман (только в одной Москве их более одного миллиона - в 2 раза больше, чем в Казани). Уже это одно должно заставить нас очень серьезно подумать о нашем Юге!»[55]

В России в силу особенностей ее исторического развития этническое смешение всегда было очень велико. Так, в XIX веке стали осваивать обширные пространства северных и южных областей России, Урала, Сибири и Дальнего Востока, составляющие этнические территории коренных жителей этих регионов. Параллельно шло проникновение на российскую территорию представителей тюркских и других народов. В Закавказье, Средней Азии появлялись очаги славянского населения. Все это сыграло большую роль не только в сближении народов России и взаимообогащении их этнических культур, но и в улучшении генотипа того или иного народа в результате межнациональных браков. Таким путем в процессе исторического развития образовалась полиэтническая среда как объективная закономерность. До распада СССР в иноэтнической среде проживали 25,8 миллиона русских - 17,4% всех русских, 5,8млн. украинцев - 13,8%, 1,9 млн - белорусов - 20,0%, 1,9млн - узбеков - 15,1%, 1,4 млн армян 34,4%, - 1,8 млн. казахов - 19,8%, 766,8 тыс. азербайджанцев - 14, 0%, 660,7 тыс. таджиков - 22,8%, 442,8 тыс. молдаван - 14,9%, 219,2 тыс. киргизов - 11,5%, 139,7 тыс. литовцев - 34,9%, 139,2 тыс. грузин - 3,9%, 135,9 тыс. туркмен - 6,7%, 95,0 тыс. латышей - 6,6%, и 72,4 тыс. эстонцев - 7,1%.[56] Этническое смещение - это всемирный естественноисторический процесс. Об этом свидетельствуют факты. На всех континентах во всех государствах мира живут мирно и спокойно трудятся выходцы из многих стран Европы, Азии, Америки, Австралии без национальной напряженности и острых конфликтов, потому что там нет нарушений прав человека в такой мере, как в современной российской действительности. И нет преследований по национальному признаку. Сказывается и цивилизованность гражданского общества и иное сознание, чем у народов России. Для подтверждения своей мысли приведем следующие данные. Вне своей основной территории проживает свыше 9% общей численности голландцев, около 10% англичан, свыше 12% поляков, около 14% шведов, около 16% итальянцев, свыше 16% португальцев, свыше 17% греков, около 12% австрийцев. У некоторых народов в инонациональном окружении существенно ниже. Японцев - 1,3% китайцев - 2,6%, турок - 5,8%.[57]

### **Заключение**

В заключение отметим, что, рассматривая национальное самосознание как феномен в системе общественного сознания и влияющие на них этнокультурные факторы, хотелось бы отметить, что национальное, этническое сознание - это сложный, длительный, противоречивый процесс, которое может идти либо в направлении толерантности и добрососедства, либо по дороге недоверия и терроризма. Приведенные выше факты и положения свидетельствуют о том, что гипертрофированное национальное сознание, ориентированное на замкнутость и самолюбие, на изолированную этнокультуру и «чистоту нации», должно исчезнуть, так

же как и различные деструкции в нравственно-политических вопросах и национальных отношениях. Самосознание народов Северного Кавказа должно развиваться в нормальном обществе в социально-ответственном гражданском государстве, в котором цивилизованный и культурологический подходы к национальным вопросам будут носить объективный характер.

### **Литература**

[1] Waldrone–Moore P. Eastern Europe at the Crossroads of Democratic Transition: Evaluating Support for Democratic Institutions, Satisfaction with Democratic Government, and Consolidation of Democratic Regimes // Comparative Political Studies. 1999. Vol. 32. № 1. P. 32-62; Mc Donough P. Identities, Ideologies and Interests: Democratization and the Culture of Mass Politics in Spain and Eastern Europe // Journal of Politics. 1995. Vol. 57. P. 649-676; Evans G., & Whitefield S. The Politics and Economics of Commitment: Support for Democracy in Transition Societies // British Journal of Political Science. 1995. Vol. 25. P. 485-514.

[2] Davis D. Exploring Black Political Intolerance // *Political Behavior*. 1995. Vol. 17. № 1. P. 1-21; Chanley V. Commitment to Political Tolerance: Situational and Activity — Based Differences // *Political Behavior*. 1994. Vol. 16. № 3. P. 343-363; Chong D. Tolerance and Social Adjustment to New Norms and Practices // *Political Behavior*. 1994. Vol. 16. № 1. P. 21-53; Golebiowska E.A. Individual Value Priorities, Education, and Political Tolerance // *Political Behavior*. 1995. Vol. 17. № 1. P. 23-48.

3] Gibson J. The Resilience of Mass Support for Democratic Institutions and Processes in the Nascent Russian and Ukrainian Democracies. Vladimir Tismaneanu, ed. // *Political Culture and Civil Society in Russia and the New States of Eurasia*, 1993. P. 53-111; Gibson J. A Mile Wide But an Inch Deep: The Structure of Democratic Commitments in the Former USSR // *American Journal of Political Science*. 1996. Vol. 40. P. 396-420; Gibson J. Political and Economic Markets: Connecting Attitudes Toward Political Democracy and a Market Economy within the Mass Culture of Russia and Ukraine // *Journal of Politics*. 1996. Vol. 58. P. 954-984; Gibson J. The Struggle Between Order and Liberty in Contemporary Russian Political Culture // *Australian Journal of Political Science*. 1997. Vol. 32. P. 271-290; Gibson J. and Duck R. Political Intolerance in the USSR: The Distribution and Etiology of Mass Opinion // *Comparative Political Studies*. 1993. Vol. 26. P. 286-329; Gibson J., Duch R., and Tedin K. Democratic Values and the Transformation of the Soviet Union // *Journal of Politics*. 1992. Vol. 54. P. 329-371.

[4] Dobson R., and Grant S. Public Opinion and the Transformation of the Soviet Union // *International Journal of Public Opinion Research*. 1992. Vol. 4. P. 302-320; Duch R. Tolerating Economic Reform: Popular Support for Transition to a Free Market in the Former Soviet Union // *American Political Science Review*. 1993. Vol. 87. P. 590-608; Finifter A. Attitudes Toward Individual Responsibility and Political Reform in the Former Soviet Union // *American Political Science Review*. 1996. Vol. 90. P. 13-52; Finifter A., and Mickiewicz E. Redefining the Political System of the USSR: Mass Support for Political Change // *American Political Science Review*. 1992. Vol. 86. P. 357-374; Hahn J. Contiguity and Change in Russian Political Culture // *British Journal of Political Science*. 1991. Vol. 21. P. 393-421; Miller A., Reisinger W., and Hesli V., eds. *Public Opinion and Regime Change: The New Politics of Post-Soviet Societies*. Boulder, CO: Westview Press, 1991; *Understanding Political Change in the Post-Soviet Societies: A Further Commentary on Finifter and Mickiewicz* // *American Political Science Review*. 1996. Vol. 90. P. 153-66; Miller A., Hesli V. and Reisinger W. Reassessing Mass Support for Political and Economic Change in the Former USSR. *American Political Science Review*. 1994. Vol. 88. P. 399-411; *Comparing Citizen and Elite Belief Systems in Post-Soviet Russia and Ukraine* // *Public Opinion Quarterly*. 1995. Vol. 59. P. 1-40; Reisinger W., Miller A., Hesli V., and Maher K. Political Values in Russia,

Ukraine and Lithuania: Sources and Implications for Democracy // *British Journal of Political Science*. 1994. Vol. 45. P. 183-223.

[5] Gibsons S.L. Putting Up With Fellow Russians: An Analysis of Political Tolerance in the Fledgling Russian Democracy // *Political Research Quarterly*. 1998. Vol. 51. № 1. P. 37-68, 38, 40; Lipset S. The Social Requisites of Democracy Revised. Presidential Address, American Sociological Association Annual Meeting, Miami Beach, Florida, 1993. P. 7-8.

[6] *Opt. cit.* P. 42-43, 53, 55, 57-58, 59-60.

[7] Huntington S. Will More Countries Become Democratic? // *Political Science Quarterly*. 1984. Vol. 99. № 2. P. 208-209.

[8] Beatty K., and Walter O. A Group Theory of Religion and Politics: The Clergy as Group Leaders // *Western Political Quarterly*. 1989. Vol. 42. P. 29-46; Guth J., and Green J. Faith and Politics: Religion and Ideology Among Political Contributors. *American Politics Quarterly*. 1986. Vol. 14. P. 186-199; Guth J., and Green J. The Moralizing Minority: Christian Right Support Among Political Contributors // *Social Science Quarterly*. 1987. Vol. 68. P. 598-610; Miller A., and Wattenberg M. Politics from the Pulpit: Religiosity and the 1980 Elections // *Public Opinion Quarterly*. 1984. Vol. 48. P. 301-317; Kenneth W., Owen D, and Hill S. Churches as Political Communities // *American Political Science Review*. 1988. Vol. 82. P. 531-548; Wilcox C. Fundamentalists and Politics: An Analysis of the Effects of Differing Operational Definitions // *Journal of Politics*. 1986. Vol. 48. P. 1041-1051; Wilcox C. Religious Orientations and Political Attitudes: Variations Within the New Christian Right // *American Politics Quarterly*. 1987. Vol. 15. P. 274-296; Wilcox C. Popular Support for the New Christian Right // *Social Science Journal*. 1989. Vol. 26. P. 55-63.

[9] Layman G.C., and Carmines, Edward G. Cultural Conflict in American Politics: Religions Traditionalism Postmaterialism and U.S. Political Behavior // *The Journal of Politics*. 1997. Vol. 59. № 3. P. 753; Green J., and Guth J. The Bible and the Ballot Box: The Shape of Things to Come. In *The Bible and the Ballot Box: Religion and Politics in the 1988 Election*, ed. Guth J. and Green J. Boulder: Westview, 1991; Wald K. Religion and Politics in the United States, 2d ed. Washington, DC: Congressional Quarterly. 1992; Wuthnow R. *The Struggle for America's Soul: Evangelicals, Liberals, and Secularism*. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 1989.

[10] Green J., and Guth J. Religion, Representation, and Roll Calls. *Legislative Studies Quarterly*. 1991. Vol. 16. P. 571-584; Wilcox C. Religion and Politics Among White Evangelicals: The Impact of Religious Variables on Political Attitudes. *Review of Religious Research*. 1990. Vol. 32. P. 27-42.

[11] Layman G.C., and Carmines E.G. Cultural Conflict in American Politics: Religions Traditionalism Postmaterialism and U. S. Political Behavior // *The Journal of Politics*. 1977. Vol. 59. № 3. P. 751-777, 757.

[12] Shamir M., and Shamir J. Competing Values in Public Opinion: A ConJoint Analysis // Political Behavior. 1995. Vol. 17. № 1. P. 107-108; Rokeach M. Beliefs, Attitudes and Values. San Francisco, 1970; Rokeach M. The Nature of Human Values. New York, 1973; Rokeach M. Understanding Human Values. New York, 1979; Rokeach M., and Ball-Rokcach S. Stability and Change in American Value Priorities: 1968–1981 // American Psychologist. 1989. Vol. 44(5). P. 775-784; Tetlock Ph. A Value Pluralism Model of Ideological Reasoning // Journal of Personality and Social Psychology. 1986. Vol. 50(4). P. 819-827; Tetlock Ph. Structure and Function in Political Belief Systems // Attitude Structure and Function/ Anthony R. Pratkanis, Steven J. Breckler, and Anthony G. Greenwald, eds. Hillsdale, 1989. P. 129-151.

[13] Shamir M. Political Science, Tel-Aviv University, Tel-Aviv, Israel; Jacob Shamir. Communication and Journalism, Hebrew University, Mount Scopus, Jerusalem, Israel.

[14] Shamir M., and Shamir J. Compating Value in Public Opinion: A ConJoint Analysis // Political Behavior. 1995. Vol. 17. № 1. P. 110.

15 Религия и гражданское общество: проблема толерантности. Материалы Круглого стола (16 ноября 2002). СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2003. С. 37-40.

[16] Юбилейный архиерейский собор русской православной церкви (<http://www.orthodox.org.ru/s2000r13.htm>).

[ 17 ] «Основные принципы отношения РПЦ к инославияю», 1.20.

[ 18 ] [www.pimen.ru](http://www.pimen.ru); E-mail: [pimen@quantum.ru](mailto:pimen@quantum.ru)

[19] Подойницына Н.И. Этнокультурное разделение труда // Социология и социальная этнопология. СПб., 1997. С. 405-406.

[20] Чеченцы: история и современность / Мир дому твоему. М., 1996. С. 230.

[21] Бромлей Ю.В. Современные проблемы этнографии. М., 1981. С. 126.

[22] Вновь о пятом пункте // Собеседник. 1990. № 20. С. 3.

[23] Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 3. С. 427.

[24] Литературная газета. 1986. 13 авг.

[25] Агаев А.Г. Нациология: философия национальной экзистенции. Махачкала: АГУ, 1992. С. 134-135.

[26] Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 3. С. 29.

[27] Обновление: межнациональные отношения и перестройка. Л.: Лениздат, 1989. С. 108.

[28] Коркмазов А.Ю. Этнополитические процессы на Северном Кавказе. Ставрополь: Изд-во Ставроп. ун-та, 1994. С. 33.

[29] Андреев А.Л. Мир искусства и мир политики. М.: Знание, 1990. С. 6.

[30] Так называлось 26-е отделение КАРГАЛА в Актюбинской области Казахстана для жен «изменников» родины.

- [31] Бердяев Н. Судьба России // Искусство кино. 1990. № 2. С. 32.
- [32] Баграмов Э.А. Национальные проблемы и обществоведение // Правда. 1987. 14 авг.
- [33] Философские проблемы теории и практики национальных отношений // Вопросы философии. 1988. № 9. С. 40.
- [34] Национальные вопросы в СССР // История СССР. 1988. № 6. с. 58.
- [35] Философские проблемы теории и практики национальных отношений // Вопросы философии. 1988. № 9. С. 31.
- [36] Мавродин В.В. Формирование русской нации. М.; Л., 1947. С. 25.
- [37] Козлов В.И. Проблемы этнического самосознания и его место в истории этноса // СЭ. 1974. № 2. С. 79.
- [38] Материалы дискуссии // Вопросы истории СССР. 1966. № 4.
- [39] Философские проблемы теории и практики национальных отношений // Вопросы философии. 1988. № 9. С. 7.
- [40] Левин Е. Пять дней в 49-м // Искусство кино. 1990. № 2. С. 95.
- [41] Дорога к здравому смыслу // Известия. 1990. 10 апр.
- [42] Обновление: межнациональные отношения и перестройка. Л.: Лениздат, 1989. С. 62.
- [43] Национальный вопрос: попытка ответа // Вопросы философии. 1989. № 6. С. 49.
- [44] Россия и мусульманский мир. М., 1997. № 6. С. 70.
- [45] Гумилев ЛюН. Письмо в редакцию // Вопросы философии. 1989. № 5. С. 157.
- [46] Гакаев Ж.Ж. Россия – Чечня: История и современность // Миротворческая миссия на Северном Кавказе. Пятигорск, 1998. Вып 2. С. 32-35.
- [47] Блиев М.М., Дегоев В.В. Кавказская война. М., 1994. С. 153.
- [48] Лаудаев У. Чеченское племя. ССКГ. 1872. Вып. 7. С. 151.
- [49] Абдулатипов Р.Г. Россия: национальное возрождение и национальное сотрудничество. М., 1993. С. 23.
- [50] Мирский Г. Еще раз о распаде СССР и этнических конфликтах // Россия и мусульманский мир. М., 1997. № 5. С. 17.
- [51] Солдатова Г.У. Психология межэтнической напряженности. М., 1998. С. 54.
- [52] Ассамблея народов России. М., 1999. № 1. С. 12.
- [53] Асиятилов С.Х. Спасение Дагестана в исламе. Махачкала. 1989. С. 3.
- [54] Ассамблея народов России. М., 1999. № 1. С. 20.
- [55] Моисеев Н.Н. Русский вопрос: Россия на рубеже тысячелетий // Россия и мусульманский мир. М., 1999. № 11. С. 10.

[56] Народонаселение // Большая Российская Энциклопедия. М., 1994. С. 574.

[57] Народонаселение // Большая Российская Энциклопедия. М., 1994. С. 574.