

**Центр системных региональных исследований и прогнозирования ИППК
РГУ и ИСПИ РАН**

**Южнороссийское обозрение
Выпуск 23**

**ТРАДИЦИОНАЛИЗМ И МОДЕРНИЗАЦИЯ
НА СЕВЕРНОМ КАВКАЗЕ:
ВОЗМОЖНОСТЬ И ГРАНИЦЫ
СОВМЕСТИМОСТИ**

Сборник научных статей

*Ответственный редактор
В.В. Черноус*

**Ростов-на-Дону
Издательство СКНЦ ВШ
2004**

ББК

Т

Редакционная коллегия серии: Акаев В.Х., Арухов З.С., Волков Ю.Г., Добаев И.П.
(зам.отв.ред.), Попов А.В., Черноус В.В. (отв.ред.),
Ненашева А.В. (отв.секретарь)

Рецензенты: Денисова Г.С., д.с.н., профессор РГПУ,
Шадже А.Ю., д.ф.н., профессор АГУ

Т Традиционализм и модернизация на Северном Кавказе. Отв. ред. В.В. Черноус
/ Южнороссийское обозрение Центра системных региональных исследований
и прогнозирования ИППК РГУ и ИСПИ РАН. Вып. 23. Ростов-на-Дону. Изд.
СКНЦ ВШ. 2004. с.

Авторы рассматривают сущностные черты и особенности традиционных обществ народов Северного Кавказа. Значительное внимание уделено цивилизационно-культурному взаимодействию в регионе и проблемам совместимости традиционализма и современных процессов модернизации и глобализации.

Адресована социологам, политологам, культурологам, студентам-регионоведам, всем, кто интересуется проблемами истории и современных социальных процессов на Северном Кавказе.

Д-01(03) 2004 Без объявл.

ISBN 5-87872-141-4

© Центр системных региональных
исследований и прогнозирования
ИППК РГУ и ИСПИ РАН
2004

Сведения об авторах

Акаев Вахит Хумидович – к.филос.н., доцент, зав. кафедрой социальной работы ЧГУ

Барбашин Максим Юрьевич – аспирант ИППК при РГУ

Добаев И.П. – д.ф.н.,

Крикунов Василий Павлович – доктор исторических наук, профессор Георгиевского филиала Северо-Кавказского технологического университета

Карпов Юрий Юрьевич – д.и.н., зав. сектором Кавказа Музея этнографии и антропологии (Кунсткамера) РАН (г. Санкт-Петербург)

Ляушева Светлана Аслановна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и социологии, начальник отдела послевузовского образования Адыгейского государственного университета.

Маремшаова Ирина Исмаиловна – д.и.н., профессор КБГУ (г. Нальчик)

Нечипуренко Виктор Николаевич – д.ф.н., профессор

Овруцкий Александр Владимирович – к.псих.н., доцент Южно-Российского гуманитарного университета (Ростов-на-Дону)

Полонская Ирина Ниссоновна – к.ф.н., докторант ИППК при РГУ

Х. Г. Тхагапсоев (г. Нальчик)

Черноус В.В. – к.полит.н.

Содержание

Акаев В.Х.

ИСЛАМ И ГОРСКИЕ АДАТЫ НА СЕВЕРНОМ КАВКАЗЕ

Барбашин М. Ю.

ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ТРАНСФОРМАЦИИ КУЛЬТУР (СОЦИОЛОГИЧЕСКИЕ ПОДХОДЫ К ТРАНЗИТИВНОСТИ)

Добаев И.П.

ИСЛАМСКИЙ ТРАДИЦИОНАЛИЗМ НА СЕВЕРНОМ КАВКАЗЕ

Карпов Ю.Ю.

ИСТОРИЧЕСКИЕ И ЭТНОСОЦИАЛЬНЫЕ ПРЕДПОСЫЛКИ «ЧЕЧЕНСКОЙ РЕВОЛЮЦИИ»

Ляушева С.А.

ТРАДИЦИЯ И МЕХАНИЗМЫ КУЛЬТУРНОЙ АДАПТАЦИИ

Маремшаова И.И.

ПАРАДИГМЫ СОВРЕМЕННОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ СЕВЕРОКАВКАЗСКОЙ СЕМЬИ

Нечипуренко В.Н.

РИТУАЛ КРУЖАЩИХСЯ ДЕРВИШЕЙ СУФИЙСКОГО ОРДЕНА МЕВЛЕВИ

Полонская И.Н.

НАТУРАЛИСТИЧЕСКИЕ КОНЦЕПЦИИ ТРАДИЦИИ В СОВРЕМЕННОЙ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

Тхагапсоев Х.Г.

ЧТО ЗАМЕНИТ НАМ ПРОТЕСТАНТСКУЮ ЭТИКУ?

Ханбабаев К.М.

Черноус В.В.

КАВКАЗСКАЯ ГОРСКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ – СУБЪЕКТ ЦИВИЛИЗАЦИОННО-КУЛЬТУРНОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ В ЧЕРНОМОРСКО-КАСПИЙСКОМ РЕГИОНЕ

Шевелев В.Н.

СЕВЕРОКАВКАЗСКИЙ СОЦИУМ: МОДЕРНИЗАЦИЯ, ТРАДИЦИОННОСТЬ, МАРГИНАЛЬНОСТЬ

Приложение

Добаев И.П., Черноус В.В.

ОТЗЫВ НА РУКОПИСЬ Х.-А. НУХАЕВА «ТЕОРИЯ И ПРАКТИКА ХАНИФИТСКОГО
ТРАДИЦИОНАЛИЗМА В КОНТЕКСТЕ РОССИЙСКО-ЧЕЧЕНСКОГО КОНФЛИКТА»

Крикунов В.П.

ЗАМЕТКИ ОТНОСИТЕЛЬНО ЧЕРНОВОГО ВАРИАНТА БРОШЮРЫ Х.А. НУХАЕВА
«ТЕОРИЯ И ПРАКТИКА ХАНИФИТСКОГО ТРАДИЦИОНАЛИЗМА В КОНТЕКСТЕ
РОССИЙСКО-ЧЕЧЕНСКИХ КОНФЛИКТОВ» (РАБОЧЕЕ ЗАГЛАВИЕ)

Овруцкий А.В.

«ТЕОРИЯ И ПРАКТИКА ХАНИФИТСКОГО ТРАДИЦИОНАЛИЗМА В КОНТЕКСТЕ
РОССИЙСКО-ЧЕЧЕНСКОГО КОНФЛИКТА»: ДИСКУРСИВНЫЙ АНАЛИЗ ТЕКСТА

ИСЛАМ И ГОРСКИЕ АДАТЫ НА СЕВЕРНОМ КАВКАЗЕ

Утверждение ислама среди народов Северного Кавказа происходило через столкновение и борьбу с горскими адатами - системой обычного права горцев, регулирующей социально-экономические, семейно-бытовые и духовно-нравственные отношения. Первоначальное неприятие ислама кавказскими горцами во многом объясняется значительным расхождением образа жизни, социального устройства, нравственно-этических норм, их мировосприятия от форм социокультурного бытия, духовных воззрений арабов-завоевателей.

Кавказцы по своему образу жизни, социальному устройству, нормам общежития, являют историко-культурный тип, совершенно отличный от культуры народов Аравийской пустыни периода зарождения и распространения ислама. Словом, столкновение ислама и кавказской культуры, основанной на адатах, это не только военное противостояние мусульманских завоевателей и горцев Кавказа, но и взаимодействие принципиально разных культур и цивилизаций, в ходе которого формируется новый тип смешанной симбиозной культуры.

Преимущество Кавказской цивилизации, значительно раньше, чем арабы познавшей монотеизм, письменность, вобравшей в себя оседлый образ жизни, городской и земледельческий типы культуры, было более чем очевидно. Это обстоятельство позволяет объяснить длительное противостояние кавказцев насильственно навязываемой им культуре ислама. Преимущество же арабов-завоевателей в отличие от горцев-язычников проявлялось как в монотеизме, так и в освоенных ими в ходе завоевательных походов современных для того времени научных и культурных достижениях.

Однако устанавливающееся политическое и идеологическое доминирование ислама в на территориях Азербайджана, Дагестана, а несколько позже и Чечни, не привело к искоренению традиционной народной культуры. Корни ее оказались настолько глубокими, что ислам был вынужден приспособиться к общественной и духовной жизни кавказцев, нормам адата, выступавшим в качестве регулятора социокультурной стороны их жизни.

Как известно, изучению взаимосвязи ислама и горского адата уделялось значительное внимание в дореволюционный период и несколько меньше – в советский период. Проблема взаимодействия ислама и адатов кавказских этносов рассматривалась в трудах таких

дореволюционных исследователей, как С. Броневский, А. Берже, А. Ипполитов, У. Лаудаев, Ч. Ахриев, А.В. Комаров, Н. Дубровин, Ф.И. Леонтович, М.М. Ковалевский и др.

В советский период свой вклад в ее решении внесли: А.М. Ладыженский, Х.М. Хашаев, Р.М. Магомедов, Н.И. Покровский, А.Д. Яндаров, М.А. Агларов, Л.Р. Сюкияйнен, И.Л. Бабич, Л.А. Аслаханов и др.

Адат как обычай, доисламская правовая система, реально существует в традиционной этнокультуре многих современных мусульманских народов. У целого ряда северокавказских народов, поверхностно исповедующих ислам, нормы адата не только бытуют наряду с шариатом, но и порою превалируют над ним. Адат, издревле существовавший на Кавказе, выступал до ислама в качестве действенного регулятора социальной, духовно-нравственной сфер жизнедеятельности того или иного этноса. Игнорирование или не соблюдение адата влекло за собой общественное осуждение соплеменников вплоть до соответствующих мер наказания.

Нормы адата и шариат, как составляющая часть мусульманского права, в значительной мере не совпадают, они часто противоречат друг другу. Социально вредные обычаи - кровная месть, умыкание девушек, предвзятое отношение к иноплеменику, распространенные среди кавказских горцев, прямо противоположны нормам шариата. В шариате по этим и по многим другим сферам общественной и духовной жизни имеются более жесткие и четкие нормы, нарушение которых влечет порою суровое наказание.

Проблема взаимосвязи адата и шариата для мусульманских этносов Северного Кавказа имеет не только теоретическое, но и практическое значение. Архаические правовые нормы инкорпорированы в общественную и духовную жизнь многих северокавказских этносов. В связи с этническим возрождением и модернизационными процессами, затрагивающими народы Северного Кавказа, в том числе и мусульманские этносы, актуализируется вопрос о взаимоотношении ислама и адата. Наличие норм адата в жизни народов Северного Кавказа, укорененных в быту, образе жизни и приспособление к ним ислама во многом определили его специфику. В силу этого религия у того или иного народа имеет свою специфику, основанную, прежде всего, на традиционной этнической культуре. Более того, тот или иной тип религии, приспособляясь к этнической культуре, претерпевает определенные изменения и в чистом виде она (религия) не утверждается.

Принятие или непринятие определенным этносом той или иной конфессии обусловлен социокультурными предпосылками, бытующими духовно-культурными установками. Эти предпосылки способствуют тому, что принимаемая народом новая вера постепенно обретает

выраженную национальную форму, специфическую окраску. Подобная трансформация - общая закономерность, присущая не только исламу, но и христианству. Так, на Руси православие было «усвоено в трансформированном виде как народная обыденная вера», в силу его тесного взаимодействия с народной культурой, обычаями народа, элементами языческих верований.

Исследуя процесс эволюции ислама в Юго-Восточной Азии, А.И. Ионова отмечала способность ислама к взаимодействию с этническими культурами, традициями и обычным правом. В некоторых регионах Индонезии и Малайзии «шариату довелось если не сосуществовать, то многое допустить из резко расходящегося с ним обычного права (адата), основанного на матриархальных устоях...». В силу того, что нередко образованность мусульман была поверхностной, то обязанности верующего обычно сводились к исполнению шахады (формулы исповедания веры), воздержанию от греховных поступков.

В центре культовой практики у исламизированных народов находились древние празднества, в ритуале которых переплетались элементы ислама и доисламские обычаи. Степень воздействия ислама, шариата на духовную жизнь этносов находилась в прямой зависимости от их уровня социокультурного развития. «Чем ниже был этот уровень, тем в большей мере сохранялось действие норм местного обычного права. Там, где процесс феодализации находился в начальной стадии, местные обычаи долгое время имели даже большее значение, чем предписания мусульманского права», - пишет Е.А. Тарвердова. За поступки своих членов, по нормам обычного права (адата), деревня или семья несли коллективную ответственность, в то время как мусульманское право содержало представление об индивидуальной ответственности. На практике многие народы Западной Африки исходили из норм обычного права, признавая коллективную ответственность за совершенные преступления.

Роль адата была значительной в духовной и общественной жизни народов Северного Кавказа, в том числе и у чеченцев. В процессе исламизации горцев, нормы шариата вынуждены были взаимодействовать с достаточно развитой системой обычного права. Эта особенность местной духовной культуры достаточно квалифицированно отражена в анализе исследователей XIX в. В первой четверти XIX в., даже при беглом описании духовного состояния чеченского народа, С. Броневский не преминул отметить ту роль, которую играли в общественной жизни Чечни древние обычаи. «Со времени проповедника Ших-Мансура чеченцы вообще приняли магометанский закон, или утвердились в оном; управляются они выборными старейшинами, духовными законами и древними обычаям», - отмечает он. В

своих наблюдениях С. Броневский фиксирует факт переплетения в политической и духовной сферах чеченцев норм ислама и обычного права (адата) и образования шариатско-адатского симбиоза.

Конкретные представления о взаимосвязи горского адата и ислама дает А.П. Берже в своей книге «Чечня и чеченцы». По его мнению, «ичкерийцы (чеченцы) обнаруживали, что многое, принимаемое Кораном, не согласовывалось с их обычаями; многое, допускаемое обычаями, противоречило учению Магомета. Наконец, после многих совещаний было решено согласовывать народные обычаи с догмами Корана, где это оказалось возможным, не слишком, впрочем, затрагивая свойственного народу разгула и самоуправства...».

Это состояние социальной и духовной анархии, отмеченное А.П. Берже, возникло из-за противоречия между адатом и шариатом. Констатируя это, А.П. Берже пишет, что «у чеченцев введено было законодательство, составленное из двух противоположных элементов: шариата, основанного на общих правилах нравственности и религии, заключавшихся в Коране; и адата, на обычаях народа младенческого и полудикого. Адат распространялся и усиливался всякий раз, когда шариат приходил в ослабление, и наоборот, адат падал и был отменяем каждый раз, когда шариат находил ревностных проповедников и последователей».

В период Кавказской войны, с образованием Имамата Шамиля, позиции шариата укрепляются при ослаблении функционирования адата среди дагестанских и чеченских этносов. Это связано с тем, что лидеры освободительной борьбы кавказских горцев Гази-Мухаммад, Шамиль насильно навязывали им шариат. С целью утверждения шариата среди горцев в конце 20-х гг. XIX в. открытую борьбу против адатов развернул имам Дагестана и Чечни Гази-Мухаммад. Он объявляет газават дагестанским феодалам, управлявших народами на основе норм адата. Гази-Мухаммад, а затем Шамиль и его наибы, через насилие добивались утверждения шариата среди дагестанцев, чеченцев, ингушей, кабардинцев, абазин. Как сообщает А.П. Берже, они смогли привести народ к мысли «восстановить в делах суда и расправы основной закон мусульман – шариат».

Сфера функционирования адата в период существования имамата Шамиля резко ограничена, даже наказание над провинившимися горцами осуществлялась только по шариату. По шариату совершались казни горцев, что вызывало у них протесты и противостояние власти Шамиля. Дело доходило до того, что в некоторых дагестанских и чеченских вольных обществах возникали антишамилевские мятежи. Чтобы погасить зреющее недовольство чеченцев и дагестанцев проводимыми религиозными реформами, Шамиль был вынужден уступить некоторым нормам адата, которых горцы придерживались охотнее.

Наказания за совершенные преступления Шамиль заменяет денежными штрафами, что соответствовало определенной норме адата.

Царские власти не были заинтересованы в укреплении на Северном Кавказе шариатских судов. А.П. Берже отмечает, что по проекту бывшего начальника левого фланга Кавказской линии князя Барятинского в 1852 г. в крепости Грозной был утвержден чеченский суд. Председательствовал на этом суде штабс-офицер, в его состав входили кадий, решающий дела по шариату, и три старика, знающие адат, для решения дел по адату. По адату рассматривались дела об убийствах, ранениях, кражах, оскорблении женщин, поджогах и тому подобные. Поддерживая суд по адату, власти ослабляли позиции ислама в крае.

Царский чиновник А.П. Ипполитов, подчеркивая своеобразие во взаимоотношениях между исламом и адатом, пишет: «Если же при их обрядах встречаются иногда различные обыкновения, не строго, по-видимому, согласные с предписанием религии, то на самом деле они духу религии не противоречат, а основанием своим имеют народный обычай». Как отмечал Ф.И. Леонтович, «чеченцы всегда были плохими мусульманами; суд по шариату, слишком строгий по их нравам, в редких случаях находил место»¹. Далее тот же автор отмечал, что «у чеченцев было введено смешанное законодательство, составленное из двух противоположных элементов - шариата, основанного на общих правилах нравственности и религии, и адата, по обычаям народа ребячего и полудикого, которого первый закон единственный, краеугольный его гражданского его устройства, это право сильного»². Как видим, ислам на Северном Кавказе базировался на народных обычаях и традициях, отражавшихся и регулировавшихся на основе обычного права горцев. Этим самым во многом объясняется специфика ислама, утвердившегося среди отдельных народов Северного Кавказа.

Наконец, представляется интересным мнение У. Лаудаева, который в отличие от С. Броневского, А.П. Берже, А.П. Ипполитова и других исследователей прошлого века, наблюдавших общественный быт и духовную жизнь чеченцев как бы со стороны, рассматривал их изнутри, будучи «природным» чеченцем. Он пишет: «С принятием магометанства спорные дела чеченцев должны были решаться по шариату. Но возможно ли было вольный народ, веками привыкший к адату, подчинить шариату? Чтобы исправить неудобства, постигшие шариат, нашли необходимым согласовать его с адатом, а потому некоторые дела стали решаться по адату, а другие по шариату».

Как полагает У. Лаудаев, разграничение сфер действия шариата и адата поначалу было

¹ Леонтович Ф.И. Адаты кавказских горцев. Выпуск. II. - Нальчик, 2002. - С. 86.

² Там же. - С. 89.

введено другими горскими народами, а чеченцы последовали им. Во всяком случае, в распоряжении исследователей имеется значительное количество фактов, подтверждающее подобную взаимосвязь шариата и адата, установившуюся в социальной действительности мусульманских народов Северного Кавказа. Важные сведения по данной проблеме опубликованы в работе «Адаты и судопроизводство по ним» А.В. Комарова. По мнению этого автора, арабы, появившиеся в Дагестане в VIII в., начали проповедовать новую религию. Несмотря на ортодоксальность своих взглядов, они вынуждены были сохранить судопроизводство по адату. Этот автор отмечает, что «но как с принятием магометанства явились о многом новые понятия и новые отношения в союзе семейном, для которых старые адаты оказались уже несостоятельными, то судопроизводство по необходимости распалось на суд по шариату и суд по адату». По шариату решались дела, касающиеся религии, семейных отношений, завещаний, наследства и некоторых гражданских исков. По адату - дела об убийствах и кровомщении, связанные с ранениями, ссорами и драками, сватовством и похищением женщин, земельными спорами, кражами, грабежами и пр.

Среди причин, способствовавших сохранению суда по адату, А.В. Комаров называет следующие: шариат определял слишком строгие наказания даже за преступления, которые по понятиям дагестанцев, были малозначительны; для приведения в исполнение строгих санкций шариата нужна была сильная власть, которой в вольных обществах Дагестана не было; изучение мусульманского законоведения весьма затруднительно даже для людей, посвятивших себя этому, тогда как применение адата не требовало особых познаний и больше было связано с жизненным опытом и знанием традиционной культуры.

Важный материал по проблеме взаимосвязи адата и шариата представлен в своде «Адаты жителей Кумыкской плоскости», опубликованном в шестом выпуске «Сборника сведений о кавказских горцах». В нем отмечается, что «местное судопроизводство основывается на двух способах разбирательства: шариате (духовном суде), и адате (суде по обычаям); многие из дел, подлежащих разбирательству по шариату, решаются часто (судом) по адату, если есть ясные фактические доказательства, причем, однако, постановления шариата не упускаются из виду». Как видим, роль суда по адату в Дагестане была достаточно сильна, но при судебном разбирательстве опора на нормы шариата сохранялась.

Вместе с тем, необходимо подчеркнуть, что основная причина, приводящая к своеобразному правовому дуализму, заключается в той роли, которую выполняют народные обычаи в системе традиционной культуры, в своеобразном общественном устройстве и духовной жизни отдельных этносов.

Другой важный вывод состоит в том, что этносом-носителем обычного права могут последовательно усваиваться вероучение ислама и культовая практика, но система мусульманского права им воспринимается в неполном или сильно усеченном виде. Английский исламовед Дж. Тримингэм писал, что в африканских странах южнее Сахары, обычай «ограничивал или полностью блокировал применение многих аспектов мусульманского права».

Взаимодействие ислама и адата предполагает уточнение следующих вопросов: какие явления охватываются понятием «мусульманское право» и как соотносится ислам с нормами этого права? Нередко мусульманское право отождествляется с шариатом. Это связано с тем, что шариат (арабское «шариа» - правильный путь к цели) воспринимается как исламский образ жизни в целом, как всеобъемлющий комплекс норм, принципов и правил поведения, доводимых до людей через Коран, Сунну, а также через основанные на них труды религиозных авторитетов. Шариат действительно является религиозным законом, в этом же смысле правомерно и выражение «законы шариата».

В строго же логическом отношении содержания понятий «шариат» и «мусульманское право» не совпадают. Шариат включает разные нормы - религиозные (вероучительные, культовые), нравственные, бытовые, правовые. Только нормы, регулирующие отдельные стороны брачно-семейных отношений, вопросы наследования, некоторые уголовно-правовые предписания входят в мусульманское право. Но они не составляют все содержание мусульманского права, ибо большая часть его норм введена правоведами на основе иджтихада - логических, рациональных приемов и методов интерпретации и знания богословско-правовых источников.

Существенной отличительной чертой норм мусульманского права от норм религиозных, нравственных, является их обеспеченность государственным принуждением. Ислам генетически предшествовал мусульманскому праву, оказывал непосредственное влияние на его возникновение и становление. Важным источником правовых норм были принципы и правила шариата, а некоторые его нормы приобретали статус юридических. Как известно, правовая система возникает лишь с появлением государства, и соответствующих форм принуждения. «Фактически основной тенденцией шариата была оценка различных обстоятельств жизни с точки зрения религии. Чисто юридическая точка зрения была введена впоследствии», - считает А. Массэ. Как отмечает В.Е. Чиркина, реальная жизнь заставляла «выделить, извлечь из ислама собственно юридические нормы, что и начали делать муфтии в своих фетвах. Их дело продолжали исламские ученые юристы, писавшие свои труды. Эти

труды составляют науку о праве фикх». Но фикх означает и само право, хотя в науке имеются и другие его толкования. К числу трудов, входящих в понятие фикха, относятся сочинения виднейших знатоков шариата, написанные, в основном, в средние века.

Значительное развитие мусульманское право получало через многочисленные мазхабы (правовые школы) двух главных направлений ислама - суннизма (маликитская, ханифитская, шафиитская, ханбалитская) и шиизма (исмаилитская, джафаритская, зейдитская и другие). Все это привело к формированию мусульманского права как сложной и развитой структуры. В нем вычленяются две группы тесно взаимосвязанных норм. «Первую группу составляют юридические предписания Корана и Сунны, вторую - сформулированные мусульманской правовой доктриной».

Мусульманское право противоречило многим устаревшим народным обычаям. Оно укрепляло представление об индивидуальной ответственности за совершенное преступление. Степень вины и форму наказания определял суд, а приговор приводился в исполнение государством. Многие принципы мусульманского уголовного права опирались на более высокую нравственную культуру. Предусматривалась неприменение наказания даже за умышленное убийство. Все крупнейшие мусульманские правоведы считали, что прощение преступника, совершившего умышленное убийство, предпочтительнее его наказания. Эта позиция опиралась на соответствующие положения Корана, допускающими освобождение убийцы от ответственности в случае прощения его наследниками убитого: «А если вы извините, то это - ближе к богобоязненности. И не забывайте благодати между собой, ведь Аллах видит то, что вы делаете!...». «И устремляйтесь к прощению от Вашего Господа». «Но кто простит и уладит, - награда его от Аллаха. Он ведь не любит несправедливых!».

Эти коранические положения и основанные на них идеи мусульманских правоведов по своему смыслу перекликаются с Нагорной проповедью Иисуса Христа и выводят к вершинному достижению современной нравственной культуры - этике ненасилия.

Мусульманское право предполагает более высокий уровень правовой и политической культуры по сравнению с адатом, его принципами родо-племенной, клановой организации общества и господства местных обычаев, этнокультурных особенностей. Исламские ценности в целом и его правовые аспекты обнаруживали консолидирующие потенциальные возможности, они несли новую форму солидарности и объединения людей.

Именно поэтому в обществах, принявших ислам, властные структуры, если таковые имелись и обладали достаточным авторитетом и силой, пытались провести в жизнь установления шариата, мусульманского права, противодействуя патриархально-родовым

обычаям, вступавшим в конфликт с интеграционными идеями ислама.

Так, предводитель народно-освободительного движения в Чечне и на Северном Кавказе шейх Мансур, опираясь на исламские ценности, нормы шариата, в своих публичных проповедях призывал чеченцев к покаянию, милосердию и взаимопомощи, отказу от грабежей, ссор, кровной мести. На их основе ему временно удалось консолидировать разрозненные чеченские общества (джамааты), часто враждовавшие между собой и придерживавшиеся архаичных адатов.

Западноевропейский исламовед Александр Беннигсен, концептуально исследовавший политическую и религиозную деятельность шейха Мансура, выявил три направления его духовно-религиозного мировоззрения:

«1. Возвращение к исламу чистому и аскетичному, требующему местных запретов: употребления алкоголя, табака, воровства и грабежей, привычек к разврату, кровной мести, поклонения усопшим и тому подобных.

2. Борьба против адатов, и введение убеждением или силой закона шариата (sari'a).

3. «Священная война» (газават) ведется сначала против соблюдающих адат, затем против «неверных» (kafirs), и, наконец, против русских».

Шейх Мансур противопоставляет религиозный закон адату, против которого, с его точки зрения, должна вестись решительная борьба. Он подчеркивает, что решение дел по адату есть неверие в Бога, поскольку такое решение умаляет значение шариата, приравнивая к нему закон земной. В одной из своих прокламаций шейх Мансур прямо утверждает, что тот, кто решает дела по адату, делается некоторым образом соучастником Бога, или равняется ему, что делает его неверным. «Да сохранит нас Бог от того, чтобы мы ошиблись в решениях, которые назначены Богом», «и да сохранит нас от того, чтобы мы говорили, что есть то, чего нет в книгах Божьих», - заявлял Мансур.

В период Кавказской войны Шамиль не менее энергично стремился ввести строгие нормы шариата среди горцев, но, встретившись с глухим их сопротивлением, был вынужден пойти на некоторые уступки в пользу адата. Личный секретарь Шамиля Гаджи-Али писал: «Упрочивши свою власть назначением преданных ему людей наибями, Шамиль занялся приведением в исполнение шариата, искоренением обычаев, противных его постановлениям».

Но искоренение адатов оказалось не под силу имаму Шамилю. Так, чеченцы из тайпа чеберлой на требование Шамиля подчиниться шариату ответили со свойственным им юмором, что они его «шариат уложили бурдюк и перевязали горло», и предложили его

забрать. Даже жестокие репрессии Шамиля против чеберловцев не способствовали укреплению шариата среди них. С поражением горцев в Кавказской войне, ликвидацией имамата Шамиля, шариат приходит в упадок, что приводит к реанимации адата. Это подтверждает А.В. Комаров, сообщающий, что по взятии Шамиля в плен «все население Дагестана восстановило у себя разбор по адату».

Как было отмечено выше, позиция адата в духовной и социальной сферах горцев была сильнее, чем позиция шариата и светского закона, навязываемого царской колониальной администрацией. Русские губернаторы, как на Кавказе, так и в Средней Азии, в своей практике не могли игнорировать местные обычаи, традиции, они стремились приспособлять свое управление в регионах с мусульманским населением к местным условиям.

Местные этнокультурные и религиозные особенности народов того или иного региона учитывались и в пору становления советской власти. Большевики, пытаясь привлечь на свою сторону мусульман России, в своей пропаганде стремились обосновать тезис о соответствии друг другу шариата и коммунизма. Часть мусульманского духовенства, поддерживавшая большевиков, выдвинула лозунг «За советскую власть, за шариат». На Северном Кавказе в годы зарождения советской власти возникло шариатистское движение. В Дагестане во главе этого движения стоял шейх Али-Гаджи Акушинский, в Чечне – шейхи Сугаип-мулла и Али Митаев, в Кабарде - Катханов.

Эти «советские шариатисты» вначале сотрудничали с советской властью и поддерживались большевиками. Сталин и Киров, в своих выступлениях на съездах народов Терека и Дагестана, призывали местных коммунистов к осмотрительной политике в вопросе советизации горцев на основании шариата. В мусульманских регионах образовавшегося СССР «красные муллы» проводили совещания, съезды, на которых обосновывалась непротиворечивость советской власти шариату, исламу - коммунизму. Так, в январе 1920 г. ЦИК Советов Туркестанской области утвердил положение «О комиссии по согласованию законоположений и распоряжений рабочего и крестьянского Правительства Туркестанской Республики с шариатом и адатом». Согласно положению, в случае расхождений между распоряжениями и законопроектами правительства республики с важнейшими положениями шариата и адата, первые подлежали пересмотру в наркомате для внесения соответствующих изменений. До конца 20-х гг. наряду с советскими судами под контролем органов власти, функционировало и шариатское судопроизводство, базировавшееся на нормах шариата и адата.

С укреплением советской власти заигрывание с исламом прекращается, шариатские суды ликвидируются, поскольку они считаются препятствием утверждению коммунизма в СССР. Однако полностью искоренить шариат среди мусульманских народов не удалось. Все годы существования власти они продолжали функционировать в условиях подполья.

Живучесть местных адатов, которые оттесняют нормы мусульманского права, обнаруживается в ряде арабских стран до настоящего времени, поэтому власти этих стран вынуждены допускать существование судов, основанных на обычном праве. Подобные суды наряду с шариатскими судами сохранялись в Ираке до конца 50-х гг., в НДРЙ до 70-х гг. XX в., в Иордании они продолжают существовать до сих пор. Проявления обычаев прошлого, в частности обычай кровной мести, дают о себе знать даже в современном Египте, в стране с многовековыми мусульманскими традициями. Ежегодно кровомщение уносит десятки человеческих жизней и между семейными кланами десятилетиями длится вражда.

В обществах, в которых обычное право было вытеснено в недалеком прошлом религиозным или светским правом внешним образом, а не путем естественного культурного развития (при котором не исключаются заимствования и инокультурные влияния), оно могло активизироваться в периоды общественного брожения, ломки устоявшегося уклада жизни, ослабления властных структур.

С установлением в Чечне в 1991 г. режима Д. Дудаева, подобные процессы прослеживались и в чеченском обществе. В условиях экономического, социального, правового хаоса стали возникать поземельные споры между населенными пунктами, тайпами, семьями. В основном преодоленная в годы советской власти кровная месть была активно возобновлена. Нередко стороны, вступавшие в тяжбу, апеллировали к адату, игнорируя при этом шариат.

В 1996 г. указом так называемого и.о. президента З. Яндарбиева в Чечне был введен «Уголовный кодекс – шариат», отменивший при этом действие на территории Чечни светского законодательства. Роспуск светских судов был объяснен саботажем против «народной власти», поголовным взяточничеством, якобы царившим в этих судах. Однако и практика функционирования шариатских судов в Чечне за короткое время превзошла самые худшие стороны светских судов.

Текст «Уголовного кодекса – шариат» Ичкерии являлся механически переписанным текстом Уголовного Кодекса государства Судан. При «составлении» чеченского варианта совершенно не учитывались этнокультурные особенности чеченского народа. На его основе в Чечне действовали Верховный шариатский Суд, районные шариатские суды,

рассматривавшие уголовные и гражданские дела, опираясь на нормы шариата. Спорные вопросы, возникавшие между гражданами, часто становились объектом рассмотрения шариатских судов, но редко кто из обращающихся в суд граждан добивался справедливого решения вопроса. Характерным в Чечне стало высказывание Ш. Басаева, который по чеченскому телевидению заявил, что Верховный шариатский суд никогда не посмеет осудить его, даже если он совершит антишариатский поступок, но за малейшее нарушение смеет осудить бедного человека.

В Верховном шариатском суде, а также в районных шариатских судах в Чечне сплошь и рядом царили взяточничество, хищения, самоуправства. Некоторые шариатские судьи баснословно обогащались, на полученные взятки строили особняки, покупали иномарки. На фоне всеобщего обнищания чеченского народа деятельность этих «духовных особ» воспринималась как дискредитация шариата.

В последнее время тему взаимосвязи ислама и горских адатов применительно к Чечне «развивает» небезызвестный «бизнесмен» Х.-А. Нухаев. В его многочисленных и достаточно спорных работах значительное внимание уделяется роли адатов в современном чеченском обществе. При этом, с нашей точки зрения, он допускает не всегда корректные высказывания относительно подлинной роли адатов во внутриэтническом, социально-политическом, культурном взаимодействиях чеченского общества. По мнению Нухаева, современное чеченское общество организовано на основе системы взаимосвязанных тайпов, в совокупности образующих девять тукхумов, составляющих единый народ - «нохчий». По его мнению, «на прямом пути Традиционализма» чеченцы могут избавиться от болезней «кривого пути Модернизма»¹. Нухаев полагает, что, опираясь на тайповский строй чеченцев, которого, с нашей точки зрения, в Чечне давно не существует, можно «устранить из внутреннего и внешнего мира чеченцев «политику, предотвратить междуусобицу, разрешить российско-чеченский конфликт, остановить войну и восстановить мир»².

Это оптимистическое заявление – не более чем декларация, мало подкрепленная научным обоснованием. Этноним чеченцы у Нухаева – категория политическая, когда слово «Нохчи», рассматривается как производное от имени библейского пророка Нух (Ноха). Тем самым, слово Нохчи, как этническое самоназвание чеченцев, имеет сакральный характер. Подобную интерпретацию этнонима нохчий нельзя признать убедительной, доказательной, скорее всего такого рода интерпретация – идеологема, которая необходима его автору для

¹ Адат. – Москва-Тбилиси, 2003. – С. 129.

² Там же.

решения задачи «усмирения» Чечни, оформления ее в рамках предлагаемого им утопического плана. План Нухаева предполагает разделение Чеченской Республики на две части - Южную и Северную. Южная Чечня, с его точки зрения, должна находиться под законами адатско-исламского симбиозного права, сохраняя традиционную тайповую социальную структуру. Северная часть Чечни должна находиться в составе России, где создается гражданское общество, основанное на общероссийских правовых нормах.

Подобного рода идеи не только не безобидны, не только являются игрой воображения, но социально опасны для чеченского народа, составляющего монолитное этнокультурное и политическое единство.

Тем не менее, у Нухаева нашлись сторонники в академических кругах России. Так, член-корреспондент РАН С.А. Арутюнов пишет, что «я неоднократно в течение последних 5 лет пытался убедить доступными средствами и российскую общественность, и лично В.В. Путина, и людей его администрации, что Чечения как географическая целостность никогда не управлялась и не могла быть управляема одним лицом или каким-нибудь одним государственным органом. Чечения состоит из некоторого множества (примерно полтараста) родовых, т.е. тейповых объединений, и сопоставимого числа кровно-соседских общин, подразделяющихся на более мелкие единицы – линиджи (вариссы) и объединяющихся примерно в девять тухумов или тукхумов»¹.

Очень хорошо, что С. Арутюнову не удалось убедить президента В.В. Путина принять этот план, поскольку он лишь усугубил бы страдания чеченского народа, который в своем абсолютном большинстве хочет жить и работать в рамках единого светского государства. Я не думаю, что авторы подобных планов желают благополучия чеченскому народу.

Вместе с тем, нравственная культура народа, проверенная веками, общечеловеческие по своему содержанию обычаи (уважение к старшим, женщине, забота о родителях, гостеприимство, доброжелательное отношение к представителям других национальностей) продолжают сохранять свою интегрирующую роль, часто соперничая с шариатом.

Мусульманское право, направленное на реализацию идеалов ислама как религиозной системы, некоторые исследователи считают составной частью этой религии, иногда даже квинтэссенцией, наиболее ясным выражением мусульманской идеологии. Р. Шарль писал, что мусульманское право, прежде всего, есть религия, затем государство и культура.

При этом вероучение, культ ислама, шариат имеют в исламе различный статус. Право,

¹ Арутюнов С. Вперед назад, к естественному праву // Россия и Чечня: поиски выхода. – Санкт-Петербург, 2003. – С. 12.

в отличие от религии, приближено к социально-экономической, политической структурам общества, вместе с этими структурами оно развивается, претерпевает соответствующие изменения. В то же время, вероучительные, ритуальные, нравственные нормы Корана и Сунны остаются неизменными. В целом можно утверждать, что шариат и мусульманское право существуют в исламе относительно самостоятельно.

При переносе ислама в ту этнокультурную среду, где сильна власть адата, этносом могут быть усвоены последовательно вероучение, культ ислама, многие нормы шариата, но мусульманское право в его специальном юридическом смысле не находит здесь социально-экономической и политической основы для функционирования, и не реализовываются его потенциальные возможности.

Ислам в таком случае вступает в сложное взаимодействие с адатом, допуская одни его нормы и отвергая другие. В свою очередь адат оказывает подобное же воздействие на шариат.

Тесно соприкасаясь со всеми сферами духовной жизни, быта народа, формируя его мировоззрение, мироощущение, вбирая в себя элементы народной культуры, обычаев, обрядов, ислам обретает этнически окрашенную форму.

Объективный анализ, поиск истины предполагает новый подход к выяснению взаимосвязи ислама и шариата с адатом. Учет соотношения, взаимосвязи ислама с обычаями народа, обычным правом позволит во многом правильно оценить место и роль ислама в социально-экономическом, духовном развитии вайнахского общества, в формировании его нравственной культуры.

М.Ю. Барбашин

ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ТРАНСФОРМАЦИИ КУЛЬТУР (СОЦИОЛОГИЧЕСКИЕ ПОДХОДЫ К ТРАНЗИТИВНОСТИ)

Трансформация культуры – это вопрос, решение которого затрагивает ценности многих сторон, и, как это часто бывает, он вызывает большие споры. Некоторые утверждают, что пусть лучше перемены совершаются сами собой, без специального вмешательства. Другие возражают против такого подхода и выступают за планомерное и сознательное управление процессом изменений со стороны государства.

Обычно людей, которые подчеркивают прагматизм истории и традиции, называют консерваторами или традиционалистами. Они опираются на позицию разума и

рассматривают либеральную идеологию как систему абстрактных мыслей, которые искажает социальную реальность, так как претендует на подробное объяснение того, что в принципе объяснить нельзя. Консерваторы указывают на необходимость сохранения для общества более тесной связи с семьей, религией и нацией, поскольку это гарантирует общественную стабильность и социальное сцепление. Обосновывается и важность особой временной связи – связи прошлого с настоящим. “Жизнь кратковременна, и человеческая мудрость имеет нужду в опыте, чтобы лучше и глубже осмыслить настоящее. А настоящее во многом определяется прошлым” (Г. В. Степанов). В необходимости изменить господствующую культуру мало кто признает насущный вызов, а сама идея культурной трансформации рассматривается как своеобразное табу.

“С точки зрения консерватора – говорил Даниэль Патрик Мойнихэн, - именно культура, а не политика определяет успех того или иного общества. В свою очередь, либерал полагает, что политика способна преобразовывать культуру и оградить ее от самой себя”¹. “Все дело именно в культуре” – пишет другой известный специалист Дэвид Ландес². Популярно еще и следующее высказывание Даниэля Этунга Мангеле, который перефразировал Алексиса де Токвиля: “Культура – это мать, институты – ее дети”. При этом под “культурой”, в определении антрополога Клиффорда Гирца, понимается “всесторонняя дескрипция”, с помощью которой описываются все стороны жизни общества: его ценности, символы, институты и взаимоотношения между людьми.

Современных консерваторов можно считать интеллектуальными наследниками Алексиса де Токвиля, который полагал, что за работоспособностью американской политической системы стояла культура, удивительно подходящая для демократии, Макса Вебера, объяснявшего подъем капитализма в первую очередь культурными факторами, встроенными в религию, и Эдварда Банфильда, обнаружившего культурные причины отсталости и авторитаризма в Южной Италии и сделавшего из этого частного случая далеко идущие антропологические выводы.

Еще Фридрих фон Хайек выдвинул программу изучения того, что он назвал “расширенной сферой научного взаимодействия”, т. е. всей совокупности правил, норм и

¹ С. Хантингтон. Предисловие. Культуры – это серьезно // Культура имеет значение. Каким образом ценности способствуют общественному прогрессу. Под ред. Л. Харрисона и С. Хантингтона. М. 2002. С. 11

² David Landes. The Wealth and Poverty of Nations, New York: Norton, 1998, p. 516.

ценностей, которые позволяют членам капиталистического общества трудиться сообща”¹. Основываясь на веберовских идеях, Фрэнсис Фукуяма, Лоуренс Харрисон, Самюэль Хантингтон и Роберт Патнэм заявляют, что культурные традиции необыкновенно устойчивы и благодаря этому формируется политическое и экономическое поведение современных обществ².

Другой особенностью современного консерватизма является скептицизм в отношении мультикультурных и полирелигиозных сообществ, поскольку они рассматриваются, как порождающие постоянные конфликты, и им присуща нестабильность. В этой связи Ульрих Бек разработал концепцию “рефлексивной модернизации”, утверждая, что высокоразвитые страны все время характеризуются повышенной неопределенностью. Поэтому консерваторы часто высказывают сомнения по поводу будущего влияния ООН и ЕЭС и неодобрительно относятся к иммиграции.

Особую непримиримость они проявляют по отношению к различным внешним новациям, поскольку это может создать ситуацию культурной зависимости. Ну а “зависимость представляет собой состояние деградации, чреватое позором, и зависеть от чужого ума в том, в чем мы в состоянии справиться сами, значит добавлять к такому преступлению, как праздность, еще один недостаток – глупость”³.

Консерваторы подчеркивают, что исторически термин “модернизация” использовался для обозначения универсального характера процесса обновления в качестве более благозвучного синонима “вестернизации”. Можно сказать, что для консерваторов и традиционалистов теория зависимости представляет собой довольно удобную альтернативу культурной трактовки причин отсталости. Они часто объясняют недоразвитость своих стран злыми кознями сильных и богатых соседей (особенно этим грешат традиционалисты). В психологическом отношении, обусловленная такой зависимостью неуверенность влечет за собой комплекс неполноценности: пораженный им этнос уверен, что его судьбой

¹ Friedrich A. Hayek. The Fatal Conceit: The Errors of Socialism.

² Fukuyama, Francis, 1995. Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity. New York: Free Press. Harrison, Lawrence E. 1985. Underdevelopment is a State of Mind – The Latin American Case. Cambridge: Harvard Center for International Affairs; Lanham, Md.: Madison Books. Harrison, Lawrence E. 1992. Who Prospers? How Cultural Values Shape Economic and Political Success. New York: Basic. Harrison, Lawrence E. 1997. The Pan-American Dream: Do Latin America’s Cultural Values Discourse True Partnership? New York: Basic. Huntington, Samuel. The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order. New York: Simon & Schuster. Putnam. Robert, 1993. Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy, Princeton: Princeton University Press.

³ Цит. по.: Краткая история американской литературы. М. 1999. С. 15.

распоряжается кто-то другой. Нет нужды говорить о том, что считается - этот другой использует свое превосходство только для того, чтобы грабить зависимые государства, как это делали колонизаторы в прошлом.

По мнению Натана Глейзера, одна из причин неприятия чужой культуры заключается в том, что в подобном столкновении неизбежно возникает тема превосходства одной культуры над другой, по крайней мере в плане содействия развитию экономического благосостояния. Глейзер считает, что негативные последствия поиска культурных причин отсталости могут перевесить его выгоды¹. Или, как писал Ж. Равель: “Самым унижительным видом поражения является культурное поражение. Это единственное поражение, которое невозможно забыть, потому что вину за него нельзя возложить на невезение или варварство врага”.

Однако их критики утверждают, что защищая общинную форму социума, консерваторы, вместо того, чтобы стать движущей силой социальных изменений, превратилась в главную опору существующих архаичных форм.

Для того, чтобы правильно оценить доводы обеих сторон, потребовалось бы детальное обсуждение различий основных идеологий между собой. Но эта сфера слишком значительна для ее подробного рассмотрения в настоящей статье. Поэтому замечу только, что основное, в чем сходятся оппоненты, - так это в том, что контакт с внешним миром приводит к колоссальным переменам и сдвигам в культурной жизни традиционных народов. Так в России, и западники, и славянофилы признавали, что под влиянием чужой культуры усвоено может быть только то, что народ способен воспринять.

В целом, существует три возможных пути решения проблемы трансформации культуры. Первый заключается в том, чтобы просто оставить ее в покое и предоставить возможность развиваться по своим традиционным законам в относительной изоляции, сведя к минимуму действие фактора контакта. Но попытка полностью сохранить статус-кво только откладывает конечное неизбежное столкновение различных укладов жизни и ослабляет способность и желание традиционных народов воспринимать – а рано или поздно им это придется сделать, если только они не живут на необитаемом острове, – принципы и ценности других культур.

¹ Лоуренс Харрисон. Культуры – это серьезно // Культура имеет значение. Каким образом ценности способствуют общественному прогрессу. Под ред. Л. Харрисона и С. Хантингтона. М. 2002. С. 32.

Это, как уже неоднократно доказывалось социологами, может привести к социальному застою и сохранению традиционной культуры лишь в качестве “музейного экспоната”, что часто можно увидеть в современной России, когда под “сохранением культуры” понимается сохранение коллективов художественной самодеятельности, способных несколько раз в год выступить на городских праздниках. Самоорганизация сейчас – это очень популярное понятие, причем его используют не только экономисты, но социологи, государственные чиновники, консультанты по вопросам политических технологий и профессора университетов, но, тем не менее, такого рода порядок способен возникать лишь в строго определенных условиях. Поэтому вполне справедливо высказываются критические замечания в адрес “антропологического империализма”, стремящегося сохранить культуру в “морозильной камере”.

В связи с этим встает проблема выбора: что лучше – сделать в культурной сфере слишком много или слишком мало. Нужно ли гражданам развивающихся стран отказываться от своего культурного наследия ради того, чтобы более успешно включаться в глобальную экономику?¹.

Здесь отчетливо проявляет себя двойственность той роли, которую культура способна играть в подобных ситуациях – с одной стороны, она может обеспечивать систему убеждений и взглядов, обеспечивающих в обществе социальное сцепление, а с другой – играет большую роль в экономической сфере, поскольку может послужить катализатором роста или, наоборот, стать препятствием на пути экономического прогресса.

Второй возможный путь – это ассимиляция культур, она происходит также естественным путем, нужно только снять все ограничения и искусственные барьеры с целью достижения столь желаемого культурного единообразия как средства национальной консолидации. Подобный универсализм, т. е. отношение ко всем, основыванное на едином стандарте, являет собой полную противоположность антропологическому подходу к традиционализму. Как было написано в завещании Боливара: “Любому, кто делает революцию, приходится поднимать целину”. В данном случае, либералы утверждают, что поскольку рыночные нормы носят универсальный характер, то для развития капитализма политика должна поддерживать универсалистские ценности.

Ее целью является скорейшее вовлечение традиционных групп, в частности, Северного Кавказа, в общий поток культурной жизни России. Именно таким и

¹ По этому вопросу Роберт Эджертон утверждает, что “экономика только одна, а культур может быть много”.

подразумевался путь либеральных преобразований в России, причем по ускоренному варианту. “Им приходится торопиться, им нужно как можно скорее доказать что, то, к чему они стремятся, не ошибка и не обман”.

Неизбежным следствием этого будет отказ от прежней системы ценностей. Но у традиционных сообществ на этот счет может оказаться собственное мнение, они могут согласиться, а могут и не согласиться на то, что сторонникам ассимиляции представляется логичным и наиболее эффективным способом решения проблемы трансформации. Старейшины, религиозные и общественные лидеры могут предпочесть свой собственный путь развития и уклад жизни.

Второй подход тоже имеет свои недостатки, поскольку в результате может оказаться целиком, полностью и навсегда утраченным разнообразие культур. Но исчезновение даже отдельной культуры небольшого сообщества – это потеря для всего человечества.

Индустриальная культура стремится к унификации и единообразию, и в этом отношении представляет собой определенный вызов. По мнению ее сторонников, традиционные ценности не содержат в себе ничего хорошего и не обладают практической значимостью. Поэтому они часто испытывают настойчивое стремление просветить обитателей тех континентов, которые “пребывают во мраке”¹. В качестве аргументов, на котором основывается такое отношение “сверху”, обычно указывают подавляющее техническое и промышленное превосходство. Все это так, но как указывают некоторые антропологи, португальские миссионеры, прибывшие в Китай в XVIв., были убеждены в том, что изобретение часов, которым они очень гордились, является убедительным подтверждением превосходства католической религии над всеми остальными². “С тем же успехом их механическую новинку можно было использовать в качестве аргумента, оправдывающего абсолютную монархию”.

Однако если какая-либо из опор культуры оказывается уничтоженной и в духовной сфере не происходит никакой компенсации, то это отрицательно сказывается на экономической и социальной структуре. Так, если в результате цивилизационного взаимодействия будет доказана несостоятельность того или иного аспекта традиционной культуры, например, системы табу или обычаев почитания предков, то члены этнической

¹ Ричард Шведер. Моральные карты, уловки “первого мира” и новые евангелисты. // Культура имеет значение. Каким образом ценности способствуют общественному прогрессу. Под ред. Л. Харрисона и С. Хантингтона. М. 2002. С. 186-203.

² Landes, D. 1998. The Wealth and Poverty of Nations: Why Some are So Rich and Some are So Poor. New York: Norton. Pp. 336-337.

группы могут утратить уверенность в эффективности и ценность своих верований и традиций, и если не будет найдена достаточно адекватная компенсирующая замена, неизбежны маргинализация и проявления деструктивных социальных процессов. Поэтому перемены, сколь бы желанными они ни были, не должны приводить к слишком резкому разрыву с прошлым, а тем более полностью отрывать традиционный этнос от культурной почвы, на которой он находится. Поскольку культура представляет собой единое и неразделяемое целое, то нанесение ущерба одному из ее элементов приводит к разрушению и в других взаимосвязанных сферах, и все это сказывается отрицательным образом – и часто весьма существенно – на жизнеспособности культуры в целом.

Можно ли с помощью политических или иных инструментов трансформировать культуру или устранить преграды, возникающие на пути прогресса? Как известно, экономическое развитие преобразует культуру, но знание этого факта не очень помогает для выбора конкретных методов трансформации, особенно, когда нужно изменить культурные установки, препятствующие экономическому росту.

Проблемы трансформации культуры напрямую связаны со сложностями психологического и социального характера. Индустриализация ведет к расслоению ранее довольно однородных сообществ. В результате на Кавказе молодое поколение стремится заниматься “западными” видами деятельности, и в целом утрачивает знания, навыки и интерес к своим традиционным ремеслам. В результате уникальное ткачество, гончарное и оружейное мастерство все больше и больше забываются и выходят из употребления.

Часто возникают и психологические проблемы – т. е. трудности адаптации представителей этнических групп к изменяющемуся укладу жизни. И хотя в настоящее время подчеркивается существенная тенденция к потере значительной части автохтонного населения Северного Кавказа своих традиционных ценностей, процесс трансформации проходит довольно непросто¹.

Джордж Сорос неоднократно утверждал, что “каждой социальной системе соответствует свой тип мышления. Критический тип мышления соотносится с открытым обществом, а традиционный или догматический тип мышления соответствует закрытому обществу”² Причем основной упор традиционного мышления делается не на будущее, призрачное или конкретное, а на бытие, которое уже обладает высшей ценностью. Прошлое

¹ Авксентьев А. В., Аксиев А. З., Современные этнокультурные процессы на Северном Кавказе // Проблемы философии культуры: Сборник статей. 1999. С. 76.

² Сорос Дж. Советская система: к открытому обществу. М. 1991. с. 12.

считается временем создания ценностей. “Представление о лучшем мире, перемещенном в пространстве или во времени, служит для этого сознания неоплаченным векселем” (Мангейм).

Исследования социологов показывают, что мировоззрение людей, живущих в богатых обществах, стабильно отличается от мировоззрения людей в бедных обществах по широкому кругу политических, социальных и религиозных норм и представлений¹. Общества существенно отличаются друг от друга в зависимости от того, что они выдвигают на первый план – “ценности выживания” или “ценности самовыражения”. Социум, опирающийся на ценности последнего типа имеет гораздо больше шансов стать демократическим. По Инглхарту, общества, где преобладают “ценности выживания”, отличаются относительно низким уровнем благосостояния, невысокими показателями здоровья населения, отсутствием межличностного доверия, нетерпимостью к инакомыслящим, невниманием к равенству полов, повышенным интересом к материальным аспектам жизни, верой в могущество науки и техники, игнорированием природоохранной проблематики, готовностью поддерживать авторитарные режимы. Кроме того, различие между “традиционным” и “современным” отражает контраст между теми обществами, в которых религия играет существенную роль и теми, в которых ничего подобного нет.

Инглхарт подчеркивает, что основными ценностями, имеющими значение для экономического развития, наряду со стремлением избежать политического конфликта и подчеркиванием приоритета консенсуса перед конфронтацией, являются уважение к семейным узам и почтение по отношению к власти (включая военные режимы). Общества, пребывающие на традиционалистском полюсе, поощряют религию, абсолютные стандарты и устоявшиеся семейные ценности, они благоприятствуют многодетным семьям и отвергают разводы, выступают в защиту жизни в таких вопросах, как аборты, эвтаназия, самоубийства. Они предпочитают социальный конформизм индивидуальным достижениям, согласие – открытому политическому конфликту, они отличаются высоким уровнем национальной гордости и патриотизма. По всем этим пунктам общества, разделяющие “секулярно-рациональные” ценности занимают прямо противоположную позицию².

¹ совокупная статистика по 43 государствам Inglehart, Ronald. 1997. *Modernization & Postmodernization: Cultural, Economic, & Political Change in Forty-Three Societies*. Princeton: Princeton University Press.

² Рональд Инглхарт. Культура и демократия. // Культура имеет значение. Каким образом ценности способствуют общественному прогрессу. Под ред. Л. Харрисона и С. Хантингтона. М. 2002. с. 110-111.

Ценностная направленность социума имеет тенденцию к консервации. Том Райс и Ян Фельдман выявили тесную зависимость между гражданскими ценностями различных этнических групп, проживающих в США, и ценностными установками, преобладающими на их прежней родине, причем эта взаимосвязь наблюдается даже через два-три поколения после эмиграции семей.

Многие исследователи считают, что специфическим отличием традиционных культур Северного Кавказа является маскулинность, которая проявляется, в частности, в установке на силовой способ решения спорных проблем¹. Это приводит к пониженному синергизму общественного развития. Согласно Р. Бенедикт, "... общества явно неагрессивные имеют такое социальное устройство, при котором человек одними и теми же действиями и в одно и то же время служат как своим собственным интересам, так и интересам остальных членов общества", и далее: "Я говорю о культурах с высоким социальным синергизмом тогда, когда общественное устройство способствует взаимной выгоде из всех начинаний ее членов, и говорю об обществах с низким синергизмом, в которых человек, добившийся выгоды, берет верх над остальными членами общества и добивается преимуществ за их счет, менее сноровистых и успешных"².

Вообще, вопросы трансформации культуры так или иначе освещали многие известные антропологи, этнологи и социологи: М. Мид, Р. Бенедикт, Дэвид Маклелланд, Эдвард Банфильд, Алекс Ингелес, Габриэль Алмонд, Сидни Верба, Лусней Пай, Сеймур Липсет и некоторые другие. Наиболее масштабным в этом отношении исследованием процессов модернизации в различных социумах был проект американского социолога А. Инкелеса, в котором сравнивались изменения в социальной сфере, культуре, психологии населения в странах Европы, Азии, Америки и были выделены характерные черты современного и традиционного типа³, и Рональда Инглхарта, который является координатором Всемирного опроса по изучению ценностей (World Values Survey).

По мнению теоретиков модернизации, начиная с Карла Маркса и заканчивая Даниэлем Беллом и Рональдом Инглхартом подъем индустриального общества влечет за собой

¹ См.: Солдатова Г. У. Психология межэтнической напряженности. М. 1998.

² Цит. по П. П. Кошкин. Социальные технологии мотивационного управления организацией. Ростов н/Д. 2000. с. 18.

³ Inkeles A., Smith D. M. Becoming Modern: Individual Change in Six Developing Countries. 3rd ed. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982; Inkeles A. National Differences in Individual Modernity // Comparative studies in Sociology. Vol. 1. JAL Press, Inc., 1978.

сопутствующие культурные сдвиги, расшатывающие традиционную систему ценностей¹. Развитие влечет за собой синдром предсказуемого отхода от абсолютных социальных норм в пользу более гибких, рациональных, пользующихся доверием ценностей². Индустриализация, неоднократно подчеркивают сторонники модернизации, развивает межличностное доверие, терпимость, ведет к утверждению постматериалистических ценностей, среди которых важное место занимает самовыражению и участие в принятии политических и социальных решений. Экономический рост, к которому приводит модернизация, укрепляет легитимность политической системы, а это помогает демократическим институтам пережить времена кризиса. Любая политическая система стремится сохранить легитимность, но традиционные или авторитарные режимы способны удерживать власть, даже тогда, когда им не хватает массовой поддержки, опираясь просто на силу традиции или авторитет, демократии же необходима массовая поддержка и опора на широкие слои народа, иначе она просто прекратит свое существование³.

В своих работах Фрэнсис Фукуяма проанализировал роль механизма “социального сцепления”, который был им обозначен как “социальный капитал”. Несмотря на стойкую приверженность населения к определенным социальным нормам, традиционные сообщества изначально часто испытывают дефицит доверия и социального капитала. Социолог Диего Гамбетта, анализируя традиционные сообщества Южной Италии, рассказывал в этой связи следующую историю: “Отставной босс мафии вспоминал, как однажды в детстве отец-бандит посадил его на высокий забор, а потом предложил прыгнуть вниз, обещая поймать мальчика. Поначалу ребенок отказывался, но папа настаивал до тех пор, пока тот не прыгнул. В результате малыш разбил себе лицо, а урок, который намеревался преподнести ему отец, был обобщен в следующих словах: “Тебе нужно научиться не доверять даже собственным родителям”⁴. Таким образом, нравственное кредо традиционных сообществ Фукуяма сформулировал следующим образом: “При малейшей возможности старайся использовать

¹ Bell, Daniel. 1973. *The Coming of Post-Industrial Society*. New York: Basic; Bell Daniel 1976. *The Cultural Contradictions of Capitalism*. New York: Basic; Inglehart, Ronald, 1977. *The Silent Revolution: Changing Values and Political Styles in Advanced Industrial Society*. Princeton: Princeton University Press;

² Inglehart Ronald, 1990. *Culture Shift in Advanced Industrial Society*. Princeton. Princeton University Press;

³ См. подробнее: *Культура имеет значение. Каким образом ценности способствуют общественному прогрессу*. Под ред. Л. Харрисона и С. Хантингтона. М. 2002. с. 110-111.

⁴ Diego Gametta. *The Sicilian Mafia: The Business of Private Protection* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998) p. 35.

любого человека, не являющегося твоим родственником, поскольку в противном случае он сам использует тебя”.

Один из краеугольных принципов, на котором основывается стремление к модернизации - это необходимость добиться высокого уровня всеобщего социального благосостояния. Как правило, анализ взаимосвязанности культуры с экономическими достижениями связывают с типично культурными атрибутами, которые рассматривают, как способствующие или препятствующие: трудолюбие, инициативность, ценностное отношение к образованию, иногда упоминают некоторые макроэкономические факторы, наподобие склонности к сбережениям и инвестированию¹.

Для многих экономистов аксиомой является утверждение о том, что правильно выбранная и должным образом реализованная экономическая политика должна привести к одному и тому же результату, вне зависимости от культурной основы. Но как же в таком случае объяснить то, что в многонациональных странах некоторые этнические группы, действующие в одинаковых для всех условиях, добиваются гораздо более заметных результатов? В качестве примера часто приводят китайские меньшинства в Таиланде, Малайзии, Индонезии, на Филиппинах и в США (а также в России), басков в Испании и Латинской Америке, японцев в Бразилии и США?² Можно упомянуть и особую предприимчивость некоторых кавказских народов, что часто вызывает особое неприятие со стороны коренного российского населения. Почему же одни традиционные народы оказываются способными к инновационной экономической деятельности, а другие нет?

Несмотря на все перечисленные выше отрицательные проявления социальной природы, сторонники культурного релятивизма часто утверждают, что традиционные сообщества были гораздо гармоничнее современных общества лучше современных, что “дикари” на самом деле благородны, и в прошлом жизнь напоминала идиллию, что раньше людям был присущ дух “братства”, ныне безвозвратно утраченный. По мнению многих антропологов, в исторической перспективе обитатели маленьких гомогенных общин жили (и

¹ Майкл Портер. Установки, ценности, убеждения и микроэкономика процветания // Культура имеет значение. Каким образом ценности способствуют общественному прогрессу. Под ред. Л. Харрисона и С. Хантингтона. М. 2002. с. 55.

² См. Лоуренс Харрисон. В чем значение культуры? // Культура имеет значение. Каким образом ценности способствуют общественному прогрессу. Под ред. Л. Харрисона и С. Хантингтона. М. 2002. с. 24-25.

продолжают жить) более гармонично и счастливо¹. Когда же находилось традиционное сообщество, не знавшее подобной гармонии, социологи часто видели в этом результат нездоровых культурных контактов, вызванных экономической трансформацией и урбанизацией. Как и культурный релятивизм, это известные западные мысли². С этой точки зрения, человеческие беды выступают результатом социального расслоения, этнического или религиозного раскола, классового конфликта или иного противоречия интересов, характерных для крупных социумов, и в первую очередь, для наций – государств.

Действительно, одни традиционные общества предстают перед нами вполне гармоничными, но зато о других этого сказать нельзя. Среди антропологов распространено убеждение в том, что свойственные людям традиционные верования и практики – их культурные и социальные институты – обязательно должны играть позитивную роль в их жизни, а иначе они просто отомрут. Если подобное явление существует, следовательно, они для чего-то нужны, такую предпочитаемую или неявно разделяемого большинства специалистов, описывающих жизнь людей в небольших традиционных обществах. Исходя из этого, часто утверждается, что такие явления, как работорговля, пытки, детоубийство, кровная месть, военные набеги и т. п. могут выполнять весьма полезные функции в сообществах, в которых они существуют.

Заимствуя представления социодарвинизма о решающей роли эволюционного механизма биологической эволюции, создавшей такие чудесные адаптивные механизмы, как, скажем, защитная окраска или перья, антропологи предположили, что культурная эволюция также направлялась своеобразным естественным отбором, сохранявшим полезные для людей традиционные верования. Эпистемологические релятивисты постоянно напоминают о том, что любая социокультурная система представляет собой комплексную сеть смыслов, воспринимаемую только в контексте и настолько это возможно, лишь в том виде, в каком ее воспринимают сами носители культуры³. Таким образом, обнаружив общество, лишенное

¹ Роберт Эджертон. Традиционные верования и практики: действительно ли одни лучше, чем другие? // Культура имеет значение. Каким образом ценности способствуют общественному прогрессу. Под ред. Л. Харрисона и С. Хантингтона. М. 2002. с. 168-169.

² Nisbet R. 1973. *The Social Philosophers: Community and Conflict in Western Thought*. New York: Crowell, Shaw, P. 1985. 'Civilization, and its Malcontents: Responses to Type', *New criterion*, January, pp. 23-33.

³ Spiro M. K. 1990. 'On the Strange and Familiar in Recent Anthropological Thought', In *Cultural Psychology: Essays on Comparative, Human Development*, edited by J. W. Stigler, R. A. Shweder, and G. Herdt, pp. 47-81. New York: Cambridge University Press.

позитивной системы убеждений или благотворных институтов, антропологи тут же предполагали, что причина подобной ущербности должна лежать в пагубном влиянии других людей – колониальных властей, солдат, миссионеров или торговцев, которые побывали на сцене еще до того, как туда прибыли антропологи.

Существует множество объяснений того, почему некоторые традиционные верования и практики превращаются в препятствия на пути социального прогресса. Одна из причин – быстрое изменение среды обитания людей. Другие трактовки, более замысловаты, поскольку связаны с различными аспектами и методиками разрешения проблем. Например, известно, что члены многих традиционных сообществ не в состоянии объяснить свою приверженность определенным верованиям или обычаям, и что некоторые из важнейших решений – где охотиться, когда нападать на врага, какие культуры выращивать – принимаются на основании пророчеств, снов, видений и других сверхъестественных проявлений.

Одно туземное государство на юге Африки было полностью уничтожено, когда почитаемые здесь предсказатели велели населению забить весь скот и не сажать никаких культур. В результате ожидался золотой век, но, как и следовало предположить, случился голод¹.

Но даже когда традиционные народы пытаются принимать рациональные решения, им зачастую это не удается. Прежде всего, население и, в особенности, правящая элита, никогда не обладает всей совокупностью специальных знаний (о внешней среде, соседях, собственных социальных институтах), необходимой для принятия грамотных решений. Кроме того, обширные данные по механизмам принятия решений полученные как в экспериментальных, так и в естественных условиях, показывают, что, совершая выбор, люди нередко ошибаются. Социальные психологи называют это “подтверждающей стратегией” - если у нас есть какая-нибудь гипотеза или теория, то при сборе новой информации мы склонны пользоваться подтверждающей стратегией, чтобы подкрепить свою точку зрения или гипотезу².

Интересную интерпретацию этому феномену предложил Энтони Гринуолд³. Он сравнивает человеческий ум с тоталитарным государством. Гринуолд считает, что люди обладают “тоталитарным эго”. Они сопротивляются когнитивным изменениям так же, как

¹ Perres J. B. 1983. The Dead Will Arise: Nongawuse and the Great Xhosa Cattle Killing Movement of 1856-60. London: Curry.

² Зимбардо Ф., Ляйппе М. Социальное влияние. СПб. 2001. С. 263.

³ Greenwald, A. G. (1980). The totalitarian ego: Fabrication and revision of personal history. American Psychologist, 35, 603-618.

недемократические государства сопротивляются социальным переменам в управлении. Тоталитарные государства искажают события и переписывают историю. Человеческий ум тоже отбирает и интерпретирует информацию таким образом, чтобы она соответствовала сложившимся убеждениям и установкам, и тоже может переписать воспоминания, чтобы прошлые действия и мысли согласовывались с поведением в настоящем и будущем. Люди являются когнитивными консерваторами, поскольку не хотят менять свои мысли об объектах мира и оценки этих объектов. Поэтому был предложен термин “тоталитарное эго”, означает, что люди тенденциозно обрабатывают информацию, чтобы подтвердить положительность, силу и устойчивость своей Я - концепции.

Обозначая ограниченные способности социума приобретать, хранить и производить информацию, западные экономисты используют понятие “связанной рациональности”. Когнитивные ограничения, подобно слабому звену внешней среды, также оказываются причиной ошибок в принятии решений¹. Томас Гилович объясняет присущее искаженное видение реальности, склонность людей весьма произвольно приписывать окружающие явления какой-то смысл. При этом в их памяти откладываются только те примеры, которые подтверждают привычные взгляды, в то время как все прочие забываются².

Люди не часто действуют рационально, на это обращал внимание Дэн Спербер, по словам которого “культурные установки весьма примечательны: они кажутся порой нелогичными не потому, что слегка противоречат здравому смыслу, но, напротив, чаще всего они предстают прямым вызовом обыденной рациональности³. Холлпайк сделал вывод о том, что мысль людей, проживающих в малых общинах не в состоянии постичь природу причинности, времени, пространство, интроспекции и абстракции в том виде, в котором их понимает западная наука⁴.

Существуют и другие причины. Проблемы наподобие изменения климата или эрозии почвы вызревают столь незаметно, что к тому времени, когда их удастся зафиксировать, эффективный ответ уже невозможен. Другие, подобно возникновению новых заболеваний или пагубности какой-либо привычки, могут вообще не осознаваться в качестве проблемы.

¹ Kuran, T. 1988, ‘The Tenacious Past: Theories of Personal and Collective Conservation, Journal of Economic Behavior and Organization 10: 143-171.

² Gilovich, T. 1991. How We Know What Isn’t So: The Fallibility of Human Reason in Everyday Life. New York: Free Press.

³ Sperber D., 1982, ‘Apparently Irrational Beliefs’ In Rationality and Relativism, edited by M. Hollis and S. Lukes, pp. 149-180. Oxford: Basil Blackwell. P. 85.

⁴ Hallpike, C. R. 1972. The Konso of Ethiopia: A Study of the Values of a Cushitia Society, Oxford: Clarendon.

Например, люди тысячелетиями жили, страдая от малярии, но лишь в XIX в. было, наконец, установлено, что ее переносчиками являются комары. Многие традиционные народы до сих пор не понимают причин поражающих их болезней. Есть социальные феномены, решить которые довольно легко, но справиться с ними не получается из-за противодействия отдельных групп. Следует ли отказаться от неадаптивных развлечений в пользу более полезного образа жизни, хотя и менее привлекательного? Модно ли равномерно распределить права, так чтобы при этом не нарушались чьи бы то ни было интересы?

Именно поэтому Марвин Харрис пришел к следующему выводу: “В культурной эволюции человечества наиболее важные шаги совершались при полном непонимании людьми того, что именно происходит”. Двадцатый век, по его словам, “представляет собой длинную череду неумышленных, нежелательных, нечаянных изменений”¹. Британский антрополог Рой Эллен пришел к такому же выводу: “Культурная адаптация крайне редко бывает лучшим из возможных решений и никогда не бывает абсолютно рациональным процессом”².

Как правило, ни один социум не достигает в своем развитии оптимальной экономической адаптации, и вообще не ясно, пытались ли люди хотя бы раз этого добиться. Однако идея постоянного поступательного развития также содержит в себе определенные недостатки. Линейность восприятия подразумевает, что появление каждого очередного элемента подготавливает все последующие. Однако, как подчеркивал С. И. Франк: “Человечество вообще... вовсе не беспрерывно совершенствуется, не идет неуклонно по какому-то ровному и прямому пути к осуществлению добра и правды. Напротив, оно блуждает без предуказанного пути, поднимаясь на высоты и снова падая с них в бездны, и каждая эпоха живет какой-то верой, ложностью или односторонностью которой потом изобличается”³.

В экономической литературе довольно часто встречается тезис, согласно которому все сущее, воплощая в себе ту или иную степень пригодности, подвержено постоянному повышению эффективности. Однако несовершенные и непродуктивные нормы благодаря традиции, социализации и ритуалу могут господствовать в социальной системе на

¹ Harris M. 1960. ‘Adaptation in Biological and Cultural Science’. Transactions of the New York Academy of Science. 23: 59-65.

² Ellen, R. 1982; p. 251. Environment, Subsistence, and System; The Ecology of Small-Scale Social Formations. New York: Cambridge University Press.

³ Франк С. Л. Крушение кумиров. Париж. 1924. С. 49.

протяжении целых поколений. В чем же причины особой устойчивости традиционных культур, если они настолько неэффективны?

Социологи (а также антропологи) чувствуют себе гораздо увереннее в описании уже сложившихся норм, нежели в разьяснении их происхождения. Зачастую в социальных исследованиях дается довольно статичная картина человеческого общества, ее сторонники утверждают, в частности, что подростки из бедных районов занимаются преступной деятельностью в силу “нивелирующее давления группы”. Но из предложений такого рода неизбежно вытекает вопрос о том, откуда упомянутое “нивелирующее давление” берет свое начало. Можно отследить эволюцию, таких норм на протяжении двух или трех поколений, но их более глубокие истоки теряются в далеком прошлом. Среди социологов и антропологов некогда была популярна “функционалистская школа”, пытавшаяся дать рациональное объяснение самим причудливым социальным событиям.

На мой взгляд, необычная устойчивость традиционных сообществ заключается в особой организации их социальной структуры. В механике подобный феномен называется термином “ториччелевая пустота”, по имени известного итальянского ученого, который провел следующий эксперимент. Он взял два металлических полушария, соединил их между собой, и откачал весь воздух, создав внутри состояние вакуума. Полушария ничем не были скреплены, но разъединить их оказалось невозможным, не помогла и восьмерка запряженных лошадей, которые пытались растащить в разные стороны сами полушария. Ториччели объяснял это сдавливающей силой внешнего атмосферного давления. Нечто подобное происходит и с традиционной культурой. Она “сдавливает” вместе людей, но когда исчезают внешние преграды, то система (“обручи культуры”) распадается. По этому поводу А. Цуциев, анализируя культуру кавказских народов, написал следующее: “Дома кавказцу кажется, что ему изначально задана некая культурная рамка, в которую он должен встроиться, чтобы стать человеком...Кавказец нагружен своей культурой, он несет ее”¹.

Разумеется, со временем, как и в случае с механическими предметами, скрепляющие обручи испытывают эррозию, происходит “эрозия традиций”. Поэтому можно заключить, что именно отрицательные (с точки зрения современного общества) явления, например, кровная месть, обеспечивали устойчивость социальных отношений. После же разрушения традиционных обычаев и форм социума, происходит атомизация индивидов и необратимые психологические изменения.

¹ Цуциев А. А. Русские и кавказцы: очерк привычных восприятий Ч. II. // Научная мысль Кавказа. 2001. №3. С. 47-52.

Многие социальные психологи указывают, что в настоящее время одиночество является основным способом жизни для американца. Социолог Дэвид Рисман в своей книге “Одинокая толпа” (1950г.) предпринял попытку объяснить отчуждение человека от общества. Анализу этой проблемы посвящено большое количество работ – от “Скрытых средств убеждения” (1957г.), “В поисках положения в обществе” Вэнса Паккарта до “Человека, работающего на организацию” (1956г.) Уильяма Уайта. Причину такого отчуждения многие исследователи часто находят в протестантизме, поскольку пуритане ослабили семейные связи, проповедуя идею о том, что первым долгом человека является спасение души. Разрушенная структура семьи приводит к отсутствию и устойчивой социальной структуры, отсутствию чувства безопасности, причем его ничем заменить: каждый человек борется сам за себя. Поэтому в американском кинематографе и литературе внешний мир, природа, хоть и могут изображаться прекрасными, но по сути чужды человеку и несут ему смерть.

Существует еще третий путь трансформации, который часто определяют как наиболее подходящий способ решения проблемы изменения культуры, поскольку он подразумевает признание за традиционным сообществом права на собственную неповторимость, признание ее ценности и значимости для общероссийской культуры, которая, таким образом, предстает как “единство в многообразии”. Взаимодействие различных укладов общественного пространства здесь служит для обогащения культурной жизни всего государства в целом.

Дело в том, что результате ускоренного развития науки и техники и широкого распространения средств массовой коммуникации стало намного труднее сохранять изолированное положение культур и их разнообразие. Поскольку перемены так или иначе неизбежны, управляемый процесс изменений, выводящий этносы на путь социального и экономического развития с тем, чтобы они также могли получить доступ к достижениям передовой технологии и научного знания, представляется наиболее разумным. К тому же этот путь способен принести немалые дивиденды в экономике. Страсть Америки к комфорту, одержимость Японии играми и мультфильмами уже давно сделали источником конкурентных преимуществ этих стран. И вместо того, чтобы замыкать в себе тот или иной народ, упомянутые культурные особенности создали уникальные экономические преимущества.

Обращаясь к техническим аспектам изменений, необходимо отметить следующее. Совершенно очевидно, что нет смысла пытаться трансформировать культурные паттерны миллионов людей, стараясь изменить каждого из них в отдельности. Трансформация

культуры в целом требует совершенно иного подхода. И в этом случае большое количество участников, вовлеченных в процесс, всего лишь одна из трудностей.

Изменение национального характера народа и его образа жизни – это сложный процесс, затрагивающий динамичные отношения между самыми различными аспектами культуры этноса – такими, как образование, социально-психологические установки, политическое поведение, религиозное мировоззрение, - которые взаимодействуют таким образом, что пресекают любые отклонения от привычного для данной культуры образа мышления и поведения¹. “И если мы намерены подвергнуть трансформации какой-либо аспект культуры, то должны отдавать себе отчет в том, что существует еще тысяча и один аспект той же самой системы и все они будут оказывать противодействие осуществляемой нами манипуляции, возвращая культуру к прежним, привычным паттернам. Культура – это явление водонепроницаемое”. Социальная структура, экономический уклад, религиозное мировоззрение – все это должно быть согласованно и самым тщательным образом учтено в требуемых демократических преобразованиях.

Для изменения традиционного общества нужно изменить его ценности, однако только просвещения или пропаганды тут будет недостаточно. “Не возможно ожидать от представителя традиционной или авторитарной культуры принятия цивилизационного паттерна, с которым ему никогда не приходилось сталкиваться, ведь даже те, для кого эта культурная модель знакома с детства, иногда не могут достаточно четко описать ее”.² То есть трансформацию не возможно осуществить исключительно посредством “натаскивания” отдельных людей каким-то методами или технологиями. Она должна затрагивать психологические основы социума, а не останавливаться на формальном уровне принятия экономических программ или юридических соглашений.

Хотя экономическое благополучие помогает демократическим преобразованиям, чем у бедных, обладание только богатством для обретения демократии недостаточно.

Демократические преобразования не должны заключаться в изменении только политических проявлений или просто в заимствовании “правильных” законов, поскольку демократия подразумевает взаимосвязь практически со всеми элементами культуры. Как подчеркивал Курт Левин, “стиль поведения матери со своим годовалым ребенком, ребенком двух или трех лет, осуществление руководством предприятием, особенности восприятия людьми статусных различий окружающих – все эти социальные проявления являются весьма

¹ К. Левин Разрешение социальных конфликтов. СПб. 2000. С. 163-164

² Там же. с. 153, 167, 169 212.

важными элементами демократии. И было бы ошибкой полагать, что люди сами по себе будут следовать демократической модели существования, просто потому, что посчитают ее наилучшей”.

Подобные предположения базируются на наивном представлении о том, что человеческая природа – это то же самое, что и демократическая культура, поэтому единственное, в чем нуждается человек - изменить плохую адаптацию на хорошую, и тогда демократический мир будет построен незамедлительно. История показывает, что подобные взгляды неверны даже в отношении людей, живущих в стране с длительными демократическими традициями, поскольку время от времени в обществе возможен отход от признаваемых ценностей и переход к авторитарному состоянию. В демократии, как и в любой другой форме общественной системе, индивид перенимает паттерны поведения путем определенного научения. Но это научение должно быть сознательным и своевременным. В этом отношении интерес может представлять опыт Японии. Первоначально в военной сфере японцы копировали французскую армию, но после поражения французов во франко-прусской войне 1870-1871гг. японцы решили, что немецкий опыт более продуктивен. Аналогичный сдвиг наблюдался в Японии в отношении к гражданскому законодательству Франции и Германии.

Кроме того, существуют психологические ограничения, связанные с особенностями научения человека. Еще в прошлом веке, в результате экспериментов Курта Левина и его учеников, касающихся изменения паттернов культуры, было установлено, что авторитарная установка может быть просто навязана личности. То есть человека можно научить быть авторитарным, и это послужит механизмом адаптации к навязанным внешним вызовам. Демократия же (и это неоднократно подчеркивал Курт Левин в уже процитированной монографии) не может быть внушена личности под принуждением, человек может ее принять только добровольно и ответственно соглашаясь соблюдать ее правила. Поэтому, как правило, переход от авторитаризма к демократии занимает гораздо больше времени по сравнению с обратным процессом.

Трансформация культуры должна осуществляться с учетом всех этих сложных особенностей. Причем ценности невозможно изменить только лишь путем формального с ними согласия, нужна трансформация повседневной жизни людей. Поэтому, как правило, успешный культурный опыт невозможно удачно навязать, он возникает на основе взаимного культурного обмена. Трансформация культуры - это выражение сущности народа, и она постепенно вырастают из нового мироощущения и накопленного опыта.

Лев Толстой как-то высказал важную мысль о том, что без поворота сознания людей, сопровождающего социальные перемены, всякие внешние реформы могут оказаться бесполезными, ибо отсутствие должного уровня культуры и нравственности породит новые формы принуждения человека. С этим высказыванием можно только согласиться. Но верно и обратное: трансформация моделей поведения в повседневной жизни, непременно отражается на ценностях культуры. “С этой точки зрения, даже переобучения плотника на часовщика не может быть просто передачей плотнику каких-то новых навыков, относящихся к изготовлению часов. Прежде, чем стать часовщиком, плотник, помимо овладения новыми способами действия, обязательно приобретет новую систему привычек, эталонов и ценностей, которые характерны для мышления и поведения часовщиков”.

Из всего вышесказанного очевидно, что для трансформации культуры одних лекций и конференций недостаточно. Несмотря на всю их важность, они станут эффективными лишь в том случае, если будут осуществляться в совокупности с трансформацией властных и экономических отношений в социуме. К тому же обучение лидеров общества демократическим ценностям не нужно воспринимать в качестве формального обучения, наподобие школьного. И вообще, я считаю, что в подобных вопросах не следует ни недооценивать, ни переоценивать важность образовательных методик воздействия.

Люди не будут самостоятельно меняться до тех пор, пока не поверят, что для этого есть хорошая причина и что это изменение принесет им нечто важное или уведет их от того, чего они хотели бы избежать. Подобный “когнитивный консерватизм” не всегда поддаются логическому обоснованию (хотя и необязательно должен противоречить логике). Люди нередко воспринимают доводы разума, соглашаются с необходимостью изменений, подтверждают свою приверженность преобразованиям, но потом продолжают действовать по-прежнему.

Это вполне соответствует тому, что говорит Питер Сэндж: “Новые прозрения с трудом воплощаются в практику, поскольку не согласуются с твердо усвоенными представлениями о том, как развивается мир, именно эти представления о том, как развивается мир, именно эти представления удерживают нас в привычном русле мысли и действия. Вот почему дисциплина, с помощью которой можно будет управлять ментальными моделями (т. е. раскрывать, тестировать и совершенствовать их), обещает стать грандиозным прорывом в сфере образования¹”.

¹ Peter Senge. The Fifth Discipline (New York: Doubleday, 1990), p. 8.

Возможно ли заимствование в чистом виде вообще? Если считать, что традиции играют основную роль, то получается, что все демократические институты, все ценности современного либерального мира, которыми столь гордится Запад, в своей логике исторического развития были заложены в полном объеме только в западном мире, а для всех остальных это чуждые институты, которые с трудом прививаются на местной почве, но которые, тем не менее необходимо заимствовать. Опровергающим примером здесь может служить Япония, которая совершила цивилизационный прорыв и сулила рационально распорядиться собственной неповторимостью и достижениями западного общества. Остается народам Кавказа, а также и России, не удастся последовать этому удачному примеру.

И.П. Добаев

ИСЛАМСКИЙ ТРАДИЦИОНАЛИЗМ НА СЕВЕРНОМ КАВКАЗЕ

В современном мире ислам как социальное явление представляет собой, в том числе, и модель идеальной организации общества, которая может рассматриваться в трех разновидностях: традиционалистской, фундаменталистской и модернистской. Некоторыми исследователями вышеназванные разновидности определяются как типы религиозного сознания в исламе, которые одновременно рассматриваются в качестве трех тенденций, присутствующих и взаимодействующих в религиозной сфере¹. Авторитетная энциклопедия «Ислам» называет традиционализм, фундаментализм и модернизм тремя течениями в современном исламе².

Все эти течения религиоцентричны, то есть признают безусловный монотеизм, основные догматы, запреты и требования ислама. Однако между ними существуют и определенные различия, которые заключаются в неодинаковом соотношении составных элементов главенствующей в исламе, как и в любом религиозном вероучении, триады: Бог – сообщество верующих (исламская умма, община) – человек (мусульманин). Для всех трех тенденций характерным является неразделенность духовного и светского, сакрального и профанного, то есть единство ислама и политики. Однако и здесь имеются определенные отличия, как на доктринально-идеологическом, так и на прагматическом, политико-религиозном уровнях.

¹ Жданов Н.В., Игнатенко А.А. Ислам на пороге XXI века. - М., 1989. - С. 16.

² Ислам: Энциклопедический словарь. - М., 1991.

Традиционализм характеризуется тем, что его сторонники (их еще иногда называют *ортодоксами*) выступают против каких-либо реформ ислама, за сохранение ислама таким, каким он, в основном, сложился в эпоху добуржуазных социально-экономических, политических и культурных институтов и представлений. Они предлагают возвратиться именно к указанному состоянию ислама, противодействуя при этом каким-либо переменам – как в религиозной сфере, так и в общественной жизни. Носителями традиционного сознания, как правило, являются представители официального духовенства, поддерживающие правящие режимы.

Известный отечественный исследователь ислама А.В.Малашенко отмечает, что формирование традиционалистского ислама связано с локальными этнокультурными особенностями¹. В этой связи следует подчеркнуть, что социокультурные различия исламских государств и регионов реализуются через «обычное право» (*«ада́т»*). Такое право допускается в той степени, в какой оно не противоречит исламу, прежде всего исламской доктрине абсолютного единобожия. Ханифиты наиболее лояльны к адату, маликиты и ханбалиты наиболее жестко придерживаются принципов суннитской ортодоксии, а шафииты занимают промежуточное положение между представителями указанных мазхабов.

Феномен традиционалистского ислама связан, во-первых, с включением в VII – XI вв. в состав арабского халифата множества народов, а во-вторых, с последовавшим затем его распадом на более гомогенные в этнокультурном отношении государства, в каждом из которых ислам приобретал специфический оттенок, характерный образу жизни конкретного мусульманского этноса. Народы с иными культурными традициями, включившись в духовную жизнь мусульманского мира, привнесли в ислам свои религиозно-этические представления, правовые нормы, обычаи. Как верно подчеркивает известный отечественный востоковед и исламовед С.М.Прозоров, шел диалектический процесс взаимовлияния ислама «теоретического» и «бытового», «официального» и «народного». Однако этот процесс проходил не одновременно в разных регионах мусульманского мира и привел к тому, что в крупных историко-культурных регионах (Мавераннахр, Иран, Северная Африка, Индия, Индонезия и др.) ислам приобрел специфические черты. Поэтому решение проблемы соотношения ислама единого и ислама регионального имеет важное научно-методологическое значение. В основе этого решения лежит признание того объективного факта, что наряду с общеисламскими принципами, объединяющими весь мусульманский мир,

¹ Малашенко А.В. Исламские ориентиры Северного Кавказа. - М., 2001. - С. 64.

существуют различные региональные формы бытования ислама. В таком случае проблема отнесения тех или иных представлений, норм, обычаев к исламским или «инородным» переходит в плоскость лишь ретроспективного анализа, а основным критерием принадлежности к духовному миру ислама является самосознание человека или целого народа, считающих себя мусульманами¹.

Таким образом, «именно с традиционалистским, а не богословским исламом ассоциируется неразделимость этнического и конфессионального начал. ...Именно через традиционалистский, а не догматический ислам в первую очередь формируются стереотипы поведения каждого конкретного мусульманина, который на бытовом уровне является членом своей этноконфессиональной общины и только на макроуровне – носителем ценностей и атрибутов мировой уммы.»². Сегодня сторонники традиционализма выступают за сохранение той версии ислама, которая исторически сложилась в той или иной стране, регионе, на той или иной территории, а также противодействуют каким-либо переменам, как в религиозной сфере, так и в общественной жизни³.

Как и в любом другом вероучении, в исламе в целом, а также в его отдельных течениях, вопрос о соотношении Бога и человека является стержневым. Если в других мировых религиях (буддизм и христианство) человек в определенной степени приближен к Богу (Будда – человек как Бог, или Человеко-Бог; Христос – Бог как человек, или Бого-Человек), то в исламе «Бог присутствует как Бог, человек как человек, они разъединены, и это является глубинной особенностью арабо-мусульманской культуры, ее главным отличием от других культур⁴.

Из содержания лингвистической сути стержневой религиозно-философской категории ислама осознанного абсолютного единобожия, заключающейся в формуле *таухида* («Нет Божества, кроме Бога...» - И.Д.), традиционалистами постулируется безусловная превознесенность Бога над тварью, включая и мир людей, а также относительная дистанцированность человеческого в отношении Божественного. Доминирует представление о том, что, человек и червь состоят из одной и той же субстанции, что индивид лишен внутренних потенций и совершает лишь предписанное свыше⁵. Онтологические посылки

¹ Хрестоматия по исламу. - М., 1994. - С. 7-8.

² Малащенко А.В. Указ соч. - С. 64-65.

³ Добаев И.П. Северный Кавказ: традиционализм и радикализм в современном исламе // Мировая экономика и международные отношения. - 2001. - № 6. - С. 30.

⁴ Леусенко Д.А. Политизация ислама в современном мире (опыт социально-философского анализа) // Проблемы, поиски, решения. - Ростов н/Д, 2000. - С. 33.

⁵ См.: Григорян С.Н. Из истории Средней Азии и Ирана (VII-XII вв.). - М., 1960. - С. 298.

традиционалистов исходят из признания предопределения поступков человека Богом. Традиционному мировоззрению, особенно в средневековый период, было свойственно представление о ничтожности земного бытия человека, значимой считалась только мусульманская община как социально-религиозная целостность.

Как справедливо указывает З.И.Левин, «мир, община, личность и воля Всевышнего нераздельны»¹. При этом Бог, безусловно, занимает доминирующее место в этой триаде. Само слово ислам, как известно, означает «покорность» мусульманина воле Божьей. Община правоверных, мусульманская умма, в соотношении Бог - человек занимает промежуточное положение. В традиционном исламе общественный интерес имеет безусловный приоритет перед интересами личности, потому что не мусульманин, а мусульманская умма является общиной избранных Аллахом. Объектом общественного спасения является именно община, руководствующаяся шариатом, которая уже в силу этого не может ошибаться, и вне общины для мусульманина невозможны служение Богу и выполнение его предписаний. Высшая цель состоит именно в познании и выполнении этих предписаний. Все это делает несуществующей для верующего проблему бытия вне Бога и божественного.

Еще в 1017 г. при халифе аль-Кадире синклит суннитских богословов в знаменитом «Кадирийском трактате веры» (*«ар-Рисала аль-кадирийя»*) сформулировал кредо суннитского традиционализма, утвердил наличие четырех мусульманских правовых школ и наложил запрет на практику иджитхада². С тех пор наследники традиции всячески оберегают ее от посягательств реформаторов. По мнению французского исламоведа О.Руа, традиционализм представляет собой то, что «обращено ко всему консервативному», «его тоска по прошлому скорее морализаторская, чем обусловленная стремлением к социальной справедливости»³.

По мнению традиционалистов, наследие ислама не может являться предметом научно-исторических исследований. Они настаивают на строгом следовании выработанным, в основном, еще в эпоху средневековья спекулятивным подходам к сакральным текстам, подчеркивают незыблемость традиции прошлого и непререкаемость мнения религиозных авторитетов, в чем заключаются сущность и принципы *таклида*. Для их позиции характерно резко критическое отношение к рационалистическому анализу религиозных догматов. Традиционалисты отвергают учение средневековых мусульманских мыслителей, ориентировавшихся на античные модели философствования, как явление, коренным образом

¹ Левин З.И. Развитие общественной мысли на Востоке. Колониальный период. - М., 1993. - С. 43.

² См.: Мец А. Мусульманский ренессанс. - М., 1996. - С. 201-203.

³ Roy O. Afghanistan, islam et modernite politique. - Paris, 1985. - P. 25.

чуждое исламу, или дают ему религиозно-теологическое толкование. Традиционная же теология всегда признавала безусловное верховенство веры над разумом.

Современные традиционалисты, вместе с тем, уже не так строго придерживаются ультраконсервативного традиционализма и подчас сближаются с модернизаторами в толковании священных текстов. Сегодня неотрадиционалисты, как правило, не ставят перед собой политических задач, они готовы жить в мире и согласии со всеми и способны сотрудничать с властями, представляющими самые разнообразные политические системы и режимы.

Характерным является и восприятие неотрадиционалистами одного из главных предписаний ислама – ведение джихада. Ими проповедуется принцип: «В религии нет принуждения»¹. В этой связи, хотя ведение «священной войны» (джихада) признается долгом мусульманина, исходя из представлений о том, что человечество делится на праведных – мусульман и неправедных – иноверцев, подлежащих обращению любыми путями, не исключая и насильственный², тем не менее, джихад в традиционном исламе, в отличие от фундаментализма, рассматривается в большей степени как усилие над собой, а не насилие над другими, а «малый джихад» («джихад в форме меча») – как оборонительная война, направленная против притеснения мусульман.

Современный традиционный ислам на Северном Кавказе представляет собой совокупность традиционно-верующих мусульман, тех, кто отправляет традиционный для той или иной республики ислам на бытовом уровне, а также институционализированное мусульманское духовенство – административно-управленческий аппарат религиозных организаций – духовные управления мусульман (ДУМ).

Подавляющее большинство северокавказских этносов, за исключением осетин (большинство из них являются православными христианами, меньшинство – мусульманами-суннитами – И.Д.), исповедует ислам суннитского направления шафиитского и ханифитского толков. Для республик восточной части Северного Кавказа (Дагестан, Чечня и Ингушетия) традиционным выступает суфийский ислам в форме кадирийского, накшбандийского и с начала XX в. – шазилийского (только для Дагестана) орденов (тарикатов). Для западной и центральной частей региона, а также кумыков и ногайцев, традиционным является суннитский ислам ханифитского толка. Однако в последнее время появляются упоминания о

¹ Коран. Сура ал-Баккара (Корова), аят 56.

² Степанянц М.Т. Реформаторство как антитеза традиционности // Бог – человек – общество в традиционных культурах Востока / Отв. ред. М.Т.Степанянц. - М., 1993. - С. 222.

наличии суфийских братств, относящихся к нашкбандийскому тарикату, и среди карачаевцев¹. В южных районах Дагестана проживают и шииты – азербайджанцы, имеющие собственные мечети. В этой связи можно утверждать о неоднородности традиционного ислама, как на региональном, так и субрегиональном уровнях.

Традиционный ислам явно ослаблен в связи со всеми историческими коллизиями, имевшими место в ходе пребывания мусульманских народов Северного Кавказа сначала в составе Российской империи, а затем и Советского Союза. Официальная исламская структура также понесла ощутимый урон в ходе постигшего ее кризиса, связанного с распадом существовавших в Советском Союзе духовных управлений мусульман, в том числе ДУМ Северного Кавказа. Его распад произошел на I съезде мусульман Северного Кавказа (май 1989 г.), завершившемся смещением ставшего неприемлемым для большинства верующих муфтия Геккиева. В дальнейшем региональное единство ДУМ сохранить не удалось, вследствие чего оно раскололось по национальному признаку. В результате этого процесса на Северном Кавказе на сегодняшний день насчитывается 7 самостоятельных духовных управлений мусульман: Дагестана, Чечни, Ингушетии, Северной Осетии, Кабардино-Балкарии, Карачаево-Черкесии и Ставропольского края, Адыгеи и Краснодарского края, не имеющих единого управления.

Следует подчеркнуть, что в рамках некоторых ДУМ также отсутствует внутреннее единство. Сказанное особенно актуально для ДУМ Дагестана (ДУМД). В этой республике на III съезде дагестанских мусульман (февраль 1992 г.) произошел раскол единого ДУМ. С марта 1992 г. начали создаваться национальные духовные управления. Было создано пять таких духовных управлений: кумыкское, даргинское, аварское (ацаевское), лакское и лезгинское. Эти зарегистрированные национальные духовные управления юридически не прекратили своего существования до сих пор, поскольку записи об их регистрации значатся в документах районных администраций. Однако на определенном этапе горизонтальные связи вновь заработали и в настоящее время в Дагестане функционирует координационный совет, объединяющий все «национальные» духовные управления Дагестана. Обязанности муфтия Дагестана в настоящее время исполняет Ахмед-хаджи Абдуллаев².

Религиозная жизнь дагестанцев организована главным образом в сельских общинах – «джамаатах», которые являются основной (базовой) формой социально-политической

¹ Лайпанов Б. Ислам в истории и самосознании карачаевского народа // Ислам в Евразии / Под ред. М.В.Иордана. - М., 2001. - С. 192.

² Пути мира на Северном Кавказе: Независимый экспертный доклад / Под ред. В.А.Тишкова. - М., 1999. - С.43.

организации в рамках традиционного ислама. В настоящее время многие “джамааты” Дагестана разбиты на сторонников того или иного тарикатистского религиозного братства, возглавляемого тем или иным известным шейхом. В республике зарегистрированы, по меньшей мере, 15 мюридских братств, которые отличаются жесткой дисциплиной и преданностью мюридов (учеников, приверженцев) своему шейху, с которым их связывает духовный обет. Абсолютное большинство из них - шафииты, приверженцы тариката накшбандийя. Почти все они по своему составу моноэтнические. Взаимная неофициальная конфронтация способствует политизации деятельности мюридских братств, что сопровождается не только усилением влияния ислама в целом на светскую власть в республике, но и радикализацией позиций этих братств, в частности, и традиционного ислама, в целом. Особенностью нынешнего периода развития общества является и то, что политическое влияние тарикатистского ислама в Дагестане продолжает усиливаться.

Традиционалистами в Республике Дагестан созданы 12 исламских вузов (из них лицензированы 6), филиалов вузов – 33, исламских регулярных медресе – 136, примечетских школ - более 200. Учреждены 3 исламские политические партии, одна из которых - Исламская партия Дагестана - пользуется заметным влиянием благодаря своему лидеру – депутату дагестанского парламента С.Асиятилову, который возглавляет парламентский комитет по делам религий и общественных объединений.

За последние три года произошло резкое усиление влияния Духовного Управления мусульман Дагестана на политическую и гражданскую жизнь республики. Практически все руководство ДУМ - аварцы. После разгрома «ваххабитских» сил в августе-сентябре 1999 г. ДУМД фактически осталось единственной влиятельной духовной силой в республике, поскольку на практике оно монополизировало сферу государственно-конфессиональных отношений. Имея собственные печатные издания и доступ на телевидение и радио, ДУМД в последние годы активно вторгается в политику и оказывает влияние на различные процессы и явления в общественно-политической жизни республики.

Главным идеологом ДУМД считается шейх накшбандийского и шазилийского тарикатов Саид Чиркейский (Саид Апанди Ацаев, аварец, 1937 года рождения, из села Чиркей Буйнакского района). Он имеет более 10 тысяч мюридов, около половины которых - активные. Среди мюридов шейха - все руководство ДУМД, многие представители высших властных структур республики. В последние годы ближайшим его сподвижником является находящийся с ним в родственных отношениях Хасмагомед Абубакаров, отец трагически погибшего муфтия Дагестана Саид-Мухаммада Абубакарова. Он возглавляет отдел “Даъвата”

Духовного Управления, занимающегося распространением ислама в обществе, а также фонд им. Саид-Мухаммада-хаджи Абубакарова.

Оппозиционно настроенная по отношению к Духовному Управлению большая часть даргинского, кумыкского, лезгинского, а также определенная часть аварского духовенства, шейхи накшбандийского тариката Т.Рамазанов (гор. Хасавюрт), М-М.Бабатов (село Кяхулай), М.Карачаев, М-Г.Гаджиев, И.Ильясов (гор. Махачкала), М.Акаев (село Доргели Карбудахкентского района), С.Исрафилов (село Хурик Табасаранского р-на) и другие не признают легитимности ДУМД.

Однако, несмотря на относительную многочисленность оппозиции, сдерживающая позиция руководства республики, соответствующая деятельность государственных органов, а также определенная разобщенность и пассивность не позволяют ей оказывать серьезное противодействие ДУМД.

Законодательно обезопасив себя от любых духовных конкурентов и получив безусловную поддержку со стороны высшего руководства республики, ДУМД занято не столько укреплением духовного авторитета, сколько решительным расширением своего политико-административного влияния в республике, фактически взяло курс на “мягкую шариатизацию” Дагестана. Одновременно с созданием конфессиональных вертикальных связей ДУМД пытается провести своих сторонников в центральные и местные государственные структуры, чтобы через них проводить свою политику. Анализ деятельности ДУМД за последнее время, публикаций в контролируемой им газете “Ассалам” и выступлений в СМИ свидетельствует, что Управление взяло курс на установление тесных связей с государственными структурами и получение максимальной поддержки со стороны руководства республики. Такая политика, по всей видимости, призвана натолкнуть потенциальных противников ДУМД как среди религиозных деятелей, так и из числа государственных чиновников, на мысль о том, что любые попытки противодействия ему, легитимному и признанному государством религиозному органу, бесполезны и, более того, направлены против линии руководства республики.

Сложившаяся ситуация вызывает все большее раздражение у духовенства, оппозиционного Духовному Управлению, что при определенных условиях в перспективе чревато нежелательными проявлениями, а главное, ослабляет ряды традиционалистов.

Таким образом, даже беглый обзор религиозной ситуации подтверждает, что сегодня в Дагестане мусульманская религия политизируется и соответственно радикализуется сверх всякой меры, оказывая мобилизирующее воздействие на широкие массы верующих. Сказанное

напрямую связывается с целенаправленным усилением воздействия руководителей ДУМД на ход политического процесса в республике. При отсутствии реформаторского (модернизационного) крыла, фактическом силовом подавлении фундаменталистов, на первый план вышли представители традиционного (тарикатистского) ислама. Однако и это направление, как свидетельствуют факты, не носит целостного характера, противоречия в нем нарастают по линии тарикатистско-мюридского разлома. Вовлечение широких масс верующих в имеющее место противостояние тарикатистских структур чревато самыми нежелательными социально-политическими последствиями для процессов, имеющих место в Дагестане.

Как и в Дагестане, не наблюдается внутреннего единства среди традиционалистов в Чечне и Ингушетии, где действуют более 30 вирдовых братств тарикатов накшбандийя и кадирийя, причем взаимоотношения между некоторыми из них натянуты и даже враждебны. Причины, по мнению исследователей проблемы, кроются как в идейном разногласии, так и в искусственном порой противопоставлении их властями¹. Большинство равнинных чеченцев принадлежит к суфийскому братству накшбандийя, а основная масса горцев – к суфийскому братству кадирийя, последние численно преобладают. Несмотря на то, что в XIX в. доктрина тариката накшбандийя была трансформирована в идеологию «кавказского мюридизма», а учение кадирийцев взывало к прекращению кровопролития и к миру, за прошлый (XX) век установки двух братств поменялись прямо диаметрально. Значительная часть религиозных авторитетов накшбандийя сотрудничала с атеистическими советскими властями. Из числа формальных приверженцев этого тариката назначались даже первые лица Чечено-Ингушетии, например, Д.Завгаев. Кадирийя же советскую власть не приняли, этот суфийский орден превратился в основной оплот сопротивления коммунистическому режиму. Поэтому представляется логичным, что в смутное постперестроечное время Д.Дудаев сделал ставку на горцев кадирийя. Очень быстро приверженцы этого тариката заняли ведущее положение в духовной и политической жизни Чечни. И в настоящее время кадирийцы занимают лидирующее положение в официальных мусульманских структурах. Например, нынешний муфтий Чечни Ахмад-хаджи Шамаев, как и его предшественник Ахмад-хаджи Кадыров, являются последователями вирда Кунта-хаджи, то есть кадирийцами.

Отсутствие единства среди традиционалистов, хотя и в меньшей мере, чем в восточной части Северного Кавказа, ощущается и в других республиках региона.

¹ Акаев В.Х., Магомедов С.С. Суфийские братства в Чечне, их взаимоотношения и участие в современной общественно-политической жизни // Научная мысль Кавказа. - 1996. - № 3. - С. 61.

Для упрочения своего положения в республиках мусульманские авторитеты из числа северокавказских традиционалистов активно участвуют в выборах региональных, городских и районных глав администраций. Финансовая, организационная и пропагандистская поддержка кандидатов на местах позволяет им создавать достаточно плотный пояс влияния вокруг руководства республик.

Поэтому сегодня на практике региональные духовные управления мусульман, с одной стороны, стремятся добиться большей независимости от центральных организаций; с другой, они не могут не быть проводниками политики общероссийских мусульманских организаций. Последнее обусловлено тем, что без поддержки центра, с его легальными каналами мобилизации ресурсов (через банки, фонды, международные гуманитарные организации) ДУМ на местах столкнутся с жесткой конкуренцией со стороны радикальных квазиисламских организаций, которые располагают собственными вооруженными формированиями.

В последние годы, как на общероссийском, так и региональном уровнях наблюдается процесс консолидации официальных мусульманских структур. Так, по данным на 1 января 1999 г., большинство северокавказских муфтиев, кроме Чечни, входят в состав Совета муфтиев России, возглавляемого муфтием духовного управления мусульман Европейской части России шейхом Равилем Гайнутдином¹. В августе 1998 г. на съезде исламских религиозных деятелей в Назрани (Ингушетия) в целях противодействия движению неовахабитов был организован Координационный центр мусульман Северного Кавказа (КЦМСК), куда вошли духовные управления всех семи республик региона². Однако в связи с имевшей место разобщенностью духовных управлений мусульман, отсутствием единых жестких структур управления и наличием внутренней оппозиции в традиционных структурах представляется естественным, что и широкие массы верующих перестали иметь общие для них прежде ориентиры, то есть оказались в существенной степени дезориентированными.

Подчеркнем также, что в ходе исторического развития российский ислам, как система и иерархия, формировался именно внутри России, под воздействием ее социальных и политических институтов, был ориентирован и во многом оформлялся под влиянием Русской православной церкви. Так, иерархическая вертикаль исламского духовенства, включая и процесс его обучения, как и в случае с российским православием, была в основном замкнута на Россию и встроена в нее. Разумеется, данное обстоятельство имело огромное

¹ См.: Ислам и мусульмане в России. - М., 1999. - С. 206, 208.

² См.: Ханаху Р.А., Цветков О.М. Состояние и перспективы ислама в Адыгее // Ислам у адыгов Северного Кавказа / Ред. Р.Д.Хунагов. - Майкоп, 2001. - С.10.

объединяющее внутривластическое значение и позволяло российской, а затем и советской, администрациям контролировать процессы в нем, как, впрочем, и в других религиозных и конфессиональных образованиях. Более того, в царское и советское время государственные машины, ее институты, включая спецслужбы, одновременно защищали исламское духовенство и верующих от посягательств со стороны чуждых российской ментальности идеологий инородных религий, конфессий, течений и сект¹.

Вышеизложенное свидетельствует о том, что российский ислам, на Северном Кавказе в частности, к моменту перестройки был ослаблен всем предшествовавшим историческим развитием в составе Российской империи и Советского Союза, а потому сегодня остро нуждается в поддержке общества и государства.

Ю.Ю. Карпов

ИСТОРИЧЕСКИЕ И ЭТНОСОЦИАЛЬНЫЕ ПРЕДПОСЫЛКИ «ЧЕЧЕНСКОЙ РЕВОЛЮЦИИ»

Происходящие в Чечне в последние полтора десятилетия события вызывают особый интерес представителей самых разных научных дисциплин. Среди них этнографические (этнологические) штудии даже теряются, хотя одна из главных составляющих этих событий явно находится в области профессиональных интересов специалистов, занимающихся этнической составляющей разнообразных исторических процессов и реалий современности. Представляется, что события в Чечне не могли возникнуть «из ничего», что они имели своего рода базу или исходный посыл, которые сложились в ходе предшествующей истории чеченского народа. Возможны различные оценки того, что есть «народ» или «этнос», в том числе декларирующие в них примат культурного мифа, сконструированного интеллектуальной или политической элитой. Но и миф вряд ли способен возникнуть на пустом месте. Поэтому и в этом случае анализ прошлого не выглядит бесполезным.

Одна из работ, посвященных данной тематике – книга В.А. Тишкова «Общество в вооруженном конфликте», имеет подзаголовок «Этнография чеченской войны», который предполагает непосредственное обращение к указанным сюжетам –составляющим проблемы.

¹ Добаев И.П. Традиционализм и радикализм в современном исламе на Северном Кавказе // Ислам и политика на Северном Кавказе. Сборник научных статей / Северо-Кавказское обозрение Центра системных региональных исследований и прогнозирования ИППК при РГУ. Вып. 1. Отв. ред. В.В.Черноус. - Ростов н/Д, 2001. - С. 12-13.

И они имеются, пространные и квалифицированные, что, впрочем, не делает их бесспорными. Так, я не могу согласиться с автором, который говорит, что в историческом опыте чеченцев нет ничего радикально отличного от опыта других народов, в частности народов Северного Кавказа. Радикальных отличий действительно нет, все пережитое чеченцами на протяжении столетий, укладывается в достаточно хорошо известные исторические модели, однако то, что проявляется при изучении их прошлого, все-таки свидетельствует об изрядном его своеобразии. В.А. Тишков пишет, что материализация *чеченства* произошла в условиях конфликта и глубоких общественных трансформаций эпохи Горбачева – Ельцина. Характеризуя **это чеченство**, он говорит (и здесь с ним в целом опять-таки трудно не согласиться), что оно стало не просто первичной (примордиальной) идентичностью, но и особой ролью, замешанной на националистическом нарциссизме, комплексе жертвенности и мессианской идее «гробовщиков империи», «освободителей Кавказа» и «авангарда исламизма». Но для того, чтобы некто или нечто в лице общественной структуры, так или иначе системно организованной (либо государства) провозгласил себя мессией, исполняющего роль «гробовщика» и «освободителя» (либо «третьего Рима» как было в свое время с Московским государством), должны сложиться некоторые объективные условия. Равно как и для **«обучения историческим травмам»** (формулировка В.А. Тишкова), в настоящем случае травме депортации, должны были сформироваться такие же условия-предпосылки. Тишков справедливо отмечает, что аналогичная травма для большинства (или многих) перенесших ее народов не стала мобилизующей основой их групповой солидарности. Следуя логике автора, именно (или только?) чеченцы «обучились» ей. Он допускает, что за этим может стоять достаточно простое объяснение – попытка представителей старшего поколения укрепить свой слабеющий статус. Отчасти, возможно, это так, но лишь, как мне видится, в незначительной части. В.А. Тишков отмечает, что с социально-политической точки зрения чеченский конфликт – это конфликт группы против государства, а не между представителями двух этнических общностей или двух государственных образований. Действительно, он не есть конфликт народов и государств, но формирование группы в рамках этнической общности, группы которая способна вести борьбу – продолжительную и не безуспешную с государством, очевидно определенным образом характеризует такую этническую общность. В.А. Тишков при рассмотрении истории «чеченской революции» и войны не приемлет апелляций к таким холистским категориям, т.е. к категориям, подразумевающим некие духовные единства – «народ», «свобода», «религия», а равно и апелляций к «фундаментальным историческим закономерностям» и «абсолютизации

историко-этнографических аргументов»¹. Безусловно, абсолютизировать ни их, ни что-либо другое не следует. Возможно, прав Л.С. Перепелкин более 10 лет назад отметивший, что события в Чечне предопределила уникальная комбинация исторических, социально-экономических, этнических, демографических, психологических и иных факторов в силу исторической случайности концентрированно проявившихся именно там², но в подобной комбинации, на мой взгляд, этноисторические предпосылки занимали далеко не случайное и не последнее место.

В настоящей статье ставится задача без абсолютизации чего-либо (на что я надеюсь) охарактеризовать исторические предпосылки тех этносоциальных и этнополитических процессов, которые происходили в местной среде в XVIII – XX вв. и которые в немалой степени подготовили (обусловили) явление, называемое «национальной чеченской революцией», «чеченской войной» или как-либо иначе.

* * *

Опуская ранние периоды истории чеченцев и шире – вайнахов (т.е. чеченцев, ингушей и бацбийцев), которые, надо заметить, известны крайне плохо, начну краткий обзор со средневековья.

Насколько позволяют судить немногочисленные источники, предки чеченцев (вайнахов) в конце раннего средневековья занимали высокогорные области по обе стороны Главного Кавказского хребта – на территории современных Чечни, Ингушетии и Грузии (вероятно, до нашествия татаро-монголов вайнахам принадлежали также пограничные указанной зоне предгорные и равнинные земли Северного Кавказа, но в целом этот вопрос плохо изучен). В конце раннего – начале позднего средневековья началось передвижение населения из этих районов (общества Майсты, Малхиста) в также горные, но более благоприятные для жизнедеятельности людей районы современной Чечни (общества Нашаха, Галай). Район Нашаха (верховья р. Рошни-Чу) большинство *тейпов/тайпов* – семейно-родственных групп считает своей прародиной. По оценке некоторых исследователей, в XVI – XVII вв. на этой территории произошел своеобразный демографический взрыв, который

¹ Тишков В.А. Общество в вооруженном конфликте. Этнография чеченской войны. М., 2001. С. 42, 489, 502 – 503.

² Перепелкин Л.С. Чеченская Республика: Современная социально-политическая ситуация // Этнографическое обозрение. 1992. № 1. С. 5.

вызвал новые подвижки населения к востоку и западу ¹. Основной миграционный поток двинулся на восток, в частности на территорию Ичкерии (до XIX в. – Мичикские земли или дальняя Чечня), которая получила наименование «Нохче-мохк», т.е. «земля чеченцев» ². В дальнейшем миграционные потоки из горной Ичкерии направлялись в предгорную и равнинную зоны Северного Кавказа.

Стремление горцев оставить прежние места жительства правомерно связывать не только и не столько с демографической ситуацией (У.Лаудаев в середине XIX в. отмечал, что, согласно преданиям, до переселения в Ичкерию все чеченцы составляли три рода по 20 фамилий в каждом, а в его время уже насчитывалось сто фамилий) ³, но и с климатической обстановкой в горах. Дело в том, что приблизительно с первой четверти 2-го тыс. н.э. началось постепенное глобальное похолодание, пик которого пришелся на XVI – XVII столетия. Похолодание болезненно отразилось на положении жителей высокогорий, где наблюдались регулярные неурожаи, эпидемии и т.д. Это могло стать одной из главных причин миграций горцев, поиска ими более благоприятных для жизни земель. Тогда же схожие миграции отмечались в Дагестане, в Осетии ⁴.

Из Ичкерии (Нохче-мохк) миграционные волны двинулись в двух направлениях: на восток и северо-восток – к Кумыкской плоскости, и на север – в сторону рек Сунжа и Терек.

В сознании народа переселение на равнину выглядело исправлением исторической несправедливости, что зафиксировали народные предания. «Раньше, – говорится в одном из преданий ингушей, которые в тот же период переживали схожие процессы, что и чеченцы, – когда наши отцы жили в горах, эта равнина была в руках черкесских, кабардинских и ногайских князей... Они чинили разбой, производя всюду опустошения. Немало горя вынесли от плоскостных князей и горные люди». Другое сказание повествует о герое, поведшем «горных людей» на отвоевание «благодатных равнинных земель» у

¹ Кобычев В.П. Расселение чеченцев и ингушей в свете этногенетических преданий и памятников их материальной культуры // Этническая история и фольклор. М., 1977. С. 183 – 184.

² Анчабадзе Ю.Д., Волкова Н.Г. Этническая история Северного Кавказа XVI – XIX вв. М., 1993. С. 80; Лаудаев У. Чеченское племя // Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис, 1872. Вып. 6. С. 13.

³ Лаудаев У. Чеченское племя. С. 13.

⁴ См.: Карпов Ю.Ю. Природный фактор и социальные процессы на Северном Кавказе в позднее средневековье и в новое время // Лев Николаевич Гумилев: Теория этногенеза и исторические судьбы Евразии. СПб., 2002. Т. 1. С. 185 и след. С этим же обстоятельством правомерно связывать развитие экспансии горцев Дагестана на плодородные земли соседней Грузии, которая в последней получила образное название *лекианоба* – от 'леки' – «дагестанский горец»/ «лезгин», которое переводится как «лезгинщина», т.е. засилье лезгин (дагестанцев). – См.: Гамрекели В. Социально-экономическая почва развития «лекианоба» // Мацне. 1972. № 1.

могущественного соседа ¹. Примечательна также этимология названий отдельных обществ и селений чеченцев. Например, общество Качкалык, объединявшее группу селений по северной стороне невысокого горного хребта между современным г. Гудермес и р. Аксай, получило свое название от кумыкского слова *кхакхалык*, т.е. «переселившиеся» ². В свою очередь название аула Чечен (Чечень), от которого произошел современный этноним *чеченцы*, по одной из версий «означает на татарском языке рассеянников» ³.

Обосновывавшиеся на Кумыкской плоскости чеченцы первоначально оказались в зависимости от местных владетельных персон, а поселившиеся к западу от указанной территории – в подчинении кабардинских князей, которые в XVI – XVII вв. контролировали большую часть равнинных и предгорных земель Северного Кавказа.

Согласно некоторым данным, кумыкские и кабардинские князья не позднее конца XVII – начала XVIII в. были приглашены чеченцами. «По сознанию самих чеченцев, они платили кумыкским князьям дань или ясак; „но, – говорят они, – мы призвали их из шамхальского владения и отдали им землю по правую сторону Аксая с тем, чтобы они были у нас судьями и служили переводчиками при сношениях с русскими, жившими на Тереке. Мы платили им ясак, как даем и теперь плату нашим муллам и кадиям”» ⁴.

Однако в середине XVIII в. они освободились от этой зависимости ⁵, более того, уже в XIX в., по свидетельству одного из авторов того времени, «кумыки ... боясь чеченцев, которые в значительном числе переселились к ним, находились у них если не в совершенной зависимости, то, так сказать, в руках; они могли жить в полной безопасности не иначе, как войдя с своими утеснителями в разные связи, не исключая и родственников» ⁶. Примечателен и такой факт: шамилевский наиб чеченец Бата, в начале 1850-х гг. переметнувшийся на сторону русских, убеждал и убедил-таки наместника на Кавказе князя М.С. Воронцова в

¹ Далгат У. Героический эпос чеченцев и ингушей. Исследование и тексты. М., 1972. С. 389 – 390.

² Анчабадзе Ю.Д., Волкова Н.Г. Этническая история. С. 79.

³ Бутков П.Г. Из «Известия о бывшем в Кавказских горах лжепророке Мансуре // Россия и Кавказ: Сквозь два столетия. СПб., 2000. С. 8, 11.

⁴ Властов Г. Война в Большой Чечне // Русский инвалид. 1856. № 160.

⁵ Анчабадзе Ю.Д., Волкова Н.Г. Этническая история. С. 79. В материалах П.Г.Буткова по этому поводу говорится следующее: «Когда эти новые господа слишком посягали на вольности их, то чеченцы, поселившиеся между ними, (князей. – Ю.К.) изгнали, а прочим отказались в повиновении». – Бутков П.Г. Из «Известия...» С. 8.

⁶ Волконский Н.А. Война на Восточном Кавказе с 1824 по 1834 г. в связи с мюридизмом // Кавказский сборник. 1886. Т.10. С. 36.

обоснованности претензий соплеменников на равнинные земли, на тот момент принадлежавшие кумыкам¹.

Иное положение сложилось у тех мигрантов, которые двинулись на север. Дойдя до Сунжи и затем до Терека, они столкнулись со встречно направленным движением казаков. «Старейшины чеченского народа обсуждали ... вопрос о том, чтобы перекинуться на левый берег Терека и хозяйственно овладеть левобережными бурунами... Это решение чеченского народа не было еще приведено в исполнение, когда на левом берегу Терека появились первые поселенцы другой, встречной колонизации, шедшей с севера. Это была казачья колонизация»². Оба направлявшиеся навстречу друг другу движения на время приостановились, однако каждая из сторон рассчитывала продолжить собственное движение в выбранном направлении³.

Примечательно, что обе колонизации северокавказской равнины – чеченская и русская – в перспективе должны были развиваться и на деле развивались по одной схеме хозяйственного освоения края, а именно земледельческого (хозяйственно-культурный тип пашенных земледельцев).

Применительно к русской колонизации степного пояса Северного Кавказа это не вызывает никаких сомнений. Не должно их быть и в отношении чеченцев. Об этом красноречиво свидетельствует уже то, что в период Кавказской войны предгорная и равнинная Чечня являлись житницей имамата Шамиля. По данным Первой всеобщей переписи населения 1897 г., 92,4 % чеченцев «кормились земледелием»⁴. Значение древних земледельческих традиций чеченцев отражалось и в том, что «хотя прибыль от скотоводства в бюджете горца превышает прибыль от земледелия, принципиально все же оно играет роль подсобную по отношению к земледелию. И фигурирует как меновая база для восполнения

¹ Письмо М.С.Воронцова А.И.Барятинскому от 21/III – 1852 // Русский архив. Кн.2. № 6. С. 183 – 185.

² Общие выводы о направлениях внутренней колонизации Чеченской автономной области. 1927 // Центр. гос. архив Чечено-Ингушской АССР. Ф. Р-79, оп.1, д. 310. Л. 11. Некоторые исследователи полагают, что первоначальное столкновение двух миграционных потоков произошло даже раньше – в ущельях Черных (лесистых) гор, где попытались обосноваться пионеры гребенского казачества, но под давлением чеченцев были вынуждены перебраться за р. Сунжа. – *Виноградов В.Б., Магомадова Т.С.* О месте первоначального расселения гребенских казаков // Советская этнография. 1972. № 3. С. 31 и след.

³ Казачьи поселения были вытеснены на левый берег Терека, но, как писал один из авторов XIX в., «перебравшись за Терек, мы все-таки считали эту плоскость своею и отдавали пока населявшим ее чеченцам на условиях. Неисполнение ими этих условий породило столкновение и потом перешло в открытую войну». – *Волконский Н.А.* Война на Восточном Кавказе. С. 34.

⁴ Общий свод по империи результатов разработки данных Первой переписи населения, произведенной 28 января 1897 года. СПб., 1905. Т.1. С. II – IV.

недостатка в продуктах земледелия»¹. Для сравнения укажу, что у горцев внутренних районов Дагестана, с XV в. начавших специализироваться на разведении скота, земледелие преимущественно сохранялось как дань древним традициям и потому играло полусимволическую роль престижного вида деятельности, сформировавшего соответствующий психологический стереотип².

Приведенные материалы достаточно контрастно описывают явление, которое обычно называют «сползанием» жителей гор на соседние равнинные территории. «Сползания», как правило, бывают вызваны ростом производительных сил в местных экономиках и перенаселенностью гор, и известны они в истории различных частей Земли с древности³. Знал подобное явление и Кавказ. В северной половине региона оно наблюдалось в позднеантичный и в раннесредневековый периоды, в перерывы между наплывами волн кочевников. Тогда горцы успешно осваивали пояс предгорий и равнин, ведя комплексное земледельческо-скотоводческое хозяйство. Позднее этот же процесс нашел выражение, например в Дагестане, в образовании крупных «стыковых» селений в пограничье географических зон, в выкупе горцами земельных угодий у владельцев равнинных территорий⁴, в отходничестве, а равно и в военной экспансии на соседние земли. В новое время осетинам, до этого предельно ограниченным в возможностях жизнедеятельности по причине горных условий занимаемой ими территории, удалось разрешить проблему обретения земли на равнине в основном с помощью Российского государства⁵. В Чечне процесс «сползания» горцев на «плоскость» развивался по собственному сценарию.

Он начался там, вероятно, несколько раньше, чем в соседних областях и протекал динамичнее, чему отчасти способствовала внешняя обстановка – политическая слабость прежних владельцев вновь занимаемых горцами территорий. Одновременно указанный процесс свидетельствовал об обладании чеченским этносом на тот момент особым импульсом развития, во многом отличным, в частности, от модели развития горско-дагестанского общества. Не случайно «сползание» горцев Дагестана на равнину в основном выразилось в развитии набеговой системы, а экономически ими была освоена сравнительно небольшая

¹ Бальшин А. Социально-экономическое состояние Нагорной Чечни (по материалам обследования 1924 г.) // О тех, кого называли абреками. Грозный, 1925. С. 94.

² Османов М.О. Хозяйственно-культурные типы (ареалы) Дагестана (с древнейших времен до начала XX в.). Махачкала, 1996. С. 132.

³ Ковалевский В.Г. Культурно-географическая и биологическая роль горных районов // Природа. 1931. № 2. С. 167.

⁴ Османов М.О. Хозяйственно-культурные типы. С. 109 и след.

⁵ См.: Берозов Б.П. Переселение осетин с гор на плоскость (XVIII – XX вв.). Орджоникидзе, 1980.

территория юго-восточной Кахетии, где появились Джаро-Белаканские общества. Чеченцами данный импульс не был утрачен и в последующем. Его лишь на время приглушила Кавказская война.

Впрочем, и в период войны стремление чеченцев к овладению равнинными землями сохранялось, что отчетливо запечатлели организовывавшиеся ими в то время масштабные военные операции. Так, лозунгом и задачей восстания 1825 г. во главе с Бей-Булатом Таймазовым (Таймиевым) было возвращение границы России обратно к Тереку, овладение всей Кумыкской плоскостью и создание государства чеченцев и кумыков, в котором последние не могли рассчитывать на главную роль ¹. Напомню также позицию и убеждающие разговоры наиба Баты.

Последовавшая по окончании войны реорганизация российской администрацией порядка землеустройства в крае тоже не способствовала его развитию. На месте многих равнинных аулов были заложены казачьи станицы (в 1845 г. была основана Сунженская казачья линия), а сама Чечня, так же как Ингушетия, Кабарда и др., оказалась разделенной на две части – горную и равнинную. Однако уже в скором времени упомянутые процессы вновь начали набирать силу.

В начале XX в. русское (казачье) население жаловалось правительству на активное противодействие русской колонизации Чечни со стороны «туземных» жителей, на вытеснение их чеченцами и ингушами с берегов Терека и т.п., чего в то время не наблюдалось в соседних областях края, в частности в Осетии и Кабарде ². Тем же определялся накал и ожесточенность борьбы между казаками и «горцами» в период гражданской войны. Даже послереволюционные преобразования советского правительства, стремившегося планомерно решать земельный вопрос горцев путем ликвидации многих казачьих станиц, в Чечне, в отличие от Ингушетии, сталкивались с заметными трудностями ³. И тогда переселенческое движение в Чечне бурно развивалось по собственной программе.

В документе, составленном по результатам агро-экономического обследования Чечни в 1924 г. говорилось: «После революции остановившийся на полу столетие процесс сползания горцев на плоскость опять возобновился. Вспыхнувший в революционный момент он носил

¹ Покровский Н.И. Кавказские войны и имамат Шамиля. М., 2000. С. 143, 146.

² См.: Ткачев Г.А. Ингуши и чеченцы в семье народностей Терской области. Владикавказ, 1911. С. 69 – 70.

³ Очерки истории Чечено-Ингушской АССР. Грозный, 1972, Т.2. С. 105.

характер военной интервенции чеченцев в Дагестан. Был разгромлен административный центр кумыцкой плоскости Хасав-Юрт, а целые селения ... немецких и русских беженцев были захвачены чеченцами. В образовавшийся с уходом этих поселенцев прорыв хлынули из Ножай-Юртовского округа образовавшиеся там за десятилетия излишки населения. Чеченцы с 1917 г. продолжали спускаться на кумыцкую плоскость до тех пор, пока она определенно не перешла в состав Дагестанской республики, положившей после 1922 г. предел этому хозяйственному завоеванию Дагестана чеченцами»¹.

Масштабное, обладавшее незаурядным напором переселенческое движение чеченцев из горных местностей привело к значительному расширению их этнической территории. На севере границей расселения стал Терек, на северо-востоке – окрестности г. Хасавюрт. Уже в 1930-х гг. большая часть населения проживала в предгорных и равнинных районах. Миграция населения подчинялась известной логике (ввиду большего сходства климатических условий предгорий с горной местностью, переселенцы на первых порах предпочитали обосновываться именно там, а излишки населения мигрировали уже дальше – на Надтеречную равнину), имела свои закономерности и в конечном итоге была нацелена на всестороннее (в рамках хозяйственно-культурного типа «пашенное земледелие») освоение пояса предгорий, а главное – «вновь образованных» географических зон: Чеченской и Надтеречной равнин.

Общая закономерность подобной миграции отчетливо осознавалась еще в первой половине XIX в. людьми, знакомыми с обстановкой в Чечне. Вот что, например, писал один из них: «Постепенно возраставшее между ними (чеченцами. – *Ю.К.*) население заставило их искать земли для выселок со стороны севера, ибо к югу они встретили бы или бесплодные горы или же места уже занятые лезгинами (дагестанцами. – *Ю.К.*). Распространить же свои владения к западу и востоку также для них выгоды не было, ибо там не находили бы они столько удобства для жизни, как со стороны севера, и так, постепенно подвигаясь вниз по ущельям рек, они вышли на долину Сунжи; найдя там прекраснейшие и весьма выгодные для жизни места, они водворились, и потом, когда вся Сунженская долина была заселена, прошли далее к Тереку, начали там селиться и вероятно распространились бы далее за оную, ели бы не встретили к тому препятствия» в виде колонизации края русским населением². Процесс освоения вновь заселяемых территорий был своего рода обретением «новой родины», в

¹ Общие выводы. л. 13; см. также: *Христианович В.* Гори та передгір'я, як економічна проблема // Східний світ. 1930. № 4 – 5. С. 161.

² *Норденстам И.И.* Описание Чечни со сведениями этнографического и экономического порядка // Материалы по истории Дагестана и Чечни. Махачкала, 1940. Т.3, ч.1. С. 307 – 308.

известном смысле сравнимым с тем периодом в истории венгерского народа, который получил аналогичное название и был связан с оседанием кочевников на Среднедунайской равнине. (Правда, применительно к чеченской истории подобное сравнение более чем условно, так как в отдаленном прошлом данная территория, очевидно, уже была заселена протовайнахами). Указанный процесс можно сравнивать и с процессами, имевшими место на Северном Кавказе позднее и которые связаны с результатами переселенческой политики в СССР – с претензиями карачаевцев, обосновавшихся в предгорьях и на равнине, на г. Кисловодск, как столицу нового Карачая; с вытеснением горцами-переселенцами в Дагестане русского населения, проживающего на равнинных землях. Так же несколькими веками раньше освоенная чеченцами область Ичкерия обрела название Нохче-мохк – «земля чеченцев».

Динамичному процессу миграции населения сопутствовали существенные изменения в организации жизнедеятельности этноса/социума. Уже на ранних этапах переселенческого движения начался подрыв *тейповой (тайповой)* системы, традиционно формировавшей структуру общества. В самом начале XIX в. П.Г.Бутков – автор первого очерка о чеченцах, со знанием дела писал, что «переселившиеся сюда (на равнину. – Ю.К.) чеченцы отступили от сего правила (расселения по родственному, тейповому принципу. – Ю.К.), основав здесь селения совместно одно колено с другим ... однако они строго наблюдают разделение по коленам», т.е. тейпам ¹. Применительно же к началу XX в. исследователи определенно констатировали, что «именно массовое выселение из гор на плоскость ... перестроило все взаимоотношения людей ... и заставило отдельные роды и разрозненные племена ... сплотиться и почувствовать свое единство. Только теперь стало возможным объединение их в один народ» ². «Все взаимоотношения» конечно же не были перестроены, однако корректировки оказались существенными ³. В современном чеченском обществе значение

¹ Бутков П.Г. Из «Известия ...» С. 8. Для сравнения укажу, что во вновь сформированных дагестанцами Джаро-Белаканских обществах воспроизводились почти без изменений и принятые в местах их прежнего проживания общинно-тухумные структуры (Петрушевский И.П. Социальная структура Джаро-Белаканских вольных обществ накануне российского завоевания // Исторический сборник. Л., 1934. Вып. 1. С. 197), в Осетии же фамильные поселения оставались основными социальными ячейками до XVIII в. (Калоев Б.А. Осетины. Историко-этнографическое исследование. 2-е изд. М., 1971. С. 193).

² Яковлев Н.Ф. Ингуши. М.-Л., 1925. 100 – 101.

³ По окончании Кавказской войны XIX в. представители российской администрации и офицерства, непосредственно знакомые с обстановкой в Чечне, с уверенностью утверждали, что долголетнее пребывание чеченцев в составе имамата Шамиля, политика России в отношении горцев и собственно война оказали разрушительное воздействие на судьбу чеченского «рода». – Волконский Н.А. Война на Восточном Кавказе... С.38; Покровский Н.И. Кавказские войны... С. 296, 480.

тейпов как мобилизующей политической и организующей силы не выглядит бесспорной, в частности отмечается что они нередко уступают в этом *купам* – общинам близких родственников, проживающих в одном селе ¹.

На изменение роли тейпов в системе общественных связей общества не могла не повлиять (в целом негативно) депортация народа в Казахстан и в Среднюю Азию, а также реорганизация порядка его расселения по возвращении на родину. После восстановления Чечено-Ингушской АССР ее горные районы в административном порядке было решено не заселять, так что в иной форме продолжился процесс освоения чеченцами равнинных территорий ². Впрочем, последствия указанного были неодинаковыми в разных географических поясах республики (в наибольшей степени они затронули равнинные районы).

Важной составляющей этносоциальных процессоов явились значительные демографические изменения. Менее чем за сто лет, с 1897 по 1989 гг., численность народа увеличилась более чем в 4 раза (с 223 до 950 тыс. чел.), при этом следует учитывать массовую гибель людей в период депортации. Предпосылкой им стало изменение природно-географической среды проживания основного этнического массива, переселение с гор в предгорья и на равнину, следовательно принципиальное изменение едва ли не всего комплекса условий жизни ³.

Для сравнения приведу данные по осетинам и аварцам.

Численность осетин в Северной Осетии, в XIX – первой половине XX в. в основной своей массе также переселившихся из горных местностей в равнинные районы, за тот же период возросла с 96,5 до 402 тыс. чел., т.е. без малого в 4,5 раза (но при этом следует учитывать массовое переселение осетин в 1944 – 1956 гг. из Грузии на Северный Кавказ). Среди аварцев, массово вовлеченных в переселенческое движение только в 1950-е гг.,

¹ Федорович А. Тейпово-религиозные отношения в чеченском обществе // Центральная Азия и Кавказ. 2001. № 2. С. 130; Чеснов Я.В. Чеченцем быть трудно: Тайпы, их прошлое и роль в настоящем // Независимая газета. 1994. 22 сентября.

² В качестве компенсации за невозвращенные земли рядом с г. Орджоникидзе (Владикавказ), где до депортации проживали ингуши, и которые в 1944 г. отошли к Северной Осетии, восстановленной в 1957 г. ЧИАССР были переданы из состава Ставропольского края Наурский, Шелковской и Каргалинский районы, которые также вошли в состав территории расселения чеченцев.

³ Едва ли не забавным выглядит замечание одного из современных авторов, пишущих на чеченскую тему, о том, что значительные демографические изменения в чеченском обществе произошли вследствие введения в рацион питания местного населения кукурузы. – Дергулян Г. Чеченская революция и чеченская история // Чечня и Россия: общества и государства. М., 1999. С. 200.

численность возросла менее чем втрое ¹. Сопоставление данных показательное, а демографические изменения в чеченской среде наиболее впечатляющие. Очевидно также, что отмеченный наиболее бурными темпами прирост населения среди чеченцев во второй половине XX в. (с 1959 по 1989 гг., более чем в 2 раза – от 419 до 957 тыс. чел.) ² явился реакцией на пережитую народом трагедию депортации.

Указанные процессы и изменения в чеченском обществе сопровождали поиски в идеологической сфере.

Мусульманство начало проникать в равнинную Чечню из Дагестана в XVI – XVII вв. Исламизация населения предгорных и горных местностей происходила в XVIII – XIX вв. ³, в значительной степени на фоне и в условиях военного противостояния христианской России. Примечательно, что на завершающем этапе Кавказской войны в Чечне не только наблюдалось активное стремление отложиться от Шамиля ⁴, но и распространение нового религиозного течения – *тариката* (братства) *кадирия* (в Чечне за ним закрепилось название *зикризм*), которое противопоставлялось задачам и средствам деятельности приверженцев тариката *накибандия* (официальной идеологии имамата Шамиля).

Шамиль, а в последующем российская администрация активно боролись с первым проповедником зикрима Кунта-Хаджи Кишиевым и его последователями ⁵. Однако в конкретных условиях тогдашнего состояния местного общества, во многом отмеченных духовным надломом, зикризм получил в Чечне широкое распространение.

В отличие от тариката *накибандия*, который имел распространение среди определенных тейпов, зикризм в его различных толках (*вирдах*) не совпадал с тейповой структурой общества ⁶, и в основном утвердился среди населения горных районов.

¹ В 1897 г. численность аварцев составляла 172 тыс. чел., а в 1989 – 544 тыс. чел. Формально отмечается рост более чем в три раза. Однако необходимо иметь в виду, что, начиная с переписи населения 1939 г., в состав аварцев включались андо-цезские народы, численность которых, по оценкам специалистов, ныне должна составлять 85 – 100 тыс. чел, с учетом чего и сделан отмеченный в тексте подсчет.

² Кабузан В.М. Население Северного Кавказа в XIX – XX вв. Этностатистическое исследование. СПб., 1996. С. 145; Народы России. Энциклопедия. М., 1994. С. 29, 30, 32.

³ Мужухоев М.Б. Проникновение ислама к чеченцам и ингушам // Археологические памятники Чечено-Ингушетии. Грозный, 1979. С. 148.

⁴ Покровский Н.И. Кавказские войны... С. 475.

⁵ Ипполитов А.П. Учение «Зикр» и его последователи // Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис, 1869. Вып. 2; Чеснов Я.В. Суфизм и этнический менталитет у чеченцев // Расы и народы. М., 2001. Вып. 26. С. 54 и след.

⁶ Акаев В.Х. Суфийские братства и ваххабиты // Азия и Африка сегодня. 1998. № 6. С. 47; Яндаров А.Д. Суфизм и идеология национально-освободительного движения. Алма-Ата., 1975. С. 147.

Существенно увеличилось число приверженцев кадирия («громкого зикра») во время депортации и в последующие годы ¹.

О чем совокупно говорят подобные факты? Взаимосвязанные составляющие определили «особость» (или, по крайней мере, не «полную типичность») «жизненного пути» данного народа на временном отрезке в 2 – 3 столетия. Это расширение и изменение природно-географической среды его проживания с активным хозяйственным освоением вновь приобретенных территорий. Это значительный рост народонаселения и трансформация (начало таковой) внутренней структуры общества. Это поиск идеологического обеспечения нового состояния социума. И если правомерно говорить о разных уровнях этносоциального и этнополитического развития общественных систем определенного типа, то в данном случае допустимо сослаться на процесс этнической консолидации и преобразование «этноса» в «нацию».

В конце 1980-х г. в Чечне стал популярным лозунг «Нас – миллион», подразумевавший лидирующее положение чеченцев в Северокавказском регионе и предоставлявший умозрительное право на ведение политических диалогов с позиции силы, что отражало изменение глубинных основ жизнедеятельности социума.

Да и практика советского строительства наводила на те же мысли. Города-«миллионеры» имели право рассчитывать на сооружение метрополитенов, народы, преодолевшие миллионный рубеж народонаселения, становились потенциальными (или реальными) носителями гордого имени «нация» в противоположность предшествовавшему статусу «народность».

Открыто заявленное ингушами в это время стремление образовать собственную национально-государственную автономию вызвало негативную реакцию чеченской общественности, идеологи которой выстраивали планы «собирания земель» и народа. Согласно этим планам, не только ингуши должны были влиться в новую чеченскую нацию, но и терскому казачеству, как «части чеченского этноса с примесью славянской крови» предлагалась аналогичная судьба ². В свою очередь в адрес Дагестана высказывались конкретные территориальные претензии.

¹ Федорович А. Тейпово-религиозные отношения... С. 131.

² Шамаев М. О выражениях «русскоязычное население» и «коренные жители» // Нийсо (Справедливость). 1991. № 3.

Едва ли не постоянная на протяжении последних столетий конфронтация с «внешним миром» в лице России и ее исторических правопреемников формировала идеологическую основу консолидационных процессов.

Данные процессы стремились найти опору в «мифологическом» обеспечении национальной идеи через использование образа тотемного предка – волка (*борз*).

Поэтическая формула «волчица щенится в ту ночь, когда мать рождает чеченца» (или: «мною рожденный, мой щенок») приобрела в местной среде качества этнического и социокультурного показателя.. Первый чеченский этнограф и историк У. Лаудаев писал: «Чеченцы называют себя узденями... слово это имеет у них другое значение, чем у их соседей. У последних узденство делилось на степени, у чеченцев же все люди стояли на одной степени узденства, различаясь между собою только качествами: умом, богатством, щедростью, храбростью, а нередко и дурными делами, разбоями, воровством и т.д. Слово уздень, заимствованное ими от соседей, означает у чеченцев: человек свободный, вольный, независимый, или, как они сами выражаются, **вольный как волк** (*борз-сенна*)»¹.

Поэтому-то изображение волка помещено на государственных гербе и флаге Чеченской Республики Ичкерия, его именем названо в недавнем прошлом производившееся в Чечне автоматическое оружие.

Такую же опору указанным процессам стремились придать через разыскание исторических связей с легендарными народами прошлого – хеттами, сарматами и др.² Ведь каждый уважающий себя кавказский (горско-кавказский) «род» должен знать собственных предков как минимум до седьмого поколения, иначе он не может рассчитывать на авторитет окружающих, как бы многочисленен (соответственно – «силен») ни был.

«1991-й год ознаменовался важным событием в многострадальной жизни чеченского народа: родился миллионный чеченец... На протяжении всей своей долгой истории чеченцы имели постоянные связи и активные сношения с внешним миром, с близкими и дальними соседями. Да и как мог самый большой по численности народ Северного Кавказа жить в изоляции от мира... Чеченский народ сохранился, а многие народы канули в вечность. Это

¹ Лаудаев У. Чеченское племя. С. 23 – 24.

² См. напр.: Вагапов Я.С. Вайнахи и сарматы. Грозный, 1990; Нунуев С.-Х. Нахи и священная история. Ярославль, 1998.

уже о чем-то говорит... Такова история, она не делит народы на сынков и пасынков, но каждому из них определяет свое место»¹.

На этой почве рождалась идея мессианской роли чеченской народа как хранителя языка и заповедей пророков.

«Может появиться вопрос: существует ли до сих пор в мире народ, который идентифицировал бы себя как „народ Ноя” (Ноаха, Нуха)? Да, такой народ существует и по сей день, занимая... то священное место, на которое сошли с Ковчега спасенные Всевышним от Потопа люди. Народ этот – нохчи (чеченцы)... Только варварство в его исконном, сакральном виде, единственным оплотом которого осталась сегодня Чечения, способно противостоять реально придвинувшемуся ко всем евразийским народам апокалипсису „Нового Мирового Порядка”»².

На этой же почве родился образ национального героя, каковым для большей части народа стал первый президент Республики Ичкерия Джохар Дудаев.

В этих условиях проходил и происходит поиск в религии. За последние полтора столетия он привел к формированию нескольких суфийских братств (*вирдов*) и явно не окончен³. В данном контексте следует рассматривать относительную популярность в Чечне ваххабизма, сторонники которого формировали в известном смысле протестные религиозные структуры, ратовали за «первородную» чистоту ислама, и одновременно идей незыблемости местных традиций и невозможности адаптации в чеченской среде ни «европейских», ни мусульманских социальных институтов⁴. Чеченское общество остро переживает процесс историко-культурной самоидентификации, актуализованный потребностью вписаться в современное «мировое сообщество».

Представляется, что явления, отмечаемые в Чечне в последние 10 – 15 лет, резонно сравнивать с хорошо известными по истории средневековья и нового времени процессами формирования молодых наций с их претензиями на создание собственных государств. В этом

¹ Айдаев Ю., Айдаев А. Тяжкий путь к миллиону // Чеченцы: история и современность. М., 1996. С. 228 – 229.

² Нухаев Х.-А. Возвращение варваров. М., 2002. С. 205, 246 – 247.

³ См.: Акаев В. Суфийские братства и ваххабиты // Азия и Африка сегодня. 1998. № 6.

⁴ Акаев В.Х. Традиционный ислам и ваххабизм (к религиозно-политической ситуации в Чечне) // Изв. Х учебных заведений Северо-Кавказского региона. Общественные науки. 2001. № 2. С. 42; Акбулатов В. Чечню спасет обращение к традициям // Независимая газета. 10 октября 1998 г.

вопросе нередко ссылаются на теорию Л.Н.Гумилева и говорят о пассионарном напряжении, формировании своеобразного этнического поля и т.д. Можно подобрать и другие определения данному явлению, однако в целом очевиден кризисный характер (не в негативном смысле) происходивших и происходящих в Чечне процессов, которые отмечают сложные и болезненные качественные преобразования системообразующих основ функционирования данного этносоциального организма.

Отмеченное в умонастроениях значительной части чеченского народа рельефно проявилось во второй половине 1980-гг. и поэтому, конечно, можно сослаться на особые условия и провоцирующее воздействие условий «перестройки», положившей начало «эпохе Горбачева – Ельцина». При советской политической системе подобные явления однозначно были бы расценены национализмом и погашены или задушены. Но из этого вовсе не следует, что они не могли родиться в недрах той системы, напротив, они и родились в ней вопреки очевидным условно неблагоприятным обстоятельствам. Внешние же, опять-таки условно, благоприятные обстоятельства лишь обнажили их. В это время – в конце 1980 – начале 1990-х гг. чеченцы вступили в критическую фазу своей идентичности, как этносоциального организма, претендующего на исполнение функции государствообразующей структуры – «нации». Но оказалось, что выход из критической фазы и начало реализации данной функции разделяет трудно преодолимая черта/грань. Ее создали психологический, социокультурный и, по-видимому, другие факторы. Результаты процесса этнической консолидации, демографического «взрыва» и др. оказались не столь значимыми и работоспособными, как могло казаться. «Революция» состоялась в отрицании внешней силы. Даже весьма сдержанные в оценках авторы видят главную причину трагических событий в Чечне последних лет в истории ее взаимоотношений с Россией, на протяжении двух столетий якобы «отмеченной перманентным противостоянием, которое с периодичностью в 40 – 50 лет выливалось в форму насильственной борьбы»¹. Но «отрицание» состоялось не только на групповом уровне, о чем говорит В.А. Тишков, анализируя ситуацию в социально-политическом аспекте.

Разные, в целом объективные условия подготавливали переход к новым, в чем-то более сложным формам и способам культурной, социальной, политической, экономической организации данной общественной системы, к ее переходу от исходной (примордиальной)

¹ Гакаев Дж. Чеченский кризис: истоки, итоги, перспективы (политический аспект). М., 1999. С. 24.

этничности к этничности «национальной», но оказалось, что они не самодостаточны. Многие в новом, прежде всего в сфере обеспечения идеи, было сконструированным и не работало.

«Самый большой народ Северного Кавказа» должен был выступить единой силой, чтобы решить «свою задачу». В известном плане этим определялся выбор первого президента стремившейся к «собираанию земель» и к независимости в статусе государства – Республики Ичкерия. Дудаев должен был стать «объединителем народа-нации». В материалах предвыборной кампании говорилось: «Он не такой, как мы все. За душой у него ни гроша, не стоит за ним и мощный семейно-родовой клан»¹, что подразумевало «нейтральное» положение будущего президента в расстановке тейповых сил по причине его принадлежности не к «чистому» «роду». Сам Дудаев в условиях открытой конфронтации с Москвой заявлял: «Чеченская нация стоит как монолит... Спасибо вам всем... что объединили эту нацию, сделали ее монолитной»². Однако «монолитность» имела место лишь при конфронтации с внешней силой, и то оказалась далекой от желаемой. Сам президент, стремясь упрочить собственные властные позиции, предпочитал одних другим, делая ставку на сторонников тариката кадирия и горцев³. Чеченская этносоциальная общность и в новых условиях являла собой весьма сложную систему со множеством тейпов, наипростейшим образом делящихся на две половины – тейпы горные и равнинные, но имеющей и другие членения – тейпы «чистые», «первичные» и наоборот, с делением населения на жителей двух природных зон, за чем стоят их разные экономические, социальные, политические возможности, а также далеко не простой структурой религиозных братств *вирдов*. Все эти «членения» взаимосвязаны, пересекаются между собой, но это не делает общественную систему более простой, тем более монолитной.

«С приходом в 1991 году к власти чеченских национал-радикалов в Чечне предпринимались попытки реанимировать почти забытый (? – Ю.К.) институт родоплеменных отношений. Лидеры нового режима, пытаясь любой ценой удержаться у власти, раскололи чеченское общество, спровоцировав процесс тейпизации Чечни. Начался парад тейповых (родовых) съездов»⁴.

¹ Цит. по: *Шахбиев З.* Судьба чечено-ингушского народа. М., 1996. С.307.

² Московские новости. 1995. 19 – 26 ноября.

³ *Акаев В.Х.* Суфийские братства и ваххабиты. С. 50.

⁴ *Гакаев Дж.* Очерки политической истории Чечни (XX век) М., 1997. С. 38.

Это оценка сторонника одного («модернистского») взгляда на историю и современное состояние чеченского общества. У него имеются убежденные оппоненты, которые утверждают, что только обращение к традиционным формам организации чеченского общества – *тейпам* и *тукхумам* с их потестарной системой, по букве и духу соответствующей законам пророка Мухаммада – является залогом выхода чеченского народа (народа *нохчи*) из кризиса, соответственно – его спасения ¹.

Так или иначе, но тейповая структура оказалась более жизнеспособной, чем могло казаться раньше, и активное обращение к ней (вряд ли как простое восстановление полностью ушедшего в прошлое института или деморденизация в целом современного общества) ² противоречиво отразилось на судьбах людей и народа в целом. С одной стороны, клановые связи, родовая взаимопомощь помогали выживать бесчисленным жертвам войны и едва ли не всеобщего кризиса. С другой стороны, они же провоцировали «разборки» между кланами со взаимными упреками в ущербности в плане сохранения традиций и обычаев ³. В топониме Ичкерия недовольные и заинтересованные усмотрели корень «гери», якобы обозначающий иудействующих инородцев, которые появились в регионе со времен Хазарского каганата, так что нынешний кризис в Чечне, в их глазах, следует интерпретировать в контексте некогда начавшейся известной «геополитической борьбы» ⁴.

Сложными оказались и взаимоотношения между поколениями; и это в обществе, где авторитет старших кажется (тем более провозглашается) незыблемым. «В Чечне всегда преобладал культ старшего. Это обстоятельство было по-хамски использовано так называемой чеченской элитой при поддержке особо активных стариков, вообразивших из себя гераклов и аристотелей одновременно. Это было что-то необыкновенное: молодое поколение в оппозиции Дудаеву и К°, а главы семьи, рода, тейпа – старейшины, уважаемые деды не просто поддерживают Джохара, а ходят на всякие митинги, сходы... Старшее поколение было более агрессивно... Никогда еще не было в Чечне, чтобы так открыто пересекались интересы поколений... Дабы не перечить старшим, участники антагонизма

¹ См.: *Нухаев Х.А.* Чеченцы скорее изменят мир, чем изменят традициям. М., 2002; *Нухаев Х.-А.* Возвращение варваров. М., 2002 и др.

² *Тишков В.А.* Общество в вооруженном конфликте. С. 51 – 56.

³ *Гакаев Дж.* Очерки политической истории Чечни. С. 38, 39.

⁴ *Дауев С.* Чечня: коварные таинства истории. М., 1999. С. 9, 226. Подобные выводы правомерно прокомментировать следующей оценкой современного состояния чеченского общества: «Чеченскому менталитету свойственно убеждение о собственной непохожести на окружающие народы, но до недавнего времени уверенно можно было говорить об отсутствии в чеченской среде ксенофобии вообще и антисемитизма в частности». – *Вахаев Л.* Политические фантазии в современной чеченской республике // Чечня и Россия: общества и государства. С. 327.

оставляли при себе свое мнение, и это не считалось подавлением личности. После 1991 г. старшее поколение в лице старейшин перестало быть эффективным регулятором социальных процессов в чеченском обществе»¹. Вряд ли политическая активность «старших» явилась простым выражением их стремления «укрепить свой слабеющий статус» и «обучить исторической травме» молодежь, равно как и позиция молодежи не сводима к ответной реакции на это. Разногласия между поколениями скорее говорили о кризисных явлениях системного порядка. Стремление молодежи к независимости от старшего поколения, предполагало отказ от традиционных устоев жизни, в том числе в пользу норм шариата. Механизмами его реализации служили издавна наделенная институализированными формами через корпоративные половозрастные группы «автономность» молодежи², но также и суфийские традиции, в соответствии с которыми индивид сам входит в ту или иную общину по собственным убеждениям, так что отец и сын могут принадлежать к разным вирдам³. Соответственно взаимоотношения индивида и социальных институтов в новых условиях претерпевало и претерпевает изменения, хотя они не кардинальны, отчасти противоречивы и в целом эволюционно связаны со сложившимся ранее порядком.

* * *

«Чеченскую революцию» резонно соотносить с кризисом идентичности этносоциальной общности, когда она динамично трансформируется, и это равно болезненно отражается на ней самой и на окружающем ее социальном и политическом пространстве. Посыл к подобной трансформации был вызван объективными причинами, но в сложившихся условиях неизбежным должно было стать и проявление субъективного фактора, который складывался и выражал интересы, взгляды на ближний и дальний мир, в целом на жизнь тех или иных групп, составляющих конкретную общественную среду. В современном чеченском обществе таких групп немало и у них разные самоидентификации и следовательно несовпадающие цели. То, что одной из групп (части населения, соотносившей себя со всем населением-народом или бравшей на себя функции выразителя его чаяний) на рубеже 1980 – 1990-х гг. казалось предопределенным – ускоренное формирование новой идентичности всего

¹ Цит. по: Тишков В.А. Общество в вооруженном конфликте. С. 317.

² См.: Карпов Ю.Ю. Джигит и волк. Мужские союзы в социокультурной традиции горцев Кавказа. СПб., 1996.

³ Чеснов Я.В. Быть чеченцем: личность и этнические идентификации народа // Чечня и Россия: общества и государства С. 73,76.

этносоциального сообщества, не соответствовало взглядам на жизнь, интересам и проч. других групп, а равно и внешнего окружения. Обострение кризиса идентичности в чеченском обществе совпало с кризисом государственно-политической и культурно-исторической идентичности российского (постсоветского) общества. Совмещение обоих кризисов при чисто внешнем созвучии, комплиментарности их тональности на первых порах («Берите независимости сколько влезет» – «Берем сколько желаем») подобно двум одинаково (а не разно) заряженным элементам, вызвало, а затем предельно обострило конфликт между этими общественными структурами, сделало его затяжным, болезненно жестким для обеих сторон. В кризисном состоянии обе структуры пребывают и в настоящее время, возможно лишь в разных фазах его (но у каждой своего кризиса) развития. Громко звучащее предложение о разделении чеченского общества на две части (в формулировке его автора «один народ – две общественные системы»): собственно *чеченцев* – приемлющих для себя жизнь в условиях гражданского общества и законов российского государства, и народ *нохчи* – готовый и способный жить лишь по законам уммы пророка Мухаммада и в рамках тейповых сообществ¹, предложение, которое поддерживает некоторая часть этого общества, скорее всего, говорит о крахе посылы 15-летней давности. Очевидно, что выход из подобного кризиса идентичности неизбежно носит длительный характер и далеко не всегда приводит к первоначально ожидаемым результатам, обратный им итог не менее, а то и более вероятен. Не исключено, что последний из упомянутых вариантов выхода из кризиса наиболее приемлем, по крайней мере, на данной фазе его развития. Не следует, впрочем, исключать и другого.

С.А. Ляушева

ТРАДИЦИЯ И МЕХАНИЗМЫ КУЛЬТУРНОЙ АДАПТАЦИИ

Современные философы и культурологи много говорят и пишут о таких понятиях, как “традиционная культура”, “традиции”, “новации” и т.п. Определение традиции в разных науках – этнологии, истории и социологии и др. – варьируется. Однако, традиция является главной характеристикой культуры общества на любой стадии его развития.

«Культура, включая язык, является первичной человеческой адаптацией. Культура состоит из производных опыта, более или менее организованного, выученного и вновь

¹ Подробное изложение этого предложения смотрите в работах Х.-А. Нухаева.

созданного индивидами, составляющими популяции, и интерпретации значений, передаваемого от прошлого поколения, от современников или формируемого самим индивидом» [18, с. 324-325].

При всех трансформациях жизни этноса, при любой смене инвариантов культурной традиции, присущей этносу, неизменной остается ядро его культуры. До тех пор пока это ядро не разрушено, этнос сохраняет свою идентичность, меняя лишь формы ее выражения. Элементы культуры, зависящие от социально-политических условий, выстраиваются вокруг ядра. Этот процесс наблюдается при смене идеологии, которая, в свою очередь, вызывается необходимостью выражения культурной традиции на языке, соответствующем настоящему социально-политическому состоянию этноса.

Второй момент связан с выяснением содержания самого ядра и с тем, каким образом оно обеспечивает жизнеспособность этноса.

Культура должна дать человеку возможность определить свое место в мире, дав ему при этом определенный образ мира – некий бессознательный комплекс представлений, обеспечивающий возможность человеческой активности в мире.

Сформированный образ мира, присущий тому или иному этносу, должен быть устойчивым при соприкосновении с новой реальностью, и следовательно, в этнической культуре должны быть заложены определенные защитные механизмы, поддерживающие внутреннюю целостность этнической картины мира, подобно тому, как индивидуальные защитные механизмы сохраняют целостность психики отдельного человека.

Таким образом, большое значение приобретает выяснение природы механизма адаптации.

Две концепции – бихевиористская и интеракционистская – дают возможность увидеть в культуре те моменты, которые являются итогом процесса изменений социальных, духовных, экономических и иных отношений между людьми. В этой связи Э.С. Маркарян отмечает, что человеческое общество является не просто адаптивной (наподобие биологических), а адаптивно-адаптирующей системой, поскольку человеческая деятельность имеет преобразовательную природу [7].

«Без выделения свойств, отражаемых понятием «адаптация», используемым не только в биологии, но и в других науках, нельзя в принципе понять природу жизненных процессов, в том числе и процессов общественной жизни как самоорганизующейся системы, - отмечает Э.С. Маркарян. – В частности, специфика негэнтропии на уровне любых форм организации жизни проявляется в адаптивных процессах, то есть в процессах приведения в соответствие, в

состояние динамического равновесия рассматриваемых систем со средой в целях ее функционирования. При этом под адаптацией системы имеется в виду не только ее функционирование, но и развитие. С этой точки зрения адаптивная функция выражает общую стратегию жизни, в том числе и общественной жизни, а негэнтропийная служит осуществлению этой стратегии» [7].

Согласно интеракционистской концепции адаптации, все ее разновидности обусловлены как внутриспсихическими факторами, так и факторами, связанными с внешней средой. Выделяется «эффективная адаптация личности», то есть такая адаптация, при достижении которой личность удовлетворяет минимальным требованиям и ожиданиям общества [17]. Адаптированность выражается в следующем: а) принятие и эффективный ответ на те социальные ожидания, с которыми каждый встречается в соответствии со своим возрастом и полом; б) гибкость и эффективность при встрече с новыми и потенциально опасными условиями, а также способность придавать событиям желательное для себя направление. Адаптивное поведение характеризуется успешным принятием решений, проявлением инициативы и ясным определением собственного будущего. В таком понимании адаптации содержится идея активности личности.

Основными признаками эффективной адаптированности являются следующие:

- а) адаптированность в сфере «внеличностной» социально-экономической активности, где индивид приобретает знания, умения и навыки, добивается компетентности и мастерства;
- б) адаптированность в сфере личных отношений, где устанавливаются интимные, эмоционально насыщенные связи с другими людьми, а для успешной адаптации требуются чувствительность, знание мотивов человеческого поведения, способность тонкого и точного отражения изменений взаимоотношений.

Кроме всего прочего, представители интеракционизма проводят различие между адаптацией и приспособлением: «Каждая личность характеризуется комбинацией приемов, позволяющих справляться с затруднениями, и эти приемы могут рассматриваться как формы адаптации (adaptation). В отличие от понятия «приспособление» (adjustment), которое относится к тому, как организм приспосабливается к требованиям специфических ситуаций, адаптация относится к более стабильным решениям – хорошо организованным способам справляться с типическими проблемами, к приемам, которые кристаллизуются путем последовательного ряда приспособлений» [15, с. 78].

Бихевиористы для всех случаев используют термин «приспособление», что отражает биологизаторский подход к психической активности человека.

Переведя идеи адаптации отдельной личности в плоскость исследования адаптации этноса и этнической культуры, можно выделить несколько уровней.

Первый уровень связан с культурной адаптацией человека к миру, представляющему собой неизведанное, неструктурированное, неорганизованное явление. При этом вырабатываются такие бессознательные точки отсчета, которые являются для человека базовыми (другими словами, вырабатывается некое ядро или «ось культуры»).

Второй уровень представляет собой адаптацию самой «оси культуры» к меняющимся условиям существования этноса. Происходит это путем изменения традиции.

На третьем уровне процесс адаптации уже затрагивает культурную традицию. Цель такой адаптации – не допустить в сознание членов этноса элементов, противоречащих содержанию структурообразующих установок его культуры.

Понятия адаптации и культуры в качестве адаптивного механизма глубоко проработаны Э.С. Маркаряном. По его мнению, адаптация есть «способность системы для самосохранения приводить себя по принципу обратной связи в соответствие со средой» [8, с. 81]. В основе этого лежат «культурные мутации», то есть возникновения внутри культуры, которая по тем или иным причинам перестала удовлетворять потребности человеческого общества, системы новаций. «Если инновации принимаются социальной системой, то они в той или иной форме стереотипизируются и закрепляются культурной традицией, подобно тому, как прошедшие естественный отбор мутации и их рекомбинации закрепляются в генетических программах биологических популяций» [7, с. 86].

Если инновации являют собой адаптивный механизм к окружающей среде, то они и закрепляются в культурной традиции. Адаптация – это своеобразный процесс социокультурной перестройки общества, связанный как с изменениями внутри самого общества, так и с изменениями среды обитания. Поэтому, как мы отмечали выше, Маркарян Э. говорит о культуре как о способе «адаптивно-адаптирующего воздействия на среду».

Этот подход широко применялся в этнической экологии, где российские ученые достигли значительных результатов. Одной из особенностей такого подхода является то, что в отличие от западных исследователей, российские этнологи подчеркивали влияние на формирование адаптивных механизмов социальных и ценностных факторов. Кроме того, такое понятие, как «жизнеобеспечение», которое в западной науке означало собственно технологию добывания и производства пищи [5], советскими этнографами (например, С.А. Арутюновым) стало использоваться шире и было введено в контексте «культура жизнеобеспечения» в общую теорию культуры этноса.

Следуя логике изложения вопросов культурной адаптации, мы должны определить целый ряд понятий, без которых представление о традиционной культуре будет недостаточно полным. К таким понятиям относится, в первую очередь, традиция.

Во взглядах на «традицию» и «традиционные общества» можно выделить две основные точки зрения, господствовавшие как в западной, так и в отечественной науке. Первая точка зрения сводилась к тому, что традиция рассматривалась как отмирающее, косное явление, которое под давлением современных форм жизни должно исчезнуть, поскольку не в состоянии противодействовать все возрастающей активности модернизационных процессов. Подход, который противопоставил категории традиционного и рационального, рассматривал традиционные институты, обычаи, верования, способ мышления в качестве тормоза прогрессивного развития общества.

Эволюционистские идеи о стадийном развитии общества приводили к тому, что традиционные общества понимались как докапиталистические общественные структуры.

«Традиционными», - отмечает С. Эйзенштадт, - обычно называют самые различные общества – от примитивных бесписьменных обществ до племенных федераций, патримональных, феодальных, имперских систем, городов-государств и т.п.» [16, с. 151].

С.В. Лурье справедливо отмечает, что все они «рассматриваются как некие застывшие формы, которые изменяются только под воздействием внешних обстоятельств или причин экономического, политического и т.п. характера, но в любом случае вопреки самой сути традиционного общества» [6, с. 88].

В конце 60-х гг. XX в. взгляды исследователей на соотношение традиции и модернизации меняются. Как отмечает О.А.Осипова, стало понятно, что модернизация не противостоит традиции, а является результатом «смещения акцента в представлении об относительной значимости культурных комплексов, весь набор которых в той или иной форме содержится во многих человеческих культурах» [11, с. 88].

Статическое рассмотрение традиции сменяется ее динамическим рассмотрением. Традицию начинают воспринимать как явление, охватывающее все способы фиксации, передачи и воспроизводства культуры. Расширяются и углубляются взгляды по вопросам о пределах устойчивости традиции, сфере действия, функциях и т.д. [11, с. 22-23].

С этих позиций рассматривает традицию С. Эйзенштадт, определяющий ее как «неотъемлемый элемент любой социальной культуры: как всякой социальной организации в целом (будь то так называемое традиционное или современное общества), так и каждого ее элемента в отдельности» [цит. по: 11, с. 97].

Эйзенштадт выстраивает следующую схему: сначала в сознании людей формируются модели (образы) мира, которые включают представления как о мире в целом, так и о его социальном и культурном устройстве, затем формируется традиция. Выстроенная модель мироздания оказывает влияние на создание общественных институтов и поведенческих комплексов. Это происходит путем формирования определенной, в достаточной мере ограниченной совокупности жизненных целей и средств их достижения. Кроме того указанное выше влияние осуществляется посредством создания определенных механизмов регулирования распределения ресурсов общества, моделей обмена и взаимодействия и т.п.

«Трансформация религиозных и культурных верований в «законы» или «нормы» социального порядка осуществляются через деятельность создателей проектов социального переустройства, которые группируются в конкурирующие или сотрудничающие друг с другом элиты и деятельность которых не ограничивается лишь сферой власти. Институализация указанных культурных представлений, осуществляющаяся через социальные процессы и механизмы контроля, равно как и их «воспроизводство» в пространстве и во времени, неизбежно порождают в обществе напряженность и конфликты, движения протеста и процессы изменений, что создает почву для пересмотра самих исходных предпосылок. Таким образом, две функции культуры – поддержание порядка и изменение порядка – представляют две стороны одной медали. Но между ними вовсе нет фундаментального противоречия; обе они являются неотъемлемыми частями символической сферы социальной системы. Потенциал изменений и трансформаций не является чем-то случайным или внешним по отношению к культуре. Он имплицитно присутствует во взаимодействии культуры и социальной структуры, представляющих собой парный элемент конструирования социального порядка. Именно потому, что символические компоненты включены в процесс конструирования и поддержания социального порядка, они тоже заключают в себе ростки социальных трансформаций» [16, с. 207-208].

В учении о традиции С. Эйзенштадт сталкивается с проблемой противоречивости традиции, когда говорит о креативных и стабилизирующих ее элементах. Характер изменений в традиционных обществах задан изнутри самой традицией. «Традиция в этом обществе служит не только символом непрерывности, но и определителем пределов инноваций и главным критерием их законности, а также критерием (допустимых вариантов) социальной активности» [16, с. 51-52].

Ученый использует термин Э. Шилза – «центральная зона» культуры. Э. Шилз пишет: «Общество имеет центр. Он представляет собой «центральную зону» в структуре общества...

Центр, или «центральная зона», это как бы в свернутом виде ценности и верования данного общества. Именно «центр» упорядочивает символы, ценности и верования. И центром он является потому, что он пределен, нередуцируем. Именно он определяет природу сакрального в каждом обществе. И в этом смысле каждое общество имеет «официальную религию», даже когда его члены, или его интерпретаторы, это отрицают, и когда общество более или менее оправданно кажется секуляризованным, плюралистическим и толерантным... Центр является, кроме того, средоточием в свернутом виде действий членов общества. Он представляет собой структуру активности (деятельности), ролей и институций, внутри некоего каркаса институций. Это те роли и верования, которые являются для данного общества основными» [19, с. 117, 6, с.183].

Переведя идею «центральной зоны» культуры из социального измерения в культурологическое, мы получаем идею «ядра» культуры или «оси» культуры, вокруг которой «вращаются» иные компоненты, элементы и институты. Они-то и подвергаются изменениям в зависимости от влияющих на них политических, экономических, культурно-исторических факторов. Однако именно «ось» культуры задает вектор этих изменений. Эти представления находят свое подтверждение при культурно-историческом анализе многих культур и феноменов. В частности, эволюция религиозных верований адыгов показывает, что религиозное сознание и религиозные верования изменялись в прямой зависимости от ядра адыгской культуры, основу которого составляли принципы этнофеномена «адыгагъэ».

Обращаясь вновь к концепции С.Эйзенштадта, отметим еще одну важную и полезную идею: «традиция может оказывать позитивное воздействие на процесс модернизации, а может в своем крайнем проявлении – традиционализме – препятствовать ему, равно как и процесс модернизации может приводить к ослаблению влияния традиции, а может и способствовать ее усилению» [См.: 11, с. 97].

«Культурная традиция представляет собой один из важнейших механизмов поддержания, сохранения устойчивости норм, ценностей, образцов этнической культуры. Этим термином обозначается непосредственная трансляция специфичных культурных форм от поколения к поколению и соблюдение строгого следования таким формам. Благодаря действию механизма традиции структурируется опыт социокультурной идентификации, упорядочиваются взаимодействия с представителями других групп в стандартных ситуациях. Это происходит благодаря тому, что под действием традиции в процессе социализации индивид осваивает стандартный этнично-специфичный опыт» [10, с. 151].

Для российских ученых, особенно философов и культурологов, исследование традиции вызывает огромный интерес. При этом отечественные культурологи исходят из основополагающего принципа о подвижности традиции и ее отнесенности как к прошлому, так и к настоящему.

В 70-80-е гг. XX в. были сделаны первые, но очень важные шаги по созданию российской общей теории культурной традиции. Несмотря на то, что основное положение этой теории не вызывало споров, многие вопросы достаточно активно дискутировались. Так, рассуждая о функционировании слов «традиция» и «культура», К.В.Чистов писал: «Термины «культура» и «традиция» в определенном теоретическом контексте синонимичны или, может быть, точнее – почти синонимичны. Термин «культура» обозначает сам феномен, а «традиция» - механизм его функционирования. ...Традиция – это сеть (система) связей настоящего с прошлым, причем при помощи этой сети совершаются определенный отбор, стереотипизация опыта и передача стереотипов, которые затем опять воспроизводятся» [14, с. 106].

Таким образом, традиция является главнейшей характеристикой культуры общества на любой стадии его развития.

В точном понимании этого термина традиция – это “...механизм воспроизводства культуры или социальных и политических институтов, при котором поддержание последних обосновывается, узаконивается самим фактом их существования в прошлом” [4, с. 253].

Б.С. Ерасов отмечает в своей работе “Социальная культурология”: “Принципиальное свойство традиции в том и состоит, чтобы обеспечивать сохранение прошлых образов через устранение, ограничение новшеств как отклонений” [3, с. 306].

Емкое определение традиции в контексте своей теории культуры дал Э.С. Маркарян, подчеркнув, что традиция есть выраженный в социально-организованных стереотипах групповой опыт, который путем пространственно-временных трансмиссий актуализируется и воспроизводится в различных человеческих коллективах [7]. Традиция является механизмом реализации культуры, а культура как способ деятельности человеческого общества заключается, с одной стороны, в приспособлении человека к природной среде, а с другой стороны, в очеловечении среды и самого человека [9].

Возможно ли существование человека, человеческого общества без традиций? Совершенно очевидно, и в этом наша позиция сходна с позицией многих исследователей культуры, что такого общества быть не может. Как писал К.В. Чистов, “общества

различаются не наличием или отсутствием традиций, а особым содержанием их, особыми способами их трансмиссии и формами их функционирования” [13, с. 109].

Таким образом, традиции можно охарактеризовать как стереотипы мышления и поведения человека, которые позволяют ему “...приспособиться к природной и социальной среде; ...видоизменять природную и социальную среду и самого себя” [12, с. 23].

И здесь встает вопрос о соотношении традиционного общества и общества современного. Представляется возможным выделение целого ряда критериев, отличающих эти общества. Это и роль старшего поколения в механизме передачи социального и культурного опыта, вид и роль семьи, механизмы “подключения” индивида к культуре общества и др.

В данном контексте Россия, а соответственно, и Северный Кавказ, представляет собой сложное сочетание двух типов культур – унифицированно-индустриальной и этнически-самобытной, традиционно-ориентированной. Идеальной моделью в данном случае должно служить гармоничное сочетание элементов модернизации и этнически обусловленных стереотипов поведения, уклада жизни, обычаев, национальных особенностей мироощущения.

Процесс модернизации традиционной культуры связан с инновациями, то есть с привнесенными в нее элементами, заимствованными из других культур. Очевидно, чтобы укорениться, новации должны соотноситься с действующими традициями, в какой-то мере опереться на них. Культурные изменения необходимы, иначе традиционное общество может застыть на определенной ступени исторического развития, “окаменеть”. “Здоровые” инновации поддерживают жизненные силы традиционной культуры, однако процесс может быть и иным. Новации, игнорирующие вековые действующие традиции, вносят культурный хаос, ведут к нестабильности и конфликтным ситуациям.

Инновация представляет собой новые идеи, модели или действия, направленные на изменение традиционного образа жизни, на выработку нового типа мышления, новых форм деятельности или организации общества. Источником инноваций обычно служат индивид или группа людей, в силу определенных причин выбивающихся из данного общества, не принимающих сложившихся норм и традиций. Носителями новых идей, по мнению Б.С. Ерасова, могут выступать или “отдельные творческие личности (пророки, правители, мудрецы, деятели культуры, ученые и т.д.) или новаторские группы, выдвигающие новые идеи, нормы, ориентации и способы деятельности” [3, с. 302].

Говоря об инновации, ее следует не противопоставлять традиции, а рассматривать как одну из сторон ее функционирования. «Развитие культуры, в частности, развитие этнической

культуры, выражается в процессах инноваций и их стереотипизации. Под инновацией понимается введение новых технологий или моделей деятельности, а под стереотипизацией – принятие этих моделей определенным множеством людей в пределах соответствующих групп» [1, с.93].

С.В. Арутюнов отмечает: «Любая традиция – это бывшая инновация, и любая инновация – в потенции будущая традиция. В самом деле, ни одна традиционная черта не присуща любому обществу искони, она имеет свое начало, откуда-то появилась, следовательно, некогда была инновацией. И то, что мы видим как инновацию, либо не приживется в культуре, отомрет и забудется, либо приживется, со временем перестанет смотреться как инновация, а значит, станет традицией» [2, с. 160].

Таким образом, традиции и новации – это две стороны культурного развития, где доминирование либо одной, либо другой приводят к разным культурным вариантам.

Примечания

1. Абрамян Э.Г. Инновация и стереотипизация как механизмы развития этнической культуры // Методологические проблемы этнических культур: Мат. симпозиума. – Ереван, 1978.
2. Арутюнов С.А. Народы и культуры: Развитие и взаимодействие. – М., 1989.
3. Ерасов Б.С. Социальная культурология: В 2-х ч. – М., 1994.
4. Левада Ю.А. Традиция // Философская энциклопедия. – М., 1970. – Т. 5.
5. Лурье С.В. Двойное дно этничности: Теоретические подходы к исследованию. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://svlourie.narod.ru>, свободный. – Загл. с экрана. – Яз. рус.
6. Лурье С.В. Историческая этнология: Учеб. пособие для вузов.- М.: Аспект Пресс, 1997.
7. Маркарян Э.С. Культурная традиция и задача дифференциации ее общих и локальных проявлений// Методологические проблемы этнических культур: Мат. симпозиума. – Ереван: Изд-во АН АССР, 1978.
8. Маркарян Э.С. Узловые проблемы теории культурной традиции// Советская этнография. – 1981. - № 2-3.
9. Маркарян Э.С. Теория культуры и современная наука. – М., 1983.
10. Орлова Э.А. Введение в социальную и культурную антропологию. – М.: Изд-во МГИК, 1994.

11. Осипова О.А. Американская социология о традициях в странах Востока. – М., 1985.
12. Ханаху Р.А. Традиционная культура Северного Кавказа: вызовы времени: (Социально-философский анализ). – Майкоп, 1997.
13. Чистов К.В. Народные традиции и фольклор. – Л., 1936.
14. Чистов К.В. Традиция, «традиционное общество» и проблема варьирования// Советская этнография. – 1981. - № 2.
15. Шибутани Т. Социальная психология. – М., 1969.
16. Eisenstadt Sh.N. Frameworks of the Great Revolutions: Culture, Social Struktüre, History and Human Agency // International Social Science Journal, August 1992. – V. 44. - № 133.
17. Philips L. Human adaptation and hisailures. – Academic Press, N.-Y. & London, 1968.
18. Schwartz T. Anthropology and Psychology // New direction in Psychological Anthropology / T. Schwartz, G.M. White, C.A. Lutz (eds/). – Cambridge: Cambridge University Press, 1994. – pp. 324-375.
19. Shils E. Centre and Periphery // Polany M. (ed.). The Logic of Personal Knowledge: Essaus. – London, 1961.

И.И. Маремшаова

ПАРАДИГМЫ СОВРЕМЕННОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ СЕВЕРОКАВКАЗСКОЙ СЕМЬИ

Крушение тоталитарной системы, с полным набором ее мнимых и истинных ценностей, привело в замешательство все общество перестроечного периода. Поток новаций, поиск самости, попытки самоопределения в духовном хаосе этого времени вызвало к жизни множество разноплановых процессов и явлений. Морально-нравственные устои и ориентиры общества, определявшие течение российской (а последнее столетие и северокавказской) жизни и отмеченные идеологическим монизмом, рухнули, уступив место идейному плюрализму.

Совокупность социальных и духовных трансформаций, обрушавшаяся на человека, неизменно ведет к потери его устойчивой социальной идентичности, к разрыву связей с макросоциальной общностью. Но человек не может оставаться в ценностном вакууме, ему необходимы базовые ориентиры и та общность, которая способна заменить исчезнувшую, взяв на себя защитные и организационные функции. С попыткой прийти на замену в

последние годы вышли многочисленные религиозные организации, политические партии, массовые неформальные объединения. Отчасти это им удастся, т.к. наблюдается приток части населения в подобные организации. Однако они не могут оправдать тех надежд, которые возлагают на них люди, наивно полагающие найти здесь недостающую стабильность по той причине, что сами эти организации не способны создать прочную базу для формирования новой социальной идентичности.

Вместе с тем человеку необходима опора на группу, с которой бы он себя отождествлял.

Специфика ментальности северокавказских народов позволяет утверждать, что подобной опорой для них может служить этнос и семья (род).

Чувство общей этнической принадлежности, сопричастности к общему предку и общей истории придает уверенность и гарантирует некоторую защиту в переходном хаосе. Доступ к демократическим свободам изменил привычную картину жизни в регионах. Всплеск национальных фобий фрагментировал северокавказское пространство по этническому признаку, добавив эту фрагментацию к новой явно выраженной социальной дифференциации. В этническом поле региона совместились старые и новые неравенства. Социальная дифференциация определяется для каждого народа «прежде всего культурой, понимаемой как ценности, установки, убеждения, воздействующие на социальное развитие»¹. Отсюда происходит тенденция к выстраиванию некой этнической иерархии. Среди ученых и политиков в этой связи ведется спор о том, стоит ли забыть об этничности, не упоминая о ней и выдвинув лозунг «этничность – дело каждого», либо, наоборот, культивировать идею об уникальности каждого этноса с законодательными гарантиями его защиты и сохранности.

Принятые документы – закон «О национальной культурной автономии», «О коренных малочисленных народах», Концепции государственной национальной политики и другие – свидетельствуют в пользу проводимой государством политики мультикультуризма, направленную на интеграцию. Но как показывают исследования движение к интеграции не всегда приводит к улучшению межнациональных отношений ибо «возникает конкурентная ситуация между ними и она не может не быть напряженной»². Следовательно этнос как общность дает достаточно высокую степень идентификации, обеспечивает ценностную базу, но при этом содержит в себе конфликтогенный элемент, способный вызвать агрессию по отношению к представителям других этнических групп и нарушить идентификационный баланс.

Проблема адекватности, справедливости выстраивающихся социальных иерархий, в том числе этнической, клановой, территориальной становится одной из центральных в современном российском обществе.³ Вместе с тем, этничность была и остается стержнем на который опирается человек в полиэтническом мире. При этом если в отношении этнической принадлежности несмотря на наличие широкой проблематики вопросов практически не возникает, т.к. этот компонент сознания развит достаточно сильно и мы не имеем оснований говорить о какой-либо градации этой категории, то в отношении семьи следует сделать оговорку. Семья и род для народов Кавказа имеют важные, но равноценные позиции. В одних случаях отношение к роду (клану) стоит выше (чеченцы, ингуши), в других вперед выдвигается межпоколенная семья (адыги, балкарцы, осетины). Поэтому, на наш взгляд, в отношении народов Кавказа правильнее вести речь в рамках семейно-родовых отношений, а термин «семья» рассматривать в более широком смысле. По мнению Т.Д.Гурко кризисное общество обладает ограниченными макросоциальными ресурсами для формирования идентичностей, вследствие чего происходит обращение к микросоциальным основам функционирования общественной системы.⁴

Исследование, проведенное нами в 2001-2002 гг. в карачаево-балкарской среде наглядно продемонстрировало предпочтение семейно-родовых ценностей ценностям этническим. В известном тесте Куна-Маркпартленда «Кто ты?» лидирующее место принадлежало категориям, описывающим семейно-родовые позиции личности, в то время как этническая принадлежность заняла лишь пятую ступень. Существует мнение, что принадлежность к этносу может быть достаточно условной⁵. С этим можно согласиться, имея ввиду то, что этнос это обширная общность, а общение в ее рамках не носит характер хозяйственно-бытового, сексуального, родительского союза. Однако в пределах Северного Кавказа она имеет более выраженный характер, поскольку реализуется во всех проявлениях культуры, а также охватывает всю область семейно-бытовых отношений.

Таким образом симбиоз этнического и семейно-родового лежит в основе специфики идентификационной матрицы у народов Северного Кавказа.

Семья является той общностью к которой принадлежит человек, в которой он живет и на которую ориентируется в выборе своих действий, а семья в свою очередь ориентируется на этническую систему ценностей. У народов Северного Кавказа эта цепочка достаточно прочная. Об этом свидетельствует появившейся в конце XX века институт родовых сходов, который, как нам видится, представляет собой трансформировавшийся вариант аульных народных сходов (хасэ, ныхас, эль-тере и др.). И хотя на первый взгляд может показаться, что

это увеселительное мероприятие с музыкой, танцами, застольем, целью которого служит внутриродовая коммуникация, в действительности цели и функции, выполняемые сходами гораздо шире. Это и воспитательная, и контролирующая, и объединяющая. Но наиболее важным является то, что сходы выступают неким гарантом защиты и стабильности для личности, которая неожиданно оказалась в состоянии растерянности среди развернувшихся социальных трансформаций.

Для северокавказских народов актуальным является то, что семья понимается не как «мир в себе», а как социальный микрокосм, в котором отражаются общественные отношения. Она сама по себе предстает в качестве довольно сложной системы, результирующей воздействия макросистемы общества и функционально реализующей задачи по репродукции рабочей силы, общественных структур, формированию стереотипов поведения полов, норм отношений между родителями и детьми, старшими и младшими, регулированию сексуального поведения в добрачный и брачный период и т.д.

Функций у семьи немало: «столько, сколько видов потребностей они удовлетворяют в устойчивых, повторяющихся формах»⁶.

Наиболее часто упоминающиеся из них научной литературе следующие:

- рождение и воспитание детей;
- трансляция ценностей из поколения в поколение, реализация социально-воспитательного потенциала;
- удовлетворение потребности в эмоциональном комфорте;
- удовлетворение потребности в отцовстве и материнстве;
- создание условий для развития личности всех членов семьи;
- организация домашнего хозяйства;
- организация деятельности по финансовому обеспечению семьи;
- удовлетворение потребности в совместном проведении досуга;
- удовлетворение потребности в устойчивых коммуникативных связях с близкими людьми;
- социальный контроль за поведением отдельных членов семьи;
- охрана здоровья членов семьи;
- удовлетворение сексуально-эротических потребностей;
- ощущение значимости собственного «я».

«Несущими конструкциями» семейного микрокосма на Северном Кавказе, бесспорно являются сферы воспроизводства и реконструкции. Вместе с тем, вопрос о том, какая из

функций семьи выступает ведущей, вряд ли может быть решен на научно-теоретическом уровне, поскольку для каждой семьи этот вопрос решается интимно, самостоятельно и индивидуально и зависит от множества объективных и субъективных причин и условий. Ранжирование функций семья производит сама в соответствии с внутрисемейными ценностями, создавая собственную субкультуру. Однако мы уже отмечали, что семья есть отражение происходящих в обществе событий и трансформаций, это не застывшая окостенелая система, а живой социальный организм, который постоянно эволюционирует, развивается и изменяется вместе с обществом. Таким образом, система семейных ценностей не может быть постоянной и стабильной и также подвергается временной трансформации.⁷

На протяжении многих веков формировались и функционировали в регионе крестьянский тип семьи и семейного крестьянского мышления. Но крестьянская жизнь на Северном Кавказе была отмечена местным многообразием, основанном на особенностях крестьянского хозяйства. Оно характеризуется в первую очередь единством производства, потребления и семейных устоев. Данная форма производства требовала высокой степени «семейственности», которая была основана на соответствующих полу ролях мужа, жены, детей, стариков. В отличие от европейской части России, где вопрос о принадлежности к крестьянской семье определялся сообществом лиц, состоящих или участвовавших в крестьянском хозяйстве, т.к. включал в себя батраков, поденщиков, несколько групп родителей с детьми и т.д.⁸, на Северном Кавказе кровное родство служило главным маркером. Родственные отношения были наполнены социальным и функциональным содержанием. Социальная и функциональная роль определенного человека в доме определялась его родственным статусом. Повсеместно на Северном Кавказе главенствующая роль в семье принадлежала мужчине – отцу семейства. До недавнего времени супружеская семья описывалась формулой «такой-то с женой и детьми», что составляло генеалогическое ядро домашнего производства. До XX века крестьянское хозяйство в регионе имело целью не получение прибыли, а обеспечение собственного существования. Сохранялась полная автаркия крестьянских хозяйств, которые лишь небольшую часть продуктов обменивали или продавали. Семейную жизнь крестьянского населения, специфику семейных и супружеских отношений можно понять на основе знания крестьянских форм производства и их составных частей⁹.

Основными формами хозяйства в северокавказском регионе выступали две различные, но тесно связанные между собой формы – земледелие и животноводство. Для земледелия, которое находилось в тесной зависимости от природных условий, было

характерно взаимное переплетение работы и праздников в ритме годового цикла. Отсюда сильнее колебания интенсивности труда и неодинаковый по времени года уровень потребности в рабочей силе. В условиях семейного хозяйства эти колебания давали возможность переключаться на другие виды деятельности. Особенно важным является то, что женщины, принимающие активное участие в земледельческой деятельности получали возможность находиться в пределах дома, рядом с детьми и заниматься их воспитанием. В периоды интенсивной работы дети как правило оставались на попечении более старшего поколения (обычно бабушек) и взаимосвязь родители – дети была минимизирована.

Жители высокогорных районов Кавказа еще в эпоху раннего средневековья специализировались на животноводстве и переработке животноводческой продукции. Рабочая нагрузка в животноводстве, в отличие от земледелия, распространялась относительно равномерно в течение года. Уход за скотом определял суточный циклический ритм жизни. В тесной связи ухода за скотом находилась специализация работников (пастухи, сыровары, вязальщицы и т.д.). С увеличением поголовья скота возрастала потребность в рабочей силе. В этой связи к работе привлекались дети и наемные работники. Однако последние не включались домовую общину и четкое разделение продолжало существовать.

В районах преобладания животноводства слой малоимущих был намного тоньше, чем в земледельческих районах. Так, по свидетельству информаторов, в карачаевских и балкарских селах практически не было семей, в которых отсутствовали бы овцы, что было залогом защиты от голода. Продукты скотоводства, по данным полевых исследований, были в изобилии, и даже выходцы из беднейших слоев не помнят чтобы их детство было голодным. На 250-300 дворов средней зажиточности приходилось 15-20 дворов бедняков. Так, в с.Шики на 200 семей приходилось приблизительно 17000 овец, а в с.Безенги средняя семья имела 10 коров, 1000 овец 2 лошади. На начало XX века поголовье овец составляло 223788 единиц на 1455 дворов, а самым богатым считалось Чегемское ущелье ¹⁰.

По сведениям К.Пейсонеля, жившего в Крыму в начале ХУ111 в. от ногайцев и черкесов поступало в Крым только животного масла около 5 тыс. канталов¹¹.

Несмотря на сокращение овцеводства в равнинной зоне Осетии, в горной Осетии не иметь овец считалось позором вплоть до XX века¹².

Этот ряд можно было бы продолжить, но сказанного достаточно, чтобы подтвердить тезис о более высоком материальном достатке животноводов, а применительно к семье, это положение способствовало тому, что подрастающее поколение росло в более комфортных условиях.

На сегодняшний день хозяйственная деятельность не определяет в такой же мере как в прошлом семейную идентичность. И это один из важных факторов трансформации.

Не менее серьезным аспектом формирования семейных норм и устоев, ставших впоследствии основой семейной идентификации выступает внутрисемейное разделение труда между мужчиной и женщиной.

В северокавказском регионе оно определялось критериями близости от дома и социально обусловленной ролью, связанной с уходом за малолетними детьми с одной стороны, и хозяйственным значением работы – с другой. Не в последнюю очередь оно отражало отношения власти и подчинения между мужем и женой. При однозначной выраженности маскулинного начала у народов Северного Кавказа, женщина все же имела определенную свободу в пределах дома, к ней относились с уважением, а пожилых женщин окружали почётом. «Обычно они берут одну жену, - писал Г.Ю.Клапрот о балкарцах, - некоторые, однако, имеют двух или трех, с которыми живут очень мирно и с которыми, в противоположность другим горским народам, они обращаются очень человечно и внимательно, так что жена у них, как у европейцев, подруга, а не служанка»¹³. Однако в отношении к женщинам прослеживается линия усиления или ужесточения норм с северо-запада на юго-восток. Тем не менее, северокавказская женщина не выполняла тяжелых хозяйственных работ. Это было уделом мужчин. В противоположность кавказским женщинам в отдельных районах Центральной Европы женщинам приходилось гораздо труднее. «Тяжелейшей работой всегда остается переноска сена. Мужчины переносят охапки весом от 120 до 150, а женщины от 50 до 80 фунтов по горным склонам, то круто поднимающимся вверх, то резко спускающимся вниз...Как правило, весь урожай переносится на спине. Этот тяжелый труд изменяет фигуру женщины, делая ее придавленной и раздавленной. И если хозяин-муж суров и не жалеет свою жену, выкидыш становится обычным явлением»¹⁴. Статность же и красота кавказских женщин, даже простолюдинок, не раз подчеркивалась европейскими путешественниками. «Тем из женщин, кто пропорционально сложен, нельзя отказать в благородстве в осанке и большой привлекательности», - отмечал И.Ф.Бларамберг¹⁵. Эталон женской красоты у разных народов Кавказа не был одинаков. «Поэзия жителей Северного Кавказа отмечает следующие высоко ценимые черты женской красоты: чеченцы – шея лебединая, походка утиная, цвет молочный; аварцы – грудь белая как сыр и серебро; ...даргинцы – девушка с гладким лбом, ...тонкая в стане...Некрасивой считалась женщина с сильно развитым волосным покровом»¹⁶.

В традиционной кавказской семье, несмотря на патерналистский уклад жизни, женщины выполняли специфично ментальную миссию. У многих северокавказских народов (карачаевцев, балкарцев, адыгов, осетин) семейный космос в гораздо большей степени держится на реликтах архаичного матриархата. Чтобы понять особенность роли женщины в организации семьи, формировании семейной идентичности и сохранении традиции, следует обратить внимание на важные вехи становления «культы женщины» от рождения дочери до ее превращения в жену и мать. В традиционной семье девочка рождается в амплуа «невесты» и вся ее жизнь – поэтапное осуществление женской миссии. Полоролевая ориентация детей с учетом будущих общественных функций осуществлялась с первых дней их жизни. Воспитание в девочке родителями и родственниками качеств хозяйки далеки от эгоизма, а привитие ей соответствующих навыков претворяло в жизнь общественные предписания¹⁷.

Ученые исследующие особенности традиционных культур утверждают, что в таких обществах семья культивирует способы укорочения детства: дети очень быстро взрослеют. «Детство пролетает стремительно и незаметно – память не успевает зафиксировать спонтанность детской свободы. Детство разворачивается как пробуждение и формирование детского сознания в режиме осознания необходимости воплощения мужского или женского в лоне семейной традиции»¹⁸. Традиционная семья предназначена для реализации миссии воспроизводства и девочка является важной составной частью этого процесса. Но патернализм подчеркивает приоритет сына. Женщине были предназначены черты характера, предопределявшие ее для частной сферы семьи. Одновременно был создан тип кавказского мужчины, который не боится никаких усилий и риска. Он создан для внешнего мира. В словаре Брокгауза за 1815 г. по этому поводу говорится: «Мужчина должен добывать, а женщина стараться сохранить; мужчина – силой, а женщина – добротой или хитростью. Этот принадлежит шумной общественной жизни, а та – тихому домашнему кругу. Мужчина трудится в поте лица своего и, устав, нуждается в глубоком покое; женщина вечно в хлопотах, в никогда не затухающих стараниях. Мужчина сопротивляется судьбе, и даже будучи повержен, все равно не сдается; покорно склоняет женщина голову и только в слезах находит она помощь и утешение»¹⁹.

В определенном смысле этот традиционализм продолжает бытовать и сегодня. Но историческая конкретность развития института семьи состоит в том, что семья меняется со временем, приспособляясь к меняющимся общественным отношениям.

Основные изменения в семейной идентичности северокавказской семьи произошли в XX веке. Индустриальный бум, кардинальные изменения в социально-политическом

устройстве, сексуальная революция, урбанизация и другие коллизии XX века нарушили целостность крестьянской семьи на Северном Кавказе. На протяжении долгой истории семья объединяла работу и праздник, хозяйственную и культурную жизнь. Эта целостность была нарушена, часть традиционных семейных функций взяло на себя государство (воспитательные и образовательные функции учебных заведений, замена адатов на решения законодательной и судебной-исполнительной государственной системы и пр.). Брачное поведение, обычаи наследования, специфика полового разделения труда приобрели другие исторические формы. Явления эволюции и дифференциации семейной жизни в контексте урбанизации, индустриализации и политического переустройства общественной жизни являются основным феноменом трансформации и последовательного «преодоления» крестьянских семейных форм и семейного мышления.

Начало изменений в семейном укладе кавказской семьи относится к 20-30-м гг. XX в., продолжая свой эволюционный путь до нынешнего момента. Происходящие в настоящее время коренные общественные преобразования не могли не оказать воздействия на развитие института семьи, на семейные отношения, мораль, принципы воспитания. Новые тенденции, возникшие в России в начале XX в. описаны С.И.Голодом. К ним он относит: увеличение числа мужчин и женщин никогда не вступавших в брак; снижение рождаемости и рост числа разводов; широкое распространение сексуальных контактов вне семьи; отмирание контроля со стороны религии на эмансипацию женщин вследствие их вовлечения в профессиональную деятельность²⁰. Применительно к Северному Кавказу данные тенденции обозначились значительно позже, а точнее лишь во второй половине XX века и началу XXI столетия были дополнены рядом новых. В частности в северокавказских обществах появился феномен так называемых «гражданских браков», который полностью деформирует брачно-свадебную традицию. В кавказской традиции при создании семьи не ориентируются на выбор модели супружеской жизни по «импульсам любви». Причем в выборе супругов важную роль всегда играли родители. Сегодня, как правило, выбор принадлежит молодым. Другим немаловажным моментом является вовлечение региона в процесс вестернизации с тенденцией раскрепощения любви. Традиционный образ жизни, ослабленный кризисом переходности, теряет иммунитет к сильным внешним влияниям. Вследствие этого качественное изменение претерпела функция первичного контроля семьи – повысился уровень терпимости к супружеским изменам, рождению внебрачных детей, ранней сексуальной активности. Несмотря на сохраняющееся всеобщее порицание этих явлений, они имеют устойчивую тенденцию к росту. Единичные случаи незаконнорожденных детей имели место и в период

расцвета традиционной семьи. Архивные материалы подтверждают это. Но данный факт имеет свою особенность. Как правило отцами детей были представители высших сословий, а матери – представительницы низших. Морально-нравственные нормы для женщин, стоящих на высоких ступенях сословной лестницы были очень строгими и за их соблюдением непрестанно следили. Однако отношение к внебрачным детям было неодинаковым не только у разных народов Северного Кавказа, но имело свои оттенки даже в различных ущельях и аулах.

Ценностно-функциональный аспект жизнедеятельности кавказской семьи отличается еще одной особенностью: отношением к межэтническим бракам. Динамика этой категории находится в тесной связи с изменением общественного устройства. Если в далеком прошлом заключение брака с представителями соседствующих народов представляло собой дипломатический акт, то основой межэтнических браков в советский период была политика интернационализма, культивируемая в государственном масштабе. Интересно, что сегодня при наличии демократических начал в российском обществе, отношение к межэтническим бракам стало более негативным. Вероятно это связано с всплеском этничности в регионе. Например, полевые исследования показали, что доминирующими причинами отрицательного отношения к межэтническим бракам в карачаево-балкарской среде являются: желание сохранить этнос в «чистоте», языковой барьер и сложность адаптироваться в иной национальной среде. Первая и третья причины демонстрируют высокую степень этнической идентичности, указывая на признаваемую членами этнической группы своеобразную индивидуальность и уникальность собственного народа. Выдвижение языковой идентичности свидетельствует о том, что язык выступает одним из главных этнодифференцируемых маркеров. При этом не следует понимать ситуацию упрощенно, поскольку язык – это не просто средство общения, но и представление мира, его осмысление и интерпретация. Детерминанты языкового мышления во многом являются одновременно детерминантами мышления вообще и этнического мышления в частности ²¹. Думается, что одной из существенных преград при заключении межэтнических браков может служить несовпадение иерархических шкал семейных ценностей супругов, принадлежащих разным этносам. Безусловно шала ценностей зависти не только от этнической принадлежности, но и во многом определяется социально-экономическим статусом и психо-эмоциональным состоянием личности. Порой солидаризироваться с ценностями, декларируемыми членами одной семьи невозможно для стороннего человека.

Сегодня практически каждая российская семья прошла через экономический кризис. Для северокавказской семьи это также стало типичным явлением. Некоторые смогли преодолеть кризис и адаптироваться к условиям новой жизни, обогатив ценностный семейный багаж. Для других этот барьер оказался непреодолимым и разрушительным.

В создающейся новой субкультуре этого периода существенной стала трансформация роли женщины. «Шоковая терапия» экономического реформирования подтолкнула женщину к активности. Она не только выходит за пределы семейного быта, но и берет под свой контроль вопрос материального обеспечения семьи. Они обрекают себя на поиск такой работы, которая бы могла содействовать успешной реализации семейной миссии, лежавшей испокон веков на мужчине. Гиперответственность за семью провоцирует женщин с одной стороны на карьеризм, с другой стороны на занятия пусть тяжелой, но гарантирующей заработок работой. Поменявшись местами с мужчиной и став «кормилицей» женщина тем самым находится под двойным гнетом домашних и общественных дел. В кавказском регионе этот гнет имеет еще одну грань, а именно: над женщиной нависает груз традиционных догм и взглядов на ее место в семье. Это вызывает противоречие «кормилица – раба», что неизменно ведет к внутреннему неудовлетворению и бунту. В результате трансформируются главные основы семьи, а семейная идентификация теряет свои традиционные формы. После кризиса люди стали придавать больше значения материальному достатку, вследствие чего появилась тенденция усиления желания социального самоутверждения. При этом зачастую не имеет значения, кто из супругов будет занимать в этом процессе ведущие позиции.

Немаловажно, что смена ролей у мужчины и женщины ведет также к изменению идентификационных моделей в процессе социализации подрастающего поколения. Мы уже отмечали, что в традиционной кавказской семье место и роль ребенка было четко определено по половому признаку. В современной семье подобные образцы подражания размыты. Несмотря на зародышевое состояние этого явления, можно предположить, что оно может иметь далеко идущие последствия, результатом которых станет полный демонтаж традиционных статусно-ролевых установок.

Исследование, проведенное Ю.В.Филипповой в 1991 и 2001 г.г., целью которого было определение и динамика отдельных семейных ценностей, привело к выводу, что увеличилось значение внесемейной деловой активности. Объяснение этого лежит в социально-экономической области. Деловая активность супругов рассматривалась в аспекте ее отношения к семейным ценностям и формулировка вопросов предусматривала

определение иерархического ранга обозначенной ценности в ее отношении не к профессиональному развитию человека, а в значимости данного типа активности для семьи в целом. Выводом исследования стал тезис об увеличении субъективного значения материального состояния семьи для ее благополучного существования²².

Безусловно в сложных условиях современности вопрос материального обеспечения семьи является актуальным и не всегда поддается удачному решению. Вместе с тем безмерная замкнутость на его решении деформирует как отдельную личность (мужа, жену), так и семью в целом. Кроме того активное наступление семейного индивидуализма грозит потерей одного из столпов кавказской ментальности – коллективизма.

Менталитет представителей традиционного общества имеет довольно сильную антиновационную установку. Традиционная жизнь вращается вокруг архитипичных образцов поведения, стараясь сохранить архаичные каноны. Отсюда осуждение и противостояние старшим поколением наблюдающихся новаций в семейном устройстве молодых пар. Но семья подвержена влиянию общества и тех перемен, которые в нем происходят. Будучи общественным институтом семья реагирует на изменения в обществе, для того, чтобы реализовать возложенные на нее функции. При этом порой меняется содержание идентификационных семейных структур, нарушаются устойчивые стереотипы ритуализации разнообразных аспектов семейной жизни. Семантика и духовная магия слова «семья» сегодня на Кавказе приобретает новое наполнение, которое должно быть подвергнуто детальному изучению.

Примечания

1. Социальное неравенство этнических групп: представления и реальность. М., 2002, с. 464.
2. Русские. Этносоциологические очерки. М., 1992, с.с.120,135.
3. Социальное неравенство... с.5.
4. Гурко Т.Д. Трансформация института современной семьи // Социс, 1995, №10, с.95-99.
5. Филиппова Ю.В. Семейная идентичность и трансформация семейных ценностей в современной России //Трансформация идентификационных структур современной России. М., 2001, с.194.
6. Новайтис Т. семья в психологической консультации. М., 1999, с.4.
7. Филиппова Ю.В. Указ. раб., с.204.

- 8.Зидер Р. Социальная история семьи в Западной и Центральной Европе (конец ХУ111-Хх вв). М., 1997, с.16.
- 9.Там же, с.18.
- 10.Тульчинский Н.П. Пять горских обществ Кабарды // Терский сборник, Владикавказ, 1903. Вып.5, с.187.
11. Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов Х111-Х1Х вв. Нальчик, 1974, с.127.
- 12.Калоев Б.А. Скотоводство народов Северного Кавказа. М., 1993, с.41.
- 13.Клапрот Г.Ю. Путешествие по Кавказу и Грузии, предпринятое в 1807-1808 гг. АБКИЕА, с.247.
- 14.Зидер Р. Указ.раб. с. 51.
- 15.Блларамбег И.Ф. Историческое, топографическое, статистическое, этнографическое и военное описание Кавказа. АБКИЕА, с.361.
- 16.Капрпв Ю.Ю. Женское пространство в культуре народов Кавказа. СПб., 2001,с.67.
17. Там же, с.27.
- 18.Кулиев Г.Г. Архитипические азеры: лики ментальности. Баку, 2002, с.45.
- 19.Брокгауз. Толковый словарь. М., с.211.
- 20.Голод С.И. Стабильность семьи: социологические и демографические аспекты. М., 1984.
- 21.Маремшаова И.И. Балкария и Карачай в этнокультурном пространстве Кавказа. Нальчик, 2003, с.99.
- 22.Филиппова Ю.В. Указ.раб., с. 211.

В.Н. Нечипуренко

РИТУАЛ КРУЖАЩИХСЯ ДЕРВИШЕЙ СУФИЙСКОГО ОРДЕНА МЕВЛЕВИ

Пребывание российской делегации в Стамбуле на XXI Всемирном философском конгрессе не ограничилось только посещением заседаний секций. Мы участвовали также в обширной культурной программе, осматривали исторические и архитектурные достопримечательности турецкой столицы. Наиболее запоминающееся и яркое впечатление на меня произвела встреча с членами мистического исламского ордена суфиев,

последователями Джелаладдина Руми. В настоящее время стамбульский суфийский центр Мевлеви возглавляет шейх Хасан Деде, известный во многих странах религиозный деятель.

Мистическая практика суфиев, если попытаться охарактеризовать ее кратко, основывается на ритуалах, включающих специальную музыку и танцы. Мне довелось стать свидетелем такого ритуала.

Чтобы немного ввести читателей в курс дела, скажу, что ритуальная практика как таковая является очень древней и основывается на архаическом мировосприятии, которое представляет собой восприятие окружающего и самого себя в значительной степени через ритм и прислушивание к нему, посредством иррационального приведения себя в ритмический резонанс с постигаемым объектом. Архаические корни ритуала связаны с мифологическим мировосприятием, важнейшей специфической чертой которого является острое ощущение единства человеческого экзистенциального мира и космоса. Это единство воспринимается интуицией через единый ритм, связывающий космогонические события и человеческую деятельность.

Вообще понятие ритма имеет гораздо более глубокий смысл, чем принято думать в традиции современного рационализма с его предпочтением вербально-логических форм выражения. Этот мифопоэтический по своей природе принцип взаимодействия субъекта с окружающим миром до сих пор находит свое воплощение в поэтическом творчестве. По словам И. Бродского, стихотворный размер, вообще овладение реальностью через ритм, представляет собой не что иное, как реорганизованное время. А как отмечает Ж. Деррида, “так называемые единицы времени не могут, в свою очередь, обходиться без метрических или ритмических значений”¹. Взаимосвязь, существующая между мифопоэтическим, мифоритуальным постижением на основе ритмического резонанса и временем как онтико-космологической реалией, позволяет архаическому сознанию наделить ритуал упорядочивающей функцией времени. Благодаря этому принципу субъект ритуала ощущает себя причастным к демиургическим процессам и событиям и исполнен ощущения собственной космоустраивающей миссии. Так, психоаналитик К.Г. Юнг приводит высказывание индейца племени пуэбло по поводу участия в ритуале: “Мы – дети солнца, и, совершая свои обряды, мы помогаем нашему отцу проходить по небу. Если мы перестанем это делать, то через десять лет солнце перестанет вставать. И тогда наступит вечная ночь”².

¹ Деррида Ж. О почтовой открытке от Сократа до Фрейда и не только. Минск, 1999. С.642.

² Юнг К.Г. Воспоминания, сновидения, размышления. Киев, 1994. С. 248–249.

Ритм видится участнику ритуала инструментом демиургического космоустроительного процесса, а его символическое выражение – своеобразным эпицентром ритуальной идеологии. Именно отсюда – ритуал, который довелось мне наблюдать в Стамбуле. Этот ритуал кружащихся дервишей, сложившийся под влиянием учения Джелаладдина Руми, стал неотъемлемой частью турецких национальных обычаев и традиций. Он играл важную роль в развитии османской культуры, в течение семи веков оказывая глубокое влияние на классическую поэзию, каллиграфию и изобразительное искусство.

Мевлеви - исламский мистический орден, основанный Руми, объединяющий группу дервишей в их поиске пути просветления на основе уникального синтеза философии и духовной любви. Центральное место в мистической практике ордена занимает *Сэма* - ритуал кружащихся дервишей, состоящий из комбинации музыки и танца и считающийся основным условием достижения духовного экстаза и преданности. Он включает в себя групповую рецитацию аятов Корана, имен Аллаха и традиционно исполняется в сэмахане (специальном культовом здании, имеющем круглую сцену). Его музыкальное сопровождение обеспечивается ритмическими ударами в маленькие барабаны (кудумы) и кимвалы, мелодией тростниковой флейты (ная), игрой на струнных инструментах и пением. Слова и даже поэтические слоги связаны с музыкой. «Музыка дервишей не может быть написана нотами. Ноты не включают душу дервиша». Руми учил, что музыка возносит наш дух в высшие сферы и мы слышим мелодии рая. «В музыкальных каденциях, - говорил Руми, - скрыта тайна; если бы я ее открыл, она перевернула бы мир». Действительно, музыка пробуждает дух, заставляя его вспомнить о своем подлинном отечестве и напоминая ему о конечной цели. «Все мы причастны телу Адама, - пишет Руми, - и мы слушали эти мелодии в раю. Хотя вода и глина посеяли в нас сомнение, мы все-таки что-то припоминаем»³.

Данный ритуал символизирует достижение различных уровней мистического соединения с Богом и абсолютного совершенства посредством духовного восхождения и управляемого экстаза. По мнению некоторых суфиев, он воспроизводит танец ангелов и одновременно имеет и космический, и теологический смысл. Согласно концепции Мевляна, дервиши, исполняющие ритуал сэма, могут достигать высших состояний и соприкасаться с "предельным".

Каждый человек посещающий сэма, также является его участником. В ходе церемонии любое очевидное различие между "аудиторией" и "дервишами" исчезает, поскольку все

³ Цит. по: *Элиаде М.* История веры и религиозных идей. В 3 т. Т. 3. От Магомета до Реформации. М., 2002. С.136-137.

настраиваются музыкой, а барака (благословение) наполняет атмосферу любви. Звучащий в пространстве зикр - поминание святого имени Аллаха вместе с вращением становится путешествием через вселенную к Богу, духовному солнцу миров. Помещение, где кружатся в танце дервиши, символизирует космос, «планеты вращаются вокруг солнца и вокруг своей оси. Барабаны служат напоминанием о трубах Судного Дня. Круг танцующих разделен на два полукружья, одно из них представляет арку нисхождений, или инволюцию душ в материю, а другое - арку восхождений душ к Богу»⁴.

Шаги на пути к соединению с Божеством выполняются согласно строгим правилам. Внутри круга стоит шейх в накидке из овчины. Он занимает самое высокое духовное положение, отмеченное красным ковриком, разложенным в направлении Мекки. Красный цвет – это цвет единения и видимого мира. Музыканты располагаются на балконе перед шейхом, а кружащиеся дервиши держатся примерно слева от него. Дервиши во время исполнения танца одеты в длинные белые одежды, которые символизируют их погребальный саван. От быстрого кружения их длинные юбки наполняются воздухом. До начала кружения дервиши выходят закрытые черным плащом, который символизирует их могилу, конусообразные головные уборы, сделанные из верблюжьей шерсти, символизируют надгробный камень Эго. После удаления плаща в начале церемонии дервиш становится духовно рожденным в истине.

Дервиши исполняют сложный и кажущийся неискушенному наблюдателю странным танец, основным движением которого является вращение с широко раскинутыми руками. Это вращение символизирует движение планет вокруг Солнца и человеческих душ вокруг Божества.

Принцип вращательного движения, как утверждают участники ритуала, является фундаментальным принципом бытия. В мире нет ни одного объекта, ни одного существа, которое так или иначе не было бы вовлечено во вращение. Все сущее состоит из вращающихся элементарных частиц, и этот факт объединяет формы существования вплоть до самых сложных и дифференцированных. Человек живет благодаря вращению мельчайших частиц, образующих в совокупности структуру его тела, благодаря циркуляции крови в большом и малом кругах кровообращения, и сам вращается вместе с Землей.

Однако все это – природные, бессознательные формы вращения. Но человек обладает разумом и сознанием, которое отличает его от других существ. Суфии считают, что

⁴ Там же. С.137.

ритуальное вращение помогает им сознательно включиться в этот процесс. Вопреки расхожим представлениям, цель ритуала состоит не в том, чтобы потерять сознание или впасть в состояние экстаза. Танцующие дервиши не стремятся к экстазу. Вместо этого они входят в гиперсознательное состояние и пытаются удерживать равновесие в своем вращении, в то время как шейх находится в центре круга танцующих. Шейх представляет собой посредника между Небом и Землей, символизирует их связь с Руми и их любовь к Богу. Вращаясь в гармонии со всеми вещами в природе - с самыми маленькими частичками и со звездами на небесном своде, дервиш свидетельствует о существовании и величии Творца, думает о Нем, воздает Ему благодарность и молится Ему. В таком исполнении ритуал подтверждает слова Корана 64:1: «Восхваляет Аллаха то, что в небесах, и то, что на земле».

Дервиши непрерывно и легко кружатся. Я видел их широкие белые развевающиеся юбки, похожие на огромные волны, черные ботинки и ноги под белыми юбками; их движения были очень изящны. Тайна их вращения делает вращающейся вселенную. Они кружатся, поворачиваясь вокруг своей оси и передвигаясь по символической орбите. Правая рука поднята к небу, как бы в надежде на получение божественной милости, которая проходит через сердце и передается к земле направленной вниз левой рукой. В то время как одна нога твердо стоит на земле, другая подгибается и помогает круговому вращению танцующего. Поднятие и опускание правой ноги обеспечивается постоянным внутренним ритмическим повторением имени Бога - Аллах-Аллах, Аллах. По-видимому, нескончаемое кружение дервишей предназначено не нам, а Богу. Они кружились со скоростью 20-30 оборотов в минуту - через некоторое время уже казалось, что их движения растворились друг в друге. Их танец превратился в молитву, и я думаю, что большинство присутствующих стало частью этого ритуала. В тот момент, когда ритм ускоряется до предела, шейх входит в среду кружащихся дервишей, где занимает место солнца в центре кружащихся планет и, символизируя солнце, начинает вращаться в самом центре. «Это высший момент совершившегося слияния». Церемония может рассматриваться как великое крещение, состоящее из трех стадий: познания Бога, видения Его и соединения с Ним.

Сутью ритуала является мистическое странствие – духовное восхождение участника в мысли и любви к Богу как Совершенству. Человек возвращается из этого мистического странствия, достигнув духовной зрелости, готовый любить все живое и служить ему в любви. Таким образом, участие в ритуале – это своего рода символическая смерть и рождение заново в качестве нового, духовного существа. Его сокровенный смысл состоит в обращении человека к истине, уничтожении эгоизма, пребывании с Богом в совершенстве и любви.

Вращаясь справа налево, дервиш охватывает все своей любовью. Человек был создан с любовью, чтобы любить. Руми говорит: "Все влюбленные - это мост к Божественной любви. Но тот, кто не вкусил ее, не знает!" "Сэма - украшение души, помогающее ей открыть любовь, ощущать дрожь свидания, чтобы откинуть покровы и быть в присутствии Бога".

Ритуал состоит из нескольких частей, имеющих различный символический смысл.

1. *Наат-и Шериф* - восхваление Пророка, который представляет любовь. Хвала ему – это хвала создавшему его Богу и всем ему предшествовавшим пророкам. Это восхваление сопровождается барабанным боем, символизирующим божественное повеление: "Будь" (кун) и импровизацией на тростниковой флейте, представляющей божественное дыхание, дающее всему жизнь.

2. *Султан Велед обход*, сопровождаемый музыкой - процессия дервишей, которые три раза обходят вокруг определенного места. Приветствия дервишей во время процессии представляют собой приветствие души душе, скрытой формами и телами.

3. *Четыре Саям* (приветствия) - музыкальные композиции, каждая со своим ритмом. В начале и в конце каждого приветствия дервиш свидетельствует о единстве Бога. Первый саям символизирует рождение человека в истине посредством чувства и разума. Он представляет полное принятие человеком своего состояния как существа, сотворенного Богом. Второй саям выражает экстаз человека, являющегося свидетелем блеска творения и склоняющегося перед величием и всемогуществом Бога. Третий саям - экстаз уничтожения в любви и жертва разума ради любви. Это - полное подчинение и уничтожение самости в Возлюбленном Едином. Это состояние, которое известно как нирвана в буддизме и фана-филлах в исламе. Следующая стадия в исламской вере – стоянка (макам) служения, представленного Пророком, которого зовут слугой Бога и Его посланником. Цель ритуала - не неконтрольный экстаз и потеря сознания, но достижение состояния подчинения себя Богу. В четвертом саяме, подобно тому как Пророк поднимается к духовному "Трону" и затем возвращается со своей миссией на землю, кружащийся дервиш, после восхождения в своем духовном путешествии, возвращается к своей миссии служения. Он - слуга Бога, Его Книг, Его Пророков и всего Его творения. В Коране это выражено в суре *Корова* 2:285. В конце приветствия дервиш снова демонстрирует это своим появлением со смиренно скрещенными руками символизирующими единство Бога. Затем читается аят из Корана (2:109 (115)): «Аллаху принадлежит и восток и запад; и куда бы вы ни обратились, там лик Аллаха. Поистине, Аллах объемлющ, ведущий!». Церемония заканчивается чтением *ал-Фатихи* - первой суры Корана. Дервиши, падая ниц, целуют пол и призывают благословения Бога на

души всех пророков и верующих. Они опять надели свои черные плащи, символизирующие материальный мир. "Саляму алейкум" отзывается эхом в пространстве. Дerviши вместе распевают священное имя Бога "Ху", и кланяются еще раз перед уходом из зала. Затем они тихо возвращаются в свои комнаты для размышления.

Красота, которую несет на протяжении семи веков этот древний ритуал, представляет собой путь, объединяющий три фундаментальных компонента человеческой природы: разум, эмоции и дух, - очищая их в практике поклонения и приобщая к Божественному Единству.

И.Н. Полонская

НАТУРАЛИСТИЧЕСКИЕ КОНЦЕПЦИИ ТРАДИЦИИ В СОВРЕМЕННОЙ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

Современное состояние социологического и социально-философского знания требует углубления понимания феномена традиции. Вклад в решение этой проблемы Эд. Шилза (1971, 1981) оставляет, на наш взгляд, нерешенной основную проблему: следует ли понимать традицию как явление социокультурной преемственности, характеризующее непрерывностью и определенностью границ, аналогичными целостности и определенности объектов природы, или же ее следует понимать как всецело символическую конструкцию?

Как отмечали многие исследователи (Eisenstadt 1973; Rudolph and Rudolph 1967; Singer 1972; Tipps 1973), один из недостатков общепринятого понимания традиции состоит в том, что оно основано на противопоставлении традиционного общества и общества эпохи модернити как двух определенных, устойчивых и взаимоисключающих состояний. М.А.Смит¹ (1982) отмечает, что сами понятия «традиционное» и «новое», «традиция» и «инновация» по своему характеру скорее интерпретативны, а не дескриптивны: изменчивость и неопределенность явлений культуры как социальных фактов означает постоянное обновление того социокультурного содержания, которое, тем не менее, продолжает символически интерпретироваться как традиционное. Рассуждая в этом ключе, можно прийти к выводу, что в рамках одной и той же живой культуры существуют две части, одна из которых считается «инновативной», а другая – «традиционной». В итоге формируется своего рода «партикуляризм» и натурализм в понимании культуры и традиции, которые предстают

¹ Smith M.E. The Process of Sociocultural Continuity. Current Anthropology. 1982. №23. P. 127-141.

как ограниченные объекты, аналогичные природным, состоящие из ограниченных же частей. В рамках натуралистического подхода культура и ее составляющие рассматриваются как внешние по отношению к субъекту явления, сущность которых не зависит от интерпретации, а задача исследователя состоит в том, чтобы отделить новые элементы культуры от старых и показать, каким образом те и другие функционируют в системах, называемых «культурой» и «традицией». Таким образом, задача натуралистического изучения традиции заключается в идентификации и описании отдельных социокультурных феноменов, а не в герменевтике интерпретативных моделей.

Натуралистическое понимание традиции представлено крупными западными мыслителями начиная с Э. Берка и К. Мангейма, хотя еще в XIX в. представления о традиции и традиционном обществе нашли воплощение в известных теоретических построениях, основанных на антитезе: это теории статуса и контракта Мейна, «общины» и «общества» Ф. Тенниса, механического и органического типов солидарности Э. Дюркгейма. Необходимо напомнить, что и в целом в европейской культуре и социальной философии на основе натуралистического подхода сложилось амбивалентное, дихотомическое отношение к традиции. Признавая ее универсальную историческую роль, мыслители конца XIX – первой половины XX вв. видели в ней тормоз для развития индивидуальной инициативы и критического мышления. В группу подобных подходов, которую можно условно обозначить как модернизм и прогрессизм, входят концепции традиции как отмеченной негативным знаком «диалектической пары» новации. С точки зрения прогрессизма традиция – это то, что в конечном счете отступает под натиском нового, это обреченное и исторически относительное. Такое понимание просматривается у многих, совершенно разных авторов. По мнению, к примеру, Ханны Арендт, традиционность как характеристика социума полностью исчерпывает себя в эпоху модерна, поскольку логика индустриального развития требует замены традиции как социального ориентира ориентацией на общечеловеческую рациональность. Наиболее отчетливо эта идея была сформулирована М. Вебером, впервые на концептуальном уровне противопоставившим традиционный и рациональный способы социальной организации. Традиция и рациональность в универсуме прогрессизма составляют два полюса, между которыми существует напряженность, определяющая направленность социальной динамики. Традиционное общество понимается как тип социальной организации, радикально отличной от общества современного, характеризуемый замедленностью изменений, если не полным их отсутствием. Вторая его черта заключается в том, что оно

предъявляет к своим членам совершенно иные требования, и главное из них – полностью подчинять личную интеллектуальную и социальную инициативу авторитету традиции.

«Фундаментальная политизация» социальной жизни, по выражению К. Мангейма, составляющая основную характеристику первой половины XX века, проявилась, в частности, и в том, что почти все многочисленные возникшие в этот период политические направления и массовые движения, базируясь на критическом отрицании наличных социальных традиций, обнаружили, тем не менее, стремление измыслить и увековечить новые, собственные традиции. Сам по себе этот факт, впрочем, только неопровержимо свидетельствует об атрибутивном характере традиции для социальной реальности.

В дихотомическом противостоянии традиции и новации антиподом прогрессизма является традиционализм. Сущностное отличие традиционализма, без сомнения, составляет наличие в нем трансцендентного измерения как перспективы «вглубь». Если прогрессизм замыкает горизонт социально-философского видения общества границами человеческого жизненного мира, именно из него выводя генезис социальности, то основная теза традиционализма, напротив, заключается в требовании разомкнуть этот горизонт и включить в него надчеловеческую перспективу. Р. Генон подчеркивает: «Все искажения понятия традиции так или иначе низводят традицию до чисто человеческого уровня, тогда как в действительности традиционным является и может быть лишь то, в чем есть элемент сверхчеловеческого. Именно в этом заключается самый важный пункт, известным образом составляющий само определение традиции и всего с нею связанного»². Надчеловеческое в традиции, согласно традиционализму, поднимает ее над профанным человеческим жизненным миром, который, в свою очередь, тем самым приобретает высокий, никогда в принципе не достижимый стандарт, с которым его соизмеряют.

Человек как существо, сознательно живущее во времени, неизбежно превращает время в один из конститутивов своего жизненного мира. Жизненный мир общества строится на определенных присущих ему базовых представлениях о времени, его направленности, специфике отношений времени и пространства. Более того, у истоков социальности стоит чисто человеческий опыт времени, заключающийся в его структурировании в человеческие жизненные циклы. Повторяемость событий во времени, неизбежность воспроизведения определенных фигур прошлого в настоящем и будущем требуют формирования и закрепления схематических стереотипов действия, подлежащих социальной трансмиссии.

² Генон Р. Очерки о традиции и метафизике. СПб., 2000. С.57.

Потребность в структурировании и реструктурировании социального времени, как нам представляется, восходит к социоантропологическим основаниям человеческого бытия, в частности, к ритмико-частотному восприятию мира и резонансному принципу устройства социального порядка.

Согласно определению известного представителя натуралистической концепции американского антрополога А.Л. Кребера, традиция – это «внутренняя передача культурных особенностей во времени»³. Это определение соответствует обыденному взгляду на традицию как на корпус представлений и культурных навыков, передаваемых из поколения в поколение. Кребер отождествляет общество и корпус традиции и утверждает, что темпоральная непрерывность – непрерывность социального времени – составляет основу социальной идентичности. Эта же идея развивается Уилли и Филиппсом, рассматривающими традицию как единую совокупность технологий и «унифицированную систему форм», определяющей чертой которых является «длительная темпоральная непрерывность»⁴.

Э. Шилз, в отличие от Кребера, утверждает, что традиция обладает изменчивостью. По мнению Шилза феномены традиционного ряда «претерпевают изменения в процессе передачи традиции и в результате ее интерпретаций»⁵. Тем не менее концепция традиции, развиваемая Шилзом, опирается на понимание ее как чего-то неизменного. Таким образом, Шилз остается в пределах натуралистической парадигмы, в которой объекты определяются через их темпоральные, пространственные и/или качественные границы. Определение традиции, данное Шилзом, имеет интегральный характер: традиция «в самом элементарном смысле... – это все то, что передается из прошлого в настоящее»⁶. Натуралистические установки Шилза проявляются, в частности, в том, что он в этой же работе⁷ устанавливает объективно верифицируемые временные критерии «традиционности»: «чтобы стать традицией, нечто должно длиться на протяжении по крайней мере трех поколений». Происходящие с традицией изменения рассматриваются как приращение новых элементов культуры на фоне остающихся неизменными других ее элементов. Согласно Шилзу «сущностные элементы» традиции «продолжают существовать в сочетании с другими элементами, которые претерпевают изменения, но о традиции можно говорить тогда, когда

³ Kroeber A.L. Anthropology. New York: Harcourt, Brace. 1948, P. 411.

⁴ Willey G.R., and P. Phillips. Method and Theory in American Archaeology. Chicago: University of Chicago Press. 1958. P.37.

⁵ Shils E. Tradition. Chicago: University of Chicago Press. 1981. P. 13.

⁶ Ibid. P.12.

⁷ Ibid. P.15.

эти сущностные элементы на последующих этапах распознаются как приблизительно идентичные»⁸.

Идея подобной приблизительной идентичности предполагает наличие хотя бы минимальных изменений. Однако даже незначительно изменяющийся объект уже становится чем-то новым, иным. Один из способов избежать этого противоречия - обращение к метафорической аналогии, когда традиция уподобляется живому организму, развивающемуся и изменяющемуся, но при этом сохраняющему физическую идентичность. Хотя сам Шилз не пользуется этим приемом, в целом метафорическая аналогия представляет собой обычный элемент националистических теорий традиции. Необходимо подчеркнуть, однако, что в связи с введением понятия приблизительной идентичности возникают трудноразрешимые проблемы. Как показывает Д. Шнайдер⁹, натуралистический подход к социокультурным феноменам неизбежно приводит к размыванию границ этих феноменов как для акторов, так и для внешнего наблюдателя. При описании социальных фактов по аналогии с объектами природы всегда оказывается, что пространственно-временные границы социального факта теряются в неопределенности, что перечеркивает саму исходную методологическую установку на четкость границ природного объекта.

Проблема поиска идентичности социального факта непременно сталкивает исследователей с неопределенностью. Неопределенность раскрывается в непрерывной связи и взаимопереходе прошлого и настоящего, на которой основывается принцип самоидентификации любого общества. Идентификация социального образования происходит посредством темпоральных механизмов. Как пишет Шилз, «общество не было бы обществом без преемственности. Механизмы воспроизводства придают ему длительность, которая позволяет определять его как общество»¹⁰. Шилз не считает унаследованные от прошлого социокультурные формы совершенно неизменными, но подчеркивает, что базовая идентичность сохраняется во времени проходя сквозь все модификации. В разделе, озаглавленном «Сохранение идентичности обществ во времени», Шилз¹¹ отмечает, что несмотря на непрерывные изменения «каждое из обществ остается прежним. Живущие в нем люди не могут проснуться в одно прекрасное утро и обнаружить, что они больше уже не принадлежат, скажем, британскому обществу». Эта темпоральная идентичность проистекает

⁸ Ibid. P.14.

⁹ Schneider D.M. American Kinship: A Cultural Account. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall. 1968. P.67.

¹⁰ Shils E. Tradition. Chicago: University of Chicago Press. 1981. P.167.

¹¹ Ibid. P.163.

из единства традиции: «Память оставляет объективный вклад в традицию... Именно эта цепочка памяти и традиции, которая эту память ассимилирует, позволяет обществам воспроизводиться и в то же время изменяться»¹².

Натуралистическое понимание традиции, как мы видим, базируется на представлении об «объективном вкладе», о котором упоминает Шилз, то есть о поддающемся объективному определению наследии прошлого, некоем «существенном содержании», перешедшем в настоящее¹³. Отсюда вытекают чисто физические представления о процессах изменения, идущих в корпусе традиции, которые описываются Шилзом¹⁴, как и Кребером, в физических терминах: добавление, смешение, диффузия, впитывание, слияние.

В то же время Шилз признает, что обычно традиции имеют идеологическое содержание и что представления о прошлом могут изменяться в зависимости от интерпретации. По его мнению «воспринимаемое» прошлое «пластично» и «может ретроспективно преобразовываться людьми, живущими в настоящем»¹⁵. Кроме того, он признает, что националистические и почвеннические движения часто меняют облик традиции, на возрождение которой претендуют¹⁶. Различая реальную и «воображаемую» традиционность¹⁷, он противопоставляет националистические версии традиции «реально существующим синкретическим традициям»¹⁸. Тем не менее у Шилза характеризуется данностью и ограниченностью. Несмотря на его утверждения, что традиция постоянно меняется, в его формулировке реальная, несущая существенное содержание традиция существует отдельно от ее интерпретаций.

Натуралистическое понимание традиции является естественным продолжением наивно-реалистического отношения к миру, в частности, к миру социального. В то же время существует достаточное многообразие концепций традиции и традиционного, относящихся к категории символично-герменевтических. Согласно им, традиция в предельно широком смысле представляет собой социокультурную данность, устоявшийся способ задания посредством строго определенных символических кодов структуры социокультурного пространства, включающей в себя код определенного социального порядка и его

¹² Ibid. P.167.

¹³ Ibid. P.263.

¹⁴ Ibid. P.273ff.

¹⁵ Ibid. P.195.

¹⁶ Ibid. P.246.

¹⁷ Ibid. P.209.

¹⁸ Ibid. P.246.

интерпретацию в культуре. В таком случае содержание традиции неотрывно от интерпретирующего его субъекта, его жизненного мира и духовной оптики. Как возможность и средство межгенерационной трансляции образцов действий и поведения традиция занимает центральное место в человеческой культуре и самопонимании. В зависимости от конкретных условий социального существования формы традиции могут видоизменяться, но всегда остается, тем не менее, основополагающей для социального бытия человека категорией, важнейшей предпосылкой развития процессов индивидуальной и коллективной идентификации и обеспечения на их основе человеческого выживания и эволюции.

Объемность и многомерность индивидуального и социального самопонимания и, соответственно, характер интерпретации содержания традиции определяются тем, учитывает ли это самопонимание опыт Иного. Символическая ткань традиции предназначена для транслирования этого опыта и одновременно для того, чтобы его раскрытие оставалось, говоря словами Хайдеггера, «скрывающим раскрытием». Символ – это знак иного, непрямого, фигурального смысла воспринимаемых человеком реалий, и способность видеть и понимать такие символические смыслы как раз и конституирует специфически человеческий, наделенный духовным измерением тип понимания, выходящий далеко за пределы натуралистического осмысления предметности и конкретной полезности вещей. В самой природе символа как непрямого знака заложен принцип различения явного и утаенного, поверхностного и глубинного, пользы и ценности. Согласно французскому исследователю традиции Р. Алло¹⁹, профанное употребление знаков оперирует не символами, а условными знаками другого рода, которые он называет синтемами. Синтемы, в отличие от символов, не несут в себе ничего, кроме условного инструментального значения. В качестве примера синтемы Алло приводит знаки химических элементов в таблице Менделеева, которые, не будучи символами обозначаемых веществ, не имеют другого значения кроме условной принадлежности к объединенному логической связью комплексу, возникшему в определенную эпоху истории химической науки. Синтематические аспекты традиции как акта передачи значений, в конечном счете относятся, по выражению Алло, к педагогике культуры, и необходимо проводить дистинкцию между ними и символическими аспектами традиции, неотделимыми от фундаментального онтологического опыта. Если синтемы могут и должны объясняться чисто аналитически и рационально, то понимание символов возможно только в контексте операционального воссоздания Присутствия качественно иной реальности. И если

¹⁹ Alleau R. De la nature des symboles. Paris, 1958.

синтемы как знаки относятся к отдельным вещам и явлениям, то символы отсылают только к всеобщему как объекту, единство и полноту которого они восстанавливают сквозь призму множественности его проявлений и поливалентности смысла.

В социальной плоскости традиция выступает как институт, обладающий монополией на интерпретацию и вплетение в общественную практику символических кодов сакрального смысла. Такие коды разворачиваются в определенные экзистенциальные и социетальные установки, содержащие императивные по характеру восприятия их индивидом нормы отношения к миру и своему месту в нем; деятельности в ее практической и созерцательно-теоретической разновидностях и недеянию; пространству и времени; космическому и социальному порядку и их взаимосвязи; существующей между этими двумя порядками напряженности и путям ее преодоления и индивидуального спасения.

Изучение традиции, осуществляемое в рамках натуралистической парадигмы, сталкивается, как мы пытались показать, с рядом трудностей, обусловленных несоответствием методологических установок предмету исследования. Традиция – это одновременно и продукт, и элемент, и экзистенциальная предпосылка человеческого жизненного мира, мира воплощенного сознания, самый способ бытия которого заключается в понимании, интерпретации с одной стороны, и в изменчивости – с другой. Самопонимание человеческого сознания не может реализовываться по аналогии с познанием объектов природы именно в силу того что объект природы дается познанию одновременно и в четких границах, тогда как феномены сознания имеют многомерную рефлексивную структуру. Как писал В. фон Гумбольдт, «в каждом человеке... есть одна часть, относящаяся лишь к нему самому и к его случайному существованию... Но есть и другая часть, в которой содержится идея, выражаемая через него с необычайной прозрачностью, и благодаря этой части он является символом»²⁰. Исследование традиции, несводимое к описанию многообразия ее конкретных культурноисторических, этнокультурных выражений, требует обращения к онтологическим и социоантропологическим основаниям человеческого бытия в его социальных формах.

Примечания

1. Eisenstadt S.N. Tradition, Change, and Modernity. New York: Wiley. 1973.
2. Kroeber A.L. Anthropology. New York: Harcourt, Brace. 1948.

²⁰ Цит. по: Нолл Р. Арийский Христос. Тайная жизнь Карла Юнга. М.:К., 1998. С. 7.

3. Singer M. When a Great Tradition Modernizes. New York: Praeger. 1972.
4. Rudolph Lloyd I., and Susanne H. Rudolph. The Modernity of Tradition. Chicago: University of Chicago Press. 1967.
5. Shils Edward. Tradition. Comparative Studies in Society and History. 1971. 13:122-159.
6. Shils Edward Tradition. Chicago: University of Chicago Press. 1981.
7. Smith M.E. The Process of Sociocultural Continuity. Current Anthropology. 1982. 23:127-141.
8. Tipps D.C. Modernization Theory and the Comparative Study of Societies: A Critical Perspective. Comparative Studies in Society and History. 1973. 15:199-226.
9. Willey Gordon R., and Philip Phillips. Method and Theory in American Archaeology. Chicago: University of Chicago Press. 1958.

Х.Г. Тхагансоев

ЧТО ЗАМЕНИТ НАМ ПРОТЕСТАНТСКУЮ ЭТИКУ?

Вульгарный экономизм(увы, далеко не бескорыстный) наших либерал-реформаторов и навязанных ими «сверху» реформ вот уже второе десятилетие остаются предметом самых острых полемик, поводом к политическим недовольствам и источником социального напряжения. Но при этом в нашем обществе почти не обращается внимания на другие, столь же характерные, особенности российских реформ, в частности на их культурное невежество, которое проявляется в высокомерном отношении стратегов этих реформ к любому не европейскому социально-культурному контексту, как к «отсталости», требующей преодоления, разумеется, на основе и посредством европейских(вестернических) форм. Естественно, что эта особенность реформ вызвала не только отторжения в культурном сознании российского социума, но и пробудило самые противоречивые культурные и политические реакции- от культурного сепаратизма(в этнических регионах) до державно-шовинистических движений на общероссийской арене. В этой ситуации, как нам представляется, особую актуальность обретает проблема соотнесения целей наших модернизационных реформ и механизмов их реализации с различными локально-ареальными культурными контекстами российской цивилизации, что означает экспликацию их адаптивно-адаптационных ресурсов, сохраняющих действенность в современных условиях. Речь, в

частности, идет о вопросе: «Каковы характерные особенности той или иной этнической культуры, которые способны позитивно «сработать» на процессы модернизации, демократические реформы, развитие рыночных отношений и минимизировать их социально-культурные издержки?». Вед хорошо известно, что после обстоятельных исследований М. Вебера общепринятым стало представление о том, что специфические особенности современного европейского общества(характер экономики, права, политической системы, тип социальности и т.д.)порождены и детерминированы протестантской этикой(1). Переносима ли подобная модель обусловленности специфических черт и на другие типы цивилизации, на кавказскую в частности? Здесь уместно еще раз вернуться к главной идее Вебера. Суть ее в том, что дух и строение европейского общества понимается как порождение протестантской этики- специфической черты западноевропейской культуры. Но, как известно, собственное системообразующее основание имеется у каждой цивилизации. В качестве такового основания в отношении кавказской этносоциальной общности(цивилизации), как показывают факты, выступает коммуникативная специфика кавказских культур(1). В данной работе предпринимается попытка показать, что коммуникативная культура кавказских этносов не только детерминирует процессы сложения (формирования) этносоциальной общности, но и способна выступать как креативный фактор модернизации, т.е. как фактор адаптации этнических социумов к экономическим, культурным, социальным и политическим технологиям современности.

Ситуация в современной региональной историографии(в частности, в сфере социальной истории) парадоксальна во многих отношениях- едва ли ни базовой нормой ее методологии стало отождествление истории с местом пребывания субъекта, что с неизбежностью редуцирует культурно-исторический процесс в «данном месте» к генезису некоего конкретного этноса или субэтноса. Соответственно, доминирующая роль в социальной истории отводится этнологическим принципам и подходам, в частности, принципу уникализации, что ориентирует историческое познание на единичное(этническое, субэтническое) в ущерб общему, замыкает ее на идиографическое в ущерб номотетическому(универсальному, закономерному), обрекает на описательность в ущерб объяснительности. Здесь по-прежнему доминируют эволюционно- организмические концепции общества и культуры или упрощенно –материалистические интерпретации исторического процесса, признающие лишь один базовый фактор и одну меру исторического развития- уровень и характер производительных сил. Понятно, что в рамках подобной методологии соотнесение региональной истории с общим(мировым) историческим потоком

носит формально-отстраненный или отдаленно-фоновый характер, поскольку мировой исторический процесс представляется либо как фатальная череда модусных формаций, либо как дискретный набор крупных форм цивилизации (Восточной, Западной, аграрной, индустриальной и т.д.), к которым региональное историческое бытие имеет лишь некие событийно-эпизодические отношения, обозначающие разве что «меру отставания» регионального времени. Так в рамках региональной социальной истории, по сути независимо друг от друга, сосуществуют два исторических мира, два исторических потока- собственно региональный, который трансформирован (телеологически и методологически) в частную историю генезиса некоего этноса или субэтноса и общемировой, к которому регионально-историческое бытие якобы имеет лишь косвенное отношение. Все это так или иначе замкнуто на неявное полагание о том, что якобы только история больших цивилизаций носит интегрирующий характер, в то время как региональная история «работает» на фрагментацию исторического пространства, сводя его к масштабу бытия единичного этноса (или даже субэтноса). А между тем методология социальной истории давно оперирует идеями, методами и концептами синтеза макроисторических парадигм, осмысливающих социальную онтологию и структуру исторического бытия на основе социальных целостностей (типа племя, чифдом, ном, полис и т.д.) и их параметрических изменений во времени-пространстве, что принципиально исключает (снимает) параллелизм пространств региональной и мировой историй.

Здесь, вероятно, необходима хотя бы минимальная детализация идей и принципов методологии синтеза макроисторических парадигм. Ее ключевая идея- объединение (синтез) известных макротеорий общества и истории, в частности, формационной теории, цивилизационного подхода и теоретических концепций мироцелостности (2). При этом синтез указанных теорий (научных парадигм) осуществляется на основе формализованной и детально структурируемой социальной онтологии, в рамках которой социально-историческое бытие подразделяется на четыре сферы: социосферу, культуросферу, психосферу и экотехносферу. В свою очередь, каждая из указанных сфер наделяется сложной внутренней структурой, элементы которой описываются в таких обобщенных мерах пространства и времени как «подпространство», «фаза» (фазовое пространство, фазовый элемент исторического пространства), «стадия развития» и т.д. Например, структура социосферы включает два подпространства: «социальное» и «социентальное». В то же время структура социентального подпространства распадается на фазовые пространства или на «фазы» (можно сказать, включает в себе набор множества «фаз» различного пространственно-временного

состояния). Различные авторы насчитывают до 8 подобных «фаз состояния» исторического бытия, а именно: «первобытная», «первобытно-общинная», «раннее средневековье», «имперская древность», «средневековье», «абсолютистское постсредневековье», «капиталистическая», «посткапиталистическая»(3). При этом каждая из указанных фаз исторического бытия(исторического пространства) образуется как результат органичного соединения(синтеза) элементов всех основных сфер исторического бытия- экотехносферы, культуросферы, психосферы и социосферы. Таким образом, в рамках методологии синтеза макроисторических парадигм исторический процесс мыслится как единое и целостное- как развертка времени(«движение времени») в фазовом пространстве исторического бытия. Точнее говоря, формирование, чередование и взаимовлияние фазовых пространств(в том числе и регрессивно-возвратного характера) и составляют суть исторического развития. При этом формирование того или иного фазового пространства, как органического единства элементов всех четырех основных сфер исторического бытия, происходит на основе конкретных форм социальной общности(целостности), выполняющих роль аттрактора. Например, в качестве аттрактора для фазового пространства(фазы) типа «общество ранней древности» могут выступать такие формы социальной общности как ном, полис, кочевые империи(2,3).

Если учитывать эти обстоятельства, то историческое бытие предстает как «система-процесс» непрерывного формирования и трансформации множества «фазовых пространств» различного типа, а также связанных с ними аттракторов (т. е. форм социальных цельностей). При этом формы социальных цельностей носят множественный, динамичный и трансформирующийся к более крупным масштабам(к цивилизации или локальной цивилизации) характер, что, на наш взгляд, предъявляет к этнической историографии требования принципиального характера- рассматривать этническую историю не иначе как в контексте той «крупной формы»(цивилизации), с которой она сопряжена. Изложенное, на наш взгляд, актуализирует проблематику локальных цивилизаций(в том числе и кавказской), поскольку именно с ними регионально-этнические истории находятся в системно-контекстных отношениях.

Вопрос о кавказской цивилизации в той или иной форме ставится и обсуждается уже на протяжении полутора веков(4), а факт ее существования фиксируется, что называется, эмпирически - на основе обширных исторических, культурологических и этнографических данных(4-8). Но проблема так и остается открытой, поскольку пока еще не получили должной верификации конституирующие основания этой локальной цивилизации. Попытки в этом

направлении уже ряд лет предпринимает и автор этих строк. По существу вопрос стоит так: существование кавказской надэтнической общности, т.е. локальной цивилизации фиксируется эмпирически и признается в кавказоведении как некая данность, но природа и сущностные основания этой социальной общности(целостности), механизмы ее функционирования и воспроизводства пока остаются до конца не выясненными.

Заметим сразу- в кавказоведении едва ли ни как главный, решающий признак и аргумент существования кавказской цивилизации рассматривается культурная общность кавказских этносов(прежде всего северокавказских), которая интерпретируется, как правило, в дискурсе этнографии, т. е. как близость, схожесть, общность норм и форм этнических традиций(4). Бесспорно, кавказские этнические культуры схожи в большинстве форм их проявления, прежде всего, - в яркой ритуализованности способов культурного бытия. Но это отражает лишь внешнюю(феноменологическую) сторону общности кавказских этносоциумов и их культур. Сущностным же основанием кавказской цивилизации, ее конституирующим фактором, является, как показывают факты, именно специфический тип социокультурной коммуникации, который мы определяем как «лектонический»(9).

Как известно, пробным камнем в отношении любой новой концепции(гипотезы) является то, в какой мере удастся на ее основе приводить известные разрозненные факты в смысловое единство, в системную целостность. Концепция лектонической коммуникации(лектонического типа социально-культурной коммуникации), на наш взгляд, проясняет сущность(природу) общности кавказских этнических миров(социумов), внешние проявления которой фиксируется в массе разрозненных фактов этнографического и культурологического порядка.

Хотя в научно- гуманитарном дискурсе все еще доминируют технологические, экономические и религиозные факторы, очевидно, что коммуникативная реальность неизбежно влияет на перипетии исторического бытия и социальной динамики. Базисные потребности людей обеспечиваются не только за счет природных ресурсов, экономических отношений, религиозных ценностей и институтов, но и посредством информации, на основе актов коммуникации. Информационно-коммуникативная реальность сопутствует всем формам социального бытия как условие и предпосылка интеракции. Вед в любом обществе люди объединены, прежде всего, в экзистенциальном бытии, в совместности, которая не ограничивается лишь материальным производством и удовлетворением витальных потребностей(а тем более- не сводится к ним), но включает также и весь спектр форм духовной активности. Да и сама совместность не сводится к некоей совокупности

институциональных структур(как семья, род, племя, ном, полис и т.д.) или к их иерархии- включает весь арсенал коммуникативной культуры, опирается на нее. Именно в общении, процессах коммуникации складывается реальная совместность людей, обеспечивающая решение всех задач, с которыми сталкиваются человек и социум- от первоочередных, витальных(как самосохранение и самовоспроизводство), до создания высоких норм нравственности и шедевров культуры. А главное- в процессах коммуникации складываются те механизмы поддержания общности, те специфические черты совместности и стереотипы(алгоритмы) взаимодействия людей, которые и обеспечивают интеграцию индивидов и социальных структур(цельностей) в тотальное единство(в общности различных масштабов). К этому следует добавить, что культуру в ее предельно широком понимании можно рассматривать как обширную функциональную систему, а точнее- как совокупность структур и смысловой набор(текст), которые соединяются воедино именно в процессах коммуникации и неизбежно сопряженных с ними актах социального действия. Более того, поскольку коммуникация сама является по сути универсальной формой социального действия, которая выступает как условие и предпосылка любого социального действия, объединяя(и заключая) в себе принципы и типовые схемы взаимодействия и самоорганизации, характерные для данного сообщества, специфика коммуникативной культуры объективно выступает как системный и конституирующий фактор в отношении социальной общности.

Здесь уместно вновь обратиться к известным особенностям кавказских этнических культур- они специфичны прежде всего в коммуникативном отношении, что выражается в ярко ритуализованном и церемониально-этикетном характере любого акта коммуникации(общения), в подчеркнута ведущей роли «старшего»(центрального актора и коммуникатора) во всех актах культурной коммуникации, а также в явном культурно-демонстрационном характере каждого, мало-мальски значимого акта публичной коммуникации. Доминирующая роль старшего(института старшинства) в системе культуры, в том числе и коммуникативной, типична практически для всех так называемых традиционных культур(что впрочем, имеет глубокие основания, восходящие к законам эволюции, принципам и механизмам группового эволюционного отбора(10)). Но в кавказских этнических культурах институт старшинства имеет свои особенности. Они выражаются в том, что старший в ситуациях(актах) коммуникации пользуется широкими нормативно-регулятивными полномочиями, в том числе и распорядительными; институт старших подвижен, поскольку действует правило «старший- тот, кто старше в данном случае», т. е. в

составе данной конкретной группы коммуникаторов. И, наконец, с помощью целой системы механизмов этнической традиции постоянно поддерживается процесс эффективного формирования старшего(по принципу «страшим может стать каждый, но им надо становиться»). В итоге институт старшего в рамках кавказских этнических культур выступает как некий активный центр всех культурно- коммуникативных актов и социальных действий. Но главное, заключается в том, что указанные особенности коммуникативной культуры кавказских этносов существуют не сами по себе, а в органичном единстве с прочими элементами культуры, объективно выступая как своеобразный ключ к пониманию интегрирующих начал кавказской цивилизации и механизмов ее бытования. При этом типологические признаки культурной коммуникации, характерной для кавказских этнических культур как нельзя лучше выражается категорией античной философии «лектон».

В греческой философии наряду с весьма емким и многозначным понятием «логос» важную роль играет понятие «лектон». При этом, если логос выступает как важнейшая характеристика бытия, его упорядоченности, закономерности и гармоничности, то лектон- это своеобразный метод постижения бытия, который разворачивается как процесс взаимодействия чувственного мира(в том числе и мира социального) и его субъективного отражения(в форме сознания индивида, коллективного представления социума, выражаемого в слове). Речь идет о процессах проявления, сигнификации и легитимации смыслов бытия. Более того, речь идет о некоем способе творения культуры, который опирается на уже выстроенную предшественниками и постоянно достраиваемую общими усилиями систему смыслов, обеспечивающих определенность культурных поступков и культурного порядка(11). В сфере и практике языковой коммуникации лектон выступает как некий операциональный принцип, отражающий соотношение обозначаемого и обозначающего, знака и референта, смысла и выражения. В то же время лектон представляет собой некую систему ментальных структур и концептов, которая существует в подвижных границах, обретая прояснение и конкретизацию в интенционально- содержательном плане и завершенность по форме лишь через конкретные усилия человека, через его дух, в социальных действиях людей, а главное- через публичное слово. Иначе говоря, лектон – это процессуальная система прояснения сути бытия, мира вещей и человека, жизненных ситуаций и их знаково-символического(вербального, прежде всего) оформления. Через лектон потенциальное, неопределенное, поливариантное, иррелевантное превращается в осмысленное, определенное, конкретное и релевантное, т. е. формируется и циркулирует культурная информация.

Хорошо известно, что на любом этапе истории цели, методы и пределы познавательной деятельности человека неизбежно определяются достигнутым к этому времени уровнем развития научного познания в целом, а точнее наличным уровнем познания бытия(его строения, принципов и закономерностей). В этом плане уместно заметить, что такие основополагающие аспекты бытия как вещество и энергия, их свойства, формы существования и процессы превращения известны уже давно, в отличие от информации, которая также является неотъемлемой стороной бытия, в том числе социального. Однако знание о ней(информации) в научный оборот вошло относительно недавно. В таком контексте можно понять все еще сохраняющуюся методологическую инерцию -видеть основания социально-исторических процессов, а также принципы интерпретации их закономерностей исключительно в мире вещественно-энергетических превращений и обменов(в экологических, экономических, технологических факторах). Но и в то же время понятно, что информация и информационный процесс всегда были имманентными аспектами исторического бытия и социальной динамики (независимо от нашего «незнания» об этом), играя такую же основополагающую роль, что и вещественно-энергетический обмен. Более того, сам способ обращения информации(коммуникация) является ни чем иным как специфической технологией, которая(как любая технология) изначально содержит(несет в себе) культурные и социальные возможности, потенциальные инновации социального и культурного порядка. В данном случае речь идет об особом типе коммуникативной культуры-специфической технологии выработки, систематизации, накопления, хранения и обращения социальной и культурной информации, которая выступает как характерный признак кавказской цивилизации. Подобная коммуникативная технология, в общем, действует как система алгоритмов выстраивания социальных действий и культурных актов на основе коллективных усилий социума, что обеспечивает коллективную мобилизацию культурного опыта и сводит к минимуму (или вообще снимает) неопределенность в ситуациях действия по тому или иному жизненному поводу. Так проявляется информационно-технологическая сторона лектонической коммуникации. При этом любому акту публичной коммуникации, т.е. любому мало-мальски значимому акту культурного действия, в контексте которого разворачивается коммуникация, придается ритуализованный характер. Так проявляется социальная (и культурная) форма коммуникации лектонического типа. В повседневной реальности лектонический тип коммуникации означает, прежде всего, актуализацию и задействование аккумулированных в культуре смыслов типа «приветствие», «гость», «встреча гостя», «свадьба», «похороны», «удача», «труд», «подвиг», «взаимодействие»,

«неудача», «опасность» и т.д. на основе нормативно закреплённых социальных и культурных ролей (старшего, младшего, мужчины, женщины, гостя, хозяина, героя) и поведенческих схем их исполнения. Получается так, что социокультурная коммуникация в рамках кавказских этнических культур по существу выступает как некий алгоритм развертывания онтологии культурных смыслов (чему неизбежно сопутствует риторичность, которая, как известно, не чужда культуре кавказских этносов) и актуализации всей суммы знаний и ценностей культурного наследования. По сути речь идет, как уже подчеркивалось, о некоей информационной технологии, способе организации текстов культуры на основе коллективных усилий (коллективной памяти и коллективного действия) в форме глобально-ритуализованной и тотально режиссируемой коммуникации. Иначе говоря, лектоническая коммуникация – это особая форма групповой организации, хранения, актуализации, демонстрации и обращения социального и культурного опыта, которая не только многократно увеличивает объем циркулирующей в социуме информации, но и обеспечивает (поддерживает) идентичность культурного сознания (групповую идентичность), что является определяющим и решающим условием существования социума. Очевидно, что в рамках подобной коммуникации социальные, духовные и регулятивные формы деятельности существуют лишь в синкретичном единстве, а сама коммуникация разворачивается как некая семиотика структурирования экзистенциального бытия, ориентированная на самоорганизацию социума в ответ на любой вызов жизни. Таким образом, данный (т. е. лектонический) тип коммуникации выступает как форма витальности социума и постоянно действующий фактор его общности (интеграции). Поскольку формообразующие и конституирующие основания социальной общности в конечном итоге определяются особенностями как вещественно-энергетического так и информационного обмена социума с миром, есть основание полагать, что в отношении кавказской цивилизации, именно коммуникативная культура (специфический тип коммуникации) и выступает как формообразующий фактор.

Здесь уместно еще раз подчеркнуть, что в доминирующей пока методологии социально-гуманитарного познания вещественно-энергетический и информационный факторы, мягко говоря, не паритетны, а объяснительные схемы на их основе резко отличаются по структуре и уровню обобщения («масштабности»). В частности, вещественно-энергетический обмен социума со средой, т.е. технологическая и хозяйственно-экономическая культура, рассматривается на основе таких предельно обобщенных, укрупненных форм (как «присваивающий» и «производящий» типы хозяйственной культуры;

«кочевой», «аграрный» и «индустриальный» модусы экономики). В то же время информационный процесс, информационное бытие социума описывается и интерпретируется в разнородных и разно –уровневых измерениях и формах, как язык, традиции(которая, в свою очередь, подразделяется на обычаи, ритуалы), письменность, искусство, институциональные структуры коммуникации и т.д. При таком узко-предметном и фрагментирующем подходе к информационной системе социума и ее знаково-символического арсенала трудно обнаружить системно-целостный характер социально-культурной коммуникации, а точнее- ее онтологическую сущность. Фрагментирующий подход к анализу информационного процесса, как ни странно, сохраняется и в методологии синтеза макроисторических парадигм, хотя она рассматривает эффективность коммуникации в качестве необходимого условия срабатывания(действия)культурных образцов общества, норм и форм социальности(2).

Между тем, методологическая ситуация меняется радикально, если информационное бытие социума соотносить не с «атомарными» элементами информационного обмена, как язык, обычаи, искусство, а с максимально укрупненными формами бытия информации и механизмов ее обращения, т.е. с типовой формой(типом)социально-культурной коммуникации. Тогда и проявляется решающая роль коммуникативной специфики не только в процессах референции и интеракции индивидов, но и в интеграции и консолидации социума (что особенно ярко проявляется на примере кавказской цивилизации). Впрочем, то обстоятельство, что особенности социальной эволюции связаны с объемом информации, которой оперирует социум(и способами оперирования ею), теперь все чаще подчеркивается в различных дискурсах(12).

Как уже подчеркивалось, существование кавказской цивилизации давно признается в кавказоведении в той или иной форме (4-8). Однако пока еще нет ясности даже в вопросе о пространственных, ареальных границах подобной цивилизации. Едва ли приходится говорить о какой-либо надэтнической, цивилизационной общности, которая охватывала бы Кавказ в его географических границах. Азербайджан по существу представляет собой часть тюркского культурного мира(цивилизации). Армения, которая уже почти пятнадцать веков пребывает в рамках христианской религии, сопричастна с византийским культурно-историческим пространством, с древнейших времен опирается на письменность и институты государства, вряд ли укладывается в культурные архетипы и социотипы кавказской цивилизации. Эти оценки в известной мере относятся и к Грузии. Более того, даже в отношении дагестанских этносов, которые уже более тысячи лет испытывают влияние ислама и неоднократно вплотную подходили к государственной форме надэтнической интеграции, вопрос о кавказской

цивилизации, вероятно, следует ставить также с определенными оговорками. Таким образом, к кавказской цивилизации причастны прежде всего те этносы, которые вплоть до Новейшего времени так и не подпали под определяющее («цивилизующее») влияние конкретной мировой религии или крупной цивилизации, т.е. адыго- абхазы, балкарцы, карачаевцы, осетины(аланы), вайнахи, для которых характерна общность мифологии(нартского эпоса), форм этнического искусства, а главное- сходство форм и норм коммуникативной культуры, да и культуры в целом. Именно культурная общность чаще всего и рассматривается как основополагающий признак кавказской цивилизации(4). Но поскольку трудно говорить о культурной общности кавказских этносов при тех языковых и конфессиональных различиях, которые сохраняются и поныне, возникает вопрос о механизмах формирования и структуре, - в том числе и институциональных,- того коммуникативного пространства, с которым фактически и соотносится кавказская цивилизация. В этом плане уместно обратиться к идеям и концептам современных теорий социальных институтов, отправной позицией которых является представление о том, что в качестве таковых институтов выступают не только субобщности, учреждения, организации, т.е. структуры вещественно-субстанционального порядка, но и факторы знаково - символического порядка, в том числе и представления о должном разделяемые людьми(так называемый «символический капитал»(13)). Как показывает анализ, в рамках кавказского этносоциального мира обнаруживаются как общий «символический капитал» так и структуры (социальные институты), которые исторически формируют общее культурно-коммуникативное пространство. Некоторые из них уже указывались, в частности- общность мифологии тех этносов, которых мы соотносим с кавказской цивилизацией. Но главное заключается в том, что имеет место общность тех компонентов кавказских этнических культур, которые непосредственно вплетены в коммуникативную практику, предопределяя общность, единство и структурную однородность пространства социально-культурной коммуникации. В этом плане особенно примечательны хореографическая культура кавказских этносов, застольная культура и культура гостеприимства. Более того, коммуникативное пространство кавказских этносов не только едино но, еще и однородно по организационному дизайну- здесь в любом акте коммуникации доминирует «старший коммуникатор», а сам коммуникативный процесс опирается на систему нормативно заданных(традиционными установлениями, адатами) социальных и культурных ролей(старшего- младшего, мужчины-женщины, гостя- хозяина и др.), а также на систему культурно-смысловых фреймов(лектонов) и коммуникативно-поведенческих схем(алгоритмов). Общность коммуникативной культуры кавказских этносов

проявляется и в таком ее своеобразии как амбивалентность векторных интенций. Иначе говоря, любой акт культурной коммуникации в рамках любой кавказской этнической культуры демонстрирует двойную направленность: вовне- на показ «своей» культуры и вовнутрь- на социализацию субъектов данной культуры. В итоге данный тип коммуникации постоянно работает на воспроизводство культурной идентичности социума на всем пространстве общности, что само по себе работает на его интеграцию.

В этнических культурах Кавказа присутствуют и такие специфические элементы вне коммуникативного порядка, которые объективно способствуют(исторически способствовали) активному межэтническому взаимодействию, а значит- формированию единого и общего коммуникативного пространства. Речь идет о кровной мести, от которой(как бы ее ни романтизировали в фольклоре, литературе) в реальной жизни предпочитали, по возможности, укрыться под покровительством дружественного рода(семьи, племени) из соседнего этноса. В направлении «интернационализации» коммуникативного пространства действовал и институт аталычества(практика кавказских этносов воспитывать юношей до достижения совершеннолетия вне родной семьи, вдали от нее). Активному межэтническому взаимодействию способствовали и необыкновенно суровые ограничения сексуально-брачных отношений по линий кровного родства у большинства кавказских этносов(запрет брака при наличии даже самого отдаленного родства). В такой ситуации межэтнический брак неизбежно становится частым, прокладывая общую границу культурно-коммуникативных отношений и формируя их пространство.

Понятно, что факторы и феномены надэтнической общности социально-культурного бытия, позволяющие констатировать существование кавказской цивилизации, не исчерпываются культурно-коммуникативными формами. Однотипность хозяйственно-бытового уклада, вытекающая из схожести природно-климатических и биосферных условий обитания кавказских этносов, также относится к их числу. Тем более, что в географическом пространстве, соотносимом с кавказской цивилизацией, издревле существовал целый спектр хозяйственной специализации(производство зерна в предгорьях, скотоводство в горных ущельях, металлообработка в Дагестане, пчеловодство и деревообработка в Черкесии и Кабарде и т.д.), что объективно порождало кросс-этнические и надэтнические формы хозяйственно-экономических отношений. И все же есть основания рассматривать именно коммуникативную специфичность в качестве отличительно, типологического и конститутивного признака кавказской цивилизации. Об этом свидетельствуют и ярко выраженная коммуникативная окрашенность, присущая ряду кавказских языков, в частности,

кабардино-черкесскому, который отличается уникальными особенностями ряда языковых элементов, например, дейксиса. Как известно, в языковой системе дейксис служит для организации компонентов речи(и ее содержания) через конкретизирующие указания на участников речевого акта(коммуникаторов, адресатов речи), на предмет речи и его пространственно-временные координаты, т.е. для актуализации коммуникации и ее интенций. При этом, как правило, носителями дейксических функций являются либо такие специализированные(«маркерные») единицы языка как местоимения, предлог, наречие, либо отдельные грамматические категории(что характерно для русского языка). В кабардино-черкесском же языке эти носители дейксических функций выступают в особой- слитной форме, что создает возможность выразить в одной лексической единице(слове) сложную речевую ситуацию с исчерпывающим указанием на участников речевого акта, на предмет речи и его пространственно-временное положение(локализацию) и даже выразить при этом оценочное отношение говорящего к содержанию речевого акта(9). Так, например, слово «укърезгъэджащ»(в русской транскрипции- «укрезгэджащ») включает в себе целое предложение: «Я направил к тебе человека, чтобы он позвал тебя ко мне», т.е. завершённый и содержательный в информационно-смысловом отношении коммуникативный акт. Кабардино-черкесский язык демонстрирует и другие признаки коммуникативной ориентированности. В частности, в арсенале этого языка присутствуют так называемые «многочисленные глаголы», которые позволяют посредством опять-таки одного слова выразить соорганизованные действия и коммуникацию всех трех глагольных лиц в любых комбинациях, что лишней раз подтверждает, коммуникативную центровку данной языковой системы. Но язык, как известно, – лишь часть(подсистема) культуры, так что его специфичность имеет вторичный характер и отражает специфичность культуры в целом. А кабардинский язык не столько сообщает или размышляет, сколько коммуницирует и выстраивает действия, ярко демонстрируя коммуникативную центровку культуры, частью и выразителем которой является этот язык.

Лектоническая коммуникативная культура, на наш взгляд, выступают в отношении кавказской цивилизации не только как ее специфическая, отличительная характеристика, но и как конститутивный фактор ее существования. Вед коммуникация в рамках кавказских этнических культур строится ритуализованно, как манифестация и интерпретация культурных смыслов, а главное- как демонстративное соотнесение культурных смыслов и социальных действий, иначе говоря- как соотнесение вызовов социального бытия и конвенционально заданных норм и форм intersубъективности. Но дело в том, что

ритуализация коммуникативной практики неизбежно порождает особое социальное пространство- пространство горизонтальных субъект- субъектных отношений, единство и общность которого, как уже подчеркивалось, создавалось и поддерживалось на протяжении длительного времени с помощью целой системы специфических социальных механизмов межэтнического и надэтнического характера(как аталычество, куначество, побратимство, межэтнические браки, традиции дарения и т.д.). Как показывает анализ, именно с этим общим пространством коммуникативной культуры, в котором конструируются и выстраиваются нормы, формы и сценарные схемы общения, взаимного признания и взаимодействия ассоциирует себя кавказец, поскольку подобная коммуникативная технология выступает и как способ воспроизводства идентичности. По существу оператором культурного различия и культурной самоидентификации в данном случае выступает само-соотнесение кавказца с типажом и пространством коммуникативной культуры.

Особенность коммуникативной культуры, задающей пространство кавказской цивилизации, как уже не раз подчеркивалось, заключается в том, что процессы коммуникации выстраиваются как глобальная актуализация культурных смыслов, социальных знаний и их развертывание в социальные действия и культурные действия на основе коллективных усилий. В итоге культурная коммуникация постоянно предстает как система ритуалов, переводящих все значимые аспекты социального бытия(в том числе контроль уровня социализации и инкультурации его членов, иначе говоря- горизонтальный надзор за членами социума) на открытую арену коммуникации. В такой ситуации «старший» коммуникатор соответствует своей роли и статусу лишь в той мере, в какой он вовремя подмечает, а главное- публично объективно оценивает как успехи так и промахи «младших». Что касается младшего- высшим критерием его оценки является, прежде всего, знание и неукоснительное следование принципам, нормам и формам коммуникативной культуры. Естественно, что в пространстве действия такой коммуникативной культуры(т. е. локальной кавказской цивилизации) формируется определенный социотип, характерной чертой которого является ментальная готовность неукоснительно следовать нормам, формам и поведенческим алгоритмам этой коммуникативной культуры(8).

Согласно теории систем существование любой системной целостности обусловлено противоречиями между ее составными частями(элементами), а сама система суть способ и форма разрешения(снятия) этих противоречий. В условиях этнического и языкового многообразия, исторически сложившегося на Кавказе, проблема интеракции неизбежно вставала как «проблема жизни и смерти» в отношении этноса. Выходом из этой ситуации,

вероятно, стало появление лектонических форм коммуникации, под действием которых сформировалось коммуникативное пространство «сопричастности» и «общности» кавказских этносов, где становится возможным взаимопонимание ради консенсуса, прояснение позиций ради компромисса и групповой солидарности, совместное действие в целях и ради преодоления вызовов жизни.

Резонно возникает вопрос: «Является ли лектонический тип коммуникации свойством- признаком, присущим только сообществу кавказских этносов или он присущ и другим известным локальным цивилизациям(в качестве типологического признака)?». Дело в том, что особенности данного типа коммуникации,-«ритуальность», «тотальность», «интерпретативность», - при рассмотрении с позиции информационных технологий предстают как идеальные характеристики управляемого информационного процесса(см. Урсул А. Д. Информатизация общества: введение в социальную информатику, М., 1990). Тотальность обеспечивает рассредоточение информации(в субъектах коммуникации), что гарантирует от ее утери. Ритуальность по существу означает пакетную организацию информации, т.е. постоянное обновление ее содержания и структуры на основе коллективных усилий, а значит- рост функциональности. Интерпретативный характер коммуникации обеспечивает горизонтальный и массовый контроль за качеством информации и ее обращением на основе коллективных усилий субъектов коммуникативной культуры. На наш взгляд, подобный тип социально-культурной коммуникации может сложиться в любой социальной общности относительно небольшого масштаба- типа ном, чифдом, полис, локальная цивилизация при наличии определенных условий ландшафтно-географического, демографического и властно-управленческого порядка. В данном конкретном случае, т.е. в кавказских условиях сработали, по-видимому, особенности горного ландшафта(высокая пересеченность местности и ограниченность демографической емкости горных ущелий и равнин), специфичность властных механизмов в пространстве кавказской цивилизации, в частности, доминирование потестарных отношений и отсутствие единой, централизованной власти(мегамшины власти) и, наконец, отсутствие жесткой иерархической структуры в социальной организации, что надолго предопределило чифдомно- номно- полисную структуру социального бытия кавказских этносов, при которой возможно вовлечение в любой публичный акт социально-культурной коммуникации едва ни все население любого сообщества(рода, тейпа, аула). Однако подобные или схожие условия складывались(имели место на определенных этапах истории) и в рамках цивилизаций, далеких от Кавказа в пространственном и культурном отношении. В частности, существует достаточно оснований говорить о лектоническом

характере(типе) социально-культурной коммуникации в отношении древнегреческого полиса и Новгородской республики на Руси.

Здесь мы вновь сталкиваемся с проблемами методологии локальных цивилизаций, в частности, с проблемами выбора критериев их идентификации и типизации. Понятно, что любая типология должна строиться на основе сущностных(субстратных, структурных и функциональных) признаков предмета(объекта) типизации. Однако практически во всех известных теориях локальные цивилизации вычленяются и идентифицируются, как правило, на основе формальных, внешних, т.е. географических, пространственно-временных, этнических или религиозных признаков. Так, А. Тойнби приписывает семи ныне существующим цивилизациям следующие идентифицирующие признаки: 1) западная, 2) православная, 3) индуистская, 4) китайская, 5) дальневосточная, 6) иранская, 7) арабская(14). Ясно, что здесь речь о типологии и типологических критериях не идет. С подобных позиций определяются и те цивилизации, которые уже сошли с исторической арены- египетская, минойская, шумерская, эллинская, ацтеков. Впрочем, в подходах Н. Данилевского и О. Шпенглера, А. Тойнби и П. Сорокина содержится и другая методологическая линия- поиск сущностных признаков типизации цивилизаций. Так, Данилевский, выделяя «культурно-исторические типы»(15) усматривает основания к этому в характере организации власти, типе религии, спецификах культуры, а Шпенглер в качестве критерия типизации выдвигает метафизические признаки, которыми он наделяет цивилизации: прасимвол культуры(уникальный для каждой цивилизации) или стилистика культуры, якобы проявляющая во всех цивилизациях одну из трех возможных модификаций -аполлоническую, дионисийскую, фаустовскую(16). Тойнби пытается выделить некие модельные типы цивилизаций- первичные, вторичные, третичные(14), а Сорокин полагает, что историко-культурный процесс(развитие цивилизации) представляет собой чередование трех типов культурных систем- сензитивной, идеационной и деалистической(17). Но это не решает проблемы, поскольку типологические критерии, используемые указанными классиками теории локальных цивилизаций, практически не связаны с процессами вещественно-энергетического и информационного обмена в пространстве исторического бытия и социальной динамики(а точнее- с их специфичностью в отношении данной конкретной цивилизации).

Справедливости ради заметим, что социально-гуманитарная наука, конечно же, оперирует сущностными признаками типа цивилизации, когда выделяет такие ее формы как «аграрная», «индустриальная», «информационная». Однако это не меняет общей ситуации в

методологии локальных цивилизаций в силу ряда причин. Во-первых, указанные типовые цивилизационные формы соотносятся, как правило, не с какой-либо конкретной локальной цивилизацией, а с определенными историческими стадиями развития социального бытия. Во-вторых, указанный ряд критериев типизации локальных цивилизаций внутренне противоречив, поскольку за типами «аграрный» и «индустриальный» стоит характер(сущность) вещественно-энергетического обмена в социоприродной системе, а за типом «информационный»- лишь указание на доминирование роли информационных процессов в бытии социума, в то время как в реальной действительности структура и типические характеристики(признаки) цивилизации определяются общим и целостным процессом вещественно-энергетических и информационных обменов, а значит- и характером социально-культурной коммуникации. Заметим- социокультурная коммуникация не сводится лишь к циркуляции информации(информационной технологии), поскольку включает, так или иначе, весь спектр форм символического творчества человека, в том числе и религиозные. Но в рамках доминирующей пока методологии социально-исторического бытия лишь только религия(т. е. фрагмент социокультурной коммуникации), используется как критерий типизации цивилизации, наряду с характеристиками вещественно-энергетического обмена.

Как уже подчеркивалось, принципиально множественный характер локальных цивилизаций, которая является одним из следствий теории синтеза макроисторических парадигм, вновь ставит на повестку дня гуманитарной науки проблематику локальных цивилизаций во всех ее аспектах, в том числе и проблему критериев их типизации(типологии). Речь идет, как уже неоднократно подчеркивалось, о критериях отражающих сущностные признаки, т. е. характер вещественно-энергетических обменов и информационных процессов, определяющих структурно-типологические особенности локальной цивилизации. В этом контексте очевидна неправомерность бытующего в гуманитарной науке преувеличения, - если не сказать абсолютизации,- роли одних факторов(в частности, материального производства, религии и форм организации власти) в процессах социогенеза и пренебрежения ролью других факторов(информационных процессов и форм их организации, например). Вед длительное время(миллионы лет) в качестве единственного основания социальности, выступали «биологическое производство человека» и сексуальные отношения(а точнее- ограничения избыточной мужской сексуальности), породившие элементарные формы социальной общности типа «семья», «род», «племя». Следом на арену социогенеза вышло «информационное производство», если иметь ввиду, что человек «изобрел» и использует членораздельную речь, по разным оценкам, вот уже 500 тысяч лет, в

то время как материальное производство стало формообразующим фактором социального бытия относительно недавно- после неолитической революции. Так что, брачно-сексуальные отношения и социально-культурная коммуникация длительное время оставались доминантными факторами порождения социальных навыков, поведенческих диспозиций, схем интеракций, т.е. форм социальности и социальной интеграции. Естественно, что эти факторы продолжают действовать и после возникновения новых «демиургических» факторов социогенеза, т.е. материального производства, религий и «крупных форм» организации власти(мегамашины власти). Роль коммуникативных особенностей культуры в процессах социогенеза подчеркивается в работах Дж. Мид и М. Мид, которые полагают, что социальная структура есть результат развития процессов коммуникации, а социальное развитие являет собой, прежде всего, возникновение и развитие культурно-коммуникативных форм и механизмов(18). Коммуникация, ее особенности рассматриваются как критерии оценки уровня развития социума и в структуралистических теориях Т. Парсонса. При этом Парсонс в системе эволюционных универсалий, т.е. в системе социально-культурных феноменов, последовательно возникающих в ходе исторического развития общества и обеспечивающих его интеграцию, первую позицию отводит коммуникации, а далее следуют система родства, форма религии, технология(специфика материального производства), социальная стратификация, система власти и другие элементы социального бытия(19). В этом контексте конституирующая роль социально-культурной коммуникации(ее специфических особенностей) в системе кавказской цивилизации представляется несомненной. Вот здесь и возникают главные вопросы: «Как эта специфика кавказской цивилизации проявляется в процессах социальной и политической истории, а главное- в какой мере и в каких формах они могут быть отражены в стратегии современных реформ?»

Между тем, в истории кавказского этнического сообщества, которая, к стати сказать, изучена весьма обстоятельно(в отличие от этнической психологии или философии кавказских культур), убедительно заявляют о себе немало черт социальной эволюции, вполне коррелирующие с рассмотренными выше специфическими особенностями лектонической(т.е. кавказской) цивилизации. В частности здесь так и не сложилась государственная форма социальной самоорганизации(с сопутствующей ей жесткой социальной иерархией и централизацией власти). А верховные правители этнических сообществ,- князья, старшие князья, шамхалы и пр.,- избирались, как правило, на время и по ситуации(если, конечно, в эту ситуацию не вмешивались внешние силы). К тому же вплоть до советской эпохи сохранились общинная форма землепользования. Так в социальной истории этносов Кавказа заявили о

себе ментальные структуры, социотипические формы и поведенческие схемы, порожденные и сформированные типологическими особенностями кавказской цивилизации- принципиальную ориентированность на горизонтальные социальные отношения, коммуникативную активность и открытость.

В этом плане характерно, что практически все этносы кавказского региона восприняли советскую форму политического и хозяйственного уклада, в том числе и колхозную, без существенного и массового сопротивления. Причина в данном случае кроется, прежде всего, в особенностях кавказской цивилизации- ведь, активно интерпретирующий характер большевистской власти(коммуникации) и коллективно-митинговое управление социальными процессами, типичное для начального периода советской эпохи, весьма схожи с социально-коммуникативными стереотипами лектонизма.

Не вызвала отторжения у кавказских этносов и коллективизация сельского хозяйства, в то время как казачество, которое находилось в общем схожих с ними природных и хозяйственных условиях, активно сопротивлялось насаждению колхозного уклада. И в этом случае, как нам представляется, сработали кавказские культурно-цивилизационные особенности. Дело в том, что создание колхозов, как правило, небольших, да еще и подразделяемых на бригады и даже звенья, в которых часто оказывались люди, живущие по соседству и связанные близкими родственными отношениями, вписывалось в привычные общинные формы и нормы землепользования. Теперь о самом главном- как обратить специфические особенности кавказской цивилизации на «службу» современных модернизационных процессов. Ментальное и социотипическое предрасположение кавказской цивилизации к демократическим формам социальных отношений, к конкурентно - рыночным (агоническим) нормам бытия, к открытой и активной коммуникации с «иными», т.е. политическими и культурными партнерами, как нам представляется(в свете всего изложенного), вполне очевидно- речь идет лишь о том, как это может быть реализовано в стратегии современных российских реформ. В этом плане принципиальное значение имеют следующие аспекты политического строительства и экономических реформ:

1. Мера централизации власти в этнических республиках Северного Кавказа, а значит- формы их политического устройства.

2. Характер земельных отношений и форма землепользования(которая в этнических культурах имеет и ценностный смысл, поскольку именно характер земельных отношений и их справедливость более всего ассоциируется со справедливостью или не справедливостью общественных отношений в целом).

3. Значимость непосредственно достигаемого в коммуникативном акте уровня власти, т.е. местного самоуправления.

Если не входить в детали(что едва ли возможно в ограниченных рамках статьи), то кавказской(лектонической) цивилизации, ее духу и архетипическому строю релевантны парламентская республика, прямые выборы местного органа власти и ее главы, коллективное и коллективно-родовое(фамильное) землепользование, фамилно-корпоративные формы организации предпринимательства. Реализация этих мер, несомненно, придаст бы динамизм процессам модернизации кавказского этносоциального мира. А пока события развиваются иначе- мнение научного кавказоведения в российской политической практике не учитывается. Более того, реальная политика базируется, увы, на виртуальном образе «ужасного Кавказа», созданном весьма далекими от кавказской цивилизации политологами и порождающем лишь страх перед Кавказом, недоверие к нему и ее цивилизации.

А между тем, в концепциях современной философии эффективная коммуникативная культура(коммуникативный разум и активное коммуникативное действие)мыслится не иначе, как основной базис социальной организации на демократических принципах(). Кавказской цивилизации, по всем признакам, присуща коммуникативная универсальность, т.е. основной ресурс демократической формы социального развития и открытости социальных отношений, то, что может стать и заменой протестантской этике.

Примечания

1.Тхагапсоев Х. Г. Коммуникативные особенности бесписьменных культур// Научная мысль Кавказа, 2000, №2, с.с.48-57.

2.Розов Н. С. Структура социальной онтологии: по пути к синтезу макроисторических парадигм// Вопросы философии, 1999, №2, с.с. 3-23.

3.Дьяконов И. М. Пути истории. М., 1994.

4.Абдулатипов Р. Г. Кавказская цивилизация: самобытность и целостность// Научная мысль Кавказа, 1995, №1, с.3- 17.

5.Давидович В. Е. Существует ли кавказская цивилизация?// Научная мысль Кавказа, 2000, №2, с.с.28-30.

6.Черноус В. В. Кавказ- контактная зона цивилизаций и культур// Там же, с.с.30-34.

7.Черноус В. В. К вопросу о горской цивилизации// Россия в XIX- начале XX века, Ростов- на- Дону, 1992, 36- 39.

- 8.Тхагапсоев Х. Г. О кавказской культурной общности// Вестник РАН, 1999, т.69, с.с. 130-136.
- 9.Тхагапсоев Х. Г. Лектонический тип коммуникации и проблема цивилизационной идентификации Кавказа// Научная мысль Кавказа, 2001, №4, с.с.50-59.
- 10.Эфроимсон В. П. Генетика этики и эстетики СПб., «Талисман», 1995.
- 11.Лосев А. Ф. История античной философии в конспективном изложении. М., «Мысль», 1989.
- 12.Новые информационные технологии и судьбы рациональности в современной культуре. Материалы «круглого стола»// Вопросы философии, 2003, №12, с.с. 3-53.
- 13.Бурдые П. Рынок символической продукции// Вопросы социологии, 1994, №5.
- 14.Тойнби А. Постигение истории, М., 1996.
- 15.Данилевский Н. Я. Россия и Европа, СПб., 1971.
- 16.Шпенглер О. Закат Европы, М., 1993.
- 17.Сорокин П. Человек, цивилизация, общество, М., 1992.
- 18.Энциклопедический словарь «Современная западная социология», М., 1990, с.с. 186-188.
- 19.Parsons T. Action theory and the human condition. N. Y. 1978.

К.М. Ханбабаев

ДУМД В УСЛОВИЯХ МОДЕРНИЗАЦИИ ДАГЕСТАНСКОГО ОБЩЕСТВА

Ислам, как системообразующий принцип, влияет на различные сферы общественного сознания. В современном исламском идейном течении можно четко различит два основных типа- традиционалистский и модернистский. Традиционалисты выступают за сохранение исламской религиозной системы, против любых новшеств. Модернисты выступают за изменение этой системы, за разработку новой модели развития, основанной на принципах ислама. Учитывая размеры данной статьи, мы основное внимание уделим раскрытию сущности традиционалистской мысли и практики в мусульманском сообществе Дагестана.

Одним из традиционных институтов современного дагестанского общества является Духовное управление мусульман Дагестана.

В 1943 году постановлением Правительства СССР были созданы три Духовных управлений мусульман – ДУМ Средней Азии и Казахстана (г.Ташкент), Центральное ДУМ (г.

Уфа), ДУМ Закавказья (г.Баку). В 1944 г. было создано Духовное управление мусульман Северного Кавказа (ДУМСК) с центром в г. Буйнакске (Дагестан). Первым муфтием ДУМСК был Гебеков Хизри (Дагестан).

Тогда же начали открываться мечети. Из 351 мечетей, открытых к 1952 году в СССР, 50 подчинялись ДУМ Северного Кавказа¹.

Под влиянием антирелигиозной пропаганды в 40-80-х годах XX в. ислам на Кавказе, в том числе и на Северном Кавказе, действовал больше в условиях подполья. В ходе этой компании «практически была разгромлена исламская классическая культура, ликвидирован и без того тонкий слой духовной элиты, уничтожена система духовного образования».² Известные западные исследователи ислама А.Беннигсен и Ш.Лемерсье-Келькедже называли в начале 80-х годов XX в. исламские народы России (СССР) «забытыми мусульманами» («les musulmans oubblés»)³. В 1985 году в Азербайджане действовали 17 мечетей, Дагестане – 27, в Чечено-Ингушетии – 4, Кабардино-Балкарии - 2.

Одним из каналов сохранения традиционалистских воззрений верующих был выпуск ДУМСК различных фетв. За время деятельности ДУМСК были выпущены фетвы о недопустимости поклонения святым местам, о несовместимости «мюридизма» с основными догмами шариата, об отношении верующих к священному Корану, о разрешении доставки тела покойного на кладбище на автомашинах, о запрете раздачи на могилах и домах умерших различных подарков, о разводе, о калыме и его разновидностях, о несостоятельности предсказаний о конце света, не применении в мусульманской жизни сомнительной религиозной литературы, о запрете всех опьяняющих и одурманивающих веществ и др. Так в фетве ДУСК от 20 июня 1986 г. «Посещение святых мест» говорится, что «значительное число мужчин. Женщин и девушек собираются на зияратах, функционирующих официально и не официально. Посещающие зияраты, поклоняются перед их прахами, просят помощи об исполнении желаемых ими целей, исцелении больных и рождении детей. Вера в зияраты, поклонение перед ними совершенно противоречат основным учениям Корана, хадисам пророка и толкованиям ученых-улемов». В фетве утверждалось, что «этими зияратами руководят невежественные суеверные шейхи, преследующие только личные интересы и

¹ Рой Я. Ислам в Советском Союзе после второй мировой войны // Иордан М.В., Кузеев Р.Г., Червонная С.М. Ислам в Евразии: современные этические и эстетические концепции суннитского Ислама, их трансформация в массовом сознании и выражение в искусстве мусульманских народов России. М.: Прогресс-Традиция, 2001. С.160.

² Бережной С.Е., Добаев И.П., Крайнюченко П.И. Ислам в современных республиках Северного Кавказа. Ростов-на-Дону, 2002. С.26.

³ Bennigsen A., Lemecier-Guelguejay Ch. Les musulmans oubblés L'islam en URSS aujourd'hui. Paris, 1981.

проповедующие верующим ложные внушения, совершенно несовместимые с учением ислама. В результате чего некоторые люди отрываются от работы». Исходя из этого, ДУМСК «считает посещение зияратов харамом – грехом и запрещает посещать эти места»¹.

В фетве ДУМСК от 20 июня 1987 г. «О несовместимости «мюридизма» с основными догмами учения шариата» утверждается, что «ни при жизни самого пророка, ни во времени его праведных халифов /преемников/, которые руководили мусульманами после него, не было мистических течений, не было суфизма, не было мюридов и следовательно не было их атрибутов.

Ислам был объявлен совершенной, завершенной религией еще тогда, когда не было ни суфиев, ни ишанов. Это значит, что верующий, совершая свои религиозные обряды, должен руководствоваться только основными догмами ислама – Корана и Сунной. Все остальное считается нововведением и суеверием, а на языке шариата это называется заблуждением и ложью»².

Исторически усиление религиозного фактора, как атрибута традиционного общества, совпадает с переломными этапами общественного развития, с периодами ломки старого уклада жизни и рождения нового, сопровождающимися социальными потрясениями, духовными кризисами, как общественного масштаба, так и на личностном уровне, вызванными утратой привычных ценностных ориентиров, т.е. с процессами модернизации. Именно такой период в своем развитии переживает сейчас северокавказское, в том числе и дагестанское, общество. Эта ситуация рождает общественный спрос на религию, усиливает социальные ожидания, обращенные к религиозным, в том числе и исламским организациям. С началом демократических преобразований масштабы влияния, роль и значение ислама в дагестанском обществе заметно расширились, возвысился его общественный престиж и авторитет, в результате чего ислам стали существенным фактором общественного развития в современном дагестанском обществе.

В 90-х годах XX в. в Дагестане созданы и действуют ряд мусульманских благотворительных, просветительских, культурных, политических организаций. За эти же годы активизировалась деятельность таких исламских организаций, как Международная исламская организация «Спасение» (МИОС), «Беневоленс Интернешнл Фаундейшн» (БИФ),

¹ Фетва Духовного Управления мусульман Северного Кавказа. «Посещение святых мест». 20.06.1986. // Личный архив автора.

² Фетва Духовного Управления мусульман Северного Кавказа. «О несовместимости «мюридизма» с основными догмами учения шариата» 20.06.1987 // Личный архив автора.

«Джамаат Ихья Ат-Турас Аль-Ислами», «Лашкар Тайба», «Аль-Хайрия», «Аль-Харамейн», «Катар», «Икраа», «Ибрагим бен Ибрагим» и др., финансируемых и направляемых Саудовской Аравией, Пакистаном, Кувейтом.¹ Для них характерны практически открытая пропаганда панисламистских идей объединения всех мусульман региона для вытеснения России с Северного Кавказа, создания в северокавказском регионе исламского государства, за установление тесных связей Азербайджана и Северного Кавказа с такими мусульманскими странами, как Саудовская Аравия, Турция, Иран, Иордания, Пакистан.²

На Северном Кавказе действовали такие организации как «Союз мусульман России (СМР – лидер Н.Хачилаев), движение «Нур» (сопредседатель М.Садиков), «Исламская партия России» (ИПР – лидер М.Раджабов), региональные партии – «Исламская партия Дагестана (С.Асиятилов), ваххабитская всесоюзная «Исламская партия возрождения» (А.Ахтаев, Б.Магомедов), проваххабитские - «Исламский путь» (М.Удугов), «Конгресс «Исламская нация» (М.Удугов, А.Алиев), «Конгресс народов Ичкерии и Дагестана» (Ш.Басаев) - в Чечне, «Джамаатуль муслимин» (Х.Хасбулатов) – в Дагестане и др., выступавшие за различные модификации исламской модернизации северокавказского общества.

В 2001 г. в республиках Северного Кавказа насчитывались мусульманских организаций – 1499, из них: в Дагестане – 1099, Кабардино-Балкарии – 130, Карачаево-Черкесии – 92, Чечне – 150, Ингушетии – 6, Адыгее – 15, Северной Осетии – 7; культовых зданий – 2255, из них: в Дагестане – 1585, Чечне – 300, Кабардино-Балкарии – 130, Карачаево-Черкесии – 108, Ингушетии – 85, Адыгее – 28, Северной Осетии – 19. За последние десять в северокавказском регионе построено 1322 мусульманских культовых здания, строится 39. Государством передано мусульманским организациям 486 и планируется передать 32 культовых здания.³ Большая разница в количестве мусульманских организаций и культовых зданий объясняется наличием незарегистрированных мусульманских групп, пользующихся культовыми зданиями, а также молельных зданий и помещений, используемых не на постоянной основе, арендуемых и др.

Так, в Дагестане на 30 июня 2004 г. зарегистрировано только 600 мусульманских организаций, хотя на самом деле действуют 1679 мечетей, из которых 1091 *джума мечетей*

¹ См.: Алиев М.Р. Влияние зарубежных религиозных организаций на радикализацию ислама в Дагестане // Государство и религия в Дагестане. Информационно-аналитический бюллетень №3. Махачкала: Юпитер, 2002. С. 34.

² См.: Гаджиев К.С. Геополитика Кавказа. М.: Международные отношения, 2001. С.257.

³ Мухаметшин Ф.М., Дубков А.А. Мусульманские организации в Российской Федерации // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. Информационно-аналитический бюллетень. № 2 (26). М.: Изд-во РАГС, 2001. С.117.

/соборных/, 558 квартальных мечетей и 30 молитвенных домов.¹ Из 1679 мечетей 1659 являются суннитскими и 20 – шиитскими. Кстати, самые крупные мечети на территории не только Кавказа, но и СНГ, вместимостью в 10 тыс. чел. и 7,5 тыс. чел. построены в г.Махачкале. После окончания реконструкции Центральная мечеть г.Махачкалы сможет одновременно принять более 15 тыс. верующих.

В организационном плане мусульмане Кавказа объединены в различные духовные управления мусульман. Самым крупным из них является Духовное управление мусульман Кавказа, пожизненным председателем которого в 2003 г. избран шейх уль-ислам Аллахшукур Пашазаде (Республика Азербайджан). При ДУМ Кавказа создан Совет кази, представляющий все регионы Кавказа.² В 1998 году создан Высший религиозный совет народов Кавказа (председатель шейх Аллахшукур Пашазаде), куда входят все мусульманские организации Кавказа.

В 1989 г. единое Духовное управление мусульман Северного Кавказа (резиденция в г.Буйнакске РД) распалось на семь республиканских духовных управления мусульман, во главе которых стоят свои муфтии. Лидером региона является Духовное Управление мусульман Дагестана (муфтий Ахмад Абдуллаев) – наиболее крупное по численности зарегистрированных общин и авторитетное духовное управление. Процесс организационного оформления мусульман Северного Кавказа завершился к 31 января 2001 г., когда был создан Координационный центр мусульман Северного Кавказа (руководитель – муфтий Карачаево-Черкессии Исмаил Бердиев).

С начала 1990-х годов создано и действует Духовное управление мусульман Республики Адыгея и Краснодарского края (муфтий Энвер Шумафов). В начале 1990-х годов создано Духовное управление Кабардино–Балкарии (г.Нальчик, муфтий Шафиг Пшихачев). Мусульманские общины карачаевцев входят в состав Духовного управления мусульман Карачаево-Черкессии и Ставропольского края (с. Первомайское Малокарачаевского района КЧР, муфтий Исмаил Бердиев). Созданы ДУМ Чечни (муфтий - Ахмед Шамаев), ДУМ Ингушетии (муфтий - Магомед Албогачиев) и ДУМ Северной Осетии-Алании (муфтий - Дзанхот Хекилаев).

На наш взгляд, среди современных мусульман Дагестана можно выделить три крупных групп: а) *традиционалисты*, которые составляют абсолютное большинство верующих суннитов, шиитов и суфиев. Они выступают за сохранение религиозных,

¹ Текущий архив Комитета Правительства Республики Дагестан по делам религий. Фонд «Ислам».

² XI съезд мусульман Кавказа // Бакинский рабочий. 30.07.2003. С.2.

политических и социальных институтов в неизменном виде; б) *модернисты (реформаторы)*, число которых невелико, представители интеллигенции, в том числе и мусульманской, учащейся молодежи, средних городских слоев. Они выступают за современную трактовку догматов, этики и культа ислама с учетом научно-технического и социального прогресса в мире; в) *фундаменталисты*, составляющие абсолютное меньшинство (алимы, немногочисленные представители интеллигенции, безработной молодежи). Их радикальное крыло составляют представители религиозно-политического течения – *ваххабизма*, которое начало распространяться на Северном Кавказе с конца 80-х годов XX в.

О том, как действуют традиционные институты в современных условиях модернизации дагестанского общества можно проследить на примере Духовного управления мусульман Дагестана.

С конца 1970-х годов ДУМСК возглавлял муфтий Махмуд Геккиев, балкарец, уроженец Кабардино-Балкарии.

В начале марта 1989 года группа религиозных деятелей (Валиев Идрис (с.Параул), Магомедов Магомед (Киргизия), Хадаев Хамзат (ЧИАССР), Казиханов Магомед-Мухтар (г.Махачкала), Халидов Деньга (г.Махачкала), Багаутдинов Гамзат (г.Кизилюрт), Гебеков Джанакай и др.) во главе с Алибековым Зайдуллоем (г.Махачкала) посещала многие джума-мечети Дагестана с обращением к мусульманам республики. В обращении говорилось о том, что в связи с демократизацией общества с середины 80-х годов XX в. в религиозной жизни страны, в том числе и мусульман Северного Кавказа, произошли коренные изменения. Они требовали реорганизацию деятельности ДУМСК. В обращении также были предъявлены претензии к действующему муфтию Северного Кавказа Махмуду Геккиеву по следующим пунктам:

- на Северном Кавказе более 80% мусульман придерживаются шафиитского мазхаба, муфтий же придерживается ханафитского мазхаба ислама.

- муфтий был назначен сроком на 5 лет. После 5 лет работы муфтием он не отчитался перед мусульманами за деятельность ДУМСК в период своей работы.

- по своему усмотрению, без ведома работников ДУМСК он назначил себе оклад в размере 950 рублей, хотя до этого оклад муфтия составлял 300 рублей.

- 33% общего дохода мечетей, поступающие на счет ДУМСК для содержания работников Духовного управления, М. Геккиев расходовал в личных целях. Он купил себе 4 квартиры в Махачкале на общую сумму 58 000 рублей, приобрел для себя также три автомобиля.

- в течение 10 лет он обещал мусульманам г.Махачкалы, построить большую джума-мечеть, так как действующая мечеть не помещала всех верующих.

- муфтий не удовлетворял просьбы мусульман Северного Кавказа, которые обращались к нему, а также проявлял некомпетентность по некоторым религиозным вопросам.

Инициативная группа в своем обращении требовала освободить муфтия и всех работников ДУМСК от занимаемой должности. На пост муфтия предлагалась кандидатура имама мечети пос. Тарки Бабатова Магомед-Мухтара. С этим обращением инициативная группа побывала во многих мечетях Северного Кавказа. Среди республик Северного Кавказа больше всего мечетей в этот период функционировало в Дагестане (27 мечетей). Группа З.Алибекова приобрела среди верующих большее число сторонников.

В начале мая 1989 года религиозными активистами было решено созвать съезд мусульман Северного Кавказа для избрания нового муфтия. Съезд было решено провести в Буйнакской джума-мечети 13 мая 1989 года.

12 мая З.Алибеков приехал в пос.Тарки, где он попросил верующих пос.Тарки принять участие в съезде, а также просил верующих разрешить Бабатову Магомед-Мухтару работать муфтием ДУМСК, освободив его от должности имама мечети. Бабатов М-М. категорически отказался выдвинуть свою кандидатуру и запретил прихожанам своей мечети принять участие в работе съезда. Верующие пос. Тарки послушались своего имама и не приняли участие в работе съезда.

13 мая 1989 года в г. Буйнакске состоялся съезд мусульман Северного Кавказа, где присутствовало более 1000 человек. На съезд было избрано 171 делегатов со всех регионов Северного Кавказа. Председателем съезда был избран З.Алибеков, секретарем А. Кебедов. В президиум съезда также входили Хадаев Хамзат (ЧИАССР), Магомедов Магомед (Киргизия), Валиев Идрис (с.Параул), Максудов Джамал (г.Махачкала), Гебеков Джанакай (г.Махачкала), Магомедалиев Абдулла (с.Леваши), Газиев Магомед (с.Акуша).

Делегаты съезда единогласно проголосовали за освобождение муфтия Северного Кавказа Махмуда Геккиева от занимаемой должности. Тайным голосованием на пост муфтия был избран Бабатов Магомед-Мухтар Османович, 1954 года рождения, житель пос. Кяхулай. На съезде также было принято решение начать строительство в г. Махачкале новой мечети. Также было решено, что каждая местная религиозная община каждый год могла по своему усмотрению избрать имамов и работников мечети.

По окончании съезда 13 мая 1989 г. в 20.00 часть делегатов приехала в Махачкалу для захвата здания ДУМСК, расположенного по ул. Азиза Алиева 2-а. Несмотря на то, что здание ДУМСК охранялось работниками ГУВД, участникам съезда удалось захватить это здание, после чего они опечатали все склады, сейфы и кабинеты ДУМСК.

15 мая группа делегатов во главе с З. Алибековым приехала к М.-М. Бабатову и попросила занять пост муфтия ДУМСК. М.-М. Бабатов отказывался, однако, после убедительных доводов он согласился работать муфтием один месяц до созыва съезда мусульман Северного Кавказа. 18 мая 1989 г. М.-М. Бабатов пригласил на работу в ДУМСК Хидирбекова Калимуллу (г.Каспийск) - заместителем муфтия, Кебедова Абаса – ответственным секретарем, Абхалимова Абдулгалима – заведующим хозяйственной частью и Шапиева Абдулбари – бухгалтером. Всех перечисленных работников он принял на работу по трудовому соглашению сроком на один месяц.

Председателем Совета ДУМСК был избран З. Алибеков. Члены Совета ДУМСК выразили недовольство принятием на работу Кебедова Абасса, мотивируя это тем, что А. Кебедов придерживается ваххабитской идеологии. Однако, М.-М. Бабатов, предвидя возможный раскол среди верующих, настаивал на принятии на работу А. Кебедова. Совет ДУМСК не прислушался к словам муфтия и не допустил А.Кебедова к работе, который впоследствии примкнул к оппозиции. М.-М. Бабатов проработал в качестве муфтия до 10 июля 1989 г. 1 июля 1989 г. он написал заявление о добровольном сложении своих обязанностей по состоянию здоровья и в связи с семейными обстоятельствами, и поручил совету ДУМСК подготовиться к съезду мусульман Северного Кавказа. Перед уходом М.-М. Бабатов попросил исполнять обязанности руководства ДУМСК до созыва съезда Совету ДУМСК, который он утвердил 25 июня 1989 года. 11 июля 1989 г. прошло заседание Совета ДУМСК, на котором было принято решение созвать экстренное заседание Совета алимов мусульман Северного Кавказа для выбора исполняющего обязанности муфтия до проведения съезда мусульман Северного Кавказа.

13 июля 1989 г. в г. Махачкале в здании ДУМСК собралось около 60 алимов Дагестана и ЧИАССР. В своем выступлении председатель совета ДУМСК З. Алибеков предложил избрать исполняющим обязанности муфтия алима, следующего принципам шариата, независимо от его национальной принадлежности, но, желательно, знающего некоторые языки народов Дагестана.

М. Магомедов (пос. Ленинкент) предложил кандидатуру Алигаджиева Абдуллу Хасбулатовича, 1927 г.р., внука известного шейха накшбандийского тариката Алигаджи

Акушинского (1848-1930 гг.). Выступившие затем Тейсумов Шейх-Магомед (ЧИАССР), Магомедов Ахмед (имам Дербентской мечети), Ахмедов Магомедрасул (с.Губден Ленинского района) и другие поддержали кандидатуру Алигаджиева Абдуллы. А. Алигаджиев был единогласно избран исполняющим обязанности муфтия. Он приступил к подготовке к съезду, который было решено провести в середине октября 1989 года. Члены Совета ДУМСК объездили все регионы Северного Кавказа и приглашали духовных лидеров республик принять участие в работе съезде.

Съезд был проведен в клубе Ногина г.Махачкалы. На съезде присутствовали представители мусульманских организаций Чечено-Ингушетии, Северной Осетии, Кабардино-Балкарии, Карачаево-Черкессии и Ставропольского края. На съезде среди некоторых делегатов Дагестана появились разногласия относительно национальности избираемого муфтия. Видя такой оборот событий, представители других северо-кавказских республик заявили о создании своих муфтиятов. Представители северо-кавказских республик в конце декабря 1989 г. создали свои Духовные управления, хотя Совет по делам религий при Совете Министров РСФСР их не зарегистрировал. Таким образом, съезд завершился безрезультатно. После этих событий Алигаджиев Абдулла в конце октября снимает с себя полномочия и.о. муфтия и вместо себя приказом назначает и.о. муфтия до созыва следующего съезда члена Совета ДУМСК Магомедова Ахмеда Магомедовича, 1955 года рождения, жителя поселка Ново-Хушет г.Махачкалы.

А. Магомедов начал готовиться к съезду, посещал религиозные организации, встречался с верующими и имамами мечетей, провел огромную работу по организации съезда. Он создал оргкомитет для подготовки к съезду. Возглавил оргкомитет имам Центральной мечети г.Махачкалы Исаев Багаутдин Магомед-Запирович. Оргкомитет определил дату съезда, повестку дня, а также обрабатывал протоколы, поступающие из мечетей, с именами кандидатов на пост муфтия. В оргкомитет поступило более 20 протоколов от мечетей с предложением выдвинуть ту или иную кандидатуру на пост муфтия. Имя Магомедова Ахмеда предлагалось в тринадцати протоколах, Исаева Багаутдина – в четырех протоколах, Омархаджи, жителя села Уллуая, – в трех протоколах, Эльдарханова Абдулхасана – в трех протоколах. Зам. председателя Совета Министров ДАССР Х.М. Гамзатова, которая курировала религиозные вопросы, была заинтересована в выдвижении на пост муфтия Эльдарханова Абдулхасана. Однако, видя явный перевес кандидатуры А.М. Магомедова, который реально имел шанс быть избранным муфтием, и зная, что кандидатура А. Эльдарханова может не пройти, она порекомендовала председателям райисполкомов

выдвинуть еще одну кандидатуру – даргинца Омара-хаджи из с.Уллуая Левашинского района.

26 января 1990 года вечером Алибеков Зайдулла, Хасбулатов Хасбуллат, Гебеков Джанакай, Магомедалиев М. встретились с председателем оргкомитета Исаевым Багаутдином и предложили тому уговорить А. Магомедова снять кандидатуру в пользу Омара-хаджи Уллуаинского. Однако Б. Исаев категорически отказался разговаривать на эту тему, мотивируя это тем, что А. Магомедов уже показал себя с лучшей стороны как организатор съезда и что он более чем кто-либо другой достоин занять пост муфтия.

Съезд начал свою работу 27 января 1990 г. А.М. Магомедов, анализируя сложившуюся обстановку, понимая, что его кандидатура поддерживается большинством делегатов съезда, но в целях исключения разногласий между даргинцами, занял принципиальную позицию и, взяв слово первым, снял свою кандидатуру.

Выборы муфтия состоялись тайным голосованием. За Исаева Багаутдина было подано 76 бюллетеней, за Эльдарханова Абдулхасана – 56 бюллетеней, за Омархаджи Уллуаянского – 41 бюллетень. Таким образом, большинством голосов муфтием был избран Исаев Багаутдин. Совет алимов было решено избрать в процентном соотношении между представителями разных национальностей. Председателем Совета алимов был избран Алиев Магомед, аварец по национальности. Была избрана также ревизионная комиссия из трех человек, председателем которой стал Дибиров Ахмед.

В конце мая 1991 года, при организации хаджа некоторые религиозные лидеры, в том числе ваххабиты – Ахтаев Ахмадкади, Дибиров Ахмед из сел. Кудали Гунибского района, Кебедов Абас, Магомедов Багаутдин из г.Кизилюрта и другие собрали многотысячный митинг верующих на площади им. Ленина в г. Махачкале и выдвинули руководителем митинга Хасбулатова Хасбулата, жителя сел. Губден Карабудахкентского района. Их требования сводились к тому, чтобы расходы на хадж позволили рассчитать по старому курсу доллара к рублю 1:6, а не по новому 1:39. Несмотря на то, что организация хаджа находилась не в компетенции руководства республики, оно неоднократно ездило в г.Москву для решения этой проблемы. Состоялись встречи с руководством Совета Министров РСФСР, министерств, ведомств и Центрального банка РСФСР. После каждого приезда Председатель Верховного Совета РД М.М. Магомедов и Председатель Совета Министров РД А.М. Мирзабеков информировали верующих о встречах в г.Москве. Митинг продолжался 12 дней. Перед митингующими выступил заместитель муфтия Абубакаров Саидмухаммад, который просил прекратить митинговать и готовиться к хаджу, получить паспорта и другие

необходимые документы. После последней встречи руководства республики с митингующими кто-то в толпе призвал штурмовать здание Правительства. Первыми кинулись женщины, за ними мужчины, бросая камни в сторону окон здания. Один камень попал в милиционера, после чего работники милиции открыли огонь в воздух. После этого митингующие разошлись, а Хасбулат Хасбулатов был арестован. После хаджа по инициативе вышеуказанных лидеров ваххабитов на площади столицы был организован митинг в защиту Х. Хасбулатова

В октябре 1991 года в связи с убийством главного врача г.Хасавюрта, представители кумыкского национального движения «Тенглик» во главе с его руководителем Салавом Алиевым перекрыли железнодорожную линию Баку - Москва на станции Боташюрт Хасавюртовского района и требовали отставки руководителей силовых структур Дагестана. В это время в Махачкале другим руководителем кумыкского национального движения «Ватан» Багаутдином Тахтаровым, объединившимся с муфтием ДУМД Исаевым Багаутдином, были собраны имамы и алимы кумыкского народа количеством более 50 человек. Это собрание прошло в актовом зале школы пос. Тарки. Выступившие Исаев Багаутдин, Ильясов Ильяс – алим, Абакаров Солтанбек – имам сел. Костек Хасавюртовского района, Асильдеров Абдулкадыр – имам сел. Н. Казанище Буйнакского района, Сайпудинов Нух – имам сел. Эндирей Хасавюртовского района, Казиханов Телей – имам сел. Уллубийаул Карабудахкентского района и другие поддержали идею о создании Кумыкского ДУМД. М.-М. Бабатов – имам пос.Кяхулай, Арсланали Гамзатов – имам сел. Н. Дженгутай Буйнакского района, Абдулла Абдуллаев – имам сел. Параул Карабудахкентского района, Магомедзапир Койтемиров – имам сел. В. Казанище Буйнакского района, Юсуп Бабатов – работник мечети с. Параул и Магомедамин Абсаидов– имам пос. Тарки в своих выступлениях категорически отвергли идею создания Кумыкского ДУМД, аргументируя это аятами из Корана и хадисами Пророка и утверждали, что создание национального ДУМД противоречит шариату. Эти алимы обратились к собравшимся имамам и алимам с обращением о том, чтобы муфтий ДУМД Б. Исаев проработал до конца срока – три года согласно устава ДУМД.

В конце января 1992 года между председателем Совета алимов ДУМД Алиевым Магомедом и муфтием Исаевым Багаутдином появились разногласия. М. Алиев просил муфтия отчитаться перед Советом алимов за проделанную в 1991 году работу, но муфтий отказался, мотивируя это тем, что он собирается в командировку в Саудовскую Аравию по вопросам организации хаджа. После этих разногласий председатель Совета алимов обратился письменно к вице-премьеру Амирову С.Д., который в то время курировал религиозные

вопросы. С.Д. Амиров. пригласил к себе Б. Исаева, М. Алиева, заместителей муфтия К.Хидирбекова и С.Абубакарова для урегулирования этого конфликта, но эта встреча не дала никаких результатов.

5 февраля 1992 года Б. Исаев уехал в КСА. С ним вместе в поездке находилась министр социальной защиты населения республики П.К. Багандова.

8 февраля 1992 года был созван Совет алимов ДУМД. На повестке дня стоял вопрос о созыве съезда для избрании нового муфтия. Совет алимов прошел не в здании ДУМД, а в актовом зале автошколы, которая находится недалеко от здания ДУМД. Проработав до обеденного намаза, члены Совета алимов и приглашенные зашли в здание ДУМД для совершения молитвы, после чего они опечатали все склады, сейфы и некоторые кабинеты здания ДУМД. 15 февраля 1992 года заседание Совета алимов было продолжено, однако работники ДУМД к работе допущены не были. На этом совете присутствовали Бабатов Магомед-Мухтар, Абдуллаев Абдулла, Закарьяев Зиявутдин, Саламов Мугутдин, Магомедов Мирза, Халиков Абдулмуслим, Гаджимаргучев Абдулла и другие алимы Дагестана. В своих выступлениях они были против проведения съезда до приезда муфтия из командировки и его отчета о проделанной работе, однако к их выступлениям никто не прислушался. В знак протеста кумыки, даргинцы и часть аварцев, во главе с имамом джума-мечти г.Хасавюрта Магомедсаидом Абакаровым покинули зал заседания Совета алимов. Оставшаяся часть – в основном мюриды шейха Саида Ацаева приняли решение о созыве съезда мусульман Дагестана и выбрали оргкомитет для созыва внеочередного съезда мусульман. Члены оргкомитета разъезжали по районам и городам с приглашением имамов и алимов на внеочередной съезд.

Съезд состоялся 29 февраля 1992 года. В знак протеста на съезд не приехала часть делегатов от аварцев, даргинцев, кумыков, лезгин, табасаранцев, лакцев. Съезд проходил в здании малого зала Русского драмтеатра. В работе съезда приняли участие более 150 человек. На съезде был избран Совет алимов в количестве 13 человек. Председателем Совета алимов был выбран руководитель медресе сел. Новосаситли Хасавюртовского района Абдурагим Магомедов. Был также утвержден устав ДУМД. Делегаты съезда поручили Совету алимов избрать муфтия на своем первом заседании.

На первом заседании Совета алимов, которое состоялось 2 марта 1992 года, муфтием был избран Саид-Ахмед Дарбишгаджиев, уроженец сел. Мехельта Гумбетовского района. 3 марта 1992 года заместителя Председателя Совета Министров Дагестана Амирова С.Д.

посетила делегация имамов республики, недовольных состоявшимся съездом и избранием нового муфтия в отсутствие законно избранного муфтия Б. Исаева.

12 марта 1992 года было открыто Общество содействия духовного возрождения лакского народа. Руководителем этого общества был избран Гасан Гасанов, жител г.Буйнакск. Общество было зарегистрировано Буйнакским райисполкомом.

25 апреля 1992 года в Клубе рыбаков был созван съезд мусульман кумыкского народа, где приняли участие более 250 человек из 66 населенных пунктов. На съезде многие делегаты выступили за создание Кумыкского ДУМД. Некоторые делегаты, в числе которых были М.-М Бабатов, З. Закарьяев – имам пос. Манаскент, Д Алигаджиев – имам сел. Карабудахкент, А Абдулаев – имам сел. Параул заявили о том, что мусульманам нельзя делиться по национальному признаку. После этих дебатов был утвержден Устав КДУМД. Было избрано руководство ДУ во главе с Б. Исаевым, его первым заместителем Ильясом Ильясовым и Советом алимов из 13 человек. 16 июля 1992 года устав КДУМД был зарегистрирован в Советском райисполкоме г.Махачкалы, где незадолго до этого, 26 марта 1992 года, уже прошло регистрацию ДУМД.

Таким образом, в республике оказались действующими три Духовных управления – ДУМД, КДУМД и Общество Духовного возрождения лакского народа.

В январе 1993 года при содействии С.Д. Амирова было организовано и проведено совещание авторитетных ученых богословов и имамов, с целью объединения ДУМД и КДУМД. Был создан оргкомитет по проведению съезда. Съезд был проведен Управлением по делам религий при Совете Министров РД в феврале 1993 года в малом зале республиканского Культурного центра. Во время его работы в здание ворвались руководители ДУМД во главе с депутатом Верховного Совета Г.Н Махачевым и сорвали проведение съезда.

3 апреля 1993 года прошел съезд мусульман даргинского народа. Съезд утвердил устав даргинского ДУМД, избирал муфтием Алигаджиева Абдуллу, его первым заместителем был избран руководитель медресе сел. Акуша Акушинского района Магомедов Магомед. Даргинское ДУМД было зарегистрировано в Ленинском райисполкоме г.Махачкалы. В этом же году был созван съезд мусульман Южного Дагестана, где муфтием был избран имам мечети г. Дагестанские Огни Латифов Мавледин.

В январе 1994 года С. Дарбишгаджиев по состоянию здоровья сложил с себя полномочия муфтия. В тот же день Советом алимов ДУМД муфтием был назначен Дарбишев Магомед, который пользовался большим авторитетом среди мусульман республики. Он пробовал объединить все Духовные Управления республики, созвав внеочередной съезд

мусульман Дагестана, однако работники ДУМД выступили против, после чего тот сложил с себя полномочия муфтия.

8 сентября 1994 года для объединения всех национальных духовных управлений С.Д. Амировым было созвано совещание, куда были приглашены руководители и их заместители всех Духовных управлений. На совещании было достигнуто принципиальное соглашение об объединении всех Духовных Управлений в одно единое ДУМД, причем каждый муфтий избирался поочередно сроком на один год, а остальные назначались заместителями муфтия. Однако, руководство ДУМД (аварского) на это не согласилось и зарегистрировало свой ДУМД 8 сентября 1994 года в Миниюсте РД. При регистрации ДУМД было допущено грубое нарушение. В Уставе о регистрации значилось «зарегистрировано» вместо «перерегистрировано», что означало, фактически, начало деятельности ДУМД с 8 сентября 1994 года, между тем, как оно осуществляет свою деятельность с 29 февраля 1992 г. По уставу ДУМД каждые 3 года оно должно проводить съезд мусульман, однако на сегодняшний день не было проведено ни одного съезда. В том же году остальным национальным Духовным управлениям мусульман было отказано в перерегистрации и они фактически перестали функционировать.

В 1994 году Советом алимов ДУМД муфтием был назначен имам мечети г. Буйнакска Али Камалович Алиев.

В 1996 году его заменил Сайидмухаммад Абубакаров, который работал в качестве муфтия до августа 1998 года. 21 августа 1998 года его автомобиль был взорван у въезда в Центральную джума-мечеть города Махачкалы. Вместе с ним погибли водитель и брат, который находился с ним в машине.

После его трагической гибели 25 августа 1998 г. Советом алимов муфтием ДУМД был избран ректор Исламского университета им Сайфулы-кади с.Комсомолец Кизилюртовского района Ахмад Магомедович Абдуллаев. Он родился 15 сентября 1959 г. в с. Инхо Гумбетовского района. Он - внук шейха шазалийского и накшбандийского тариката Абдулхамида Апанди (сын его дочери).

Первые религиозные знания получил у своего деда. Окончил среднюю школу в с. Муцалаул Хасавюртовского района. В конце 70-х – годов переехал в г. Хасавюрт, где обучался в нелегальном исламском медресе в доме Магомеда Дарбишева. Там же и преподавал в последующем. В начале 90-х годов возглавил Исламский Институт им. Сайфулы Кади с. Комсомольское Кизилюртовского района.

Таким образом, из последних 5 проработавших до настоящего времени муфтиев ни один не был избран в соответствии с уставом ДУМД. Почти все работники ДУМД представители одной национальности - аварцы и мюриды шейха Саида Ацаева. Согласно новому Уставу ДУМД, зарегистрированному в Минюсте РД (регистрационный № 4 от 30.05.1999 г.) высшим органом ДУМД является Шура (Совет) имамов Дагестана. Очередной Шура (Совет) созывается муфтием и Советом алимов 1 раз в 10 лет.

Современное ДУМД – единственная исламская республиканская организация в РД. Это положение законодательно закреплено в Законе РД «О свободе совести, свободе вероисповедания и религиозных организациях» 1997 года и Законе РД «О запрете ваххабитской и иной экстремистской деятельности на территории Республики Дагестан» 1999 года. Без справки экспертного совета ДУМД Главное Управление Министерства юстиции РФ по РД не принимает от исламских организаций документов для их регистрации. Кроме того, ДУМД обладает в республике исключительными правами на учреждение исламских учреждений профессионального религиозного образования.

Сегодня ДУМД – это разветвленная структура, где работают около 60 чел. Главным идеологом ДУМД является шейх накшбандийского и шазилийского тарикатов Саид Ацаев (род. в 1937 г.) из с.Чиркей Буйнакского района.

ДУМД имеет собственные печатные издания (газеты «Ассалам» на семи языках, «Нурул ислам», журнал «Ислам»), два раза в неделю ведет передачи по республиканскому телевидению (по первому каналу ведется передача «Мир вашему дому») и два раза по каналу ТНТ-Махачкала. Исламские передачи ведутся и по республиканскому радио, муниципальному телевидению, в национальных республиканских и муниципальных газетах имеются специальные исламские рубрики. Издательский отдел ДУМД печатает исламскую литературу, в том числе и национальных языках.

ДУМД ведет планомерную систематическую работу по расширению своего влияния на местах, для чего почти во всех районах проводятся маджлисы имамов. Важнейшим направлением работы ДУМД является создание на всей территории Дагестана иерархической системы исламских организаций, подчиненных ДУМД, с правом назначения имамов местных мечетей и руководителей всех духовных учебных заведений.

В расширении своего влияния ДУМД опирается на выпускников подконтрольных Управлению исламских вузов, наиболее крупные из которых – это Северо-Кавказский Исламский университет им. Мухаммада-Арифа в Махачкале, ИУ им.С.Кади в г.Буйнакске, ИУ им. С.Кади в с. Комсомольское Кизилюртовского района и др.

ДУМД наладило систему проведения встреч со студентами всех государственных вузов и средних учебных заведений, добилось строительства на территории некоторых вузов (ДГПУ, ДИНХ) мечетей.

Проблемным остается вопрос религиозного образования. Пользуясь предоставленными законодательством республики правами на создание исламских вузов и игнорируя решения и постановления Государственного Совета и Правительства РД о совместной проверке деятельности религиозных образовательных учреждений, Духовное управление чинит препятствия государственным органам по проверке подконтрольных им образовательных учреждений, в то же время требуя проверки учебных заведений, управляемых оппозиционным духовенством.

С целью трудоустройства сотен выпускников своих мусульманских вузов ДУМД настойчиво добивается разрешения преподавать выпускникам исламских вузов в государственных учебных заведениях, игнорируя требования законодательства об образовании. В связи с этим следует отметить еще одно направление активной деятельности ДУМД - распространение и укрепление своего влияния на дагестанскую молодежь через государственные учебные заведения республики.

ДУМД продолжает политику замены имамов мечетей, преподавателей и руководителей в исламских учебных заведениях на мюридов Саида Апанди Ацаева. Совет алимов Духовного Управления принял решение о замене всех имамов мечетей, не имеющих высшее духовное образование, на выпускников контролируемых ими университетов им С.Кади в г.Буйнакске, им.С.Кади в с.Комсомольское Кизилюртовского района. Данное обстоятельство вызывает недовольство местных джамаатов тем, что вновь назначаемые имамы являются исключительно мюридами Саида Ацаева и Арсланали Гамзатова.

Самой влиятельной духовной силой в республике на сегодняшний день остается Духовное управление мусульман Дагестана, которое в последнее время продолжает усиливаться. После разгрома ваххабитских сил в августе-сентябре 1999 г. ДУМД стремится монополизировать политику в сфере государственно-конфессиональных отношений в республике.

По данным Комитета Правительства Республики Дагестан по делам религий в настоящее время в Республике Дагестан функционируют 1679 мечетей, 16 исламских вузов (только 8 имеют лицензии Минобразования РФ) и 49 их филиалов, 131 средних медресе и 327 начальных примечетских школ по чтению Корана, в которых обучаются все возрастные

категории населения от детей 7 лет до людей пожилого возраста (всего во всех исламских учебных заведениях республики обучается около 17 тыс. человек)¹.

Имея собственные печатные издания (газеты «Ассалам», «Исламский вестник», журнал «Ислам») и доступ на телевидение и радио, ДУМД принимает активное участие в формировании соответствующего общественного мнения и оказывает влияние на различные общественно-политические и гражданские процессы в дагестанском обществе.

Словесно поддерживая светские власти, руководство ДУМД, тем не менее, нормативно-ценностно ориентируется на шариатские нормы.

Муфтий ДУМД А.М.Абдуллаев считает, что «духовенство всегда призывало и будет призывать к миру, стабильности, возрождению духовности на нашей земле».²

По его мнению, «задача Духовного Управления и Муфтия - находить взаимопонимание, точки соприкосновения со светскими властными структурами, совместная работа во имя торжества высоких идеалов ислама».³

В интервью газете «Нур-ул Ислам» он говорит, что «конфликтовать с властью значить заниматься политикой и стремиться к власти. Нам власть и политика не нужны, свидетелем чему являются все десять лет с начала перестройки. Наша основная цель – это укрепление Ислама, и пока для этого имеются все условия, нам незачем конфликтовать с властями. Если возникают какие-то проблемы, мы встречаемся с руководством республики, и в большинстве случаев нам удается прийти к общему знаменателю».⁴

Выступая 15 октября 2003 г. с докладом на северокавказской научно-практической конференции «Взаимодействие государства и религиозных объединений: состояние и перспективы», А.М.Абдуллаев особый упор делал на необходимости тесного сотрудничества государства и религиозных объединений в Дагестане. Он говорил: «...Государство – это цепь, звенья которой – мы с вами. Необходимо понять: от того, что кто-то надел платок, или стал ходить в мечеть, чтобы совершить обязательную молитву, он не может выпасть из цепи государства. Он продолжает оставаться гражданином своей страны с теми же проблемами,

¹ Текущий архив Комитета Правительства РД по делам религий. Фонд «Ислам».

² Интервью с Председателем Духовного Управления мусульман Дагестана, муфтием Абдуллаевым Ахмад-хаджи // Государство и религия в Дагестане. Информационно-аналитический бюллетень № 1. Махачкала: Изд-во Дагпресс. 2002. С. 30.

³ Довести ислам до народа. Интервью с муфтием ДУМД А.Абдуллаевым // Народы Дагестана. № 3. 1999. С.37.

⁴ 10 лет ради Ислама // Нур-ул Ислам. № 10 (86). Октябрь, 2003. С. 2.

что и у остального народа».¹ О необходимости более тесного взаимодействия государства и религиозных объединений часто говорят и представители государственных органов Дагестана. Так, в своем интервью газете «Молодежь Дагестана» председатель Комитета Правительства РД по делам религий А.М.Магомедов, в частности, сказал: «Руководство республики ставит перед нами задачу помогать верующим в решении их проблем, оказывать консультативную, и другую поддержку, способствовать тому, чтобы между государственными и религиозными организациями царили согласие и взаимопонимание».²

Главным идеологом ДУМД остается шейх Саид Апанди Ацаев из с.Чиркей Буйнакского района. По разным оценкам он имеет более 10 тысяч мюридов, около половины которых - активные. Среди мюридов шейха – практически все руководство ДУМД.

В настоящее время вокруг Духовного управления мусульман Дагестана сформировалась большая и мобильная управляемая масса мюридов Саида Чиркейского, которая готова принять непосредственное участие в решении конкретных задач, в том числе и силовыми методами.

Сложившаяся ситуация осуждается оппозиционными к ДУМД религиозными авторитетами и многими имамами местных джамаатов, за которыми также стоят их активные сторонники.

Большая часть аварского, даргинского, кумыкского, лезгинского, лакского, табасаранского мусульманского духовенства, шейхи накшбандийского тариката М-М.Бабатов (п.Кяхулай), М.Карачаев, М-Г. Гаджиев, И.Ильясов (Махачкала), М.Акаев (с.Доргели Карабудахкентского р-на), С.Исрафилов (с.Хурик Табасаранского р-на), М.Рабданов, Г.Тагиров (Хасавюртовский район), М-Х. Рамазанов (г.Хасавюрт) и другие оппозиционно настроены по отношению к Духовному Управлению.

В религиозной среде республики в настоящее время образовались четыре направления, различающиеся по своей религиозно-политической ориентации, которые, по мнению специалистов, влияют и будут существенно влиять на религиозную ситуацию в ближайшей перспективе и формировать соответствующее общественное мнение.

Наиболее влиятельными среди них являются: руководство и сторонники ДУМД, представители традиционного ислама, политизированного религиозно-протестного ислама (исламысты), религиозно-политического течения – ваххабизма.

¹ Доклад муфтия Дагестана Ахмада-Хаджи Абдуллаева на научно-практической конференции «Взаимодействие государства и религиозных объединений: состояние и перспективы» // Ас-салам. № 20. Октябрь, 2003. С. 2.

² За права верующих, но против экстремизма // Молодежь Дагестана. 19.09.2003. С. 10.

К представителям *традиционного ислама*, оппозиционно настроенного по отношению к ДУМД, относятся большая часть аварского, абсолютное большинство даргинского, кумыкского, лезгинского, табасаранского и азербайджанского духовенств (религиозные авторитеты Магомедсаид Абакаров, Магомед Рамазанов (г.Хасавюрт), Магомед Рабаданов и Гамбулат Тагиров (с.Н.Костек и Муцалаул Хасавюртовского района), Абдулла Алигаджиев (г.Избербаш), Магомед-Мухтар Бабатов (п.Кяхулай), Муртузали Карачаев, Магомед-Гаджи Гаджиев, Ильяс Ильясов (Махачкала), Мухаджир Акаев (с.Доргели Карбудахкентского р-на) Сиражутдин Исафилов (с.Хурик Табасаранского р-на), Мирзахаджи Магомедов (с.Уллу-ая Левашинского района), Абдула Гаджимаргучев (с.Акуша), др. и многие алим и имамы местных джамаатов.

К указанной группе относятся наибольшее количество мусульман Республики Дагестан.

К представителям *политизированного религиозно-протестного ислама (исламисты)* относится определенная группа молодых людей, получивших светское и религиозное образование, студентов, преподавателей светских и исламских учебных заведений, представителей интеллигенции республики.

К представителям *религиозно-политического течения – ваххабизма* относятся молодые люди, являющимися активными носителями ваххабитской идеологии, а также разделяющие их взгляды. Их число незначительно, около 2,5 тыс. человек, многие из них (около 950 человек) находятся на учете в правоохранительных органах республики

Представители всех трех последних направлений в мусульманской среде республики находятся в оппозиции к ДУМД и его структурам.

Критика оппозиции в адрес ДУМД сводятся к следующему:

- ДУМД прошел регистрацию в Министерстве юстиции РД с нарушением законодательства;
- состав ДУМД мононационален (абсолютное большинство - аварцы);
- все работающие в ДУМД - исключительно мюриды шейха С.А.Ацаева, хотя в Дагестане действуют 16 шейхов накшбандийского, шазилийского и кадирийского тарикатов (общее количество их мюридов составляет около 32 тыс.человек);
- за 12 лет деятельности ДУМД сменились 5 муфтиев представителей аварской национальности, но ни разу не был созван общедагестанский съезд мусульман;
- пользуясь представленными законами РД «О свободе совести, свободе вероисповедания и религиозных организациях» от 1997г., «О запрете ваххабитской и иной

экстремистской деятельности на территории РД» от 16 сентября 1999 г. административными полномочиями Духовное управление ведет политику дискриминации оппозиционного ему духовенства, обвиняя его в пособничестве ваххабизму;

- ДУМД, как монопольный организатор хаджа и умра (малого хаджа), пользуясь отсутствием какого-либо контроля за расходованием средств, незаконно наживается за счет дагестанских паломников, препятствует созданию альтернативных хадж-компаний¹. В результате этого более 1500 дагестанцев не смогли совершить хадж в этом году;

- в ДУМД и Совете алимов представлены в основном аварцы, а представители других народов не делегированы от других народов и потому не пользуются среди них авторитетом и доверием.

Они требовали проведения съезда мусульман и реорганизации деятельности ДУМД. С этой целью 17 апреля 2004 г. представители оппозиции ДУМД в составе около 60 чел. различных национальностей провела в джума-мечети им. шейха А-Г.Акушинского в г.Махачкале организационное заседание, где создан оргкомитет по подготовке и проведению съезда мусульман республики (председатель М-Р. Байрамуков). Вел организационное заседание шейх Ильяс Ильясов.

Съезд намечено было провести 18 апреля 2004 г. в г. Махачкале. На съезде намечено было создать новую республиканскую исламскую организацию – «Духовный центр мусульман Дагестана», принять его устав, руководящие органы и утвердить представителей на местах. Также намечено было зарегистрировать новую организацию в органах юстиции.

Местом проведения съезда была выбрана джума-мечеть им.А-Х.Акушинского в Редукторном поселке г. Махачкалы.

Примерно к 10 часам возле мечети собралось около 100 чел – участников съезда. Среди них были представители мусульманского духовенства из Левашинского, Кизилюртовского, Хасавюртовского, Цумадинского, Унцукульского, Ботлихского, Буйнакского, Карабудахкентского районов, гг. Махачкала, Каспийск, Хасавюрт, Кизилюрт. Среди них наиболее известные алимы и имамы - это М-С.Абакаров - имам джума-мечети г.Хасавюрта, шейх М.Рабданов – имам с. Ново-Костек Хасавюртовского района, шейх И.Ильясов – г. Махачкала, А.Гаджимаргучев – имам с. Акуша, М.Магомедов – алим из с Уллу-ая Левашинского района, И.Агарагимов – имам п. Тарки, М.Чамсаев – имам

¹ См.: Бережной С.Е., Добаев И.П., Крайнюченко П.В. Ислам и исламизм на Юге России. Ростов-на-Дону: Изд-во СКНЦ ВШ, 2003. С. 88.

п.Альбурикент, М-А.Абсаидов – имам мечети «Сафар» г.Махачкалы, Г.Гасаналиев – имам мечети по ул. Котрова, 56, А.Мамаев – алим из г.Махачкала и др.

К открытию съезда к зданию мечети организованно подъехали на многочисленном автотранспорте более 500 молодых сторонников ДУМД, в основном представителей аварской национальности, студенты подведомственных ДУМД исламских институтов из Казбековского, Хасавюртовского, Кизилюртовского районов, гг. Махачкала, Буйнакск, Хасавюрт, Кизилюрт. Все они – мюриды шейха Саида Ацаева из с.Чиркей Буйнакского района. Они вели себя крайне агрессивно. Во главе этой толпы стояли заместители муфтия А.Тагаев, К.Рамазанов, помощник муфтия М-В.Султанмагомедов, рук. администрации ДУМД М.Абдурахманов, начальник отдела хаджа ДУМД М.Мачилаев, гл. ред. газеты «Нурул Ислам» М.Гаджиев.

Не дав начать работу съезда, они ворвались с криками «Аллаху акбар!» в здание мечети, стали грубо толкать и кричать и оскорблять участников съезда, среди которых было много пожилых людей. Некоторые участники съезда вынуждены были покинуть здание мечети и уехать с места событий. Ситуация грозила выйти из-под контроля.

Прибывший на место председатель Комитета Правительства РД по делам религий А.М.Магомедов с целью разрешения назревшей конфликтной ситуации предложил обеим сторонам решить спорные вопросы за столом переговоров.

В переговорах внутри мечети, которые вел А.М.Магомедов, приняли участие со стороны ДУМД - А.Тагаев, К.Рамазанов М.Абдурахманов М-В.Султанмагомедов М.Гаджиев и др., со стороны оппозиции - Абдулла и Али Гаджимаргучевы, М-Р.Байрамуков, Ш.Мирзоев.

Представители оппозиции предлагали:

- созвать общедагестанский съезд мусульман Дагестана, на котором должны избрать Совет алимов, руководящие кадры ДУМД или восстановить ДУМД 1990 года;
- создать альтернативные хадж-компании;
- включить в состав Совета алимов ДУМД представителей даргинцев, кумыков, народов Южного Дагестана.

В результате переговоров, длившихся более двух часов, было решено:

- 1) обратиться в Совет алимов, чтобы включить в его состав авторитетных алимов из даргинцев, кумыков, народов Южного Дагестана;
- 2) включить в состав отдела по хаджу представителей вышеназванных народов.

23 апреля 2004 г. Председатель Госсовета РД М.М.Магомедов, Председатель Народного собрания РД М.Г.Алиев, Председатель Правительства РД Х.И.Шихсаидов, руководители ряда министерств и ведомств обсудили с председателем ДУМД, муфтием А.М.Абдуллаевым, его заместителями, членами совета алимов ДУМД сложившуюся ситуацию в мусульманской общине республики.

Выступивший на встрече Председатель Госсовета РД М.М.Магомедов выразил твердую уверенность в том, что мусульманам республики необходимо объединиться вокруг единого Духовного управления. Он предупредил представителей ДУМД о невмешательстве в государственные дела, в том числе и через подведомственные ДУМД СМИ, указал на недопустимость проведения массовых акций силового давления на группировки, не согласных с позицией ДУМД, граничащих с нарушением существующего законодательства, а также напомнил о строгом выполнении представителями ДУМД своих духовно-нравственных обязанностей в рамках закона. Руководству ДУМД было рекомендовано обратить внимание на проблемы мусульман в республике, взять на себя инициативу по объединению мусульман, привлечению к работе в ДУМД признанных алимов от всех народностей республики, а также подготовить вместе с этими алимами стандартную программу для исламских вузов, чтобы она соответствовала всем необходимым требованиям, определить один головной вуз и, совместно с Комитетом Правительства РД по делам религий представить эти сведения в Правительство республики для рассмотрения вопроса об оказании материальной и финансовой помощи вузу.

В результате проведенной Комитетом по Правительства РД делам религий работы удалось договориться с алимами, которые не хотели идти на контакт с ДУМД. 17 мая 2004 г. в Комитете по делам религий состоялась встреча с алимами из различных регионов республики, посвященная вопросу объединения алимов и всех мусульман вокруг единого ДУМД, недопущения раскола мусульманской общины республики, создания параллельных духовных структур, в том числе и по национальному признаку. Участники встречи обратились ко всем мусульманам республики с призывом о необходимости сохранения единства мусульманской уммы, сохранения общественно-политической стабильности в республике. Они заявили о готовности отбросить ряд своих претензий к ДУМД и вести линию на поиск компромиссного решения для объединения всех алимов вокруг единого ДУМД, при выполнении следующих условий:

- ДУМД необходимо указать своим сторонникам на недопустимость практики обвинения уважаемых алимов в безграмотности, ваххабизме и прочих грехах, т.к. это не

может не вызывать возмущения у приверженцев признанных во всей республике и у всех народностей алимов и тем самым отталкивать их от ДУМД.

- Необходимо избрать новый состав совета алимов ДУМД по принципу пропорционального делегирования их от всех народностей Дагестана. ДУМД совместно с Комитетом Правительства РД по делам должны инициировать этот процесс и взять на себя ответственность за организационную работу по проведению выборов нового состава совета алимов.

- Любое решение совета алимов должно выноситься после детального обсуждения и строго на основе шариатских книг.

Эта встреча, обращение алимов и условия для объединения всех алимов вокруг единого ДУМД были широко освещены в республиканских СМИ¹.

На следующий день Председатель Комитета по делам религий А.М.Магомедов встретился с муфтием ДУМД А.М.Абдуллаевым, который согласился с таким принципом избрания нового состава совета алимов с целью объединения алимов республики вокруг единого ДУМД. Позже под влиянием своего окружения он отошел от такой позиции.

Постановлением Правительства РД № 122 от 23 апреля 2004г. при Комитете Правительства РД по делам религий образован Республиканский совет по организации и проведению хаджа.

8 июня 2004 г. проведено первое заседание Совета по хаджу.

Позиция ДУМД относительно Совета по хаджу была озвучена помощником муфтия М.-В.Султанмагомедовым, который заявил, что ДУМД выступает против допуска других турфирм для организации паломничества.

Члены Совета по хаджу: М.-С.М.Абакаров – имам джума-мечети г.Хасавюрта, А.И.Гаджимаргучев – имам джума-мечети с.Акуша, С.Х.Исрафилов из с.Хурик Табасаранского района, а также алим И.Ильясов из г.Махачкалы подчеркнули, что Совет по хаджу создан по просьбе многих мусульманских общин Дагестана, с которыми они на протяжении многих лет обращались к руководству республики. Они выразили свою благодарность руководству республики за создание Совета по хаджу и выразили свою готовность плодотворного сотрудничества с ним².

¹ Текущий архив Комитета Правительства РД по делам религий. Фонд «Ислам».

² Текущий архив Комитета Правительства РД по делам религий. Фонд «Ислам».

Как показывает анализ религиозной ситуации в мусульманской общине республики, группа работников ДУМД и тех его активных сторонников, кто не имеет никакого отношения к совету алимов ДУМД, противостоят любым попыткам избрания нового состава совета алимов ДУМД. Они выступают за сохранение традиционной структуры ДУМД, основных направлений его деятельности.

В то же время следует отметить, что преобладающая часть мусульманского духовенства республики выступает за избрание нового состава совета алимов ДУМД и поддерживает решение Республиканского совета по хаджу о предоставлении возможности нескольким турфирмам заниматься вопросами паломничества.

На заседании Совета по хаджу были рассмотрены кандидатуры туристических фирм, подавших заявки на участие в организации и проведении хаджа 2005 г. Было принято решение о признании туристических фирм «Сириус», «Изумруд», «Туруниверсал», «Баракат», «Джами», которые имеют необходимые лицензии и многолетний опыт организации иностранного туризма, соответствующими требованиям, предъявляемым к фирмам, осуществляющим паломничество граждан из РД в Саудовскую Аравию, и начать с ними работу по организации хадж-компаний 2005 года.

Таким образом, мы видим, что Духовное управление мусульман Дагестана, как традиционный институт, противодействует всяким попыткам модернизации дагестанского мусульманского сообщества в современных условиях. В то же время следует отметить, что модернизационные процессы в этой среде будут усиливаться, что, в конечном итоге, приведет к модернизации структуры, содержания и основных направлений деятельности самого ДУМД.

В.В. Черноус

КАВКАЗСКАЯ ГОРСКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ – СУБЪЕКТ ЦИВИЛИЗАЦИОННО-КУЛЬТУРНОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ В ЧЕРНОМОРСКО-КАСПИЙСКОМ РЕГИОНЕ

В современных историко-этнологических дисциплинах сложилась методологическая ситуация, «которая характеризуется тем, что историческое познание превращается в когнитивное поле многообразных мнений и несоизмеримых интертекстуальных «языковых игр», а историческая реальность растворяется во множестве индивидуальных смысловых миров и значений»/1/.

Сказанное в полной мере относится к кавказоведению, методологический кризис которого осложнен политизацией гуманитарного знания, попытками подвести исторический и культурологический фундамент под геополитические проекты и соответствующее им конструирование новых идентичностей.

Еще в рамках безраздельно господствовавшего в советской науке формационного подхода ученые столкнулись при изучении Кавказа с рядом сложных методологических проблем. Кавказ рассматривался как сложноструктурированная историко-этнографическая провинция, разделяемая на Закавказье (Южный Кавказ) и Северо-Кавказскую культурную область и близкий к ней Дагестан, как с точки зрения географической среды, так и, прежде всего, проявления здесь формационных моделей. При всей дискуссионности отдельных проблем история Азербайджана, Армении и Грузии вполне укладывалась в принятую в советской науке теорию общественно-экономических формаций. Применительно же к истории народов Северного Кавказа и Дагестана единый подход к определению типологии и уровня развития горских и кочевых обществ до присоединения к России выработать не удалось. Социальные отношения у горцев квалифицировали и как родоплеменные, и феодально-рабовладельческие, и полуфеодально-полупатриархальные, и раннефеодальные, и развитые феодальные и т.д./2/. Как справедливо отметил осетинский историк Ф.Х. Гутнов, характеристика общественного устройства горских народов давалась во многих работах от противного: феодальные, т.к. не рабовладельческие, патриархальные, т.к. не феодальные и т.д.

Не разрешила проблему и концепция «горского феодализма» грузинских историков (Г.А.Меликишвили, поддержанный З.В. Анчабадзе, А.И. Робакидзе, Р.Л. Харадзе, Г.Д. Тогошвили и др.). Статичность предложенной модели и ее особенности (отсутствие феодальной собственности на землю и др.) не позволили большинству кавказоведов поддержать теоретические изыскания грузинских ученых, хотя они придали импульс дальнейшим исследованиям.

На тупиковость попыток подогнать самобытные отношения у горских народов Кавказа под стереотипы и штампы, выработанные на основе изучения западноевропейской и российской истории указал в одной из своих статей А.П. Пронштейн /3/.

В 90-е года обозначились первые шаги применения цивилизационного подхода к истории Кавказа при сохранении системного анализа, характерного для исследований в рамках формационной методологии. В.В. Черноус (1992) /4/ поставил вопрос о выделении

кавказской горской цивилизации. Р.Г. Абдулатипов (1995), Т.У. Кцоева (1994) /5/ и другие идеологи «Кавказского дома», обосновывали феномен единой кавказской цивилизации.

С тех пор уже около десяти лет идет дискуссия о применимости цивилизационного подхода в кавказоведении. Предложены различные подходы: обосновываются вариативные концепции единой кавказской цивилизации (точнее единого культурно-исторического типа) – А.Ю. Шадже, О.Н. Домения, Х.Г. Тхагапсоев и др., северокавказской цивилизации (А.А. Аникеев и некоторые другие ставропольские авторы), самостоятельных цивилизаций близкородственных народов: дагестанской (М.Р. Гасанов и др.), адыгской (А.Х. Бижев, А.Ш. Бакиев и др.) и др. /6/.

На мой взгляд каждая цивилизационная версия имеет право на существование и позволяет, делая различные познавательные акценты, выделить новые грани сложного историко-культурного развития региона. Необходима корреляция теоретико-методологических подходов, унификация понятийного аппарата, без чего цивилизационная парадигма будет оставаться «умозрительной и неконкретной» (1998) /7/. В последнее время появились содержательные работы, которые начали менять историографическую ситуацию, формируют проблемное поле цивилизационного подхода /8/, но вышеуказанное замечание В.Х. Акаева, тем не менее, сохраняет свою силу.

Я убежденный сторонник применения к изучению Кавказа методологии, разработанной в рамках теории локальных цивилизаций, признающей полицентричность всемирно-исторического процесса. Учитывая полифоничность понятия цивилизации, поясню свою позицию. Под цивилизацией нами понимается развивающийся, но устойчивый в своих основных типологических чертах и архетипах духовный, социокультурный и хозяйственный этнорелигиозный комплекс. Его системообразующие факторы: религиозно-нравственное мировоззрение, система экзистенциальных ценностей и табуирования, символическое пространство, природно-ландшафтные условия и способы хозяйствования, формы государственно-политической организации, самоуправления, правоотношений и способов социокультурной коммуникации. Исторически эти факторы проявляются в определенных пространственно-временных рамках уникально, разновекторно, получают различную иерархию, что и находит выражение в рождении и развитии самобытных локальных цивилизаций. Индивидуальность цивилизаций заключается, прежде всего, в особенностях мышления, восприятия окружающей среды, действительности, способах ее отображения, в ценностных приоритетах и социальной практике.

С этой точки зрения, можно говорить о человечестве на всех этапах его развития как о сложной, но стремящейся к целостности надорганической системе. Ее подсистемами выступают относительно самостоятельные региональные и трансрегиональные цивилизации, которые в каждый момент исторического развития находятся на асинхронных стадиях. Это придает системной, но не унитарной общепланитарной цивилизации неопределенность функционирования и многовариантность развития. В этой системе можно выделить очаговую традиционную горскую цивилизацию. На общие черты в цивилизационно-культурном развитии горских народов в разных частях земного шара исследователи указывали со времен Ф. Ратцеля. Актуализация проблемы в последнее время связана с методологическими поисками кавказоведов, работами Х.-А. Нухаева в русле ханифитского и чеченского традиционализма.

При всей амбивалентности категории «цивилизация», ни одна из версий цивилизационного подхода применительно к Кавказу, в отличие от геополитической парадигмы, не позволяет концептуализировать, на наш взгляд, его как единую цивилизацию.

Можно говорить палеокавказской антропологической и языковой общности народов региона, но она уже в III тыс. до н.э., т.е. в доцивилизационную для региона эпоху перестала существовать/9/. Этногенез народов Кавказа, их социально-экономическое, политическое и религиозное развитие протекали в дальнейшем в различных условиях.

Северный Кавказ – часть кавказской историко-этнографической области. От Закавказья его отделяет Главный (или Водораздельный) хребет Большого Кавказа, который является основным фактором, определяющим существенные различия в климате Северного Кавказа и Закавказья. Он преграждает массам холодного арктического воздуха путь в Закавказье и задерживает продвижение на Север потоков теплого средиземноморского воздуха от Черного моря. Природные условия горного Кавказа подчинены закону вертикальной зональности. По мере повышения рельефа климат на южных склонах Большого Кавказа меняется от субтропического к умеренно-теплому и далее – к холодному, вплоть до пояса вечных снегов и льдов. Соответственно, в предгорьях и на равнинах Северного Кавказа расположена зона широколистных лесов, выше располагается зона хвойных лесов, а еще выше – субальпийские и альпийские луга. Растительный покров Северного Кавказа представляет два типа ландшафтной зональности: западно-кавказский и восточно-кавказский, в последний входят степные и предгорные районы Дагестана.

В результате Северный Кавказ и Закавказье имеют значительные различия в природно-ландшафтных условиях, что, в конечном счете, сказывается на особенностях хозяйственной деятельности, культуры, формах общественно-политической жизни народов Кавказа.

Народы Северного Кавказа в разной степени были включены в периферию древневосточных, античной цивилизации, а затем византийско-славянской и двухвекторной исламской (суннитской и шиитской). Иными словами с момента перехода к цивилизации Кавказ выступает в качестве контактной зоны нескольких региональных цивилизаций, а не становится месторазвитием общекавказской (что не отрицает влияния других цивилизационных кругов на Южный и Северный Кавказ).

В рамках развиваемого нами подхода Армения и Грузия могут рассматриваться как периферия восточно-христианской цивилизации (что облегчало процесс их интеграции в составе России), а Азербайджан – исламской. В дальнейшем в данной статье цивилизационный процесс в Закавказье мы не рассматриваем.

Горские народы Кавказа, испытав воздействие различных цивилизационных кругов создают в XV – XVII вв., включая высокогорье Грузии кавказскую горскую цивилизацию, которую нужно рассматривать не только как объект, а как субъект цивилизационно-культурного взаимодействия в регионе.

В XVI-XVII вв. на Северном Кавказе складываются крупные этнополитические объединения, основы которых были заложены в предшествующее время, происходит их консолидация в народности. В то же время из-за внутренних раздоров и междоусобиц, крымско-османской агрессии происходят массовые миграции кабардинцев, осетин, чеченских и ингушских обществ, карачаевцев, части населения Южного Дагестана (цахуров, аварцев и др.), что было связано со спецификацией форм их земледельческо-скотоводческого хозяйства.

Как и на протяжении всей истории, народы Северного Кавказа поддерживали между собой тесные взаимоотношения. Во многих поселениях имелось смешанное население, территориальные границы не были четко очерчены, т.к. народы жили чересполосно, часто происходили миграции населения. Несмотря на междоусобицы, набеги, работорговлю, в отношениях между народами Северного Кавказа преобладало добрососедство, которое проявлялось в этике, адатах, широко распространенном куначестве, аталычестве, возникновении родственных связей. У всех народов Северного Кавказа существуют роды, фамилии, родоначальниками которых были представители других народов.

Эти взаимоотношения закреплялись разносторонними торговыми связями, существованием совместных пастбищ, пашен и т.д.

В XVI-XVII вв. на Северном Кавказе доминировали Кабарда и шахмальство, которые контролировали значительные территории и боролись, опираясь на союзников, друг с другом. Но и между ними существовали широкие мирные политические контакты. Взаимопроникновение, диалог проявляются во всех сферах материальной и духовной культуры народов Северного Кавказа. Получает развитие дву- и многоязычие, взаимообогащается словарный запас языков. Большое влияние приобретают тюркские языки, а ряд политических образований Дагестана и Чечни использовали кумыкский язык для дипломатической переписки.

Отмеченное и позволяет говорить о складывании на Северном Кавказе кавказской горской цивилизации /10/, которая находилась в тесной взаимосвязи с кочевой цивилизацией степной зоны региона. Кавказская горская цивилизация определяется полиэтничностью, религиозным синкретизмом (синтезом местного язычества с элементами христианства и различными течениями ислама), сочетанием высокогорья, предгорий и равнин, которое определяет взаимосвязь террасного земледелия, альпийского скотоводства и наездничества, закреплённых в своеобразных этических горских кодексах, психологических чертах, преобладанием негосударственных форм самоорганизации. Кавказская горская цивилизация испытывала сильное влияние исламской цивилизации (Иран, Османская империя). Заслуживает внимания мысль Х.Г. Тхагапсоева /11/ о доминировании на Кавказе лектонического типа коммуникации (нормативно жестко регламентированной и ритуализированной), впрочем не соглашаясь с уважаемым автором с абсолютизацией ее как главной цивилизационной черты народов Кавказа.

К этому времени на Кавказе активизируется политика Русского (Московского) государства. Русская цивилизация по своим типологическим чертами и системообразующим факторам отличалась от кавказской горской цивилизации и северокавказской культуры. Русская цивилизация определяется православным типом духовности и экзистенциальными ценностями, равнинными природно-ландшафтными условиями с относительно суровым климатом, общинно артельными формами хозяйственной деятельности в условиях мобилизационного типа развития, государственностью как доминантной формой национальной самоорганизации, правовой культурой, не абсолютизирующей формальный закон /12/.

В XVI-XVII вв. диалог двух традиционных цивилизаций носил в целом взаимообогащающий характер, преимущественно ознакомительный, выражался в союзно-вассальных отношениях и в постепенном нарастании пророссийской ориентации владетелей и

вольных обществ Северного Кавказа. В целом же в полилоге цивилизаций на Северном Кавказе доминировали восточные каналы политико-правового и культурного влияния вплоть до XIX в.

Приток русского населения из разных районов Московского царства на Терек усиливается в XVI в. Смешиваясь с местными насельниками переселенцы составляли ядро общин гребенских и терских казаков, участие в формировании которых принимали различные этнические, религиозные и социальные слои, в том числе из местных народов. В свою очередь ряд вайнахских, аварских и др. фамилий ведут свою родословную от русских.

В Москве появляются посольства северо-кавказских владетелей и обществ (1557 – адыги, Большая Ногайская орда и др.), которые устанавливают с Россией союзно-вассальные отношения для противостояния набегам Крымского хана и Ирана. В связи с этим на Северном Кавказе начинается строительство русских городов, которые становятся центрами обмена хозяйственными и культурными навыками. Русские колонисты, среди которых со 2-пол. XVII в. становится много старообрядцев, активно продолжают мигрировать на Терек.

Княжеско-боярская элита Московского царства интегрирует в свой состав горские элементы (например, князья Черкасские, занимавшие выдающееся место в Боярской Думе) /13/. Однако, относительно небольшое число горцев в русской элите неизбежно вело к их ассимиляции. В контактной зоне взаимообогащение традиционной русской и северокавказских культур происходило в хозяйственно-бытовой сфере, продуктом антропологического и культурного синтеза становится терско-гребенское казачество /14/, которое начинает играть посредническо – передаточную роль в цивилизационно – культурном диалоге России и Северного Кавказа.

В XVIII в. русская цивилизация начинает модернизироваться и становится ядром полиэтничной трансрегиональной Российской цивилизации. Кавказская горская цивилизация, относительно закрытая, логикой исторического развития оказывается в центре геополитической борьбы ведущих региональных держав: Османской, Персидской и Российской империй. После Каспийского похода Петра I (1722) Российская империя переходит от политики углубления союзно-вассальных отношений к политике присоединения Кавказа и установления здесь российской администрации. Российская империя столкнулась с регионом, который характеризовался уникальной этнической пестротой. Народы отличались уровнем социально-экономического развития, что было характерно и для внутриэтнической ситуации, различным типом общественного устройства, в религиозном и социокультурном отношениях. В то же время для горских народов были характерны и несомненные общие

черты в культуре и этнопсихологии, ментальности. Кавказская горская цивилизация оказалась втянута в мировые процессы, что привело к ее кризису и неизбежной трансформации. Этнокультурные и этнополитические процессы у народов Северного Кавказа развивались неравномерно и разновекторно. У одних народов происходило уменьшение численности и занимаемой территории, у других – наоборот территория расширялась и возрастала численность населения /15/.

Миграционные процессы переживали все народы Северного Кавказа, они были обусловлены как внутриэтническими противоречиями, внутрикавказскими взаимоотношениями, так и связаны с последствиями русско-турецких и русско-иранских войн. В ходе частых северокавказских междоусобиц каждая из борющихся сторон обращалась за помощью и поддержкой к России или ее противникам. Если кавказское российское командование поддерживало одну сторону, то другая получала поддержку Османской империи, Ирана и наоборот. Относительную стабильность сохраняло расселение народов Дагестана.

Изменения в политике Российской империи обострили ее отношения с большинством горских народов, что способствовало распространению на Северном Кавказе ислама, имевшего глубокие корни и традиции до этого в основном в Дагестане. Происходят изменения в положении казачества. Донское и терско-гребенское казачество теряют свой “вольный статус” и, начиная с указов Петра I, постепенно превращаются в военно-служилое сословие. Терско-гребенское казачество на протяжении предыдущих столетий развивало свои отношения с северокавказскими народами на союзной основе и взаимопомощи, куначестве. Сложились мирные традиции разрешения споров, что делало военные конфликты и столкновения относительно кратковременными, не носившими истребительного характера.

Во II пол. XVIII в. Россия пытается форсировать присоединение Северного Кавказа, активно используя при этом казачество. Начинается создание кавказских линий, которые заселялись терско-гребенскими казаками, а также переселенцами с Дона, Волги, Днепра. Переход к преимущественно военным методам присоединения Северного Кавказа к России обострил отношения местных народов с казаками, что вылилось в обоюдные набеги и нападения.

В 80-е годы XVIII в. практически все народы Северного Кавказа признали вассальную зависимость от России /16/. Тяжелый урон в ходе русско-турецких войн II-ой половины XVIII в. понесли ногайцы и другие степные народы. Карательные экспедиции российских войск и попытки распространить российские порядки привели к восстанию горцев под руководством

шейха Мансура (Ушурма) и первому опыту создания исламского северокавказского государства. (1785-1791) /17/.

Обострение отношений Российской империи с большей частью народов Северного Кавказа в конце XVIII – I пол. XIX в. вылилось в Кавказскую войну (1818 – 1864) – трагический этап в истории обеих сторон. По своему характеру это был цивилизационно-культурный конфликт, конфликт ценностей европеизирующейся (модернизирующейся) России и традиционной кавказской горской цивилизации, что исключало взаимопонимание при самых благих намерениях с обеих сторон. Военные действия стимулировали этническую мобилизацию на Северном Кавказе, идеологическую оболочку которой составил суфизм – мистико-аскетическое течение в исламе, призванный консолидировать народы Северного Кавказа на новой духовно-идеологической основе /18/. На Северо-Восточном Кавказе реформированный суфизм получил в литературе не совсем точное название “кавказского мюридизма”. “Кавказский мюридизм” в отличие от тарикатов в суфизме, ориентированных на мирное самосовершенствование человека совместно с шейхами, отрешенность от земных соблазнов и политики, провозглашал борьбу за равенство, идеи социальной справедливости, шариат как основу жизни мусульман и газават – священную войну против угрозы потери независимости. Заимствовав у суфизма формы организации, “кавказский мюридизм” сконцентрировал свои усилия на вооруженной борьбе и распространении шариата, возврате к чистому первоначальному исламу. В период имамата (1834-1859) - создания объединенного государства Чечни Дагестана, связанного с адыгами Северо-Западного Кавказа, Шамиль, опираясь на идеологию “кавказского мюридизма”, попытался перестроить социальную и клановую структуру горских обществ, вытеснить адаты (обычное право) шариатом, превратить Северный Кавказ в часть исламского мира. Глубокие цивилизационно-культурные и психологические последствия, связанные с исламизацией в различной степени коснулись народов Северного Кавказа, но нигде не смогли полностью разрушить цивилизационную матрицу, традиционное ядро, обеспечивающее самоидентичность народов.

Даже в условиях военных действий культурное взаимодействие между народами Кавказа и с русским народом не прерывалось. Русский канал влияния на культуру народов Северного Кавказа постепенно вытесняет роль восточного – иранского, арабского, турецкого. В свою очередь русская культура обогащалась сюжетами, образами, символами и смыслами, связанными с Кавказом /19/. В русской культуре и общественной мысли Кавказ становится символом и приютом свободолюбия /20/.

Взаимовлияние культур проявлялось в материальной культуре: одежде, планировке поселений, домостроительстве, пище, как автохтонных народов, так и переселенцев. В основе общественного быта народов Северного Кавказа продолжают лежать морально-этические кодексы (адыгэ хабзе, намус и др.), испытавшие воздействие ислама и христианства /21/. Подавляющий ресурсный перевес России в Кавказской войне способствовал частичной эрозии жестких требований нормативно-нравственных кодексов горцев, которые в условиях партизанской войны и в целях самосохранения были вынуждены использовать средства, ранее недопустимые и считавшиеся унижительными. Горская ментальность, как и ментальность “русских кавказцев”, прошедших Кавказскую войну существенно трансформировалась. Но сохраняют свое значение аталычество, гостеприимство и куначество – основные элементы традиционной культуры народов Северного Кавказа.

Центрами модернизационного типа культуры, источниками распространения русской культуры становятся города: Ставрополь, Владикавказ, Екатеринодар, Грозный, Дербент, Георгиевск, курорты Кавказских Минеральных Вод. В них открываются светские и духовные ведомства. Важным каналом развития культуры становится местная периодическая печать – “Тифлисские ведомости” (1828-32), “Кавказский календарь”, “Кавказ”, “Терские ведомости” и др.

В конце XVIII – первой половине XIX в. появляются первые просветители народов Северного Кавказа – адыги Эфенди Магомет Шапсугов, Хан-Гирей, Шора Ногмов, Умар Берсей, осетин Иван Ялгузидзе и др. Они внесли большой вклад в изучение народов Северного Кавказа, знакомство с ними российской общественности, просвещение своих народов, поиск мирных путей включения Северного Кавказа в социокультурную систему Российской империи /22/.

С Северным Кавказом связано творчество многих выдающихся деятелей русской литературы – А.С. Грибоедов, А.С. Пушкин, М.Ю. Лермонтов, А.А. Бестужев-Марлинский, Л.Н. Толстой. Художники – Г.Г. Гагарин, Ф.А. Рубо, Е.А. Лансере, композиторы – М.И. Глинка, М.А. Балакирев и др. В их творчестве осуществлен синтез русской и горской культуры, заложены основы преодоления межплеменной и религиозной розни при сохранении многокультурности и самобытности народов России /23/.

Тяжелый и противоречивый характер Кавказской войны, незнание и объективное непонимание традиций народов Северного Кавказа царской администрацией, а местными народами – российской государственно-правовой системы, потребовали масштабного изучения естественных ресурсов и производительных сил Кавказа, истории, языков,

культуры, быта, хозяйства, традиционных форм общественной жизни, права и других сторон жизни кавказских народов. Становление российского кавказоведения связано с именами Н.Я. Данилевского, С.М. Броневского, П.Г. Буткова, Х.Х. Стивена, Н.И. Пирогова, И.Н. Реброва, А.А. Неверовского и др. Академик А.М. Шегрен наряду с этнографическими исследованиями составил первую научную грамматику осетинского языка. В изучение Северного Кавказа, просвещение горских и кочевых народов внесли вклад ссыльные декабристы: А.А. Бестужев-Марлинский, А.С. Гангелов, А.И. Якубович, А.О. Корнилович и др.

Поражение в Кавказской войне, губительные эпидемии I пол. XIX в. и мухаджирство привели к слому базовых элементов кавказской горской цивилизации, к этнокультурной и демографической катастрофе адыгских и некоторых других народов, серьезным природно-ландшафтным изменениям и тяжелым экологическим последствиям на Кавказе. После окончания Кавказской войны и в связи с произошедшими изменениями Российская и Османская империя попытались организовать встречный “обмен” горцев-мусульман на жителей балканских славян-христиан. В конечном счете Российская империя отказалась от масштабного переселения балканских славян. (на Северный Кавказ их прибыло несколько тысяч).

Под воздействием турецкой пропаганды, при участии Британской империи, и под давлением Кавказской администрации Северный Кавказ в XIX в. вынужденно покинули от 500 до 700 тыс. адыгов, несколько десятков тысяч вайнахов и других народов Северного Кавказа /24/. Болезненно и трагически проходили и внутрикавказские переселения северокавказских народов по инициативе администрации Кавказского наместничества. Народы Северного Кавказа утратили значительную часть плодородных земель.

В результате процессов, нарушивших естественное развитие горских народов, сложилась новая этнодемографическая ситуация и чересполосное проживание народов, что было закреплено аграрной, судебной и административной реформами (60-70 гг. XIX в.)

При всей болезненности и половинчатости реформ, что нашло отражение в восстаниях в Чечне, Дагестане, Терской, Кубанской областях и Ставропольской губернии, они сыграли положительную роль в развитии народов края.

Освобождение рабов, крепостных крестьян, учет в юридической практике российской администрации на Кавказе жизненно важных для народов норм обычного права и шариата при всех противоречиях, издержках и злоупотреблениях способствовали, с одной стороны сохранению и относительно приемлемому для местных традиционных обществ воспроизводству этносов Северного Кавказа, вошедших в состав Российской империи, с

другой стороны, создавали предпосылки для консолидации народов Северного Кавказа, их интеграции в социо-культурную, цивилизационную систему России /25/. Власти Российской империи нейтрально относились к этничности подданных, но тщательно регулировали религиозные отношения.

Во II пол. XIX – нач. XX вв. происходит трансплантация в северокавказскую культуру русского просвещения и русской национальной культуры, затронувшей в предыдущий период лишь часть горской элиты, принявшей русскую ориентацию. Структура горской культуры усложняется: наряду с традиционалистским ядром, развиваются образование, наука, литература, искусство и другие области культуры, пришедшие из России /26/, и ограничившие влияние восточного культурного канала на Северный Кавказ. Северокавказская традиционная культура достаточно быстро была включена в универсальную систему российской культуры и адаптировалась к ней. При поддержке государства и российской общественности происходит становление этнической горской интеллигенции. В социокультурную систему интегрируется также “русский ислам” /27/. Начинается процесс становления русско-кавказской культуры, охватившей элитные, часть средних слоев горского общества и русского населения края. Правда, основная масса горцев оставалась вне воздействия золотого века русской культуры, хотя тенденция достаточно органичного сближения была неоспоримой. Начинает складываться феномен “русскости” (В.Б. Виноградов) /28/ – тенденция к историческому партнерству народов в составе России, выполняющей интегрирующую роль в социокультурных, политических и иных процессах внутри своей этносферы. Недооценка этого феномена в литературе связана с тем, что авторы анализируют обычно этническую культуру, а не культуру этноса в развитии, органичными элементами которой являются не только традиционная культура, но влияние, заимствования, переосмысление своих ценностей на основе аккультурации, адаптации к российской социо-культурной системе.

В связи с развитием капитализма, особенно строительством Ростово-Владикавказской железной дороги и сопутствующей инфраструктуры, превратившей Северный Кавказ и Дон в единую экономическую и военно-политическую систему к началу XX в., можно говорить о формировании социально-экономического, историко-культурного Юго-Восточного региона России /29/, а на этой основе зарождении южнороссийской (северокавказской) субцивилизации.

Возрастает роль городов Северного Кавказа в трансляции российской культуры, ее разностороннего влияния на культурное развитие народного региона, на взаимное

проращение русской и северокавказской культур, толерантные взаимоотношения национальных культур.

Взаимодействие и проращение элитарной северокавказской и российской культур в значительно меньшей степени коснулась народной культуры, где взаимообогащение происходило прежде всего в области материальной культуры и общих интересов в отстаивании своих социально-экономических интересов.

Административный контроль, разного рода ограничения для горских народов, злоупотребления властей, острота аграрного вопроса создавали почву для межэтнической напряженности и конфликтов на Северном Кавказе. В то же время положение мусульман в других неисламских империях и государствах дало основание видному идеологу пантюркизма Исмаил-Бею Гаспринскому отметить, что “русские мусульмане по законам нашего отечества пользуются равными правами с коренными русскими и даже в некоторых случаях, во уважение их общественного и религиозного быта, имеют кое-какие преимущества и льготы. Наблюдения и путешествия убедили меня, что ни один народ так гуманно и чистосердечно не относится к покоренному, вообще чуждому племени, как наши старшие братья, русские. Русский человек из простого и интеллигентного класса смотрит на всех живущих с ним под одним законом как на своих, не высказывая, не имея узкого племенного себялюбия” /30/. Поэтому, несмотря на призывы из Турции, сепаратистские настроения на Северном Кавказе в начале XX в. практически отсутствовали, но явственно проступало стремление к культурной автономии.

После Октябрьской революции и гражданской войны регион превращается в северокавказскую субцивилизацию советской цивилизационной системы. К середине 30-х годов советская модернизация добилась в результате огромных жертв значительных успехов, коренным образом изменив социально-экономическую и этнодемографическую структуру Северного Кавказа.

Были сконструированы современные этнонации Северного Кавказа, которые получили символические формы национально-государственного устройства, частичную интеграцию в 20-е годы адатно-шариатских элементов судопроизводства. В то же время проводилась целенаправленная работа по модернизации культуры народов Северного Кавказа /31/. Особое внимание уделялось борьбе с неграмотностью.

Была создана система управления народным образованием, которая позволила, несмотря на финансовые трудности, добиться, опираясь на культурно-просветительские общества и развитие системы начального и среднего образования, стабильного повышения

грамотности и охватить обучением от 33% в Адыгее до 65% в Северной Осетии детей школьного возраста. В 20-е годы в школах сохранялось преподавание ислама и достижений мусульманской культуры. Постепенно в модернизационные культурные процессы втягивают горянок, преодолевая стереотипы традиционной культуры.

Важную роль в подготовке национальной интеллигенции играли вузы Ростова-на-Дону, Ставрополя, Новочеркасска и Владикавказа. Постоянно росло количество студентов - представителей народов Северного Кавказа в вузах Москвы, Ленинграда и других вузовских центрах СССР. Тем не менее, нехватка квалифицированных национальных кадров остро ощущалась во всех автономных областях.

В начале 20-х годов на Северном Кавказе получает импульс развитие наука. Создаются краеведческие общества, музеи, которые вели активное изучение своих областей и народов, библиотеки.

В Ростове-на-Дону создается Краевой Горский научно-исследовательский институт краеведения и Краевой культурно-этнографический музей народов Северного Кавказа. В 20-е годы были созданы научно-исследовательские институты по изучению проблем экономики, истории, культуры и быта народов Дагестана (1924), Северной Осетии (1925), Кабардино-Балкарии, Чечни (1926), Адыгеи и Ингушетии (1932), однако работа большинства из них из-за материальных трудностей разворачивалась очень медленно.

Важную роль в становлении национальных научных кадров играли экспедиции ведущих научных центров России на Северный Кавказ, в работе которых участвовали местные специалисты.

20-е годы – важный этап в развитии литературы народов Северного Кавказа. Она продолжала фольклорные традиции народов, при этом поэзия значительно преобладала над прозой. Создаются газеты и журналы на национальных языках. Переход к форсированию советской модернизации. в конце 20-х годов, становление командно-административной системы в еще более сильной степени меняет характер этнокультурных процессов на Северном Кавказе.

Одновременно усиливается борьба и репрессии против конфессий, существовавших на Северном Кавказе, элементов традиционной культуры (пережитков), которые, по мнению партийных идеологов, мешали адаптации народов Северного Кавказа к формирующемуся новому индустриальному обществу советского типа. В результате репрессий была уничтожена большая часть старой интеллигенции, через которую воспроизводилась

мусульманская культура у народов Северного Кавказа и традиционные ценности у казачества.

Усиливается трансплантация модернизационных, но идеологизированных форм культуры. С 1936 г. начинается перевод письменности народов Северного Кавказа с латиницы на кириллицу. Частая смена графики письма, с одной стороны, требовала дополнительных материальных затрат, создавала трудности в переходе на новую письменность, с другой стороны, способствовала подъему горской культуры, адаптированности к русскому языку, а через него к достижениям русской и мировой культуры.

Реализация ускоренной, иногда принудительной программы по ликвидации неграмотности в 30-е годы позволила поднять уровень элементарной грамотности от 70% в Чечено-Ингушетии до более 90% в Адыгее (1937). Важную роль в этом сыграли учебные комбинаты, которые объединяли учебные заведения различных типов. Расширяется сеть высших учебных заведений, которые были открыты в центрах всех автономных республик и областей Северного Кавказа (но большинство концентрировалось в Ростове-на-Дону и Владикавказе). Одновременно растет число студентов из Северного Кавказа в крупнейших городах Советского Союза.

Расширяется сеть научно-исследовательских и отраслевых институтов. Только в Дагестане было более 20 научно-исследовательских учреждений, в том числе пять НИИ. На Северном Кавказе работали такие выдающиеся ученые как С.И. Вавилов, П.А. Франк, П.И. Лебедев, Б.А. Шумаков, А.И. Иессен, Б.Б. Пиотровский, Л.И. Лавров, А.М. Ладыженский и др. Вместе с ними большой вклад в изучение природных богатств, флоры и фауны, истории и культуры Северного Кавказа внесли В.И. Абаев, Г.А. Кокиев (Осетия), З.К. Мальсагов, М.А. Мамакаев (Чечня и Ингушетия), О.А. Ашхамаф (Адыгея), У.Д. Алиев (Кабардино-Балкария) и др.

Значительных успехов достигла литература, театр и другие виды профессионального искусства. Объединенные в творческие союзы деятели национальных культур были под идеологическим контролем, как и вся интеллигенция Советского Союза, они не избежали репрессий.

К концу 30-х годов этнокультурное развитие на Северном Кавказе привело к включению северокавказской культуры в единую систему советской культуры, интеграционным фактором в которой выступала уже не столько “русскость” как следствие диалога культур, сколько “советскость” - идеологическая общность, как следствие

этнокультурной инженерии в ходе социалистической модернизации. Однако модернизация в разной степени отразилась на традиционной культуре русского (славянского) населения Северного Кавказа и горских народов, неравномерным было это влияние и у разных горских народов /32/.

Тем не менее, постепенно выравнивался культурно-образовательный уровень населения Северного Кавказа, сближались ценностно-нормативные ориентации людей, политическая культура независимо от национальности. Особенно эффективно эта тенденция просматривалась в урбанизированной среде. Но если у русского (славянского) населения традиционная культура в ходе “культурной революции” “засыпала”, заменялась советской, то традиционная социокультурная система горских народов, особенно в сельской местности, в условиях относительной изоляции сохранялась, постоянно воспроизводилась, хотя также подвергалась серьезной деформации.

Репрессии по этническому принципу в 1943 – 1944 гг. чеченцев и ингушей, карачаевцев и балкарцев привели к разрыву их со своим месторазвитием, природной средой обитания. Огромные людские жертвы, потеря материальной базы для развития модернизированной культуры привели к актуализации механизмов воспроизводства традиционализма у репрессированных народов, росту закрытости этнических обществ. Историческая память о несправедливых и незаконных репрессиях, накладываясь на сохраняемые воспоминания о Кавказской войне и ее последствиях, дали кумулятивный эффект в национальном самосознании и становятся идеологическим механизмом этнокультурной и этнополитической мобилизации как условия выживания этносоциумов.

В последующие годы национально-культурная политика в СССР была направлена на формирование метанациональной общности советского народа. Государственная политика по отношению к народам строилась на единой идеологии, принципе унификации социально-политической структуры народов, но признавала этносы субъектами культуры.

Северный Кавказ превратился к 90 годам XX в. в высокоразвитый социокультурный регион. В каждой республике, крае и Ростовской области действовали классические университеты, а всего 46 вузов. Научный потенциал был представлен 8 научными учреждениями АН СССР, более 70 научно-исследовательскими институтами, где было занято более 40 тыс. научно-педагогических работников различной национальности, среди которых было 1200 докторов и около 15 тыс. кандидатов наук. В регионе работало 10 членов АН СССР /33/. В то же время у народов Северного Кавказа удельный вес лиц с высшим образованием колебался в больших пределах (от 13,7% у осетин до 4,4% у чеченцев, при

среднем показателе по России в целом – 11,3%). При этом внутри каждой республики одним из самых высоких являлся уровень образования русских.

На Северном Кавказе расположены такие уникальные научные учреждения, как специальная астрофизическая лаборатория в Зеленчуке, радиотелескоп РАТАН, нейтринная станция в Баксане, гелиокомплекс под Махачкалой, филиал Института океанологии АН СССР в Геленджике, солнечная станция под Кисловодском, геофизический центр под Краснодаром, академические лаборатории в вузах Ростова-на-Дону, Ставрополе и др. Мощными центрами организации и координации научных исследований на Северном Кавказе стали Северо-Кавказский научный центр высшей школы и Дагестанский филиал АН СССР. Научные достижения в естественных, технических, гуманитарных науках связаны были с учеными, представлявшими все народы Северного Кавказа.

Высокого уровня и всеобщего признания достигла художественная культура Северного Кавказа как органичная часть советской культуры: выдающиеся писатели и поэты М.А. Шолохов, Р. Гамзатов, К. Кулиев, А. Кешоков, гениальный танцовщик М. Эсамбаев, дирижеры Ю. Темирканов и В. Гергиев и др.

Жестко регулируемый идеологизированный процесс развития советской интернациональной культуры оказывал унифицирующее влияние на традиционную культуру. У русского (славянского) населения русская и советская культура стали почти синонимами.

В разной степени процесс унификации коснулся всех без исключения народов Северного Кавказа. В материальной культуре городского населения и с некоторым отставанием у сельского населения происходит интернационализация типов поселений и жилища при сохранении лишь отдельных традиционных элементов; происходит “европеизация” одежды у всех половозрастных групп (в то же время усиливается тенденция сохранения элементов традиционного костюма в обрядовой одежде и местных моделях высокой моды). Более консервативной оставалась духовная традиционная культура народов Северного Кавказа, при внешнем восприятии советского мировоззрения, атеизма и т.п. /34/. О возрастающем этническом самосознании свидетельствуют тенденции выработки общенационального модифицированного культурного комплекса. На уровне повседневности у народов Северного Кавказа продолжала доминировать, хотя и в измененном виде, традиционная нормативно-ценностная система. В результате сохранялась в регионе сложная система этнокультурной стратификации. Исторические обиды, территориальные проблемы, периодические наступления на конфессии приводили к обострению национального вопроса в начале 70-х годов в Северной Осетии, Чечено-Ингушетии и др. регионах, которые

устранялись силовыми и административными методами. Фактором стабилизации было осознание народами Северного Кавказа своей причастности к одной из сверхдержав и ее мировым достижениям в области науки и культуры.

В конце 80-нач. 90-х гг. XX века кризис социалистической идеологии, составлявшей мировоззренческую основу системной целостности метанациональной общности советского народа и его культуры, ведет к сегментации постсоветского культурного пространства, оно становится мозаичным, многосоставным, состоящим из типологически различных культурных систем.

Культурное пространство региона сегментируется на традиционного типа северокавказскую культуру (состоящую из многочисленных этнотрадиционных культур) и близкую к ней по ценностной системе исламскую, русскую национальную (включая казачью традиционную культуру), “советскую” и современную массовую западную культуру, находящихся в состоянии латентной и открытой конфликтности /35/.

Системный баланс культур, сложившийся на Северном Кавказе, оказался разрушен, что привело к всеобщему кризису не только советской идентичности, но и российской. Стремясь подтолкнуть Россию к модернизации, на основе западнизации (американизации или европеизации), смене цивилизационного кода культурная политика федеральных властей, деятельность электронных СМИ была направлена на дискредитацию всего, что было связано с Российской империей и СССР. Такая политика углубляла кризис русского национального самосознания, создавала образ русской культуры, как вторичной, якобы своего рода ретранслятора европейской, что в полиэтническом государстве не могло не иметь деструктивных последствий.

Возрождение традиционной культуры горских народов и на этой основе их этнической самоидентификации выступает фактором коммуникации и социализации. В условиях кризиса российского общества и этнической идентификации ценности традиционной культуры горских народов показали способность противостоять энтропийным процессам, стали каналом и средством адаптации горцев к современным переходным условиям. В то же время возрождается не весь комплекс традиционной культуры, а лишь те его сегменты и стороны, которые могут быть востребованы в современных условиях для приспособления к модернизационным процессам или наоборот обеспечивают защиту, сопротивление тем культурным инновациям, которые угрожают ментальной идентичности.

Так традиции групповой сплоченности и солидарности, развитые отношения родства и землячества и т.п. позволяют “кавказцам” легче приспосабливаться к изменениям среды и

достигать высоких результатов по сравнению с “русскоязычными” группами населения, в экономике, государственно-политической, но в т.ч. в теневых сферах /36/. Это в свою очередь, способствует устойчивости традиционной культуры, определяет ее саморазвитие и активность. В то же время в тех сферах деятельности, где традиционный опыт отсутствует (банковское дело, современный менеджмент, отчасти государственное управление, современная военная тактика и т.п.) влияние старейшин или других традиционных авторитетов и институтов незначительно.

Возрождение традиционной культуры в условиях политизации этничности становится культурной легитимацией этноцентризма, что оказывает влияние на полилог внутри северокавказской культуры. Традиционные этнические ценности, подкрепляемые указанными выше тенденциями в современном состоянии исторического сознания, культурно-исторически подпитывают сложные по своему составу конфликты между осетинами и ингушами, адыгами и тюркскими народами, “кочевниками” (кумыки, ногайцы) и горцами Дагестана и др. Ситуация культурного взаимодействия горских народов в условиях модернизации колеблется между комплиментарностью, консенсусом и конфликтным характером.

В условиях кризиса и модернизационных процессов в России возросло значение традиционных форм культуры народов Северного Кавказа, которые противоречиво взаимодействуют с другими формами культуры традиционной культуры и модернизма, русской культуры и культур народов Северного Кавказа амбивалентно и разновекторно, не сводимо к противостоянию или синтезу.

Очевидна тенденция ослабления доминантной роли российской культуры на Северном Кавказе и борьбы за замещение ее западной массовой культурой и различными исламскими течениями. Северный Кавказ постепенно приобретает в цивилизационно-культурном отношении все более сущностные восточные черты, восстанавливает восточную, исламизированную ментальность. Процесс этот идет неравномерно и традиционно более радикально на Северо-Восточном Кавказе, поэтому трудно согласиться с мнением Х.Г. Тхагапсоева, что это всего лишь этнологический миф /37/. Отношения между двумя ведущими конфессиями: Православием и традиционным Исламом стабильно сохраняют толерантный характер /38/, основанный на отказе от политики прозелитизма. Однако в условиях глубокого системного кризиса на Северном Кавказе получили распространение нетрадиционные политизированные течения в исламе, выступающие под флагом или воспринимаемые как ваххабизм /39/. В то же время ни традиционный ислам (суфизм) ни

экстремистский ваххабизм не смогли успешно взять на себя роль доминантного интегрирующего фактора, их противостояние скорее способствовало дальнейшей дезинтеграции северокавказской культуры и росту ксенофобии. Ориентируясь на ценностные системы религии “отцов и дедов”, как один из признаков этнической идентичности, усиливается понимание этническими элитами, что “необходимо осознать себя как единое целое, объединенное духовно-цивилизационными задачами глобального масштаба, связанное тесными узами, как с Россией, так и с миром Ислама” /40/.

Современные цивилизационные и этнокультурные процессы на Северном Кавказе характеризуются неустойчивостью, противоречивостью взаимодействия традиционалистской, фундаменталистской и модернизационной альтернативами. Их конкуренция проявляется через архаический синдром, что имеет разрушительные последствия для культурного развития /41/. В Чечне он привел к бессмысленной войне, обернулся крахом всей социокультурной системы. Этот горький опыт привел известного чеченского историка и общественного деятеля проф. Д.Д. Гакаева к мысли, что “в интересах Российского государства помочь Чечне выбраться из порочного круга культурной отсталости. Чем больше молодых чеченцев получает образование в российских школах, вузах, приобщаются к российской культуре, тем быстрее исчезает существующее межэтническое напряжение. Вопрос стоит так: в пользу какой культуры сделают выбор современные поколения чеченцев? У России сегодня больше шансов решить эту проблему в свою пользу, ибо традиционная вайнахская культура давно стала составной частью российской культурной традиции” /42/. То же можно сказать о всей северокавказской культуре.

Подобный выбор способен восстановить, складывавшийся последние два века баланс культур на Северном Кавказе, восстановить системное единство северокавказской культуры и ее синтез с российской культурой, возрождающейся российской цивилизационной моделью.

Русская культурная традиция никогда не ставила своей задачей полную ассимиляцию народов России, они все сохраняют самобытность своих традиций и культур, нравственных стандартов. Но два века со-развития объективно сблизили народы Северного Кавказа друг с другом, сделали его составной и яркой частью цивилизационно-культурного пространства России. Именно русская культура, взаимодействуя с этнотрадиционными культурами, усиливает общность северокавказской культуры и народов региона. Как отмечают исследователи: “Прежде всего, в результате вхождения в состав Российского государства и участия в его культурном диалоге, в том числе с русским языком и культурой, Северный Кавказ обрел черты той общности, которые позволяют говорить о нем как об историко-

культурном, а не только экономико-географическом регионе”/43/. Преодоление тупика неолиберального модернизма с его неизбежным столкновением цивилизаций и глобализацией по-американски, возможно лишь на пути теоретического поиска форм диалога российского консерватизма и традиционализма, согласования базовых духовно-нравственных ценностей народов России, опоры в ходе развития на представления российских народов о морали, собственности, форме государства, иерархии прав человека, свободе и обязанностях. Диалог этот развивается в рамках отдельных очагов, но достаточно динамично и должен приобрести более системный и всеобъемлющий характер /44/

Примечания

1. Аникеев А.А., Лубский А.В. Теоретические поиски в современной исторической науке и проблема изучения истории Северного Кавказа // Научная мысль Кавказа. 1997. №3.с. 53
2. Наиболее полно эти точки зрения см.: Развитие феодальных отношений у народов Северного Кавказа. Материалы региональной научной конференции. Мах. 1998.
3. Пронштейн А.П. Некоторые проблемы возникновения и развития феодальных отношений на Северном Кавказе в новейшей советской историографии // Развитие феодальных отношений у народов Северного Кавказа. Мах. 1988. с. 28.
4. Черноус В.В. К вопросу о горской цивилизации // Россия в XIX нач. XX вв. Ростов н/Д. 1992.
5. Кцоева Т.У. Кавказский суперэтнос // Эхо Кавказа. 1994. №2. Абдулатипов Р.Г. Кавказская цивилизация: самобытность и целостность // Научная мысль Кавказа. 1995. №1.
6. См.: Кавказ: проблемы культурно-цивилизационного развития. Доклады всероссийской научной конференции. Ростов н/Д. 2000., Бакиев А.М. Адыгская цивилизация. // Вестник КБГУ. Вып.2. Нальчик.1996., вып.3.Нальчик.1997., Аникеев А.А., Крикунов В.П., Невская В.П. Северо-кавказская цивилизация: проблемы типологии // Актуальные проблемы историографии и методологии истории. Ставрополь.1997.
7. Акаев В.Х. Кавказская война: старые концепции и новые подходы // Кавказская война: спорные вопросы и новые подходы. Мах. 1998. с. 42
8. Дмитриев А.В. Кавказ как историко-культурный феномен // Россия и Кавказ. История. Религия. Культура. СПб.2003., Карпов Ю.Ю. История народов Северного Кавказа в контексте социокультурного взаимодействия с иноэтничным окружением // Евразия: этнос, ландшафт, культура. СПб.2001

9. Гасанов М.Р. Палеокавказская этническая общность и проблема происхождения народов Дагестана. Мах. 1994.
10. Черноус В.В. Кавказ: контактная зона цивилизаций и культур. //Кавказ: проблемы культурно-цивилизационно развития. Ростов-на-Дону. 2000г. См. дискуссию: Научная мысль Кавказа, 2000, №2., 2002, №1 и др.
11. Тхагапсоев Х.Г. Лектонический тип коммуникаций и проблема цивилизационной идентификации Кавказа // Научная мысль Кавказа. 2001. №4
12. Патракова В.Ф., Черноус В.В. Русская (российская) цивилизация // Российская историческая политология. Ростов н/Д. 1998.
13. Кушева Е.Н. Народы Северного Кавказа в XVI-XVII вв. и их связи с Россией М. 1963, Мальбахов Б., Эльмесов А. Средневековая Кабарда. Н. 1994. Дзамихов К.Ф. Адыги и Россия М. 2000, Ахмадов Я.З. Очерки политической истории народов Северного Кавказа в XVI-XVII вв. Грозный, 1988.
14. Потто В.А. Два века терского казачества. Ставрополь 1991, Заседателева Л.Б. Терские казаки (сер. XVI - нач. XX в.) М. 1974 г., Козлов С.А. Кавказ в судьбах казачества (XVI – XVIII в.) СПб 1996 и др.
15. Волкова Н.Г. Этнический состав населения Северного Кавказа в XVIII – нач. XX в. М. 1974.
16. История народов Северного Кавказа с древнейших времен до конца XVIII в. М. 1988. С. 435 – 447.
17. Ахмадов Ш.Б. Имам Мансур. Грозный 1991.
18. Яндаров А.Д. Суфизм и идеология национально-освободительного движения. Алма-Ата. 1975, Акаев В.Х. Шейх Кунта-Хаджи: жизнь и учение. Грозный 1994 и др.
19. См.: Карпов Ю.Ю. Указ.соч., Дмитриев В.А. Типология русско-северокавказских заимствований в материальной культуре // Россия и Кавказ сквозь два столетия. СПб.2001. и др.
20. См.: Жданов Ю.А. Солнечное сплетение Евразии Ростов н/Д. 1999.
21. См. напр.: выпуск по этнологии народов Северного Кавказа и Закавказья. ж. “Эльбрус” (Нальчик), 1999, №2 (11).
22. Кумыков Т.Х. Культура и общественно-политическая мысль Кабарды первой половины XIX в. М., 1991, Патракова В.Ф. Общественно-политическая мысль народов Северного Кавказа в первой половине XIX века в исторической литературе // Вопросы истории и историографии Северного Кавказа (дореволюционный период) Н. 1989 и др.

23. Юсуфов Р.Г. Дагестан в русской литературе. М. 1964, Русская литература и Кавказ. Ставрополь, 1974, Кусов Г.И. Малоизвестные страницы кавказского путешествия А.С. Пушкина. Орд. 1987., Виноградов В., Шейха А. Кавказ в передовой общественно-политической мысли России (вторая пол. XVIII – первая треть XIX) Армавир-Грозный, 1996 и др.
24. История народов Северного Кавказа кон. XVIII – 1917 г. М. 1988.. с. 204-207.
25. Дзидзоев В.Д. Национальные отношения на Кавказе. Владикавказ, 1998.
26. Гамзатов Г.Г. Формирование многонациональной литературной системы в дореволюционном Дагестане. Мах. 1978; Дзидзоев М. Общественно-политическая и государственно-правовая мысль в Северной Осетии /2-я половина XIX – нач. XX вв./ Орд. 1979; Тотоев М.С. Очерки истории культуры и общественной мысли в Северной Осетии в нач. XX в. /1903-1917/. Орд. 1968; Абдуллаев М.А. Из истории философской и общественно-политической мысли Дагестана XIXв. Москва. 1968; Кумыков Т.Х. Культура, общественно-политическая мысль и просвещение Кабарды во 2 пол. XIX – нач. XX вв. Нальчик. 1996 и др.
27. Гаспринский И.-Б. Русское мусульманство // Тарих (Махачкала), 1994 – 1996.
28. «Российскость» в истории Северного Кавказа. Армавир. 2002.
29. Патракова В.Ф., Черноус В.В. Развитие региональных исторических исследований по истории Северного Кавказа // Юго-Восток России в XIX – нач. XX вв. Ростов н/Д 1994, с. 76.
30. Гаспринский И.-Б. Указ. соч. // Тарих, 1994, №1. с.54
31. Мамбетов Г.Х. Национальная государственность и культура народов Северного Кавказа // Национально-государственное строительство в Российской Федерации: Северный Кавказ (1917-1941) Майкоп. 1995. с. 243-285
32. Ханаху Р.А. Традиционная культура Северного Кавказа: вызовы времени. Майкоп 1997.
33. Северо-Кавказский научный центр высшей школы. 1969-1989. Ростов н/Д. с. 3-5
34. Анчабадзе Ю.Д. Кавказ после новой чеченской кампании. // Конфликт – диалог – сотрудничество. Бюллетень, 1999 №1 проекта “Раннее предупреждение и управление этническими конфликтами в процессе социально-политической трансформации России через общественный диалог и образование”, с. 31.
35. Черноус В.В. Россия и народы Северного Кавказа: проблемы культурно-цивилизационного диалога // Научная мысль Кавказа, 1999, №3.
36. Русские на Северном Кавказе: вызовы XXI в. Ростов н/Д. 2002., Славянские

народы на Северном Кавказе: проблемные вопросы. Ростов н/Д. 2003. и др.

37. Тхагапсоев Х.Г. Постижение Кавказа: новые ракурсы // Научная мысль Кавказа. 2003. №2. с. 45

38. Коков В.М. Ислам: гуманистические традиции // Научная мысль Кавказа, 2000, №1, с. 40. См. также: Православие в исторических судьбах Юга России. Ростов н/Д. 2003 и др.

39. Арухов З.С. Экстремизм в современном исламе. Мах. 1999, Добаев И.П. Исламский радикализм. Ростов н/Д, 2003., Бережной С.Е., Добаев И.П., Крайнюченко П.В. Ислам и исламизм на Юге России. Ростов н/Д. 2003 и др.

40. Мусульмане, 2000. №1-2 (4). С.8.

41. Пути мира на Северном Кавказе. Отв. ред. В. Тишков М. 1999. с. 99.

42. Гакаев Дж. Чеченский кризис: истоки, итоги, перспективы. М. 1999, с. 122.

43. Пути мира на Северном Кавказе, Отв. ред. В. Тишков М. 1999. с. 99.

44. См.: Консерватизм и традиционализм на Юге России. Ростов н/Д. 2002., Россия и Чечня. Поиски выхода. СПб. 2003.

В.Н. Шевелев

СЕВЕРОКАВКАЗСКИЙ СОЦИУМ: МОДЕРНИЗАЦИЯ, ТРАДИЦИОННОСТЬ, МАРГИНАЛЬНОСТЬ

Сложные этнополитические процессы, происходящие на Северном Кавказе, резко усилившаяся роль "исламского фактора" в регионе, рост здесь сепаратистских и экстремистских проявлений, наличие ряда этнических конфликтов, ошибки со стороны федеральных и региональных органов власти при проведении национальной политики, стремление ряда зарубежных стран ослабить влияние Российской Федерации в Северо-Кавказском регионе и использовать сложившуюся ситуацию в своих геополитических интересах - все это заставляет более внимательно исследовать многочисленные аспекты и факторы, связанные с ролью и значением традиций в переходных обществах, переживающих модернизацию.

Модернизационная парадигма

Современная интеллектуальная мысль выдвинул немало теорий, заметно повлиявших не только на философию и методологию науки, но и на образ мышления, направленность и интенсивность социально-гуманитарного поиска. Каждая из них по-своему выражает

проблематизацию социального бытия. В их числе – модернизационная парадигма. Осмысление законосообразностей и специфики модернизации представляет немалый теоретический и практический интерес, поскольку позволяет комплексно проанализировать ее компоненты и их содержание, спрогнозировать тенденции развития общества.

Один из самых острых вопросов для социальной мысли – насколько применимы эти теории для России? По оценке Н.Черниковой, “вопрос причины наудач реформ в России столь же грандиозен, сколь и болезнен. Ведь у нас все на особицу. История у нас в полном разгаре. А там, где она в разгаре, случаются разные непредвиденные и невольные ошибки, промашки, повторы, одним словом, исторические парадоксы”(1). История свидетельствует, что модернизация в России замышляется и начинается как сдвиги и трансформации, необходимые для развития любого общественного организма, но очень скоро либо затухают, либо оборачиваются революцией или контрреволюцией, потрясая основы государства и общества.

Каждое крупное изменение прочно связывается с презентующим его знаком или символом. Под этим знаком оно и входит в социальную историю. По оценке отечественного аналитика А.Неклессы, на рубеже тысячелетий Россия оказалась в ситуации смысловой растерянности. Сам факт периодически повторяющихся призывов “сформулировать национальную идею” свидетельствует о мировоззренческом фиаско и косвенным образом о коррозии социального договора между властью и народом. Определяющую роль в жизни общества играют, судя по всему, смысловые пространства. Разнообразные формы земного бытия, пути обустройства человеческого общежития, в сущности, не что иное, как зримое воплощение социального менталитета(2). В этом смысле теории модернизации являются средством политического господства, поскольку, являясь символической практикой, они воспроизводят господство западной модели социального мира над иными, таким образом, сознательно или неосознанно, легитимизируя экономическое, политическое и культурное господство.

Обращение в данном ряду понятий к “модернизации” представляется вполне логичным, однако многозначность этого термина и перегруженность его оценочными суждениями требует уточнения смысла. Проблема модернизации применительно к России отчетливо требует теоретико-методологического самоопределения. Прежде всего, речь идет об уяснении смысла и содержания категории модернизации. А теоретико-методологическая неотрефлексированность, в свою очередь, предопределяет несостоятельность в выработке стратегий модернизации.

Модернизационная парадигма была сформулирована в середине XX в. в условиях распада колониальных империй и появления молодых самостоятельных государств в Азии и Африке, хотя в целом в западной науке эта ситуация исследуется, начиная со второй половины XIX века. Теория модернизации, осмысляющая трансформации традиционных ценностей, структур, отношений в модернизированные, "современные", успела сложиться в развитое направление в общественных науках, включающее множество аспектов, имеющих методологическое, теоретическое и прикладное значение. В этих концепциях накоплен огромный теоретический опыт анализа процессов перехода от традиционного к индустриальному обществу, различные возможности, возникающие на этом пути, общие закономерности и особенности, связанные со спецификой общества и страны, переживающей модернизацию (3).

В 90-е годы, в связи с событиями в Восточной Европе и Китае, началось возрождение интереса к парадигме модернизации. При этом нынешние исследователи в некотором смысле вернулись к той простой формулировке теории модернизации, которая была выработана в 50-е годы. Признавая многое из того, что говорилось в адрес концепции модернизации, эти авторы, тем не менее, полагают, что огромное разнообразие модернизационного опыта и культурных форм, существующих в современном мире, не снижают плодотворности модернизационного подхода к новой и новейшей истории человечества на теоретическом уровне. Так, например, П.Бергер, защищая теоретические построения У.Ростоу от его позднейших критиков, указывал, что недостатками точки зрения той эпохи являлись не европоцентризм и не пренебрежение фактической сложностью изменений в современном мире, а всего лишь некоторые иллюзии относительно быстроты и безболезненности процесса модернизации в Третьем Мировом.

Что же определяет роль и значение теории модернизации? Во-первых, сегодня - это единственная метатеория, которая в полной мере воспринята социологической традицией. Она стала объективной основой большинства социологических построений и исторических концепций. Обусловлено это тем, что теория модернизации сочетает в себе элементы социально-философской теории и черты социологической доктрины, она гармонично сочетает решение задач исторической периодизации с определением структуры, характера и исторического места современных западных и восточных обществ. Во-вторых, теория модернизации с самого начала подвергала резкой критике разграничение обществ на «капиталистические» и «социалистические», отмечая, что оно не является сущностным; поражение и крах коммунистических режимов укрепили эту позицию.

Необходимо признать, что Запад в своем развитии никогда не ставил задачу «перехода от традиционного общества к современному», в чем многие авторы видят смысл и содержание модернизации, т. е. не рассматривал современность как нечто, лежащее впереди него или находящееся в ином месте, чем он сам. Западному обществу вообще свойственно при любых обстоятельствах чувствовать и осознавать себя современным. Отличие нового от старого, современного от традиционного осознается им после того, как новое уже сложилось, наличествует в действительности. Западу совершенно не свойственно считать современным то, что уже существует за его пределами. Западный человек может быть недоволен своим обществом, существующими в нем порядками, он может желать их изменения и улучшения, но в любом случае он будет считать себя человеком, существующим в границах современного мира. Современность для него там, где реально, со своими заботами, ожиданиями и надеждами, присутствует он сам.

В современных условиях взрывное распространение принципиально новых процессов, связанных с глобализацией, означает ни что иное, как новое качество модернизации, связанное с наступлением новой эпохи, формированием новой, или сверхновой современности с её глобализмом, невиданными производительными возможностями, виртуальными технологиями и финансовой магией, безграничной мощью культуры и знания, на котором сегодня основывается экономика и общество, признанием абсолютной ценности и безусловной регулирующей силы этической нормы.

И все же любая модернизация, кроме западной, неизбежно будет “догоняющей” в силу того, что, во-первых, хронологически она будет следовать позже, а во-вторых, предпринимается она, как правило, в поисках адекватного ответа на предъявляемый самим существованием модернизированного Запада вызов. Отрицательные стороны такой модели модернизации очевидны. В.Г.Федотова относит к ним угрозы традиционной культуре, конфликтогенное усиление социального неравенства в результате возникновения “анклавов современности”, копирование стереотипов, уже отброшенных западной цивилизацией (и соответственно, повторение сделанных на этом пути ошибок), распад старых механизмов поддержания социального порядка при невозможности быстрого внедрения новых(4). Действительно, в той или иной степени любая модернизация может быть названа и вестернизацией, поскольку внедряемые технологические нововведения, организационные формы и стереотипы социального действия порождены западной цивилизацией, хотя и трансформируются – и зачастую весьма радикально – в процессе переноса на иной цивилизационный фундамент. Однако поиск методов сведения к минимуму негативных

эффектов “догоняющей” модернизации не может упразднить саму ее “догоняющую” природу, а вопрос об отказе от модернизации как таковой в реальной политике, как правило, не ставится.

По оценкам современных теоретиков модернизации, к числу наиболее важных особенностей эволюции школы модернизации можно отнести: 1) пересмотр роли и места традиционного социокультурного и институционального контекста модернизации, придание ему большего значения в сравнении с ранними концептуальными схемами (можно, в частности, отметить кардинальную переоценку значения религиозного фактора в процессе модернизации); 2) рост внимания к конфликтам в процессе модернизации и влиянию на данный процесс внешних (по отношению к изучаемой стране) факторов; 4) инкорпорацию в теоретическую модель фактора исторической случайности; 5) признание циклической природы процесса модернизации. Усвоение указанных теоретических новаций требует определенного пересмотра системы критериев модернизации, устраняющей заложенный в ней дихотомизм и телеологизм.

Как же соотносятся модернизационные установки и наработки с параметрами традиционного общества?

Традиция и традиционность

Проблема традиции стала одной из ключевых в споре о путях человечества, о том, что нужно ему оставить в прошлом и что приобрести в будущем. Через понятия "традиция" и "традиционное" людям удавалось долгое время выражать свое смутное отношение к отвергнутому прошлому и к тому, что в прошлом считалось незыблемым и неприкосновенным. В переломные моменты истории традиции и традиционные ценности обретают особый смысл, становясь нравственной опорой в поисках путей дальнейшего развития общества и человека.

Смысл традиций в том, что они позволяют сохранить не только основу, содержательную наполненность тех конкретных исторических форм жизнедеятельности общества, которые их породили, но и специфические формы собственного существования. Это особо значимо и выходит на передний план в наше время. Но одновременно и мистифицирует роль и значение традиции в развитии общества. Поэтому важно выявить способность традиции и традиционных форм отвечать на новые вызовы времени. Способны ли они в принципе и в конкретных случаях отбрасывать устаревшее, и, адекватно реагируя на происходящие сдвиги в материальной и духовной сфере, изменяться и развиваться? Всегда ли

традиционный механизм является лучшим выходом из сложившейся ситуации или возможно, что есть механизм решения проблем, более адекватный сегодняшним реалиям?

Описанию и исследованию традиций посвящена разнообразная и разнородная литература. Вплоть до 60-х годов XX века научный взгляд на понятие “традиция” определялся тем подходом, который был сформулирован Максом Вебером и сводился к противопоставлению категорий традиционного и рационального. Традиционные институты, обычаи и способ мышления рассматривались как препятствия к развитию общества. Собственно, интерес исследователей сосредотачивался на проблемах модернизации, и потому традиционные черты определялись главным образом в негативных терминах, как оппозиция модернизации. Соответственно, если исходить из данной точки зрения, процессы модернизации всегда подрывают, ослабляют и вытесняют традицию. Традиция рассматривалась как явление отмирающее, неспособное ни реально противиться современным формам жизни, ни сосуществовать с ними. На традиционные явления культуры смотрели как на рудимент, который должен был исчезнуть по мере все возрастающей активности модернизационных процессов.

В 60-е годы в отечественной мысли начал обозначаться отказ от радикального революционизма и поворот к тезису о признании новационной функции за традиционалистскими культурами. Концепция традиции отрабатывалась в первую очередь на социологическом материале освободившихся стран и их колониальной истории (5). В западной мысли традиция в освободившихся странах нередко рассматривалась, как “остаточная категория”, а в прошлом видели лишь набор представлений и образцов, существовавших по преимуществу в социальной памяти и в явлениях культуры. Некоторым отечественным исследователям положение в странах “третьего мира” напоминало российскую ситуацию последней трети XIX века. В. Хорос сравнивал афро-азиатский популизм с русским народничеством и находил в русской истории теоретические рецепты, которые могли бы пригодиться развивающимся странам (6). В 1977 году В. Бейлис выступил со своеобразной апологией развивающихся стран, предложив называть их не “традиционными”, что конвенционально подразумевает отсталость, а “традиционными” обществами. “В традиционных обществах. - утверждал он, - заложено немало жизнеспособного, социально и культурно ценного, в том числе и такого, что было утрачено в ходе становления буржуазно-индустриальной цивилизации” (7).

В 80-е годы начинается осмысление традиции как внутренней связи человечества со своим прошлым, как места встречи человеческого рода с самим собой, как преодоления

исторического разрыва в ценностях. В статье В. Власовой традиция по существу - это ступень социального развития, форма решения новых задач на основе достигнутых ранее результатов, "специфический способ развития человеческой культуры" (8). Однако в получившей широкую известность монографии В.Е.Давидовича и Ю.А. Жданова акцент проставлен уже иначе: традиция рассматривается как механизм связывания человеческой деятельности, а если традиция развивается, то это именно повышение эффективности видов такого "связывания" (9).

Тогда же начинается рост интереса к проблематике инновации. Понимание традиции долгое время находилось в зависимости от оценки нововведений как таковых и от роли, отводимой им в становлении социума. Ученые, стоявшие на формационных позициях, усматривали во всяком общественном укладе "остатки старых формаций", которые они и отождествляли с традициями прошлого. Традиционное и современное воспринимались как взаимодополняющие компоненты социальной жизни. Однако отказ от формационного подхода, равно как и от идей линейного прогресса, еще не означал радикального изменения отношения к традиции как социальному явлению. Господствующий современный подход к традиции качественно отличается от подхода "традиционного", т.е. связанного с внутренним мировоззрением традиционных культур. Называемая сегодня актуальной, действующей традиция, чтобы утвердиться, вынуждена была выступать обязательно в паре с инновацией, заключать компромиссы с модернистской системой и постепенно сползать на роль вторичного компонента этой системы.

Известный американский социолог Э. Шилз определял традицию "как субстанцию, внутри которой зарождается развитие". Однако ему с трудом удалось совместить эти взгляды с образом того, что принято называть афро-азиатским традиционализмом. "Традиционализм. - признавал Шилз. — это сознательное, преднамеренное утверждение традиционных норм при полном сознании их традиционной природы и убеждении в том, что их ценность обуславливается традиционной передачей из некоего священного источника... Удовлетворительно только такое традиционалистское мировоззрение, которое пронизывает все сферы - политическую, экономическую, культурную и религиозную..." (10). По определению Р.Ханаху, традиция – это определенные стереотипизированные социально санкционированные формы и способы аккумуляции и трансляции общественного опыта и запретов и их канализирования при полном или частичном отсутствии рационально осмысленного содержания социального действия (11).

С точки зрения философско-антропологического подхода, традиция – это то:

- что позволяет существовать отдельному индивиду и обеспечивает ему возможность оставаться самим собой,
- в чем человек находит опору (гарантированное бытие) для материального и духовного существования,
- что позволяет человеку сохранить целостность и свободный простор своего духовного бытия,
- в чем человек находит свой предельный интерес, что становится эталоном должного поведения.

Такое понимание традиции осталось во многом характерным и для 90-х годов XX – начала XXI века. Однако в последнее десятилетие были предприняты неоднозначно оцениваемые попытки радикальным образом переориентировать подход к проблеме традиции, принять в расчет сугубо "внутренние" ее характеристики. Это придало теме новую актуальность и вызвало оживленные споры вокруг категорий "традиция", "традиционное общество", "традиционализм". Особенно популярным становится термин "традиционализм", в который все чаще вчитываются непривычные для отечественной культуры значения.

Современная социология и социальная философия, исследуя "традиционные общества" Третьего мира, пришла к выводу, что единственной альтернативой проекта модернизации, предлагаемого передовой цивилизацией, является идеология традиционализма. Помимо обозначения философско-религиозного течения это слово используется в двух основных смыслах: а) особая приверженность традиции, ее исключительное почитание, ориентация на нее, поддержание авторитета традиции и подчинение ему; б) как сами по себе идеи или практические действия тех членов общества, которые привержены традиции, или убеждения тех, кто противостоит модернизму, либерализму и радикализму.

Модернизация и традиционализм в северокавказском социокультурном пространстве

Многие историки полагают, что, при достаточно глубоком усвоении западноевропейских модернизационных моделей, Россия всегда сохраняла нетронутыми базовые структуры традиционного общества, которые во многом блокировали ее самостоятельное развитие. Наиболее явно противоречие между современными и традиционными чертами проявилось в тоталитарном советском обществе, которое, участвуя на равных с современными демократическими обществами в технической революции,

восстановило при этом самые архаичные основы с элементами сакрализации сознания и восточного деспотизма. Демонтаж этих структур лишь изменил формы всепроникающего противоречия между архаикой и модерном, проявляющегося в многочисленных контрастах постсоветской действительности. Переплетение старого и нового, традиций и новаций здесь столь многообразно и сложно, что затрудняет применение стандартных модернизационных концепций к России, в том числе к северокавказскому социуму.

Уместно напомнить, что связка традиция – модернизация является элементом классической европейской модели развития. Здесь модернизация мыслится как инновационный процесс, базирующийся на традиции, устойчивой основе общества. Модернизация не отменяет и не деформирует традицию, а постепенно реформирует ее. Традиция, в свою очередь, не блокирует модернизацию, а ограничивает ее, приспособлявая к существующим отношениям, и медленно приспособляется сама. Общественное развитие выглядит как процесс постоянного плавного усовершенствования и смены социальных форм. В идеальном случае переход к обществу модерна происходит без революций. Жизнь традиций в обществе модерна ускоряется – они существуют лишь на протяжении жизни нескольких поколений, а не тысячелетия, как прежде. Но при этом они сохраняются в максимальном объеме. Идеальным примером этой модели является Англия XVIII–XIX вв. – традиционная, сдержанная, педантичная, в то же время раньше всех индустриализированная и более всех инновационная.

Что же касается Северного Кавказа, то осуществление здесь модернизирующих реформ всегда было связано со взаимодействием местной этнической культуры и норм, привнесенных извне. Поэтому их результаты предопределяются не только собственным содержанием реформаторских программ, но и степенью их совместимости с местной социокультурной традицией. Так, реформы 60-70-х годов XIX в. осуществлялись на Северном Кавказе после завершения Кавказской войны и были связаны с поисками механизмов устойчивой интеграции местных общностей в социально-политическую систему империи, совместимой с традициями местных народов. Они знаменовали начало сравнительно длительного периода «мирного развития» для Северного Кавказа. Попытка же форсированной модернизации России в 90-е годы XX века сопровождалась проявлениями социально-политической дезинтеграции и отчуждения от России, социокультурной архаизации и этнополитической дестабилизации в регионе (сепаратизм, межэтнические конфликты, этнокультурный и религиозный фундаментализм).

При взгляде на северокавказскую общность как совокупность динамических социокультурных систем становится очевидным, что внешний модернизационный импульс периодически на протяжении XIX-XX вв. нарушал присущее им неустойчивое равновесие. Однако действие достаточно сильных традиционных стабилизирующих и интегрирующих импульсов приводило к возникновению нового равновесия, покоящегося на изменившемся соотношении элементов, их модифицированной функциональной сопряженности.

Традиционалистский комплекс в течение XX века претерпел глубокую внутреннюю модификацию и соответствующую дифференциацию функций. Назовем основные его подсистемы, по-разному влиявшие на общественно-политические процессы в северокавказском обществе. Во-первых, это ценностно-нормативная подсистема традиционной культуры. Она существует в массовом сознании в виде набора идеальных моделей, принципов и норм, и выполняет роль объединяющего культурного символа. Его высокий ценностный статус формально признается всеми, но желательность и возможность полного восстановления его социорегулятивных функций отстаивается сравнительно узким кругом национальной интеллигенции. Во-вторых, это элементы традиционализма, которые сохранились в модифицированном виде в органических ячейках и структурах общества, не подвергшихся разрушению в предшествующий период - семейно-родственных, соседских, общинных. В-третьих, это традиционалистские элементы политической культуры как основной массы населения, так и региональных элит: признание первичности “естественных” связей (этнических, родственных, земляческих и т.д.) по сравнению с любыми иными (идеологическими, политическими, профессиональными); лояльность к тем, кто занимает более высокие позиции в существующих иерархических структурах; склонность к применению традиционных процедур для разрешения конфликтов; предпочтение неформальных личных связей как средства решения проблем по сравнению с формальными структурами и “законничеством” и т. д.

Маргинальность в условиях модернизации

Модернизация всегда сопровождается существенными изменениями в жизни общества и человека. Увеличивающийся маргинальный слой населения в кризисной для общества ситуации может сыграть роль детонатора. В этих условиях чрезвычайно важно на всем протяжении процесса модернизации поддерживать социальную систему в состоянии равновесия. В связи с этим понятие маргинальности приобретает особое звучание и актуальность. Современную ситуацию вполне можно назвать маргинальной, поскольку в её

основе – пограничное, промежуточное положение, в котором оказалось общество и все его элементы в результате разрушения одной системы и формирования другой.

Что же собой представляют процессы маргинализации в обществе, которое многие социологи определяют как переходное от традиционного к современному типу?

Маргинализация традиционных и вновь образующихся этнических и межэтнических сообществ, будучи господствующей тенденцией в кризисных общественных системах, протекает в виде процесса формирования субкультуры транзитивности, со специфическими интересами и ценностями, моделями поведения в различных сферах жизнедеятельности. Индикатором маргинальности является наличие теневого поведения, которое не вписывается в традиционные представления о стандартном поведении этнофоров того или иного народа. Обычаи и этнические традиции для маргиналов уже не выступают регулятором их поведения. При этом разрушаются традиционные этнические ценности, внедряются новые поведенческие коды, не свойственные как этнической этике традиционных народов, так и позитивным ценностям современной цивилизации. Среди маргиналов начинают широко распространяться негативные стандарты поведения и пороки индустриального общества.

Маргинальность – это социально-психологическое состояние групп и отдельных людей, связанное с резким изменением внешних условий жизни и сложностью адаптации к ним. Маргинальность является своеобразной психологической "неприкаянностью", когда личность лишается прежних жизненных ориентиров, приобретая новую социальную среду, но не успевает приспособиться к ней, не имеет соответствующей этой среде внутренней мотивации, мировоззрения и мировосприятия. В отличие от люмпенизации и пауперизма, маргинальность не обязательно влечет обнищание, социальную деградацию личности, ее выпадение из социальной структуры общества. Маргинальной психологией могут обладать и представители весьма преуспевающих общественных групп, внутренне не приспособившиеся к своему положению и тяготящиеся им.

Маргинальность обычно определяется как “промежуточность”, “пограничность” положения людей по отношению к крупным социальным группам, что накладывает отпечаток на их психологию и поведение. Маргиналы – это определенная категория людей, утратившая в силу различных причин традиционные нормы, ценности, представления и не воспринявшая социально-культурные ценности доминирующей группы. Это промежуточная социальная группа, нередко выступающая массовой базой антиобщественных и антигосударственных объединений и движений.

Американский социолог Р. Эзра Парк (1864-1944) впервые употребил это понятие в 1928 г. в своем эссе “Человеческая миграция и маргинальный человек”. Согласно Парку, маргинальный человек – индивид, находящийся на границе двух различных, нередко конфликтующих между собой культур. Маргинальная личность, по Парку, - продукт естественного культурного процесса, расширяющегося взаимодействия культур. “Такой тип личности, который появляется в то время и в том месте, где из конфликта рас и культур начинают появляться новые сообщества. Судьба обрекает этих людей на существование в двух мирах одновременно; вынуждает их принять в отношении обоих миров роль космополита чужака. Такой человек неизбежно становится индивидом с более широким горизонтом, более независимыми и рациональными взглядами”. Главное, что определяет природу маргинального человека – чувство социальной раздвоенности и конфликта, когда старые привычки отброшены, а новые еще не сформированы (12).

Идеи Р.Парка были развиты Э. Стоунквистом, который опубликовал в 1937 г. монографию «Маргинальный человек». Понятие маргинального человека у Стоунквиста характеризует социального субъекта, участвующего в культурном конфликте. Им становится индивид, находящийся на краю каждой из культур, но не принадлежащей ни к одной из них. Маргинальная среда – это область, где две культуры переплетаются, и где осваивающая пространство культура объединяет особенности обеих культур. В центре этого переплетения – маргинальный человек, борющийся за то, чтобы быть лидирующей личностью «между двух огней»(13).

Важным теоретическим шагом в разработке проблем маргинальности явилось определение маргинального статуса. Т.Шибутани – американский психолог, впервые отметил потребность в различении между позицией в социальной структуре и набором психологических черт, которые могут развиваться в индивидууме, занимающем такую позицию. Центральным моментом в его понимании маргинальности является доминирование социальных изменений и трансформации социальной структуры, приводящие к временному разрушению согласия. В результате человек оказывается перед лицом нескольких эталонных групп с различными, часто противоречащими друг другу требованиями, которые одновременно удовлетворить невозможно. В этом отличие от ситуации в стабильном обществе, когда эталонные группы в жизни личности подкрепляют друг друга. Это и является источником маргинальности (14).

Концепция маргинальности может служить эффективным инструментом для изучения современных социальных процессов в российском обществе, позволяющим найти новые

ракурсы в понимании современных проблем и расширить возможности их социологического анализа. Это предполагает необходимость уточнения понятия маргинальности применительно к условиям переходного периода в обществе, охваченном системным кризисом, сопряженным с ходом радикальных реформ.

В настоящее время в российской науке отмечается тенденция к определению новых концептуальных подходов в исследовании маргинальности в современных социальных процессах. Исходя из этого, можно предложить следующее уточнение понятия «маргинальность» – состояние групп и индивидов в ситуации, вынуждающей их под влиянием внешних факторов, связанных с резким социально-экономическим и социокультурным переструктурированием общества в целом, изменять свое социальное положение и приводящей к существенному изменению или утрате прежнего статуса, социальных связей, социальной среды, а также ценностных ориентаций. Маргинальность рассматривается как минимум на двух уровнях:

1) в общем смысле как следствие общей для всей страны маргинальной ситуации, понимаемая как состояние общества в целом, индивида или группы на границе двух социальных структур;

2) как следствие нахождения в маргинальном статусе, в котором человек оказывается в силу своих особых, индивидуальных обстоятельств, но в конечном счете под влиянием маргинальности в вышеупомянутом значении.

Маргинальность – это не только характеристика социальных групп, но и феномен социальных процессов, вызванный крупномасштабной маргинальной ситуацией. Системообразующим типом социальных перемещений являются социально-профессиональные перемещения, связанные с изменениями в профессионально-должностном статусе – базовом статусе личности. Социально-профессиональная структура, всегда являвшаяся основой социальной структуры общества, сегодня переживает наиболее радикальные перемены под воздействием факторов базового, экономического характера. Эти процессы создают новую ситуацию социальной маргинальности, являются импульсами для образования маргинального статуса, образующегося в процессе трансформации базового статуса личности. Все это и обуславливает значимость именно такого типа перемещений.

По мере деклассирования маргинальные группы меняют систему ценностей, которая сложилась у них ранее. Для вновь приобретенной системы характерны нетерпимость по отношению к существующим социальным институтам, крайние формы проявления асоциального поведения, индивидуализм, моральный релятивизм, отрицание любых форм

организованности. Углубление маргинализации приводит к тому, что свойственная маргиналам система ценностей, выходит за рамки групповой и распространяется на другие социальные слои, таким образом, проникая в традиционные мировоззренческие структуры. Отчуждение и отторжение различных слоев и групп на периферию социальной структуры общества приводят к появлению маргинальных субкультур и контркультур, которые могут оформляться в альтернативные движения самого разного направления. Постоянный рост и воспроизводство маргинальных групп влекут за собой существенные сдвиги в расстановке социальных и политических сил, которые, в конечном счете, становятся источником социальных конфликтов.

Сегодня северокавказский социум находится в состоянии глубокого социально-экономического кризиса. У большей части населения утрачены казавшиеся ранее твердыми ценности, появляется апатия, безразличие к политике, усиливается ощущение безнадежности и собственного бессилия, утрачивается вера в будущее. Эту часть составляют в основном рабочие низкой и средней квалификации, бюджетники, значительная часть молодежи, военные, не имеющие гражданских профессий, пенсионеры, часть сельских жителей. Именно они наиболее уязвимы, именно они попадают в маргинальные социальные слои. Постоянный стресс нередко вызывает у них либо деморализацию (пьянство, наркомания), либо агрессию (криминальное поведение).

Маргинализация общества была одной из причин, стимулировавших кризис традиционных ценностей. Маргинальное сознание, выраставшее из социально-экономических потрясений, едва сформировавшись, получило приемлемую для себя мировоззренческо-идеологическую основу. Рассматривая связь между маргинализацией как социальным феноменом и кризисом традиционных ценностей, следует, однако, иметь в виду, что разные виды и формы маргинального существования в различных конкретных условиях могут порождать непохожие, а иногда и противоположные типы обыденного и идеологизированного сознания.

Исторический опыт показывает, что если маргинальная масса не становится объектом социальной политики, то она превращается в своеобразного субъекта политики. Маргиналам, в силу их потребности быть кем-то, легко навязать любые политические взгляды. Политологи отмечают, что, кроме острой потребности быть кем-то, определенной потерей социального статуса, этот социальный слой отличает еще одна черта: податливость любому внешнему влиянию, обещающему ему четкий социальный статус.

Усиление маргинализации приводит к тому, что свойственная маргиналам система ценностей – крайние формы социального нетерпения, склонность к упрощенным максималистским решениям, отрицание или враждебное отношение к существующим общественным институтам - распространяется на широкие общественные круги. Поскольку речь идет о значительной части населения, подобное развитие может привести к серьезным политическим последствиям. О возможном характере таких последствий можно судить хотя бы по тому, что особую активность в отношении этих групп проявляют крайние радикальные политические силы и экстремистские объединения.

Таким образом, маргинальность, выражающаяся в отрицании сложившихся в обществе порядков, в поисках альтернативных стилей жизни, - это результат различного рода социально-психологической ущемленности и фрустрации. Это может быть этническая ущемленность, ценностный конфликт, поиск смысла жизни, социальная неудовлетворенность, стремление к получению ожидаемого статуса, ролевая напряженность, желание самоутвердиться через альтернативную статусную систему.

Вышеописанные явления маргинальности являются, как правило, результатом добровольного выбора личности, и при желании идейные маргиналы могут вернуться в пространство официального общества. Но маргинальность может быть и результатом принудительного отчуждения обществом части населения от характерных для большинства той или иной страны условий существования, участия в делах общества, в социальной и политической жизни. Маргинальность данного рода – это жизнь ниже минимального материального уровня, нищеты, прозябания. Данные маргиналы составляют опасный резерв преступности. Налицо, тем самым, два потока маргинальных движений: добровольное движение из общества за его грань, для левых оппозиционеров, стремящихся порвать со своим классом, и насильственное движение за грань общества, для реально деклассированных элементов и групп. Маргинальные группы в данном смысле – это в большинстве своем население не участвующее в производственном процессе, не выполняющее общественных функций, не обладающее социальным статусом и существующее на те средства, которые либо добываются в обход общепринятых установлений, либо предоставляются из общественных фондов.

Примечания

1. Черникова Н. Репризы истории//www.peter-club.spb.ru/
2. Неклесса А. Инновация и революция//Дружба народов, 2003, № 4.

3. Модернизация в России и конфликт ценностей. М., 1995, С. 5.
4. Федотова В.Г. Глобальный мир и модернизация//Философские науки. 2000. № 1, с.22-28.
5. См.: Ерасов Б.С. Статус традиционности в науке о Востоке: освобождение от перегрузки категорий//Проблемы философии истории: традиция и новация в социокультурном процессе. Реферативный сборник. М., 1989, с. 48-54.
6. Хорос В.Г. О социальной базе популизма в развивающихся странах//Исследования социологических проблем развивающихся стран. М., 1978, с.11.
7. Цит. по: Народы Азии и Африки. 1977, N 1, с. 114.
8. Власова В.Б. Традиция как социально-философская категория // Философские исследования. 1980. №4.
9. Давидович В.Е., Жданов Ю.А. Сущность культуры. Ростов, 1979.
10. Shils E. Tradition and Liberty. Antinomy and Interdependence // Ethics. 1958. Vol. LVIII. № 3. P.160.
11. Ханаху Р. А. Традиционная культура Северного Кавказа: вызовы времени. Социально-философский анализ. Ростов-нп-Дону, 2001, С. 30.
12. Современная американская социология. М. МГУ. 1994. С.881-893.
13. Феофанов К.А. Социальная маргинальность: характеристика основных концепций и подходов//РЖ. Общественные науки за рубежом. Серия 11. М., ИНИОН. 1992. С.79.
14. Шибутани Т. Социальная психология. М., 1969. С. 475.

ПРИЛОЖЕНИЕ

*И.П. Добаев,
В.В. Черноус*

ОТЗЫВ НА РУКОПИСЬ Х.-А. НУХАЕВА «ТЕОРИЯ И ПРАКТИКА ХАНИФИТСКОГО ТРАДИЦИОНАЛИЗМА В КОНТЕКСТЕ РОССИЙСКО-ЧЕЧЕНСКОГО КОНФЛИКТА»

Политико-правовая ментальность чеченского этноса сформирована перманентным противостоянием в его истории традиционных форм властной институализации и навязываемых ему извне легальных нормативно-правовых систем. У вайнахов никогда не существовало четко выраженной государственной организации, государства как политико-правового института. Все попытки обрести этнонациональную государственность оказались экспансированными извне и оборачивались для вайнахов национальной трагедией, деградацией и разрушением социокультурной самобытности. При этом у чеченцев (и в меньшей степени – у ингушей) сложилась и до сих пор существует достаточно устойчивая, специфическая модель этнополитической нормативно-иерархической организации общества, основанная на сочетании тайповой (этносоциальной) и вирдовой (этнорелигиозной) составляющих, отношения между которыми урегулированы мультиправовой нормативной системой.

Простейшим элементом этносоциальной организации вайнаховской общины является *доъзал* (малая семья), группы которых объединяются в *вар* (большую семью), состоящую из потомков единого предка в седьмом колене по мужской линии. В западных источниках такая система получила название патрилиниджной (то есть основанной на линиях родства по отцу), в российских патронимической (то есть основанной на наименованиях по общему отцу), или фамильно-патронимической. Следующей ступенью является *варисс* – патриархальная кровно-родственная община, составленная из трех варов. Группа генетически родственных друг другу варов образует *тайп*. Чеченский этнос делится примерно на 165-170 тайпов, из них около 100 – горных и 70 – равнинных. Тайпы, живущие друг с другом в географическом соседстве объединяются в *тукъхамы*, представляющими собой новый уровень этнонациональной иерархии вайнахов. Тукъхам – это своего рода военно-экономический союз (фратрия) определенных групп тайпов, не связанных между собой кровным родством,

но объединенных в иерархически более высокую ассоциацию для совместного решения общих задач защиты от нападения противника и экономического обмена. Во главе тукъхама, в отличие от тайпа, а также «больших» и «малых» семей нет официального главы или военного начальника (*бятчча*). Управление тукъхамом сосредоточивалось в руках тукъхамного совета, состоявшего из представителей всех тайпов, входивших в данный тукъхам на равных по положению и почету правах. Тукъхамный совет имел право объявлять войну и заключать мир, вести переговоры с помощью своих и чужих послов, заключать военные, политические, экономические и другие союзы или же разрывать их. Кроме того, он ведал разрешением межтайповых споров и разногласий, а также защитой интересов как отдельного тайпа, так и всего тукъхама в целом. Вместе с тем тукъхам не имел каких-либо функций управления, принадлежавших тайпу. Союз девяти тукъхамов вместе с тайпами, не входящими в тукъхамы, образовывал «*нохчи къам*» - чеченскую нацию. Всенародным органом управления и разрешения внутренних споров «нохчи къам» традиционно считался *Мехк-Кхел* – Совет страны.

Вместе с этносоциальной иерархией у вайнахов сформировалась параллельная этнорелигиозная иерархия, оказавшая серьезное влияние на основные параметры чеченской политико-правовой модели в целом. Этноконфессиональную структуру чеченской общины можно представить следующим образом (от частного – к общему): сельская умма (мюриды) одного вирда во главе с муллою; вирд во главе с устазом; тарикат – содружество нескольких вирдов во главе с шейхом. В Чечне традиционно действуют два суфийских ордена (тариката): *накшбандийа* и *кадирийа*. Последний, известный в регионе как *зикризм*, численно преобладает, его адепты, в основном, проживают в горной части Чечни и в Ингушетии. Идейные и организационные основания тариката накшбандийа в ходе Кавказской войны (1818-1864) были использованы знаменитым имамом Шамилем для формирования в подвластных ему районах горных частей Дагестана и Чечни системы управления по типу военно-родовой теократии. После пленения Шамиля в 1858 г. авторитет накшбандийа был серьезно подорван, отмечался массовый переход его адептов в тарикат кадирийа. Именно он в дальнейшем стал основой этнополитической организации тех слоев чеченского общества, которые были недовольны политикой царских, а затем и советских властей на Северном Кавказе. Захват власти в Грозном в 1991 г. был осуществлен при опоре Д. Дудаева на инфраструктуры кадирийа, особенно на кадирийские вирды Кунта-Хаджи и Вис-Хаджи, в то время как чеченская оппозиция была ориентирована на вирды тариката накшбандийа.

Этносоциальная и этнорелигиозная организация чеченского общества генетически явилась основой институализации в Чечне целого ряда правовых принципов, таких как адат (обычное право горцев), основывающийся на принципах коллективной ответственности и кровной мести, выступающими специфическими механизмами сдержек и противовесов в межтайповых взаимоотношениях, а также шариат (исламское право в Чечне основывается на фикхе шафиитского мазхаба).

Таким образом, исторически на территории Чечни сложился полиюридизм, заключающийся в существовании в рамках единого территориального и правового ареала нескольких правовых систем, в этнической (адаты), религиозной (шариат) и административно-политической формах. В рамках полиюридической природы чеченской нормативно-правовой системы столкнулись между собой, с одной стороны, ее автохтонные элементы – адаты тайпов и тукъхамов (различаются между горными и равнинными традиционными структурами), выполняющие функцию сохранения самобытных форм этнонациональной организации вайнахов, имеющих отчетливо «внегосударственный» характер, и, с другой стороны, правовые системы государственного характера – шариат и светское законодательство, стремившиеся разрушить традиционное чеченское этнополитическое сообщество путем его огосударствления (включения в Имамат, Российскую империю, Советский Союз, Российскую Федерацию).

Имамат Шамиля представлял собой один из первых проектов огосударствления вайнахов. Однако на пути строительства суверенного исламского государства основной преградой стала родоплеменная структура чеченского общества. Тем не менее, политика Шамиля нанесла сокрушительный удар по автохтонным принципам организации вайнахского общества. Краеугольным камнем стала борьба за уничтожение или сохранение института коллективной ответственности, сформировавшего и сцементировавшего политико-правовую структуру этносоциальных и этнорелигиозных сообществ чеченцев и ингушей. В том же русле действовало и ваххабитское движение в XVIII в. на Аравийском полуострове, основным препятствием в деле реализации главной цели которого (построение исламского государства), оказались «родоплеменные пережитки» бедуинских племен. В целях разрушения кровнородственного братства этих племен в начале XX в. и было развернуто движение «ихванов» (братьев). Аналогичные цели ставили перед собой зарубежные и доморощенные «ваххабиты» в современной Чечне. Однако, несмотря на жесткие административные реформы Шамиля, а затем царских, советских, российских властей,

«ваххабитов», тем не менее, им не удалось уничтожить основные устои родоплеменной организации чеченцев.

В постсоветский период наблюдаются новые попытки, направленные на строительство независимого государства. В целях отделения от России возникает целый блок сепаратистских организаций и движений. В него оказались включенными самые разнообразные по идеологическим предпочтениям силы:

- *Радикальные сторонники суверенитета*, цели которых, тем не менее, базировались, в основном, на личных амбициях, стремлении укрепить этносоциальные (тайпы, тукъхамы) и этнорелигиозные (тарикаты, вирды) структуры, на которые они опирались, идя к власти, а также из-за финансовой поддержки геополитических противников России, заинтересованных в нестабильности на Северном Кавказе.

- *Умеренные националисты*, стремившиеся к изменению общественно-политического строя Чечни, но при этом в качестве обязательного условия не выдвигавшие принцип государственной независимости, согласные на более «политкорректные схемы» суверенизации по примеру Татарстана.

- *Чеченские традиционалисты*, приверженцы автохтонной родоплеменной организации общества, не знающие при этом, как и каким образом воплотить идеал этнонационального самоопределения в новых исторических условиях.

К середине 90-х гг. XX в. конфликт между «националистами» и политическими силами, оппозиционными Д. Дудаеву, достиг своего апогея. Только начало первой чеченской войны (1994-1996) в какой-то мере позволило чеченскому народу избежать полномасштабной гражданской войны и вновь на неопределенное время отодвинуть разрешение фундаментальных противоречий между сторонниками суверенитета и традиционалистами. В этот период идея «светского государства» под воздействием религиозно-политического учения «ваххабизма» начала трансформироваться в теократическую правовую доктрину. Чеченские лидеры в то время осознали, что без построения мощного государства и разрушения остатков традиционной родоплеменной и тесно связанной с ней этнорелигиозной организации вайнахов любое, в том числе и военное, противостояние с Россией бесперспективно. Именно поэтому начавшееся в 1994 г. военное противоборство резко усилило позиции государственников в чеченском обществе, особенно тех из них, которые предлагали теократическую модель, позволявшую не только организационно, но и идейно сплотить чеченцев. На арену национально-государственного строительства в республике

вышли «ваххабитские» эмиссары и идеологи. Новой нормативной основой реструктуризации чеченского общества стал так называемый «чистый ислам», базирующийся на «чистом шариате», а элементы всех иных правовых систем были объявлены либо «вне закона» (российское законодательство), либо отождествлены с язычеством (адаты). При этом квазиваххабиты значительно дальше, чем Имамат Шамиля или официальное руководство ЧРИ в 90-х гг. XX в. (Дудаев – Масхадов), продвинулись в пропаганде деструктивного для автохтонной вайнахской этнополитической организации общества отождествления мобилизационных образов – «национальное самоопределение» и «государственная независимость».

Однако к настоящему времени, когда «ваххабитским» инфраструктурам на Северном Кавказе нанесен существенный урон, в чеченском обществе вновь формируются предпосылки для поиска новых форм этнонационального самоопределения в соответствии с традиционными политико-правовыми принципами. В этом направлении в последние годы активно работает чеченский ученый-традиционалист, исследователь политико-правовой ментальности вайнахов Хож-Ахмед Нухаев, автор многих научных трудов.

В своей последней, основной работе «Теория и практика ханифитского традиционализма в контексте российско-чеченского конфликта» Х.-А. Нухаев в известной степени обобщает результаты проводившихся им в течение семи лет исследований. Изложенные им в рукописи концептуальные идеи имеют два взаимообусловленных уровня. Это один из вариантов ответа традиционализма на вызов модернизма и постмодернизма, приведших человечество к кризису на рубеже XX-XXI вв., который конкретизирован в проекте урегулирования чеченского кризиса, разрешения российско-чеченского конфликта. Любые поиски, интеллектуальные проекты в этих направлениях заслуживают внимания, могут получить в перспективе практическое воплощение.

По нашему мнению, в целом концепция Х.-А. Нухаева может быть охарактеризована как традиционалистская утопия, действия по реализации которой (или ее отдельных элементов) будут иметь поливалентные последствия.

В теоретическом плане консолидация традиционалистов в рамках локальных цивилизаций (западно-христианской, восточно-христианской, исламской, буддистской и т.д.) создает ценностную основу для многополярного мира, в котором можно выработать механизмы, обеспечивающие сотрудничество в разрешении глобальных и локальных проблем вместо «столкновения цивилизаций», разрешение проблем путем подавления одной

цивилизацией всех остальных («Рах Americana», всемирный халифат или мировая революция).

В то же время, идеи Нухаева могут быть использованы и противоположным образом. Поиск объединяющей ценностной основы мировых религий (христианства, иудаизма и ислама) неизбежно приведет к экуменистическим проектам на основе Ветхого Завета, что активно используется в религиозной сфере мондиалистами. Кроме того, если иудаизм и ислам примордиалистски могут опираться на Ветхий Завет, то христианство, по крайней мере, Православие, признавая Ветхий Завет, свою основу всегда будет видеть в Новом Завете. Поэтому реализация экуменистического проекта для Православия не приемлема и может быть использована только для раскола Вселенского и российского Православия. Концептуализация всеобщей примордиальной традиции будет уводить в неоязычество, чем, собственно говоря, в религиозном смысле и является неолиберализм, крайние проявления экологизма и т.д.

Тем не менее, обсуждение этих идей в рамках соответствующих религиозно-цивилизационных миров имеет несомненный смысл.

Особого внимания заслуживает проект Х.-А. Нухаева по урегулированию чеченского конфликта. Главной выступает мысль о необходимости открытого диалога между различными сегментами чеченского общества и Россией. Несомненно, такой диалог должен был предшествовать принятию ныне действующей Конституции РФ, но тогда был избран сугубо административно-силовой вариант решения проблемы.

Тем не менее, без диалога, прежде всего, внутри чеченских социальных, в том числе традиционных групп (тайпы, вариссы), разрешение проблемы невозможно. Идеи Нухаева могли бы стать одной из основ такого диалога, поиска объединяющих ценностей и идеологии чеченцев.

Что же касается самой концепции Нухаева в целом, то она, скорее всего, утопична. На наш взгляд, он преувеличивает степень сохранения тайповых структур, норм обычного права, а также и шариата, у современных чеченцев. Их актуализация в 90-е гг. XX в. показала свою неэффективность, как впрочем, и то, что эти механизмы функционируют иначе, чем в XVIII-XIX вв.

Традиционалистский проект неизбежно, кроме того, приходит в противоречие с Конституцией РФ. Поэтому разделение Чечни на Северную, в которой останутся чеченцы-россияне, и Южную (горную), где самоопределятся нохчи, политически невозможно. Но в рамках единого российского пространства создание традиционалистского анклава может

быть предметом конструктивного обсуждения (такой вариант, кстати, предусматривается концепцией евразийского федерализма, разработанной А.Г. Дугиным и другими неоевразийцами).

Более того, известные нам социологические исследования фиксируют менее 5% чеченцев, поддерживающих идею раздела Чечни. Нужно также иметь в виду, что горные чеченцы в системе традиционного общества имели более высокий статус, чем равнинные, а их производительная экономика, напротив, более бедной. Дополнительным доходом являлась добыча в ходе набегов на соседей, включая равнинных чеченцев. С воспроизводством этой ситуации в современных условиях нельзя не считаться.

Представляется, что автор абсолютизирует и архаизирует чеченское общества как «закрытое», его реконструкция как чисто традиционалистского в современных условиях маловероятно. По нашему мнению, представляется маловероятным и идеологический переход чеченцев с вирдово-тарикатистских позиций на платформу ханифитского традиционализма. Суфийские ценности чеченцев окрепли в ходе Кавказской войны, помогли им сохранить свою идентичность в ходе последующих политических коллизий в составе Российской империи – Советского Союза, не поддаться квазиваххабизации, активно насаждавшейся с середины 90-х гг. XX в.

Тем не менее, учет особенностей традиционного общества, гарантии сохранения его основных ценностей, элементов адатно-шариатских норм в функционировании местных сообществ, представляется безальтернативным. Предложения Х.-А. Нухаева дают толчок поиску таких систем и механизмов адаптации или форм сосуществования современных российских социально-политических процессов и традиционных чеченских обществ. Они могут стать рамочной моделью и для других регионов Евразии.

Одновременно, по нашему мнению, до публикации книги Нухаева необходимо решить и некоторые чисто технические вопросы. В частности, речь идет о необходимости профессионального редактирования труда. Отдельные мысли и положения многократно повторяются, в то время как другие нуждаются в более полном освещении. Сказанное касается, прежде всего, феномена «ханифитского традиционализма», его надо бы развить, сделать более понятным и однозначно трактуемым. Основополагающие ссылки идут на «Мединскую Конституцию», значит, надо привести ее текст в полном объеме, возможно, в приложении.

ЗАМЕТКИ

ОТНОСИТЕЛЬНО ЧЕРНОВОГО ВАРИАНТА БРОШЮРЫ Х.А. НУХАЕВА «ТЕОРИЯ И ПРАКТИКА ХАНИФИТСКОГО ТРАДИЦИОНАЛИЗМА В КОНТЕКСТЕ РОССИЙСКО-ЧЕЧЕНСКИХ КОНФЛИКТОВ» (РАБОЧЕЕ ЗАГЛАВИЕ)

В Предисловии указано, что в брошюре представлены **четыре текста**:

- Запись выступления Нухаева на съезде тэйпа Ялхой, который был проведен в июне 2002 г. почему-то не в Чечне, а далеко за ее пределами, в Баку, где сам президент Азербайджана Гейдар Алиев (к слову, бывший член Политбюро ЦК КПСС) в беседе с шефом военной разведки США генералом П. Хьюзом (тайно навестившем к тому времени Баку) провозгласил: «Россия - наш исторический враг...!» (см. А. Суриков. В Баку нашли исторического врага// Правда-5, №31 (203), 4 марта 1997);
- Полная, «развернутая версия доклада» (т.е. сам текст, подготовленный для распространения среди участников тэйпа Ялхой);
- Третий текст - «Теоретическое обоснование» того, что изложено автором на съезде;
- Четвертый текст - «Резолюция, принятая единогласно всеми участниками съезда тэйпа Ялхой, представляющими около 70 варисов (линиджией), составляющих этот тэйп» (всего, примерно, 160 стр. машинописного текста).

К разработке плана разрешения «российско-чеченского конфликта» сложившегося, как считает сам автор, «за ... несколько сотен лет», Х.А.Нухаев приступил с 1998 г., положив в основу «идеологию **Ханифийского Традиционализма** (с.6). Все страницы обильно усеяны ссылками на всевышнего Аллаха, откровения священной книги Корана, нормы устава Уммы Пророка, Тору, Евангелия, пророка Мухаммада, Нуха, упомянуты и «спекуляции гарвардских ученых». В машинописи делается попытка провести «сравнительный анализ основных мирных планов» умиротворения Чечни:

1. «авторитарный» план Путина-Кадырова.
2. «демократический» план Масхадова-Ахмадова.
3. «исламский» план Яндарбиева-Удугова.
4. «прагматический» план Хасбулатова-Бжезинского (с. 156-157).

При этом автор приходит к выводу, что, несмотря на формальное и концептуальное разнообразие, их общим знаменателем является унитарная предпосылка - подчинение всей

территории Чечни и всего ее населения одной системе, управляемой из единого центра власти. И поэтому «без сомнений» заключил, что ни один из них не подходит и, что естественным было бы разделение Чечни на равнинную, Северную), как субъект РФ, и горную, общинную, как субъект СТНН (Союза Тэйпов Народа Нохчи) - Южную.

В предисловии Нухаев обещает, что в его брошюре «внимательный читатель найдет системный анализ причин, сущности и способов преодоления одной из самых жестоких войн в современном мире - второй чеченской войны, которая, фактически началась не четыре года назад, как это представляется тем, кто войну знает из газет и с экрана телевизора, а (тут он повторяет вслед за Ельциным) **«четыреста лет назад»!** (с.5). Но Нухаев использует давно опровергнутую версию - миф, чему некоторые тогда умилялись и удивлялись, но удивлялись только «те, кто не знает или не хочет знать историю» (см. Коллективный доклад «Россия и Северный Кавказ: 400 лет войны?//Журнал Отечественная история, № 5, М. 1988, с. 122-132) - **«четыреста лет назад»** - отнюдь вовсе не касаясь (в отличие от Ельцина) всего Кавказа с его многочисленными народами, а только исключительно применительно к своему, «когда олицетворяемая Россией Цивилизация впервые (!) столкнулась с олицетворяемым народом Нохчи варварством» (с.5). Но ведь о том, что на Кавказ «из-за рубежа устремлялись бесчисленные агрессоры» еще (по крайней мере) «со времен Ивана Грозного», как раз в ту пору, когда сами народы - и горцы и степные кочевники - «потянулись к Московской Руси», в историографии установлено документально (что отмечено было, в частности, в тезисах П.В. Крайнюченко и его соавтора «Да кто же только не интересовался Кавказом? Вопрос: почему и с какой целью?» еще в 1999 г.). Выявлена, с опорой на «старые традиции» отечественного источниковедения по первоисточникам, и цель всех этих «устремлений», которую предельно нагло, с присущим ему высокомерием раскрыл Наполеон Бонапарт: «Мы **раздробим** Россию на прежние удельные княжества и погрузим ее обратно во тьму феодальной Московии, чтобы Европа впредь брезгливо смотрела в сторону империи» (см. Материалы III региональной научно-технической конференции. Вузовская наука - Северо-Кавказскому региону. - Ставрополь. 1999. Цит. по газ. «Правда» 29 января - 1 февраля 1999 г.).

Чеченская война, политика Грузии, Узбекистана и всей Средней Азии, как и забота Запада «о правах человека» - суть общей стратегии, конечная цель которой (что пора бы всем, кажется, очнуться и понять) - отсечение Северного Кавказа от России и последующее за ним дробление государства по плану циничного «шахматиста» З.Бжезинского (см. Л.Ивашов. Кавказская стратегия // Советская Россия. 8 августа 2002 г., № 88 (12284)).

Как сообщают источники из Вашингтона, там, в доме генерала КГБ-ФСБ Калугина, оказавшегося предателем и сотрудником западных спецслужб, на праздновании «Дня чекиста» решено усилить «совместную работу в направлении раздела» самой Российской Федерации еще «на 5-7 адекватных государственных образований» (см. «Табло», Агентурные донесения службы безопасности «День»//Завтра. Декабрь, 2003, № 52 (527)).

На фоне подобных замыслов уместно подчеркнуть, что, призывая осуществить «Миссию народа Нохчи», связанную с его «ответственностью перед Аллахом», автор предлагает начать с «приведения к естественному порядку жизни своего национального дома» (с. 144) ... «посредством самоопределения», результатом чего должно быть разделение (!) Чечни на светский, равнинный Север в рамках РФ и на теократический, горный Юг в рамках Союза Тэйпов Народа Нохчи», где предстоит не просто создать некий «независимый от России анклав» Нохчи, но и выполнить «долг перед Аллахом, хотя бы на одном пяточке Земли ...» (с. 144).

Нухаев с упоением возвещает, что «когда это произойдет, священная миссия народа Нохчи исполнится». И еще раз подчеркивает, что «создав в горах Южной Чечни на Кавказе, священном месте Вечного завета», «белую» точку опоры для общечеловеческой переоценки всех ценностей, в соответствии с Кораном, Сунной и адатами народа Нохчи, мы выполним нашу миссию, поднимем честь ислама» (с. 146). Ибо «ни один народ, за исключением Нохчи, - заключает Нухаев, - не обладает столь многими чертами, которые характерны», согласно «хадису об избранном народе» (с. 149). Но тут «теория и практика ханифитского традиционализма», которую пока никто реально не воплотил в жизнь, рождает столько труднопреодолимых вопросов, что предварительно требуется представить (с чувством своей ответственности за судьбы своих и соседских народов и всего Отечества) куда все это нас заведет?

Много поучительного и полезного каждый может узнать из трудов Добаева И.П., Магомедова Р.М., и др. - и первый вопрос: Как рассчитывает автор собрать «свой народ» - Нохчи в «светском, равнинном Севере» и отдельно в «независимом от России анклав» - горном Юге, если «в самой Чечне их проживает не более 20%» от всей их численности? «Большинство же чеченского населения живет вне Чечни, имея богатый опыт проживания вне своей республики, неплохо себя чувствует»? (см. передовую «Правды». «Чечня - это тоже Россия» 26-27 марта 2002 г.).

- Кто их будет кормить на родной земле, если «Чечня по прежнему остается дотационной», хотя вроде бы, как утверждает министр правительства РФ по ее делам С.

Ильясов, «перестала быть «черной дырой»», а по оценкам Счетной палаты затраты на нее составят «ежегодно 25 млрд. рублей как минимум в течение пяти-шести лет»? (см. Народная газета. 14-20 ноября 2003 г. № 29 (29)).

- Как воспримут «теорию и практику» соседние с Нохчи народы, если им только и остается сплотиться вокруг Чечни? (помню с какой яростью набросились на Зелимхана Яндарбиева на I в СНГ конференции народов Кавказа в 1992 г., в Дагестане, где мы сидели вместе рядом, как представители своей Республики в Президиуме, когда он попытался только подобным образом обосновать роль Нохчи. «А Азербайджан?», - мощно кричали его представители, «А что Грузия с ее тысячелетней культурой тоже будет учиться у чеченцев?», «адыгейские народы?» и т.п.

И только после того, как я сообразил вдруг напомнить, что когда у гениального пианиста спросили: как ему удастся радовать всех своей музыкой, извлекать прекрасные звуки? Он ответил: А это очень просто: не задевать лишних клавиш! Аудитория бурно реагировала и почти каждый, кто выходил на трибуну начинал со слов: «Как сказал Василий Павлович, нам надо говорить о бедствиях и проблемах своих народов, укреплении взаимосвязи между всеми, но не задевать лишних клавиш».

- Как соседние тэйпы (из более 160) из рядов самих Нохчи отнесутся к особой роли тэйпа Ялхой? Разве автору не известно как ревниво относятся в защите своей чести и достоинства чеченцы всех родов, если только почувствуют какую-то попытку унижить их перед другими? А сколько еще других проблем возникнет? Пусть каждый вспомнит, что ему самому хорошо известно, или обратиться к двухтомнику труду Р.И. Хасбулатова о «Великой Российской трагедии» (т. I-II, М. 1994), в семье которого (у его брата - проф. Хасбулатова А.И. с матерью) нашел приют в самый разгар войны, когда у нас все уже было взорвано и сожжено дотла; и о том буду помнить всю жизнь!

Так стоит ли раскалывать еще многострадальную Чечню и народы искони в ней проживающей?

Ведь у обедневших простых жителей Чечни уже возникли, еще в 2002 г., вопросы: откуда взялись деньги у тэйпа Ялхой, чтобы при нынешних ценах выехать в Баку на свое собрание? И ряд других, но уже иного рода вопросов.

А.В. Овруцкий

ТРАДИЦИОНАЛИЗМА В КОНТЕКСТЕ РОССИЙСКО-ЧЕЧЕНСКОГО КОНФЛИКТА»: ДИСКУРСИВНЫЙ АНАЛИЗ ТЕКСТА

В качестве объекта дискурсивного анализа выступил текст Хож-Ахмеда Нухаева «Теория и практика ханифитского традиционализма в контексте Российско-чеченского конфликта».

Общая характеристика текста. Текст состоит из четырех различных по жанрам и целям частей. Это: запись выступления на съезде тэйпа Ялхой; полная, развернутая версия доклада для распространения в письменном виде среди участников съезда; теоретическое обоснование изложенного в выступлении на съезде тэйпа Ялхой и резолюция, принятая на данном съезде.

Текст представляет собой дискурс, направленный на формирование определенной картины мира, где, в качестве ключевых тем, рассматриваются проблемы будущего Чечни, проблемы взаимоотношения с Федеральным центром, а также более глобальные проблемы развития цивилизации и человечества в целом. В тексте обсуждены также и вопросы ислама и национального развития. Все это позволяет считать данный текст - программным документом, имеющим сложную структуру, и в котором присутствуют основные семантические пласты, а также латентные идеи и положения.

В рамках дискурсивного анализа нами предпринята попытка - выделить основные дискурсивные стратегии автора/авторов данного текста, выявить латентное содержание текста, а также провести частотный анализ интересующих нас категорий.

Текст, исходя из контекста, написан одним автором. Однако ряд косвенных признаков свидетельствуют о том, что, скорее всего, авторов было несколько, а сам текст подвергнулся тщательному редактированию на предмет придание ему своеобразного идеологического единства. В частности, нами выявлено 47 видов базовой структуры предложения (подлежащее – местоимение «Я» и сказуемое, например, «я в общих чертах постараюсь представить...»). Распределение частоты использования таких конструкций, а нам не удалось выявить в тексте типичных ее видов, т.е. они употребляются с примерно одинаковой и невысокой частотой, скорее говорит о том, что анализируемый текст написан несколькими авторами, или, по крайней мере, подвергнут серьезному редактированию. Как правило, у конкретного автора в письменной речи формируются определенный стиль использования таких конструкций (типичные виды построения предложения). Классификация сказуемых по модальностям (визуальная информация, аудиальная информация и кинестетическая

информация) также свидетельствуют об отсутствии стилового авторского единства. Большинство сказуемых употребляемых с местоимением «я» являются отражением мыслительного, аналитического опыта, а глаголы визуальной и аудиальной модальности представлены в меньшей степени, особенно визуальной.

Последнее характеризует авторов текста как людей академической направленности, занимающихся аналитическими изысканиями, оперированием абстрактными категориями и ситуациями, без практической ориентации на экономику и реальное управление. Это типичный кабинетный дискурс современного политолога, когда те или иные мифологемы возведены в ранг факта, объективной реальности, а конкретные проблемы экономического и социального профиля (производство, распределение, образование и т.д. и т.п.) остаются за скобками рассмотрения.

Косвенно о наличии коллектива авторов свидетельствует и высказывание Мансур-Мачей Яхимчика из его статьи газете «Завтра», в которой автор пишет о существовании с 1998 г. научно-исследовательской группы, занимающейся под руководством Хож-Ахмеда Нухаева разработкой традиционалистского плана обустройства Чечни.

Текст написан с использованием различных стилей изложения. Читатель может встретить поэтические блоки с обилием художественной метафоризации, исторические аллюзии со свойственными в таких случаях деталями и датировками, а также футуристические прогнозы развития цивилизации и человечества.

Позволим себе для иллюстрации данного тезиса одну цитату, наглядно демонстрирующую поэтический способности автора, а также его мастерское владение русским языком. «Слово “Нохчи” воскрешает перед нашим внутренним взором совсем иную, доисторическую, трехмерную картину: не искусственно разукрашенные соблазны цивилизации, величия “своих” городов, “своей” столицы и “своего” государства, а величие гор, почитаемых стариков с седыми длинными бородами, в папах, в черкесках, с посохами в руках, в окружении своей родни, благородные, не искаженные инновациями обычаи, скромные традиционные аулы, где царствуют честь и милосердие, где все живут кровнородственными общинами и знают и отличают друг друга не просто по имени или внешности, но по роду и племени, по родословной ближайшего родства до седьмого-девятого колена, где всем известно, как в повседневных и экстремальных ситуациях поступали их отцы и как в той или иной ситуации поступят они сами. Это не тронутая цивилизацией девственная природа; застенчивые невесты с кувшинами у хрустального родника, чистые, как он сам; радующие глаз, легко гарцующие лошади и здоровый, ухоженный домашний скот;

джигитовка молодежи, всегда готовой к защите всех этих варварских ценностей – так было раньше и так должно быть».

Именно в таких романтических тонах авторы рисуют не только архаичное прошлое Чечни, но и возможное ее будущее. Многообразие используемых художественных выразительных средств делает картину настолько привлекательной, что, наверное, большинство читателей поймут себя на желании испытать на себе описанные благодати Эдемского сада.

Столь притягательный и сказочно-романтический образ государства является типичным для утопических текстов – текстов, написанных в жанре утопий. Очевиден и политический контекст – время и место появления данного текста. В настоящий момент чеченская оппозиция испытывает серьезный идеологический кризис, мотивационный дефицит, детерминируемый устареванием философии сопротивления, ее делегитимизацией в обыденных представлениях Запада и простых чеченцев. Уже в ближайшее время эти тенденции могут достичь критической массы, способной качественно изменить образ мятежной республики. Причем такие знаки представлены на всех уровнях коммуникативной политики: внутричеченской, федеральной, внешней. Радикальная парадигма террора, насилия и мести, в контексте новой геополитической ситуации, делегитимизировала «чеченское сопротивление», а дискурсивная стратегия «чеченская земля – свободная земля» неминуемо потребовала новой доказательной базы, нового Аргумента, который должен быть максимально демилитаризован, желательно встроен в современные западные тенденции, а также должен обладать определенной уникальностью, не тривиальностью. Концепция Нухаева отвечает этим требованиям: насилие как родовой атрибут государственности уходит в прошлое вместе с государством (новая Чечня, по-Нухаеву, не будет иметь государственной формы организации общества), многие положения корреспондируют с западными идеями деглобализации мира, и, безусловно, данная парадигма в достаточной степени нова для идеологических построений чеченского сопротивления. Вероятно, она в определенной степени будет принята и Западом. Популярны левые политики Западной Европы почитают утопистов как предтечу социал-демократического движения и в определенной степени демонстрируют лояльность к идеям деглобализации мира. Безусловно, по сути, авторы сформировали оппозиционную, современной чеченской власти, программу.

Вообще, динамику парадигм чеченского сопротивления можно представить как последовательное изменение контекста объяснительных схем в направлении их укрупнения. Сначала – это межнациональный «русско-чеченский конфликт» или даже «русско-

кавказская» война, имеющие исторические причины и т.д. и т.п. Затем контекст рассмотрения изменяется до уровня конфликта между «империей» и «вольнолюбивой республикой». Далее следует конфессиональный конфликт «исламский мир-Запад». Нухаев предлагает представление о конфликте цивилизаций или культур – традиционной и модернисткой.

В этой связи, авторы текста обходят старые схемы. Хотя текст и имеет в заглавии категорию «русско-чеченский конфликт», сама категория «русский» встречается в тексте всего 8 раз, не несет какой-либо эмоциональной нагрузки и, по большому счету, русские не предстают в качестве врагов, хотя и в качестве друзей тоже. Скорее, это промежуточное звено между Добром (чеченцы) и Злом (Запад), тяготеющее ко Злу, и поэтому тема независимости от этого зла (в любом, даже в самом причудливом виде) проходит красной нитью по всему тексту.

Использование различных подкатегорий категории «Нохчи» в тексте как раз доказывает предыдущий тезис (См. Диаграмму 1.). Где: 1 – Нохчи как варвары (традиционные ценности), 2 – Народ Нохчи как таковой, 3 – Самоопределение чеченцев как нохчи и независимость от России, 4 – Миссия Нохчи.



Другими словами, генетическим, категориальным свойством нового чеченца (Нохчи) является независимость от России (подкатегория 3), и лишь затем уже традиционные ценности (подкатегория 1) и Божественная миссия (подкатегория 4).

Исходя из новой парадигмы, авторы пытаются дистанцироваться от старых исламских идеографических знаков, таких как «воинствующий ислаимзм», «исламская идеология», «исламский мировой порядок». На Диаграмме 2. представлено распределение подкатегорий категории «Ислам». Где: 1 – Воинствующий ислам, исламское государство, исламский мировой порядок, 2 - Навязывание ислама иноверам, 3 – Исламский мир, исламская цивилизация, 4 – Антиисламисты, 5 – Ислам как религия, законодательство и право, 6 –

Исламовееды, 7 - Исторический, традиционный ислам, 8 – мусульмане как таковые, 9 – Исламский мир, 10 – Исламские правоведы, 11 – Мусульманские качества личности, 12 – Иное.

Наибольшую частотную нагрузку имеют подкатегория «исламский мировой порядок» и «идеология исламизма» (1-я подкатегория). Ее частота немногим уступает сумме всех оставшихся.



Причем она практически всегда употребляется авторами в негативном контексте. По большому счету, для «традиционного ислама» Нухаева – это не меньший враг, нежели Западный Модернизм. Остальные подкатегории значительно уступают по уровню цитируемости в тексте. Остается впечатление, что авторы косвенно дистанцируются от ислама, пытаясь найти точки опоры в более ранних культурных пластах человеческой цивилизации – пластах языческого «рыхлого» ислама, когда элементы религии причудливым образом встраиваются в языческое мировоззрение. Ислам здесь выполняет скорее декоративные функции. Например, как носитель письменных текстов (язычество в большинстве своем не имеет письменной традиции и ее культура передается в нарративном виде).

Одной из ключевых мифологических категорий дискурсивной стратегии текста является категория Потоп. Показательный пример - частота использования данного слова и производных от него прилагательных (например, «послепотопное поколение») сопоставима с частотой использования подкатегории «мусульмане» (как таковые). Теме потопу посвящено много места, и эта тема выполняет, на наш взгляд, очень важные функции. Обращает на себя внимание, что потоп практически всегда пишется с заглавной буквы.

Потоп в тексте выступает в двух планах. Во-первых, авторы проводят непрямую аналогию великого наказания человечества с сегодняшним днем. Непрямой характер аналогии определяется тем, что в тексте нет ни одной прямой связки с сегодняшним днем.

Однако, присутствует рассмотрение потопа как своеобразной инициации человечества, без которой оно бы не смогло прийти к выбору и заключению «Вечного Завета», что, на наш взгляд, есть аналогия с сегодняшней ситуации, приводящей авторов к обоснованию нового выбора чеченцев и заключению нового завета. Потоп – это новое человечество, и авторы концепции предлагает создать нового чеченца – нохчиматианина. Потоп разделил народы и языки. Нухаев (после чеченского потопа) предлагает разделить чеченский народ (северная и южная части), называя первых «русскими», а последних - нохчимитианами.

Авторы четко определяют историю человечества как до- и послепотопную. Это совпадает с их этапизацией новейшей истории чеченской нации – донохчиматиане (чеченцы) и нохчиматиане. Причем, как следует из текста, именно потоп открывает сущность трех измерений – Пространства, Времени и Вечности, на пересечении которых, по мнению авторов, стоят горы Кавказа. Это потоп очистительный, драматичный, но несущий в себе конструктивное, житнетворящее начало. К сожалению, в действительности ситуация в Чечне близка к описаниям послепотопного состояния и данные аналогии не воспринимаются как нечто натянутое и искусственное.

Во-вторых, авторы говорят об ином, небожественном потопе (пишется с маленькой буквы), который угрожает человечеству, и называют его «виртуальным, технократическим и глобальным». И если после первого потопа (потопа с заглавной буквы) чеченцы, по мнению авторов текста, могут вынести идею о возвращении в естественный, родоплеменной порядок, то второй может иметь только фатальный исход. Авторы высказывают опасение, что западное потребительское общество способно изменить чеченский уклад и национальный характер, сделать его более космополитичным и толерантным, что, в конечном счете, может свести идеологию чеченского сопротивления на нет. «Варварская» парадигма Нухаева в случае ее реализации способна не только законсервировать и сохранить эту идеологию, но и дать ей новую питательную почву. К слову сказать, нельзя не согласиться с представленной в тексте развернутой критикой Западной цивилизации и ее пороков, однако доказательные аргументы авторов относительно самой возможности реализации «варварской» догосударственной формы организации общества - не выдерживают критики. Индейские резервации в Америке, или подобные образования в Индии или Латинской Америке никогда не считались идеалом организации общества и на практике имели все те же проблемы, что и западные полисы. Тем более, что аналогия не совсем корректна. При различном уровне развития чеченских территорий переход к общинно-родовому устройству был бы выраженным регрессионным шагом для

всех страт чеченского общества. Тем более, что авторов такого проекта, похоже, абсолютно не волновали такие важные темы как экономика, образование, культура, медицина такого анклава.

В парадигме общественного психоанализа регресс рассматривается как неадекватная защитная реакция социума на невроз (аналог с регрессивными формами поведения невротика). Неадекватность такой реакции определяется главным образом тем фактом, что болезнь от этого не проходит, а кажущаяся невротическая стабильность блокирует ресурсы на конструктивное изменение и терапию. Поэтому в рамках психоанализа, регрессивные реакции маркируются, становятся предметом для обсуждения и купирования.

С темой потопа тесно связана тема национального архетипа. В старых дискурсивных практиках чеченского сопротивления основными национальными архетипами выступали «Свободная Земля» и «мечь». Степень «свободности» возводилась в абсолют – свободна от инородцев, свободна от иноверцев, свободна от воздвигания. В противном случае, чеченский Воин должен освободить свою землю.

«Новый» архетип – это нечто иное. Это Традиция. В качестве противоположных архетипов называются западные архетипы «Афины» и «Рим». Вот еще одна цитата: «Если мы обратимся к истокам слова “Нохчи”, то перед нами откроется задний план очерченной выше доисторической картины - трехмерная панорама первичных, архетипичных знаков и знамений, наделяющих это слово своим истинным смыслом. Мы увидим ковчег пророка Нуха (а.с.с.), со спасенными от Потопа праведниками, плывущий к вершинам кавказских гор, в *“место благословенное”*, предназначенное, по воле Всевышнего, стать священной прародиной всего будущего человечества – точкой отсчета Вечного Завета, который Аллах в лице пророка Нуха (а.с.с.) заключил со всеми родами и народами, составляющими послепопное человечество. Увидев Ковчег пророка Нуха (а.с.с.) в трех измерениях Пространства, Времени и Вечности, обусловленных Откровением, нас охватят совсем другие чувства: не гордость за исторические подвиги предыдущих поколений или политические достижения современников, ибо что такое гордость, как не тщета “жизни ближней”! Нас охватит желание быть покорными рабами Аллаха, признающими только Его суверенитет, подчиняющимися только Его естественным законам, достойными жизни вечной».

На смену «старым» двухмерным чеченским архетипам (свобода-мечь) приходит «новая» трехмерная Традиция.

Заслуживает внимания и идея о божественной миссии чеченской нации. В качестве способа коррекции национальной самооценки и некоторых комплексов,

сформировавшихся за два последних столетия, тезис о миссианской роли чеченцев может получить значительное число сторонников. Позволим себе еще одну цитату. «...Тогда в нашем внутреннем мире пробудится чувство глубокой ответственности за возрождение в народе Нохчи, среди потомков спасенных праведников из “общины Нуха” (а.с.с.) – тех вечных устоев жизни, которые и представляют собой путь Истины, путь Прямой, путь “первых поколений”. Соизмерив именно таким образом язык народа Нохчи с языком Откровения, я могу утверждать, что современный язык народа Нохчи, несмотря на все множество искажающих его первичную гармонию примесей, которые, на протяжении истории, заимствовались нами из других языков, есть тот же самый язык, на котором говорил пророк Нух (а.с.с.) и его спутники. Это, в свою очередь, означает, что сегодня забытый всеми народами Вечный Завет, который Аллах заключил с пророком Нухом (а.с.с.) и его общиной, был запечатлен именно на этом языке и именно в этом языке его полный смысл хранится до сегодняшнего дня. Это возлагает на народ Нохчи особую, скажем, эсхатологическую ответственность за напоминание всему человечеству этого Завета не только на словах, но и на деле».

И через несколько страниц - возвращение к теме: «Если мы выполним эту миссию, то на земле наших первых отцов мы возродим естественный порядок жизни, радостно осознаем себя покорными рабами Аллаха. Тогда наши *горы* станут *архетипичной Осью Земли (Axis Mundi)*, жизнотворным центром Первозданного Света («Горы»), наглядно видимым для всех народов варварским Знаменем ислама, Ковчегом Вечного Завета, указывающим заблудшим *Культурам и Цивилизациям Старого Света («Суша»)* путь спасения от надвигающегося со стороны дикарского Нового Света («Море») виртуального Потопа». Страна Нохчи предстает как новый Ноев Ковчег, а нохчимитиане (часть чеченцев) как новая мессианская нация. Бог через откровения научил нохчи различать Добро и Зло.

Интересно, что в анализируемом тексте не присутствуют антисемитские сентенции, которые в предыдущих пропагандистских текстах дудаевско-удуговского периода были неотъемлемой частью парадигмы врагов исламского мира. Чеченцы становятся продолжателями «Богоизбранности» евреев.

В тексте в нескольких местах проводится новая идея о «нормативности чеченцев». Авторы считают, что наличие такой нормативности является необходимым условием жизни в родоплеменной общине (отказ от государства). Нормативность атрибутируется чеченцам как почти генетическое национальное свойство, однако, «сильных» аргументов не приводится. Нормативность понимается достаточно широко: и как управляемость, и как четкое

следование традициям, детально прописывающих различные виды поведения – от бытового до сложных ритуальных его форм.

Интересным представляется частотное распределение категории «Насилие». Всего в тексте данная категория использована всего 44 раза, причем в эту категорию мы включили и такую смысловую единицу как «джихад». Результаты распределения представлены в Диаграмме 3. Где: 1 – Насилие глобалистов. 2 – Насилие как таковое. 3 – Насилие как атрибут государства (любого). 4 - Насилие над чеченцами. 5 - Джихад в истории, или в религиозных цитатах. 6 - Джихад моджахедов. 7 – Джихад нохчи.



Самой частотной оказалась подкатегория «Насилие как атрибут государства» (47 %). Остальные виды и формы насилия обесценены низкой частотностью использования. Джихад нохчи упомянут в достаточно большом тексте всего два раза. Совсем не представлена и тема насилия над чеченцами. Категория «насилия» скорее сознательно обойдена авторами, что, на наш взгляд, является серьезным недостатком любой концепции по новому обустройству жизни и снижает возможность рассмотрения такого варианта как реального и адекватного.

Авторы не дают ответа – как собираются нивелировать насилие, как смогут повысить толерантность целого поколения, сформировавшегося в рамках идеологии мести и террора. К сожалению, одними мыслительными и духовными практиками такой цели не достигнуть.

В новой дискурсивной практике авторов текста нами выделены следующие бинарные оппозиции:

1. нохчиматиане - россияне
2. естественное - искусственное
3. религия - политика

4. природа - экономика
5. цикличность - развитие
6. народ Нохчи - прогресс
7. естественный закон - публичное право
8. общинно-патриархальные институты – государственные институты
9. традиция (добро) – инновация (зло)
10. этнос – нация
11. юг - север
12. горы - равнина
13. народ – государство
14. человек – гражданин
15. безопасность России – воинствующий исламизм
16. безопасность России – воинствующий атлантизм
17. духовное – материальное
18. мужество – слабость
19. мудрость – хитрость
20. мужчина (варвар) – гражданин
21. богобоязненность – безбожие
22. белое (Нохчи) – серое (Россия) – черное (Запад)
23. суша (Старый Свет) – Море (Новый Свет) – Ковчег (Кавказские горы)

Другими словами, на одном полюсе картины мира представлен религиозный, богобоязненный, духовный и мужественный этнос нохчи, живущий в рамках естественных, традиционных и циклических общинно-патриархальных законов. Их земля – это Горы и Юг, их цвет – белый.

На другом, соответственно, безбожные граждане русской национальности, занимающиеся политикой и экономикой, ориентированные на развитие и прогресс государственных институтов и материальные ценности, слабые и хитрые. Их земля – это Равнина и Север, их цвет – серо-черный.

Таким образом, проведенный дискурсивный анализ текста позволяет сделать ряд выводов.

Анализируемый текст является примером политического дискурса, имеет сложную структуру, в которой представлены скрытые положения и, по сути, является программным документом развития республики, оппозиционным официальной чеченской власти. В своей

основе концепция строится на разделении и противопоставлении чеченского общества (чеченцы-нохчи, север-юг, равнина-горы и т.д.). Ее авторы пытаются не только сохранить существующее на сегодняшний день разделение чеченского общества на лояльных Москве и ведущих вооруженное сопротивление, но и оформить, легитимизировать это разделение. Тем самым, идеология чеченского сопротивления может получить как минимум ресурс для консервации (до лучших времен), и, как максимум, новую питательную среду.

Предположительно текст имеет несколько авторов и написан в жанре утопий. В тексте много места уделяется социально-психологическим феноменам. В частности, описываются психологические характеристики нового чеченца (Нохчи). К таковым авторы относят независимость от России, приверженность традиционным ценностям и мессианство. Мессианское предназначение чеченского этноса связано с фактом Потопа, создавшего новое человечество и позволившего заключить Новый Завет.

Авторы детально описывают архетип чеченского народа – Традицию, которая и должна, по их мнению, стать основным регулирующим механизмом его жизнедеятельности.

Традиционность основана на идее нормативности чеченца как генетическом свойстве его натуры. Нормативность понимается достаточно широко: и как управляемость, и как четкое следование традициям, детально прописывающих различные виды поведения – от бытового до сложных ритуальных его форм.

Исходя из новой парадигмы, авторы пытаются дистанцироваться от старых исламских идеографических знаков, таких как «воинствующий исламизм», «исламская идеология», «исламский мировой порядок».

По большому счету, для «традиционного ислама» Нухаева – это не меньший враг, нежели Западный Модернизм, в связи с чем, авторы косвенно дистанцируются от ислама, пытаясь найти точки опоры в более ранних культурных пластах человеческой цивилизации – пластах языческого «рыхлого» ислама, когда элементы религии причудливым образом встраиваются в языческое мировоззрение.

Сведения об авторах

Акаев Вахит Хумидович – к.филос.н., доцент, зав. кафедрой социальной работы ЧГУ

Барбашин Максим Юрьевич – аспирант ИППК при РГУ

Добаев Игорь Прокопьевич – д.ф.н., заместитель директора Центра системных региональных исследований и прогнозирования ИППК при РГУ

Карнов Юрий Юрьевич – д.и.н., зав. сектором Кавказа Музея этнографии и антропологии (Кунсткамера) РАН (г. Санкт-Петербург)

Крикунов Василий Павлович – доктор исторических наук, профессор Георгиевского филиала Северо-Кавказского технологического университета

Ляушева Светлана Аслановна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и социологии, начальник отдела послевузовского образования Адыгейского государственного университета.

Маремшаова Ирина Исмаиловна – д.и.н., профессор КБГУ (г. Нальчик)

Нечипуренко Виктор Николаевич – д.ф.н., профессор

Овруцкий Александр Владимирович – к.псих.н., доцент Южно-Российского гуманитарного университета (Ростов-на-Дону)

Полонская Ирина Ниссоновна – к.ф.н., докторант ИППК при РГУ

Тхагапсоев Хажисмель Гисович, доктор философских наук, профессор; профессор кафедры философии Кабардино-Балкарского университета.

Ханбабаев Кафлан Муслимович – заместитель Председателя Комитета Правительства Республики Дагестан по делам религий, кандидат философских наук, доцент

Черноус Виктор Владимирович – зам. директора по науке ИППК Ростовского госуниверситета, директор Центра системных региональных исследований и прогнозирования ИППК РГУ и ИСПИ РАН, к.полит.н., доцент.

Шевелев Виктор Николаевич – д.ф.н., профессор ИППК при РГУ

Содержание

ПРЕДИСЛОВИЕ

Акаев В.Х.

ИСЛАМ И ГОРСКИЕ АДАТЫ НА СЕВЕРНОМ КАВКАЗЕ

Барбашин М. Ю.

ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ТРАНСФОРМАЦИИ КУЛЬТУР (СОЦИОЛОГИЧЕСКИЕ ПОДХОДЫ К ТРАНЗИТИВНОСТИ)

Добаев И.П.

ИСЛАМСКИЙ ТРАДИЦИОНАЛИЗМ НА СЕВЕРНОМ КАВКАЗЕ

Карпов Ю.Ю.

ИСТОРИЧЕСКИЕ И ЭТНОСОЦИАЛЬНЫЕ ПРЕДПОСЫЛКИ «ЧЕЧЕНСКОЙ РЕВОЛЮЦИИ»

Ляушева С.А.

ТРАДИЦИЯ И МЕХАНИЗМЫ КУЛЬТУРНОЙ АДАПТАЦИИ

Маремшаева И.И.

ПАРАДИГМЫ СОВРЕМЕННОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ СЕВЕРОКАВКАЗСКОЙ СЕМЬИ

Нечипуренко В.Н.

РИТУАЛ КРУЖАЩИХСЯ ДЕРВИШЕЙ СУФИЙСКОГО ОРДЕНА МЕВЛЕВИ

Полонская И.Н.

НАТУРАЛИСТИЧЕСКИЕ КОНЦЕПЦИИ ТРАДИЦИИ В СОВРЕМЕННОЙ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

Тхагапсоев Х.Г.

ЧТО ЗАМЕНИТ НАМ ПРОТЕСТАНТСКУЮ ЭТИКУ?

Ханбабаев К.М.

ДУМД В УСЛОВИЯХ МОДЕРНИЗАЦИИ ДАГЕСТАНСКОГО ОБЩЕСТВА

Черноус В.В.

КАВКАЗСКАЯ ГОРСКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ – СУБЪЕКТ ЦИВИЛИЗАЦИОННО-КУЛЬТУРНОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ В ЧЕРНОМОРСКО-КАСПИЙСКОМ РЕГИОНЕ

Шевелев В.Н.

СЕВЕРОКАВКАЗСКИЙ СОЦИУМ: МОДЕРНИЗАЦИЯ, ТРАДИЦИОННОСТЬ, МАРГИНАЛЬНОСТЬ

ПРИЛОЖЕНИЕ

Добаев И.П., Черноус В.В.

ОТЗЫВ НА РУКОПИСЬ Х.-А. НУХАЕВА «ТЕОРИЯ И ПРАКТИКА ХАНИФИТСКОГО
ТРАДИЦИОНАЛИЗМА В КОНТЕКСТЕ РОССИЙСКО-ЧЕЧЕНСКОГО КОНФЛИКТА»

Крикунов В.П.

ЗАМЕТКИ ОТНОСИТЕЛЬНО ЧЕРНОВОГО ВАРИАНТА БРОШЮРЫ Х.А. НУХАЕВА
«ТЕОРИЯ И ПРАКТИКА ХАНИФИТСКОГО ТРАДИЦИОНАЛИЗМА В КОНТЕКСТЕ
РОССИЙСКО-ЧЕЧЕНСКИХ КОНФЛИКТОВ» (РАБОЧЕЕ ЗАГЛАВИЕ)

Овруцкий А.В.

«ТЕОРИЯ И ПРАКТИКА ХАНИФИТСКОГО ТРАДИЦИОНАЛИЗМА В КОНТЕКСТЕ
РОССИЙСКО-ЧЕЧЕНСКОГО КОНФЛИКТА»: ДИСКУРСИВНЫЙ АНАЛИЗ ТЕКСТА

СЕРИЯ «ЮЖНОРОССИЙСКОЕ ОБОЗРЕНИЕ»

Центра системных региональных исследований и прогнозирования

ИППК при РГУ и ИСПИ РАН

2001

- Вып. 1. Ислам и политика на Северном Кавказе. Ростов н/Д. Изд. СКНЦ ВШ. 2001 г. 188с.
- Вып. 2. Русские на Северном Кавказе: вызовы XXI века. Ростов н/Д. Изд. СКНЦ ВШ. 2001 г. 215 с.
- Вып. 3. Добаев И.П. Политические институты исламского мира: идеология и практика. Отв. ред. Ю.Г. Волков. Ростов н/Д. Изд. СКНЦ ВШ. 2001 г. 80 с.
- Вып. 4. Современное положение Чечни: социально-политический аспект. Ростов н/Д. Изд. СКНЦ ВШ. 2001 г. 156 с.
- Вып. 5. Современные проблемы геополитики Кавказа. Ростов н/Д. Изд. СКНЦ ВШ. 2001 г. 196 с.

2002

- Вып. 6. Ксенофобия на Юге России: сепаратизм, конфликты и пути их преодоления. Ростов н/Д. Изд. СКНЦ ВШ. 2002 г. 230 с.
- Вып. 7. Добаев И.П. Исламский радикализм. Отв. ред. А.В. Малашенко. Ростов н/Д. Изд. СКНЦ ВШ. 2002 г. 120 с.
- Вып. 8. Кукса В.П., Кислицын С.А. Государственное регулирование вынужденной миграции на Северном Кавказе (на материалах Республики Ингушетия). Ростов н/Д. Изд. СКНЦ ВШ. 2002 г. 126 с.
- Вып. 9. Консерватизм и традиционализм на Юге России. Ростов н/Д. Изд. СКНЦ ВШ. 2002 г. 194 с.
- Вып. 10. Русские на Северном Кавказе: вызовы XXI века. Изд. 2-е, доп. Ростов н/Д. Изд. СКНЦ ВШ. 2002 г. 230 с.
- Вып. 11. Бережной С.Е., Добаев И.П., Крайнюченко П.В. Ислам в современных республиках Северного Кавказа. Ростов н/Д. Изд. СКНЦ ВШ. 2002 г. 167 с.
- Вып. 12. Силовые структуры в этнополитических процессах на Юге России. Ростов н/Д. Изд. СКНЦ ВШ. 2002 г. 168 с.
- Вып. 13. Международная безопасность и проблемы терроризма (учебное пособие). Отв. ред. А.Г. Володин, В.Н. Коновалов. Ростов н/Д. Изд. СКНЦ ВШ. 2002 г. 167 с.

2003

Вып. 14. Национальная и региональная безопасность на Юге России: новые вызовы. Ростов н/Д. Изд. СКНЦ ВШ. 2003 г. 160 с.

Вып. 15. Петров М.К. Избранные труды по теоретической и прикладной регионалистике. Составитель Г.Д. Петрова. Ростов н/Д. Изд. СКНЦ ВШ. 2003 г. 140 с.

Вып. 16. Православие в исторических судьбах Юга России. Ростов н/Д. Изд. СКНЦ ВШ. 2003 г. 264 с.

Вып. 17. Бережной С.Е., Добаев И.П., Крайнюченко П.В. Ислам и исламизм на Юге России. Отв. Ред. Ю.Г. Волков. Изд. СКНЦ ВШ. 230 с.

Вып. 18. Ладыженский А.М. Адады горцев Северного Кавказа. Ростов н/Д, 2003. Изд-во СКНЦ ВШ. 219 с

Вып. 19. СМИ в этнополитических процессах на Юге России. Ростов н/Д, 2003. Изд-во СКНЦ ВШ. 160 с

2004

Вып. 20. Православие в исторических судьбах Юга России. Ростов н/Д, 2004. Изд-во СКНЦ ВШ. 288 с

Вып. 21. Басханова Л. С.-Э. Чечня: общественное мнение в условиях этнополитического конфликта. Ростов-на-Дону. Изд. СКНЦ ВШ. 2004. 150 с.

Вып. 22. Иранский мир и Юг России: прошлое и современные перспективы. Ростов-на-Дону. Изд. СКНЦ ВШ. 2004. 260 с.

Вып. 23. Традиционализм и модернизация на Северном Кавказе. Ростов-на-Дону. Изд. СКНЦ ВШ. 2004. с.

Готовится к печати сборники

**Центр системных региональных исследований и прогнозирования
Института по переподготовке и повышению квалификации преподавателей гуманитарных и
социальных наук при Ростовском государственном университете и Института социально-
политических исследований РАН**

Создан в сентябре 1999 года

Основные задачи:

- Создание информационной базы данных по Южному федеральному округу;
- Организация и проведение фундаментальных и прикладных региональных (северокавказских) научных исследований;
- Проведение научных конференций, симпозиумов, семинаров по регионалистики;
- Разработка образовательных проектора и программ в области регионоведения.

Центр действует в комплексе с кафедрой теоретической и прикладной регионалистики ИППК при РГУ и Студенческим информационно-аналитическим центром.

С 2001 года издает серию научных проблемных сборников и монографических исследований «Южнороссийское обозрение».

Более подробно о результатах деятельности Центра можно узнать на <http://www.ippk.rsu.ru>

Приглашаем к сотрудничеству специалистов-кавказоведов.

Выполняем заказы на проведение исследований по гуманитарной и социальной проблематике Северного Кавказа.

Контактный адрес: 344006, г. Ростов-на-Дону, ул. Пушкинская, 160, ИППК при РГУ, к. 208.

Телефоны: 65-34-51. Факс: 64-49-33. E-mail: center@ippk.rsu.ru