

Часть II. НАЦИЯ, НАЦИОНАЛИЗМ, НАЦИОНАЛЬНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ

З. А. Чеканцева (ИВИ РАН, Москва)

История «национального» и проблематика идентичности

1. «Национальное» (нация, национальность, национальная идея, национальная культура, национальная история, национальные движения и проч.) занимает значительное место в работах историков. Особенно важна эта тема для истории Нового времени. XIX век, как известно, считается веком наций и национальных движений. Да и в XX столетии значение «национального вопроса» в различных его модификациях сложно переоценить.
2. Конкретно-историческое изучение этой проблематики связано с целым рядом сложностей. Первая из них – тема «национального» всегда насыщена идеологическими и политическими смыслами, предполагающими активное инструментальное использование исторического познания носителями исторического действия. Не случайно многие историки полагают, что изучению наций и прочих проявлений национального в истории должно предшествовать исследование национализма в конкретном хронотопе. Кроме того, содержание прилагательного «национальный» и связанных с ним явлений исторически изменчиво. Наконец, эти сюжеты пересекаются с проблематикой идентичности.
3. Это сложное междисциплинарное понятие вошло в социальное познание сравнительно недавно – во второй половине прошлого века. Однако его использование в научном дискурсе было и остается проблематичным. Так, если Клод Леви Стросс, в конце 1970-х гг. видел в идентичности своего рода «виртуальную страну», обращение к которой помогает понять некоторые вещи, то Ф. Бродель в незавершенной книге о Франции предложил, по мнению критиков, чрезмерно эссенциалистский образ французской идентичности. Для многих социологов и историков, смысл слова «идентичность» представляется слишком «туманным» для того, чтобы его использовать в качестве операционального понятия в научном анализе.
4. Тем не менее, концепт идентичность активно используется в политической и повседневной жизни. Более того, в начале XXI в. во многих странах усилились попытки властей законодательно регулировать проблемы, связанные с «выстраиванием» образа национальной истории. П. Нора, считая это одним из проявлений «расстройства исторической идентичности», призывает историков всех стран, противостоять подобным тенденциям, поскольку свобода истории неотделима от прав социума/личности на выбор и открытость новому опыту.

5. В условиях теоретической эклектичности процессов формирования национальной идентичности в нашей стране, в которых причудливо переплетаются примордиалистские трактовки «национального» как сущностей, способных цементировать трансисторическое единство народа, и одновременно ставится задача их «конструирования», «выстраивания» (подобно партийному строительству), междисциплинарное социальное познание, в том числе историография могут внести свою лепту в изменение ситуации.
6. Отечественные историки, изучающие проблематику «национального», работают преимущественно в русле историцизма. Кроме того, они слишком озабочены поисками исчерпывающих определений. Между тем солидная традиция «наивного» использования понятий «нация», «национальность», «этнос» и новая интеллектуальная атмосфера в социальном познании лишают такой подход перспективы. Зарубежный опыт свидетельствует, что в новой ситуации, связанной со стремительной трансформацией мира и науки, важнейшей задачей исторического сообщества является поиск таких подходов к сложным историческим явлениям, которые позволили бы понять разного рода идентичности без редуccionистских упрощений и попадания в «словесные ловушки».
7. Во Франции созданы десятки исследований о нации и регионах, в которых, не без помощи концепта *идентичность*, удалось денатурировать все, что раньше воспринималось как аисторическая, т.е. находящаяся вне времени, реальность (нация, народ, традиция, культурное наследие). На основании различных источников показано, каким образом на пересечении дискурсов и их практического присвоения теми, на кого эти дискурсы направлены, происходили изменения в конституировании социальной, региональной и прочих идентичностей. Кроме того, именно французские историки сумели предложить убедительный «ответ» охватившей весь мир мемориальной лихорадке. При этом во французской историографии активно присутствует проблематика «нарративной идентичности» исследователя, предполагающая рефлексивное отношение к теме нарратива и аналитических инструментов анализа.

Д. А. Аникин (Саратовский ГУ)

Национальный проект в условиях глобалистской политики памяти

Понятие глобализации нельзя сводить к экономическим и социальным явлениям последних трех десятилетий XX века. Подобные интеграционные (в первую очередь – коммерческие) тенденции, в XVI столетии сводившиеся к открытию и осваиванию новых земель, в начале XXI века наличествуют в виде информационных потоков, смыкающихся в единую информационную сеть. Именно на основе распространения информации,

непосредственно определяющей экономический уклад постиндустриального общества, становится возможным создание глобального социального пространства. Если исходные попытки глобализации осуществлялись в рамках деятельности государств, то современная ситуация позволяет констатировать – явление перерастает институциональные рамки, в которых оно зародилось, а сами государства становятся уже второстепенными участниками глобализационных процессов.

Социальное пространство становится глобальным, а признание глобального характера изменений, происходящих в коренных структурах социума, требует адекватного этим изменениям метода анализа социальной действительности. Пытаясь подойти к анализу инновационных феноменов с устаревшей методологией исследования, представитель социального знания рискует либо признать наличие множества фактов, не поддающихся объяснению в рамках избранной теории, либо сознательно исказить характер происходящих процессов в угоду стройности теоретической конструкции, чему способствует изначально политизированный характер анализа (пример С. Хантингтона). Дело в том, что в результате глобализации меняется сам характер социального пространства. Замыкаясь в эпоху индустриального общества в границах национальных государств, в настоящее время оно лишается столь жесткой централизации, становится «обществом сетевых структур».

Пространственная децентрализация, деятельность транснациональных корпораций и размывание границ национальных государств – все это способствует трансформации социальных субъектов, в качестве которых начинают выступать не политические, а культурные образования, имеющие критерием своего выделения не общность политических интересов, а осознание культурного единства с неким «воображаемым сообществом». Человек, лишенный явной идеологической обработки со стороны государства, способен констатировать свою принадлежность к той или иной культуре на основании самоидентификации, которой способствует наличие ментальных установок, позволяющих судить о том, какая культура для человека оказывается «своей», а какая – «чужой». Культуру, ценности и приоритеты которой оказываются ему наиболее близкими, индивид эпохи глобализации способен принять в качестве своей социальной общности.

Резкое изменение и увеличение числа социальных общностей, развитие средств коммуникации и получение доступа к ним практически всех социальных групп лишают социальную память той абсолютности и общезначимости, которую она приобретала, пока замыкалась в рамках национальной памяти. Любое знание (в том числе и о прошлом) становится принципиально верифицируемым и корректируемым со стороны любых заинтересованных в этом знании социальных институтов или отдельных индивидов. Образ последовательно развивающейся, однонаправленной и непрерывной памяти сменяется множеством отдельных серий событий, «мест памяти» (в терминологии П. Нора), ко-

торые образуют последовательность лишь в результате совокупности историографических операций и коммеморативных практик.

Вместе с тем, представляется чересчур поспешным констатировать «смерть нации» в результате наступления глобальной эры и актуализации соответствующих стратегий политики памяти. Глобалистский проект политики памяти является в настоящее время лишь одним из возможных вариантов реконструирования исторического прошлого. Активизация тенденции создания «единой истории», будь то история Европы (проект Ж. Ле Гоффа) или всеобщая история компании «Кока-кола», наталкивается на стремление индивидов к самоидентификации с определенными национальными сообществами.

Рост конфликтов на национальной почве и деконструкция политического и культурного пространства даже так называемых «национальных государств» свидетельствует о том, что процессы конструирования национальной исторической памяти, зачастую подогреваемые соответствующими политическими заказами, в настоящее время значительно активизируются. Вряд ли разумно проводить резкое различие между глобалистским и национальными проектами политики памяти. В качестве примера стоит привести положение современной Украины, пытающейся встроить национальную политику памяти, без утраты собственной идентичности, в контекст более глобального политического сообщества – либо европейского, либо постсоветского. Таким образом, создание национальных проектов политики памяти оказывается обусловлено общими тенденциями современного социально-политического развития, выступая продуктом жесткой конкуренции различных стратегий политики памяти.

Н. И. Десяткина (Саратовский ГУ)

Путеводитель Петрарки в Святую землю и его национальная составляющая

Один из актуальных вопросов истории ренессансного гуманизма – когда рождается в нем национальная идея, с кем связано ее рождение, в каких «одеждах» она появляется. Часть авторов связывают ее с именем первого итальянского гуманиста и поэта Франческо Петрарки (1304–1374), но при этом не раскрывают, как шло складывание этой идеи, насколько она оказывалась связанной с культурным контекстом его сочинений. Другие полагают, что он был «гражданином мира», космополитом, уповал на императора, оставался равнодушен к политической раздробленности своей родины и т.д.

Инвектива *«Против того, кто хулит Италию»* как *важнейшее свидетельство глубины национальной идеи у Петрарки*, сочинение, написанное им в самом конце жизни (1373), «выдает» национальные чувства Петрарки. Это был ответ на сочинение Жана де Идэна, пап-

ского кардинала из «французской партии». Кардинал критиковал послание Петрарки к папе Урбану V, в котором гуманист призывал папу вернуться в Рим (напомним, папская курия находилась в «авиньонском пленении»). Сочинение подытожило многие размышления Петрарки о политических судьбах Италии и Рима. В сочинении явно присутствует «чувство нации». Гуманист бросает в лицо оппоненту такие слова «Мы не греки, не варвары, а италики и латиняне» (понятие «италик» рождается под пером Петрарки уже в ранних письмах и не исчезает до последних сочинений). В инвективе защищается страна, ее великое прошлое, ее культура. В споре с «галлом» (так назван оппонент, кардинал из французов) Петрарка рассуждает по поводу особенностей национального характера италиков, выказывает понимание их морально-культурного единства. Ведущей частью его национальной идеи было установление мира в Италии, которая, как известно, раздиралась коммунальными междоусобицами, войнами между папами и императорами.

Самый большой вклад в утверждение идеи нации или, по крайней мере, чувства нации, гуманист внес своей собственной жизнью и своим культурным патриотизмом. Яркие свидетельства этому содержит «Путеводитель к Гробу Господа нашего Иисуса Христа» (1358). Это сочинение содержит, на наш взгляд, огромный подтекст, вобравший гуманистические идеи Петрарки, культурные и политические пристрастия, знание времени. Оно дает возможность обнаружить многогранность мотивов паломничества, много «географий»: историческую, мифологическую, христианскую, культурную, политическую, персональную; в нем проступает тема Италии, вопрос о Вергилии как культурном «гиде» путешественника, вопрос о роли Петрарки как культурном связном в ситуации политически раздробленной страны. «Itinerarium» с самого начала обнаруживает не только необычность предлагаемого Петраркой маршрута (от Генуи), но и большие различия в описании его этапов. Всего их можно выделить восемь; при этом подробность и азартность описания стремительно падают с «движением» на Восток. Ясно, что для автора не Восток, даже не Святая Земля и не Средиземноморье составляют центр притяжения и внимания. Им является сама Италия. Текст позволяет выделить, по крайней мере, 7-8 групп источников, среди которых – средневековые хроники, легенды, свидетельства очевидцев, собственный опыт и познания, лингвистические и топонимические данные; впервые зафиксирован факт самоцитирования; отмечены приемы исторической критики. Точки «схождения» всех «географий» – характеристики Генуи, Рима, Неаполя. Описание последнего особенно выразительно и показательно. Неаполь рисуется как центр живой культурной связи прошлого (Вергилий) и настоящего (Джотто, король Роберт), дохристианского и христианского культурного и исторического миров. При этом культурное достояние (скажем, фрески Джотто) представляется именно как общеитальянское. Показательны «планы», избранные Петраркой: он помнит о религиозной со-

ставляющей путеводителя, называет христианские достопримечательности Неаполя и окрестностей, но начинает с Вергилия, его могилы, мифов и легенд о нем, продолжает королем Робертом и собой, и только в завершающей части обращается к христианским памятникам. Особенно мощной и выразительной оказывается историко-археологическая география античности: вольски, колонии, цари, места их пребывания, войны, императоры, политические изгнания, ссылки, убийства, естественно, сопровождаемые четкими оценками автора. Неожиданным в сочинении такого типа оказывается серьезное внимание автора к политическим реалиям недавнего прошлого и настоящего: Сицилийская вечерня, борьба за море между Пизой и Генуей и др.

Через весь «Itinerarium» проходит национальная и патриотическая тема. Она обозначена лексически многократным употреблением слов «наш», «наше», «наши», использованием понятий «часть Италии», «наша земля», «народы Италии», «жители Италии»; развитием «римской идеи».

Текст «Путеводителя» вызывает Петрарку духовным объединителем Италии. Тема Италии представляется ведущей во всем сочинении. Особо интересна фигура Вергилия. Его жизненные дороги (Мантуя-Милан-Неаполь-Таранто) и его судьба связывают в глазах Петрарки Италию в единое целое; он выступает в роли главного культурного «гида» по стране, он несет в себе образ общеитальянского поэта всех времен. У Данте Вергилий – вожатый по миру ирреальному, хотя и пронизанному реальностью от начала до конца, у Петрарки – по Италии и миру реальному, пронизанному гордостью за великое культурное прошлое и настоящее.

В. Н. Ерохин (Нижевартовский государственный гуманитарный университет)

Деятельность лодийской группировки в 1630-е годы как проявление роста национализма в англиканской церкви

Одним из факторов, способствовавших началу Реформации в Европе в XVI в., был процесс формирования национальных государств. Это проявилось и в ходе Реформации в Англии. Уже Генрих VIII Тюдор (1509–1534), разорвавший с Римом, решил этими действиями по созданию подчиненной государству церкви целый комплекс проблем, связанных со становлением национального государства.

Еще более ярко процесс формирования в Англии национальной по характеру государственной церкви проявился в первые десятилетия XVII в. и оказался связан с усилением в церковной администрации группировки, возглавляемой Уильямом Лодом (1573–1645), который с 1633 г. был архиепископом Кентерберийским. Его противники в пред-революционные годы обвиняли Лода в склонности к католицизму. В современной британской историографии складывается обоснованное

мнение, что такие обвинения были политически мотивированными, рассчитанными на то, чтобы вызвать антипатию к нему и страх в народе перед восстановлением католицизма в Англии. Лишь единичные представители группировки Лода считали, что церковь Англии могла бы примириться с Римом на условиях, подобных статусу галликанской церкви во Франции. К тому же, в Риме в XVII в. в официальной форме отрицали, что католическая церковь во Франции имеет какой-то особый статус. Лод был решительным противником совместного причастия с католиками (*intercommunion*). Хотя лодианцы отошли от прежнего антипапизма англиканской церкви времен Елизаветы и Якова I, они искренне не видели причин для перехода в католическую церковь.

В первые десятилетия XVII в. среди англиканских богословов усилилось стремление подчеркнуть специфику своей церкви по сравнению с европейскими протестантскими церквями. У англикан преобладало мнение, что церковь лютеран недостаточно реформирована – в ней сохранились картины на религиозные сюжеты, напоминавшие образа. Лодианцы не принимали антикальвинизм лютеран. Существовало также политическое недоверие к лютеранам из-за частой их готовности сговариваться с имперскими властями Германии в ущерб кальвинистам.

Лодианцы в середине 1630-х гг. установили контакты со шведской лютеранской церковью. Обдумывалась даже возможность создания общего вероисповедания для церквей Англии, Швеции и Дании. За этим стояла возможность формирования северного протестантского союза против Габсбургов, в который организаторы не хотели приглашать кальвинистские церкви Нидерландов. Но эти переговоры были для Англии лишь политическим маневрированием. Лод в своих высказываниях близко подходил к тому, чтобы отказать в статусе церквей тем континентальным протестантским церквям, в которых не было епископального строя управления, как у лютеран.

В первые десятилетия XVII в. в церкви Англии происходило также переосмысление отношения к кальвинизму. Континентальный кальвинизм во второй половине XVI в. эволюционировал в направлении жесткого варианта учения о предопределении (*супралапсаризм*), представленного во взглядах преемника Кальвина в Женеве Теодора Безы (1519–1605). Взгляды Безы называют еще высоким кальвинизмом. От супралапсаризма Безы в первые десятилетия XVII в. отошел целый ряд умеренных английских кальвинистов из числа сторонников епископальной системы управления церковью. Лод исходил из того, что церковь Англии должна быть самостоятельной по отношению к континентальным реформированным церквям и к кальвинизму. Среди англиканских богословов нарастало стремление к утверждению собственной идентичности без отождествления себя с каким-то другим направлением в Реформации, что наиболее ярко отразила группировка Лода.

Во взаимоотношениях с континентальными протестантами у англикан с начала XVII в. стали проявляться соперничество и ксенофобия:

например, отношения с голландцами были напряженными в течение всего правления Стюартов. Лодианцы были против того, чтобы вмешиваться в европейские дела на стороне протестантов, и считали, что интересы внешней политики страны должны определять, с кем из зарубежных протестантов можно поддерживать контакты. Становление англиканской церкви состояло в том, чтобы отойти от ранней общей реформационной идентичности и занять свое собственное место. При этом лодианцы трактовали «средний путь» церкви Англии как идею о том, что она не принадлежала ни к одной из борющихся в Реформации партий. Идентичность англиканской церкви и будущая *via media* были возможны только при разрыве с континентальным кальвинизмом.

Лодианцы стремились порвать с умеренной пуританской традицией в церкви, сложившейся в елизаветинские времена, и сделать церковь Англии более однородной, пытаясь перетянуть на свою сторону кальвинистов-конформистов, исключив при этом из церкви пуритан, что сопровождалось нежеланием высказывать почтение по отношению к утвердившимся в реформатских церквях принципам. Это породило в предреволюционной Англии страх папистского заговора. Хотя массовое сознание не разбиралось в богословских тонкостях, недостаточно почтительные отзывы о Кальвине и Безе в устах лодианцев настораживали.

Лодианство не исчезло и после устранения самого Лода: кальвинисты-конформисты и умеренные пуритане уже не смогли объединить церковь, и пути развития существовавших ранее в церкви групп после реставрации Стюартов разошлись.

Д. А. Будюкин (Липецкий ГТУ)

Оссиан и Ньюрейндж: кельтское наследие и конструирование ирландской идентичности в XVIII в.

Периферия Европы, не «охваченная» классической античностью, имеет собственное богатое наследие древности. Изучение восприятия этого наследия и связанных с этим восприятием закономерностей и парадоксов представляет сейчас немалый интерес. Осмысление и конструирование прошлого в XVIII в. имели место в рамках текущей политической ситуации, будучи встроены в ее идеологический контекст, и развитие науки сочеталось с формированием новых мифов. Одним из важнейших феноменов культуры того времени было появление «Поэм Оссиана» Дж. Макферсона. Восприятие этого события в Ирландии, чьей культуре принадлежит источник вдохновения Макферсона, представляет для нас особый интерес.

Ирландское восприятие Оссиана отличалось от общеевропейского, в котором «открытие» поэм представало аргументом против следования классическим образцам и за развитие национальной культуры. Сложная и трагическая история их страны побуждала ирландцев к изо-

бретению славного прошлого, характеризующегося необычно сложной и богатой аристократической, преимущественно письменной, культурой. Нарочитый примитивизм поэм Оссиана не мог найти отклик в сердцах ирландских интеллектуалов, поскольку был слишком созвучен английскому взгляду на ирландскую культуру как находящуюся в крайнем упадке и стереотипу «диких ирландцев». В представлении ирландцев их прошлое было подобно английской современности, а не отвергало ее. Попытки научного опровержения аутентичности поэм сочетались с утверждениями о том, что из дохристианской Ирландии происходит вся концепция рыцарства, или что история ранней Ирландии представляет собой борьбу за установление конституционной монархии. При этом в Англии в тот же период повышенный интерес к кельтскому наследию, связанный с именем Макферсона, также приобрел политическую окраску и был скомпрометирован, оказавшись связан с непопулярным политическим курсом графа Бьюта, шотландца, постоянно подозреваемого в криптоякобитизме.

На фоне всеобщего интереса к поддельным поэмам обращает на себя внимание недостаточное внимание к подлинным артефактам национальной культуры. Так, знаменитый курган Ньюгрейндж в считался построенным то датчанами, то финикийцами, то египтянами, и его значение для национальной культуры Ирландии было осознано только в XIX в. Еще в начале XIX в. в исследованиях друидизма можно было прочитать, что ирландские друиды были тесно связаны с галльскими, а не с британскими, что соответствовало современной, а никак не исторической ситуации. Таким образом, в Ирландии XVIII века обнаруживается очень тесная и нередко парадоксальная взаимосвязь между восприятием наследия древности и текущей политической обстановкой.

Т. В. Пантюхина (Ставропольский ГУ)

Роль западной границы в формировании американской национальной идентичности

Роль западной границы в формировании новой нации отмечали многие американские мыслители XVIII–XIX вв., например, Гектор де Кревекер в его хрестоматийно известных «Письмах американского фермера» (1782). В 1893 г. Фредерик Тернер изложил свою теорию подвижной западной границы в докладе «Значение западной границы в американской истории» на заседании Американской исторической ассоциации. Значение его теории выходит за рамки исторической науки: она оказала огромное влияние на общественное сознание, на политическую и массовую культуру.

Согласно Тернеру, фронтир имел определяющее значение для формирования американской нации. Он полемизировал с традиционной американской историографией, которая рассматривала историю

США как продолжение европейской истории, а европейское наследие расценивала в качестве главного фактора становления и развития США. Для него американская история начиналась на атлантическом побережье, «где европейские зерна были посеяны в американскую почву», но чем дальше на запад продвигалась линия поселений, тем меньше было европейское влияние, тем «более американским» становилось общество. Именно в ходе освоения западных территорий произошло превращение европейца в американца. Обстановка постоянной борьбы за выживание вынуждала пионеров границы отбрасывать свои старые привычки, установки, убеждения, образ жизни и мысли, одним словом, отбрасывать европейское наследие. «В плавильном тигле фронта иммигранты американизировались, превращаясь в смешанную расу, которая уже не была английской не только в смысле национальной принадлежности к Англии, но и по существенным характеристикам национального характера». Именно фронтир сформировал главные особенности менталитета и национального характера американцев: жесткость, острота ума и проницательность, практичность, изобретательность, утилитаризм, индивидуализм, трудолюбие.

Тернер, в сущности, озвучил идеи, давно и прочно поселившиеся в общественном сознании. Задолго до Тернера сложилась другая – не академическая – интерпретация фронта: фольклорная. Возникла галерея мифологических героев, которые, как это свойственно мифологии любой нации, символизировали реальные или идеальные качества национального характера, персонифицировали ценности, убеждения и жизненный опыт американцев. Американский фольклорный герой – это *frontiersman*, пионер границы, следопыт, траппер (охотник, ставящий капканы). Устные легенды переходили в печатные версии. В середине XIX в. широким потоком издавались *dime novels* – дешевые приключенческие романы. Американцы зачитывались историями о Дэвиде Крокете, Майке Финке, Ките Карсоне, Буффало Билле, воплотивших представления нации об идеальных качествах американского национального характера: он автономен, самодостаточен, свободен от условностей и формальностей. Другой фольклорный герой – ковбой – появился в конце XIX в. В отличие от реального прототипа – загонщика скота, занятого тяжким трудом на ранчо за мизерную плату, ковбой мифологический – это профессиональный искатель приключений, средоточие всех мыслимых добродетелей.

Мифология фронта и теория Тернера – это две интерпретации эпохи освоения Запада. При очевидных различиях, они схожи в главном: в понимании значимости фронта для формирования национального характера, национальной идентичности.

В последнее время теория Ф. Тернера подвергается серьезной ревизии. В 1980-х гг. в рамках мультикультуралистской ревизии американской истории возникла «новая история американского Запада» (“*New Western History*”). Историки-ревизионисты обрушились с критикой на Ф. Тернера, которая сводится к следующим положениям:

1. История Запада написана Тернером некорректно. Это история белых мужчин англо-саксонского происхождения. В ней не нашлось места истории женщин, индейцев, черных, а также американцев мексиканского и азиатского происхождения. Если Тернер и пишет об индейцах, то политически некорректно, с расистских позиций.

2. Трапперы и следопыты не были пионерами границы. Первыми проложили тропинки по западным землям индейцы. Что касается трапперов, следопытов и других переселенцев европейского происхождения, двигавшихся на Запад, то они несли отнюдь не прогресс и цивилизацию, а, напротив, ущерб экологии. Они истребляли все живое, хищнически использовали природные ресурсы.

4. Эпопея освоения Запада была политикой империализма, завоевания и покорения, в результате чего аборигены потеряли свои земли.

Со страниц публикаций историков-ревизионистов Ф. Тернер предстает расистом, империалистом и сексистом.

Историки-ревизионисты пытаются оспаривать также вывод Тернера о фронтире как главном формообразующем факторе американской цивилизации, выдвигая на первое место другие факторы: рабство, гражданская война, иммиграция, рождение индустриальной экономики.

Историки-ревизионисты расширили спектр исследований: написаны книги о роли черных, женщин, мексиканцев, китайцев и других этнических групп, которые ранее оставались вне поля зрения историков. Но в целом они не сформулировали столь же убедительной теории, каковой являлась теория Тернера. Собственно, они лишь раскрыли негативные последствия освоения Запада. Не выдвинуто альтернативы тезису Тернера о решающем значении фронтира в американской истории.

Н. В. Палишева (Новосибирский ГПУ)

Проблема формирования национальной идентичности индусов в период английского колониального господства

Начиная с 1980-х гг. в западной исторической науке происходит смена парадигмы в изучении проблем западной колониальной системы, что было обусловлено возникновением постколониальной теории. Основоположителем постколониальной теории и теории колониального дискурса принято считать Э. Саида, который в широко известной работе «Ориентализм. Западный концепции Востока» произвел переосмысление всей истории взаимоотношений Запада и афро-азиатских обществ. Новизна идей Саида заключалась в его подходе к изучению колониализма как специфического дискурса, суть которого и составляла понятие ориентализма. Анализ западного дискурса о Востоке позволил Саиду сделать вывод о том, что в западном обществе посредством академической науки, художественной литературы, записок путешественников, был сформирован определенный образ Востока, в котором последний представлялся полной противоположностью Европе и наде-

лялся качествами, свидетельствовавшими о его отсталости. Идея дихотомии, существовавшая веками в западном сознании, была институализирована в форме европейского колониального господства в Новое время. Э. Саид делал акцент на то, что ориентализм был исключительно цивилизационной характеристикой Запада и продуктом европейской общественно-политической мысли, кроме того ориентализм играл огромную роль в её развитии, в частности в процессе осознания собственной национальной и других видов идентичностей. По заключению Э. Саида Восток не был собеседником Европы, а её безмолвным Другим. Представление о безмолвности Востока в дальнейшем подверглось острой критике со стороны оппонентов Саида. И в дальнейшем не раз указывалось на то, что колониальный период сыграл ведущую роль в процессе формирования национальной, религиозной, культурной идентичности в колонизируемых обществах.

Анализ дискурса представителей индийской общественно-политической мысли колониального периода позволяет сделать вывод о наличии определенной позиции относительно колонизаторов и эволюции этой позиции.

Мыслители XIX века во многом переняли ориенталистские убеждения колонизаторов. Один из наиболее известных индийских просветителей Рам Мохан Рай воспринимал английское правление как абсолютное благо для Индии. В его дискурсе преобладало понимание миссионерства колонизаторской деятельности англичан, поскольку рецепцию политической культуры европейцев он считал безусловным благом для политического развития своей страны. В этот же период начался процесс самоидентификации индийцами себя как единого общества, что было связано с возникновением течения индийского национализма. Общественный деятель Свами Вивекананда развивал идею миссионерства каждой нации в мире. У Индии этой миссией была религия, благодаря которой, по его мнению, страна осталась жива, несмотря на потерю политической власти. Он писал, что в Америке говорить о религии надо политическими методами, а о политике в Индии – языком религии. Вместе с тем, Вивекананда признавал необходимость внешней помощи для развития Индии, в том числе в виде займов и инвестиций. В этом ракурсе колониальное правление европейцев также рассматривалось мыслителем как благотворное для Индии, он признавал важность межцивилизационного взаимодействия.

Реальная оппозиция колониальному режиму начинает возникать лишь в последней четверти XIX в., когда сформировалось течение «экономического национализма», представляющее собой комплекс идей об ущербе колониального господства. Дадабхай Наороджи разработал теорию, согласно которой Британия постоянно и целенаправленно осуществляла изъятие национального богатства, осуществляемое в форме содержания за счет Индии армии и чиновников, вывоза англичанами всех своих доходов из Индии. Данная теория сводилась исключительно к критике экономических механизмов колониального правления.

Для представлений М. Ганди была характерна четко оформленная идея дихотомии традиционной Индии и Запада, которая основывалась на характеристике духовности/бездуховности. Бездуховность западной цивилизации заключалась, по мнению М. Ганди, в её стремлении лишь к материальному благополучию и техническому прогрессу. «Духовную» цивилизацию традиционной Индии М. Ганди наделял такими понятиями как нравственность, вера в бога, приоритет исполнения долга и соблюдения морали. В этом плане колониальное правление англичан воспринималось как регрессивное явление для развития Индии. Восприятие М. Ганди различия Запада и традиционной Индии во многом было подчинено тем же законам, по которым формировались и ориенталистские идеи, о которых писал Э. Саид.

Таким образом, можно сказать, что для колониального общества Индии колониаторский Запад выступал именно в роли «Другого», который предопределил процессы формирования и становления исторической, национальной, религиозной идентичности.

Т. А. Сабурова (Омский ГПУ)

«Я весь русский, но...»: национальная идентичность русских интеллектуалов первой половины XIX века

Поколение интеллектуалов в России начала XIX века много сделало для формирования национального самосознания русского общества, поставив вопросы о сущности национального в русской истории и культуре, отношении национального к европейскому, национализма и патриотизма. Можно вспомнить характеристику, данную В. О. Ключевским поколению декабристов: «Отцы были русскими, которым страстно хотелось стать французами; сыновья были по воспитанию французы, которым страстно хотелось стать русскими».

Начало XIX века ознаменовалось бурными дискуссиями о русском языке и русской истории, война 1812 года ускорила развитие национальной идеи, распространение романтизма и немецкой философии также способствовали актуализации национального начала в культуре. В то же время культура европейского Просвещения стала важнейшим фактором, во многом определившим мировоззрение русских интеллектуалов, являясь и строительным материалом для формирования национальной культуры, и тем «иноземным реактивом», по выражению П.Н. Милюкова, который проявил тип русской культуры. В 1830-е гг. национальная идея активно использовалась властью, став компонентом официальной идеологии. Но она была и одним из ключевых вопросов русской общественной мысли, как либеральной, так и консервативной. В целом, именно в первой половине XIX века оформилась система социокультурных представлений русской интеллигенции, которую позже неоднократно упрекали в космополитизме и отсутствии национального

начала, несмотря на ее многочисленные попытки сформулировать или выразить «русскую идею».

Формирование национальной идентичности в начале XIX в. было тесно связано с «национализацией» прошлого, открытием национальной истории как неотъемлемой части национального самосознания. В то же время, просветительская парадигма определяла приоритетную ценность общечеловеческого начала в истории, что ярко выражено в словах Н. М. Карамзина: «Все народное ничто перед человеческим. Главное дело быть людьми, а не Славянами. Что хорошо для людей, то не может быть дурно для Русских; и что англичане или немцы изобрели для пользы, выгоды человека, то мое, ибо я человек!» (Карамзин Н. М. Письма русского путешественника. Л., 1984. С. 254). К этим словам неоднократно обращались представители русской интеллигенции. Их цитировал А. И. Тургенев в письме к П. А. Вяземскому и В. Г. Белинский, взяв их эпиграфом к своей статье «Россия до Петра Великого», а также Н. И. Тургенев в сочинении с показательным названием «Россия и русские». Н. И. Тургенев был убежден, что национальные различия значат гораздо меньше, чем обычно считается, а достоинства или недостатки, приписываемые тому или иному народу, являются не проявлением национальных свойств, а свойствами человека вообще, что соответствовало идеям философии Просвещения.

Идеи просвещения, цивилизации, движения России по европейскому пути развития определяли для этого поколения русских интеллектуалов двойственное отношение к проблеме национального. С одной стороны, национальное понималось как проявление европеизма в русской культуре, необходимый компонент для формирования чувства гражданственности и патриотизма, а с другой стороны, национальное могло выступать символом реакции, оправданием «варварства», препятствием на пути к европейской цивилизации. Признавая необходимость осторожного отношения к национальному как связующему звену с прошлым, Н. И. Тургенев фактически отрицал перспективу развития национального компонента в культуре, предсказывая будущее: «В конце концов прогресс рода человеческого заставит всех понять, что подлинная национальность христианских народов – это цивилизация, не разделяющая людей, а, наоборот, ведущая к их единению» (Тургенев Н. И. Россия и русские. М.: ОГИ, 2001. С. 352). Но в настоящем, разрабатывая проекты реформ для России, Н.И. Тургенев вынужден обращаться к вопросу о национальных свойствах русского народа как важному условию проведения этих реформ. И такими свойствами Тургенев называл чрезвычайную подверженность влияниям извне, в первую очередь со стороны правительства и тягу к обновлениям, что делает возможным проведение преобразований в России.

Понятие «русский» в этот период могло наполняться не столько национальным смыслом, сколько подчеркивать равнодушное отношение к России, патриотизм, понимаемый как стремление способство-

вать развитию страны по пути просвещения и цивилизации, не исключая, а наоборот, подразумевающий, критику существующих недостатков. Но понятие «русский» могло наполняться и имперским смыслом, обозначая государственное начало, великую державу, особенно когда речь шла об отношении к другим народам (например, в польском вопросе), роли России в международных отношениях. Отметим, что в этот период интеллектуалы еще не противопоставляли себя власти, надеясь на нее как главную силу реформ, а часто и сами являлись представителями государственной власти.

Таким образом, понятия «национального» и «русского» развивались под влиянием романтической и просветительской традиций, в процессе культурного диалога России и Европы, взаимоотношений интеллектуалов и власти, являлись полисемантическими, отражая становление идентичности русских интеллектуалов как «русских европейцев».

В. В. Шапаренко

(Сочинский ГУ туризма и курортного дела)

Национальное и наднациональное в цивилизационной концепции Н. Я. Данилевского

Национальное мы понимаем как этническое, наднациональное как нацию (государство), интернациональное как взаимодействие государств и наций. Россия – уникальная страна, состоящая из множества народов – наций, со своей спецификой, культурными, бытовыми, мировоззренческими особенностями. Сама же Россия является, по сути, наднациональным образованием, объединяющим и стыкующим различные национальные потребности и интересы. Есть основания утверждать, что этот процесс стыковки не совсем гладко проходит, возникает ощущение, что у государства нет четкой программы объединительной национальной политики. В данной связи представляет интерес обращение к отечественному философско-историческому наследию, в частности цивилизационной концепции культурно-исторических типов Н. Я. Данилевского.

Как известно, Н. Я. Данилевский называет пять законов исторического развития цивилизаций, из них обращает на себя внимание четвертый закон цивилизационного развития, в котором учёный утверждает, что в культурно-исторический тип должны входить разнообразные «этнографические элементы». Причём цивилизация только в том случае достигнет истинного расцвета, если этнографические, национальные её составляющие не будут «поглощены одним политическим целым». Главное условие: нации-этнос должны пользоваться независимостью, составлять федерацию или систему государств.

Здесь необходимо уточнение, что под Славянской цивилизацией учёный понимал Всеславянский союз, куда должны были войти Сер-

бия, Чехия, Булгария, Румыния, Трансильвания, Буковина, Бессарабия и даже Польша. Самобытные государства в Великой Всеславянской федерации – это политический идеал всех славян и осознающих себя славянами. По сути, Славянская цивилизация выходит у Данилевского на интернациональный уровень, включая взаимодействие разных государств. Однако главная объединительная и скрепляющая сила Всеславянского союза, по мнению Н. Я. Данилевского, это, конечно же, религия, которая составляла «господствующее содержание» жизни всех славян. Вслед за Данилевским и последующие представители цивилизационного подхода ведущим фактором цивилизаций считали религиозный.

Насколько работают идеи, предложенные русским учёным? Известно, что в царской России указывалось только вероисповедание человека, а не национальная принадлежность. Исходя из этого, Н. Я. Данилевский совершенно верно указывает на очевидное скрепляющее основание Всеславянского союза – православную религию, которой придерживалось подавляющее большинство населения. В XX в. в России религиозная и национальная политика претерпели значительное изменение и усложнение. Разнообразные этносы, входящие в состав России, осознали свою национальную и религиозную принадлежность, далеко выходящую за рамки православия и русской народности. Очевидно, что Россию нет оснований объявлять славяно-православной цивилизацией. Идея Н. Я. Данилевского о разнообразии многочисленных этносов-наций, населяющих Россию и создающих уникальное культурное поле в государственном, цивилизационном единстве, вполне актуальна по сей день.

И. В. Будцын (Нижегородский коммерческий институт)

Идея национальной государственности в русской консервативной политико-правовой мысли XIX – начала XX вв.

Увлечение политическим модерном на фоне процессов глобализации поставило вопрос о *существовании «национальной идентичности»* самого российского общества. Страны, а не государства!

В теории государственного строительства конкурируют две основные тенденции. *Первая* исходит из идеальных представлений о том, как *должно быть справедливое государство*. *Вторая* придерживается *эволюционного развития государственности*. Оба подхода нашли воплощение в российской политико-правовой мысли XIX – начала XX в.: первая – в *либеральных и радикальных* проектах переустройства российского государства, вторая – в *консервативно-охранительной* традиции. Специфика идеи *национальной государственности* в России в том, что она *консервативна*. Консерватизм связан, на наш взгляд, с тремя основными факторами: 1) исторической преемственностью Киевской Руси,

Московского царства и Российской Империи; 2) идеей «мировой державы», сформулированной старцами Филаретом и Филофеем («Москва – третий Рим»); 3) патернализмом, соборностью и «симфонией властей» в идейном обосновании специфики российской государственности (от Илариона до теории «официальной народности»).

Спектр российской консервативной политико-правовой мысли весьма широк: от Н. М. Карамзина до Л. А. Тихомирова. Это и юристы-теоретики (В. Д. Катков, П. Е. Казанский, Н. А. Захаров), историки (М. П. Погодин, Н. Г. Устрялов), литераторы (А. С. Хомяков, М. Н. Катков), философы (И. В. Киреевский, Н. Я. Данилевский), государственные деятели (С. С. Уваров, К. П. Победоносцев) и др. Основная идея русских консерваторов – идея развития государственности на основе *национальной идентичности и самобытности*, проявляющейся в категории «народного духа». В Записке «О древней и новой России в ее политическом и гражданском отношениях» (1811) Н. М. Карамзин говорил об истории российской государственности как раскрытии русского «народного духа» и его конкретного воплощения – Самодержавия, которое «есть Палладиум России». Идея национальной самобытности российского самодержавия проходит через всю консервативную мысль, пронизывая все ее аспекты.

1. Самодержавие кардинально отличается от других форм монархического правления – деспотии и абсолютизма наличием симфонии властей».

2. В основе лежит принципиальная разница в истоках власти в России и на Западе (*Киреевский*). На Западе государственность всегда публична, и является следствием договорного характера отношений между государством и обществом. В России она имеет *частноправовую* природу. «Такой характер властвования налагал особую печать на развитие понятия о существовании нашей верховной власти. Эта частноправность вошла в плоть и кровь русского государства, не смотря ни на потрясения Смутного времени, ни на все изменения императорского периода» (*Захаров, также Катков*).

3. В понятии «самодержавие» проявляется двоякий характер разделения властей: а) вертикальное (сущностное) – на верховную и управительную (государственную); б) горизонтальное (функциональное) – на законодательную, исполнительную и судебную. «Верховная власть находится среди этих специализированных властей, как единственная универсальная, сохраняющая в себе все функции...» (*Тихомиров*). Монарх своей волей придает направление и цель движения управительной машине. Несοοбразным, фальшивым и чудовищным называл «воззрение, которое хочет видеть в разных административных властях как бы доли Верховной власти» Катков. Негативные последствия игнорирования национальной специфики разделения властей отмечал еще Карамзин, который «первым заметил, что прививка европейской администрации к русскому самодержавию порождает раковую опухоль бюрократизма» (*Ю. М. Лотман*), и ведет к гибели «живого общества» (*Тихомиров*).

4. Функциональное разделение «управительной власти» предполагает наличие государственной службы, проистекающей из природы Самодержавия и связанной с системой землевладения. «Если на Западе феодал был неограниченный господин своих земель, то русский служилый человек был государственный работник, которому государь давал за его труды право вечной, наследственной или пожизненной аренды». (Захаров). При формировании государственного аппарата вполне приемлемы «аристократический» и «демократический» принципы. Выбор «аристократии» – прерогатива верховной власти; «демократия» действует в местных и корпоративных управительных делах (Тихомиров). Царю и Отечеству служили все сословия. Лишь Екатерина II освободила от обязательной службы дворян, введя в систему структурное противоречие. Эффективность государственной машины зависит от *обратной связи* между Самодержцем и народом. Институтом обратной связи в истории государства Российского было *челобитничество*.

5. «Самодержавие» выражает единение верховной власти с народом через категории «Отечество» и «Народность» (Уваров, Погодин, Устрялов, Шевырев). Основные понятия теории «официальной народности» («Православие – Самодержавие – Народность») фактически идентичны призыву: «За Веру, Царя и Отечество!». Народность, в данном случае – единение православного государя с православным народом.

6. В идее «Самодержавия» коренится и ответственность верховной власти за исторические судьбы Отечества, проявляющая себя в специфически российском понятии «власти как бремени» (Победоносцев и др.), «тяжком кресте», возложенном на Самодержца Богом.

К. И. Шнейдер (Пермский ГУ)

В поисках национальной идентичности: «свобода» и «власть» в мировоззрении русских либералов середины XIX в.

В середине XIX в. в отечественной общественной мысли окончательно сформировался первый вариант русского либерализма. В ряду его основателей находились К. Д. Кавелин и Б. Н. Чичерин. Второй эшелон представлен П. В. Анненковым, И. К. Бабстом, В. П. Боткиным, А. В. Дружининым, Е. Ф. Коршем.

Среди проблем, обсуждавшихся ранними русскими либералами, значительное место занимали вопросы соотношения личности и государства, власти и свободы в масштабе исторически цивилизованного мира на примере ведущих европейских стран и России. Можно ли соединить этатизм и постоянное стремление человека к свободе и независимости, или же это не более чем миф о «земле обетованной» русских либералов середины XIX столетия?

Либералы почитали свободу как источник любой духовной силы, неперенное условие самой человеческой жизни, основу формирова-

ния личности. Человек в их восприятии уже по своей природе является свободным существом равным всем другим, так как человеческая свобода одинакова для всех. С другой стороны, отечественные либералы артикулировали идею несвободы и зависимости человека по рождению. Таким образом, свобода индивида в обществе ограничена не только свободой других людей, но и рамками его собственной социализации, традициями и особенностями исторического опыта, как малой группы, так и общества в целом.

Расцвет свободы либералы связывали исключительно с государством, за что неоднократно подвергались критике со стороны не только демократов, но и оппонентов в либеральной среде. Для ранних русских либералов релевантность государства определялась через возможность соединить и одинаково защитить в нем как общественную волю, так и личные устремления отдельных индивидов. В противном случае любое из этих начал могло бы стать доминирующим социальным фактором, что неизбежно вело либо к диктатуре большинства, либо к анархии.

Либералы конструировали рационалистическую модель общественного развития, где одно из центральных мест отводилось «разумной свободе». Они уповали на спасительный для России баланс между традиционной мощью государства и самостоятельной личностью, готовой к общественным компромиссам во имя свободы. В этой связи главные надежды либералы связывали с распространением права в условиях российского самодержавного, но потенциально просвещенного режима.

Институционализация свободы в правовых отношениях естественным образом актуализировала тему политической свободы. Русские либералы воспринимали ее как высший результат развития личной свободы и важный источник политического права. Возможно, именно в этом вопросе они наиболее отчетливо продемонстрировали свою умеренность, и даже определенный консерватизм.

Оставаясь апологетами свободы, ранние русские либералы одновременно выражали серьезные опасения по поводу ее безграничного развития. Их формула – «власть разумной свободы» в обществе, где она связана со свободой других людей и существует под сенью гражданского закона; в свою очередь закон немислим без власти, его охраняющей, а значит свобода сосуществует с властью всегда и везде.

Не удивительно, что наряду со свободой в лексиконе ранних русских либералов часто встречается понятие «власть» в значении главной организующей силы в обществе, обеспечивающей ему возможность существования. Закономерно возникал вопрос о роли государственной власти в исторической судьбе разных народов. Несмотря на то, что главные действующие лица в раннем русском либерализме традиционно придерживались этикетских воззрений, эта проблема вызвала известную дискуссию о преимуществах и недостатках централизации в обществе.

Первоначальная отечественная либеральная концепция базировалась на точке зрения Чичерина. В своей аргументации в пользу централи-

зации он обращал внимание на традиционную для больших государств незрелость социальной структуры и системы образования, отсутствие личной инициативы и успехов в практической деятельности.

Восприятие свободы ранними русскими либералами опиралось на историческую и географическую шкалу измерения. То, что естественным образом сложилось в Британии, не может быть искусственно привито в России. Поэтому русские либералы пропагандировали культ «разумной свободы», которая должна защищаться властью закона и оберегаться государством, прежде всего от опасных попыток ее вульгарного толкования и неправильного применения. Особенно актуальным для России «мирное сосуществование» свободы и власти было накануне и в период проведения Великих реформ, подаривших, по мнению либералов, редкий исторический шанс стране на цивилизованное будущее. Скорее всего, «власть разумной свободы» и «свобода разумной власти» вполне соответствовали духу и букве концепции раннего русского либерализма.

О. Б. Леонтьева (Самарский ГУ)

Народ-нация и народ-демос в зеркале исторической памяти российского общества XIX – начала XX века

Понятие «народ» занимает особое место среди категорий русской культуры: именно вокруг него строились различные модели коллективной идентичности. Теоретическое осмысление этой категории, формирование образного представления о народе как субъекте истории происходит во всех сферах культуры, связанных с формированием исторического сознания общества: в исторической науке, историософии, исторических жанрах искусства.

Понятие «народ» стало играть центральную роль в отечественной исторической мысли после наполеоновских войн. Публицистические диспуты 1820–1840-х гг. выявили семантический дуализм: «народ» мог трактоваться и как «народ-демос» («чернь, престолоудье, низшие, податные сословия» – по В. И. Далю), и как «народ-нация» (этнополитическая и культурная общность, объединяющая людей независимо от их социального статуса). Эта двойственность смысла сыграла ключевую роль в истории русской мысли XIX – начала XX вв.

Представление о народе как нации в русской мысли XIX в. формировалось под влиянием европейской романтической традиции с характерным для нее стремлением отыскать ту вечную сущность, которая кроется за всеми проявлениями национальной культуры и истории. В рамках романтического дискурса история представляла как развитие вечных свойств народной души: так, народное ополчение 1612 г. или Отечественная война 1812 г. традиционно трактовались как примеры действия народа-нации, сознающего себя единым целым. «Фольклорный поворот», состоявшийся в отечественной культуре в 1830–1840-е

годы, также был средством решения идентификационной задачи: реконструкции коллективного мировоззрения народа-творца; образы былинного эпоса воспринимались как квинтэссенция народного характера, неизменного в своей основе.

Напротив, идея «народа-демоса» была неразрывно связана с проблемой социального деления общества – с вопросом о том, какие именно социальные слои являются носителями народного мировоззрения и народного характера. Так, для славянофильской публицистики было характерно двоичное деление общества: «народу» противопоставлялись «высшие классы» или «публика», подчеркивалось, что различия между ними носят не только социальный, но и этнокультурный характер. Бинарная структура общества трактовалась как историческое следствие «обезьянничанья» социальной верхушки перед носителями западной культуры; понятие «народ» приобрело антиэлитаристский оттенок.

С середины XIX века русская культура становится демократически ориентированной; в 1850–1860-е годы в ней происходит «народнический поворот». Термин «народ» все чаще стал употребляться в значении «народ-демос» (преимущественно крестьянство). Идеология народничества, самой влиятельной мировоззренческой системы того времени, тяготела к дуалистическим социальным дискурсам: «привилегированное меньшинство – угнетенное большинство», «трудящиеся классы – образованные классы», «общество – народ». Народническая литература, живопись передвижников закрепили в сознании образованного читателя представление о родной истории как о хронике народных страданий. Центральное место в этом историческом нарративе занимала тема противостояния народной Правды и государственных интересов. Отсюда характерная для пореформенной культуры героизация народного сопротивления: обращения к истории казачьих восстаний, стрелецких бунтов, религиозного диссидентства сыграли решающую роль в формировании пантеона народных героев в культуре XIX века.

Восприятие народа как объекта научного изучения в конце XIX – начале XX вв. радикально изменилось вследствие «социологического поворота» в гуманитарном знании. Усилиями «школы Ключевского», экономистов-народников, «русской исторической школы» прочные позиции в российской мысли завоевал классовый дискурс; «классово-сословная» модель общества стала широко применяться для объяснения хода русской истории со времен раннего средневековья до развития капитализма. В рамках позитивистского и экономико-материалистического подходов была поставлена проблема социальной дифференциации внутри не только «народа-нации», но и «народа-демоса», который прежде казался единым. Воссоздавая историю того или иного периода, ученые в первую очередь стремились выявить, из каких социальных групп слагалось общество; каковы были их правовое и материальное положение, интересы и образ жизни; в каких отношениях находились они друг к другу и к государству. История представала как поле

социальных конфликтов, а важнейшим субъектом исторического процесса становился уже не «народ», а классы и сословия.

Однако переход от романтического и романтически-народнического дискурсов к социологическому затронул историческую науку – но не художественную культуру. В переломные моменты российской истории образы народа-нации как целостности высшего порядка, или страдающего и борющегося народа-демоса вновь оказывались востребованными в искусстве, поскольку могли быть использованы при создании нового идеологического дискурса.

Ю. А. Сафронова

(Европейский университет, Санкт-Петербург)

«Кто же эти наши враги?». Решение проблемы терроризма сквозь призму национального вопроса (1879–1881 гг.)

В конце 1870-х гг. русское общество столкнулось и вынуждено было осмыслить такое новое для себя явление как терроризм. Одной из популярных версий о причинах покушений на императора Александра II была версия о неких «врагах» Российской империи.

На страницах консервативных и либеральных изданий в течение 1879–1881 гг. неоднократно появлялись утверждения, что русские террористы – лишь послушные исполнители в руках таинственных «кукловодов». При этом на выбор врага в первую очередь оказывало влияние политическое направление издания.

Наиболее популярная в среде консервативных публицистов версия заключалась в том, что за «смутой» стоит один из народов империи. М. Н. Катков на страницах «Московских ведомостей» неоднократно обличал «польскую справу», которая поставила спектакль для русских «недоучек» и их руками пытается разрушить целостность Российской империи. Даже в текстах народовольческих листовок он находил не социалистические, а именно националистические требования, подтверждавшие его версию происходящего. Другим народом империи, подходившим в качестве тайного руководителя «крамолы», были украинцы. Придерживавшийся этой версии Д. И. Иловайский в статьях для газеты «Санкт-Петербургские ведомости» подчеркивал украинское происхождение и украинизировал фамилии (Желяба, Тригоня вместо Желябов, Тригоны) руководителей «Народной воли». Как и М. Н. Катков, он считал, что все действия террористов направлены отнюдь не на достижение какого-либо социалистического идеала, а на то, чтобы создать смуту в империи и, воспользовавшись ее плодами, отделаться от нее. Следует также сказать, что во время поиска врага внутри империи, на страницах газет практически не затрагивался «еврейский вопрос». Тем не менее можно предполагать, что такого рода обвинения не просто имели место, но их количество от покушения к покушению росло. Анализ частных высказываний, в том числе анонимных доносов,

позволяет утверждать, что обвинения евреев в организации террора были наиболее эмоциональными и наименее аргументированными: если в поляках и украинцах видели борцов за национальные интересы в ущерб интересам Российской империи, то евреев обвиняли порой лишь на том основании, что «жиды» «способны на всякую мерзость» (Анонимное письмо М. Т. Лорис-Меликову с подписью «N» // РГИА. Ф. 1282. Оп. 1. Д. 642. Л. 346). Масштаб распространения подобных взглядов косвенно подтверждает статья газеты «Голос» от 16 марта 1880 г. «В защиту невиновных». Стремясь опровергнуть суждения, что евреи спонсируют дорогостоящие террористические акты, ее корреспондент обращал внимание читателей на то, что евреям-капиталистам вряд ли выгодно поддерживать дело уничтожения капитализма.

Не менее популярными были попытки найти организаторов террористических актов среди внешних врагов России. Впрочем, на страницах прессы такого рода высказывания были весьма осторожными, в них, как правило, не назывались конкретные государства, но утверждалось лишь, что смута в России может быть выгодна одному из ее соперников на внешнеполитической арене. Исключение составляет статья в журнале «Русская речь» (1880. № 1), автор которой предлагал читателям вспомнить историю противостояния России и Англии в Средней Азии и сопоставить ее с историей покушений на императора. В частных записках о причинах терроризма, поданных М. Т. Лорис-Меликову в 1880–1881 гг., в качестве внешних руководителей «крамолы» назывались также Франция и Германия.

Наконец, еще одна популярная версия появления терроризма заключалась в том, что русской смутой руководит некий «международный революционный комитет», цель которого – революция по всей Европе. В этом случае покушения на Александра II сопоставлялись с покушениями на жизнь германского и испанского монархов.

Появление всех версий объяснения террористических актов кознями внешних врагов было вызвано общей причиной: отказом признать, что терроризм возник на русской почве, порожден условиями внутривнутриполитической жизни России. Происки «врагов» отчасти снимали ответственность за появление «крамолы» как с правительства (которое защищали консерваторы), так и с русского общества. Подобного рода идеи могли служить для мобилизации русского общества, которое рисовалось как единая сила, призванная дать отпор врагам. Подобные версии, однако, легко перечеркивались единственным аргументом, который приводили в ответ на любую из них: даже если допустить, что покушения готовятся врагами, каким образом им удастся так легко вербовать русских исполнителей? Этот вопрос заставлял даже такого яркого сторонника версии «польского следа», как М. Н. Катков, обращаться к анализу русской жизни, ее политическим и экономическим неурядицам, что обесценивало предложенные версии объяснения терроризма и приковывало внимание русского общества к другим возможным решениям этого вопроса.

**Формирование русского национального самосознания
и идея славянской взаимности в работах К. Я. Грота**

Выдающийся русский ученый Константин Яковлевич Грот прожил долгую творческую жизнь и оставил после себя богатейшее наследие, олицетворяющее преемственность русской дореволюционной и советской науки.

Являясь профессором Варшавского университета (до 1899 г.), К. Я. Грот стал известен в первую очередь как историк-славист. Всеобщее признание ему принесли исследования по славяно-венгерским культурным отношениям. Этой теме были посвящены его магистерская диссертация «Моравия и мадьяры с половины IX до начала X вв.» (СПб., 1881) и докторская диссертация «Из истории Угрии и славянства в XII в. (1141–1173)» (Варшава, 1889). Однако его деятельность не ограничивалась областью науки. Будучи действительным членом Петербургского отделения Славянского благотворительного общества и Русского географического общества, членом-корреспондентом Академии наук, Чешской Академии наук и искусств, Общества любителей древней письменности, почетным членом Сербской королевской Академии наук, Археологического отделения Чешского музея, Пушкинского лицейского общества, Санкт-Петербургского Археологического института, К. Я. Грот внёс огромный вклад в развитие идеи славянской взаимности, в распространение представлений о единстве славянского мира, частью которого является русский народ.

Позднее формирование славяноведения в России и за рубежом К. Я. Грот связывал, в первую очередь, с разобщенностью исторических судеб славянства, его культурной разрозненностью и задержавшимся развитием общеславянского самосознания. Одним из важнейших факторов в процессе национального возрождения славян он считал развитие немецкой философской мысли и лингвистики. В начале XX в. К. Я. Грот писал: «Славяноведение <...> до последнего времени не пользовалось вовсе популярностью не только в широких кругах нашего образованного общества, но даже и в наиболее просвещённых, учёных и литературных сферах его» (Грот К. Я. Об изучении славянства. Судьба славяноведения и желательная постановка его преподавания в университете и средней школе. М., 2005. С. 2). По мнению автора, это препятствовало формированию русского национального самосознания. Одной из актуальнейших проблем он считал популяризацию славяноведения в России, в связи с чем предлагал усилить издательскую деятельность славянских обществ, основать русский периодический орган по славяноведению, организовать взаимный книжный обмен с зарубежными славянами, привлекать возможности периодической печати, журналистики и литературы для знакомства русского общества со славянами, их землей, народом и жизнью.

Сферой приложения просветительской деятельности К. Я. Грота было народное образование. Книга «Об изучении славянства. Судьба славяноведения и желательная постанова его преподавания в университете и средней школе», вышедшая в 1901 г., представляла попытку внести пусть небольшое, но полезное изменение в систему обучения. К. Я. Грот ставил задачу не просто совершенствования частной методики преподавания отдельного предмета, а реформирования системы в целом. Особо он подчеркивал необходимость содействовать сближению между высшей и средней школой. Изложенная им программа включала следующие предложения.

1. Замена классической системы средней школы реальным образованием, в соответствии с запросами современного общества.

2. Введение в учебную программу средней школы основ славяноведения. К. Я. Грот предлагал начать с малого – ввести элементы славяноведения в программы таких учебных дисциплин, как русский язык, словесность, география, этнография, русская и всеобщая история в мужских, женских и реальных училищах.

3. Более широкая постанова преподавания славистики в университетах России, по примеру Варшавского университета, в котором не действовали ограничения нового университетского устава 1884 г.

4. Введение специализации славяноведения в университетах и разделение кафедры «славянских наречий» на три самостоятельных отделения: 1) славянского сравнительного языкознания и славянской диалектологии, 2) словесности и 3) славянской истории. Каждое из них должно быть поручено особому профессору-специалисту.

5. Введение для всех филологов младших курсов обязательных курсов славянских наречий и славянской этнографии. А с началом специализации на III курсе – элементов славяноведения в обучение специалистов русского языка и сравнительного языкознания, русской и всеобщей литературы, русской и всеобщей истории.

6. Открытие кафедры истории славянских законодательств на юридических факультетах всех русских университетов, по примеру Варшавского университета.

Национальное возрождение русского народа, являющегося частью единого славянского мира, было невозможно без развития общеславянского самосознания и распространения идеи славянской взаимности в русском обществе. Исторически сложившаяся разобщённость и культурная разрозненность славянства стала причиной «национальной незрелости» русского народа. Предложенная К. Я. Гротом программа популяризации славяноведения, знакомства русского общества со славянским миром, начиная со средней школы, углубленного изучения славян в университетах решала общественную и культурную задачу формирования русского национального самосознания.

Русский панславизм и словацкий национализм в последней трети XIX века

Во внутренней и внешней политике России XIX в. особое место занимал славянский вопрос. Дискуссии славянофилов и западников в российской периодической печати, поражение в Крымской войне, успехи российского славяноведения, усиление славянского фактора во внешнеполитической доктрине России – все это ставило славянский вопрос на первые полосы российских газет и превращало в постоянные рубрики «толстых» журналов.

Поиск союзников в Европе вынудил серьезно отнестись к различным панславистским проектам лидеров западнославянского движения. Если южнославянская тема и сюжеты чешского возрожденческого движения были традиционны для прославянофильски ориентированной периодики, то словацкая проблематика самостоятельно заявила о себе лишь в последней трети XIX в. В определенной мере это было отражением оформления словацкого вопроса, как в славянском движении Австрийской империи, так и в российской общественной мысли данного периода.

После установления дуалистического государства словацкое движение проходит в условиях тотального наступления мадьяризации буквально во всех сферах: просвещение, церковные учреждения, экономика. Победа России в русско-турецкой войне 1877–1878 гг. усилила в правительственных венгерских кругах опасения панславистских планов и усиления славянской солидарности в Австро-Венгрии по примеру балканских славян. В свою очередь в России в 1880–1890-е гг. на фоне роста панславистских настроений словацкий вопрос трансформировался в дополнительную аргументацию усиления националистических настроений.

В истории русско-словацких отношений XIX века можно проследить несколько этапов – от первого взаимного интереса русских солдат армии императора Александра I к родственному славянскому народу до целенаправленной панславистской политики последних представителей дома Романовых на российском престоле. Русские ученые-слависты, политические и общественные деятели, русская интеллигенция по-разному в разное время проявляли искренний интерес к словацкому народу, его истории, традициям и культуре. В основе сформулированной теории панславизма лежал так называемый племенной национализм, выросший из романтических воззрений славянофилов о родстве всех славянских племен и наречий. Именно эта платформа определила основные постулаты панславистской программы – апелляция к Святой Руси, единой православной религии, общему литературному языку славян и др. Почти дословно эти идеи были двумя десятилетиями раньше высказаны в трактате словацкого патриота Л. Штура «Славянство и мир будущего», опубликованного впервые в России в 1867 г. Поэтому неудивительно, что словацкие концепции всеславянства Кол-

лара и Штура, хотя и имеющие под собой различные основы, стали столь актуальны в России последней трети XIX столетия.

Другим фактором, определившим не только территориальные, но и концептуальные изменения характера славянской идеи в этот период, был новый курс российского правительства: в 1880-е гг. в России уже не скрывают, а порой и демонстрируют интерес к славянам Австрийской империи. Несмотря на сохранявшийся нейтралитет между Россией и Австрией, Петербург кардинально изменил отношение к Вене и сделал ставку на союз с национальным движением австрийских славян.

Конечно, балканское направление внешней политики России оставалось приоритетным. Но уже с 1860-х гг. можно проследить целую серию акций, которые характеризовали новое «западно-панславистское направление» славянской политики России: активизация этно-религиозной благотворительности под эгидой Святейшего Синода, направленной на распространение «православной миссии» в землях австрийских славян; ослабление цензурных запретов в обсуждении славянского вопроса и складывание нового направления – «державного панславизма» – в российской общественной мысли; основание общественного славянского благотворительного Комитета в Москве (1858 г.), имевшего тесные контакты с ведущими деятелями славянских движений в Австрии; организация и проведение в мае-июне 1867 г. славянского съезда в Москве и Санкт-Петербурге; подготовка и осуществление в конце 1860-х гг. эмиграции австрийских славян в южнорусские губернии на правах свободных переселенцев.

В 1880-е гг. словацкий вопрос часто выступал в качестве дополнительной аргументации в пропаганде российских панславистов. Об этом свидетельствуют многие факты: публикации в российской периодической печати панславистского толка (например, Известия Славянского благотворительного общества), помощь словацким национальным изданиям, усиление контактов с представителями мартинского направления словацкого национального движения и др.

Д. М. Галиуллина (Казанский ГУ)

«Татарский джадидизм» и его особенности

В отечественной историографии становление и развитие джадидизма связывают с именем И. Гаспринского. Но, джадидизм имеет глубокие исторические корни. На формирование идеологии И. Гаспринского повлияло движение на Востоке «модернизм». Взгляды М. Абдо, Д. Афгани, А. Хана и др. отразились и на его творчестве. И. Гаспринский разработал идею о необходимости единения мусульманских тюрок, которую он выразил фразой «дилде, фикерде, иште бирлек» («единство языка, мысли и действия»). Гаспринскому удалось выработать особый стиль тюрко-татарского языка, за основу которого был взят упрощенный турецкий язык, освобожденный от заимствований из арабского и персид-

ского языков, и поэтому первую тюрко-татарскую газету «Герджиман» свободно читали не только в России, но и за рубежом.

Революция 1905 года пробудила национальное самосознание народов России. Умеренно-консервативные реформаторские идеи «Герджимана» не удовлетворяли более прогрессивную часть татарской интеллигенции, которая выдвинула идею создания подлинного литературного татарского языка. В итоге появившиеся национальные газеты и журналы начали издаваться на родном языке.

Просветительские идеи И. Гаспринского нашли распространение, прежде всего, среди казанских татар. Даже, в самые тяжелые времена им удалось сохранить религию, язык и культуру. И религия была не просто идеологией, а частью повседневной жизни и национальной культуры. Просвещение у казанских татар наряду с религией служило орудием духовного сопротивления русификации. Начальное религиозное образование могли получить все желающие в учебных заведениях низшего разряда (mekteбах). В те годы основное образование получали в так называемых старометодных медресе. В основном преподавание включало цикл гуманитарных предметов: восточная литература, философия, языки. В конце XIX в. такой вид образования не отвечал требованиям передовой татарской интеллигенции. В новометодных учебных заведениях появились светские предметы, начали преподавать и русский язык, но высшее образование оставалось недоступным, так как для поступления в университет необходим был гимназический аттестат. Только после революции 1905 года появилась возможность выдержать экстерном гимназические экзамены и поступить в университет.

Было бы ошибочным связывать просветительно-реформаторское движение среди казанских татар только с деятельностью И. Гаспринского. Одним из первых вопросов о возможности мирного сосуществования мусульман и христиан в России поднял Батырша (Абдулла Алиев), стоявший во главе повстанческого движения мусульман в 1755 г. В своем «Гаризнамэ» («Воззвание») он определил проблемы стоящие перед мусульманским обществом России и наметил дальнейшие действия.

Татарское просветительское движение началось с религиозного реформаторства конца XVIII – начала XIX вв. (А. Утыз-Имяни и А. Курсави). А. Утыз-Имяни был сторонником свободного высказывания, вынесения иджтихада (идея «открытых дверей иджтихада» относится к мусульманскому праву – фикху), за критическое отношение к наследию прошлого. А. Курсави, внесший новые реформаторские идеи в религиозное учение, выступал за эрудированного инициативного человека, стремящегося к знаниям.

Татарское реформаторство второй половины XIX века связано с деятельностью Ш. Марджани. Он не просто критиковал некоторые устаревшие положения ислама, а был сторонником приспособления «обновленных» канонов религии к достижениям современной науки. Идеи И. Гаспринского, представлявшего новое поколение, отличались от идей Ш. Марджани: они были более либеральны и обращены ко всему

мусульманскому населению России. Он больше политик и общественный деятель, чем теолог. Его популярности способствовали еще два фактора: во-первых; он обратился к населению на понятном ему языке, а не на арабском; во-вторых, умел договариваться с правительственными учреждениями и издавал для них трактаты на русском языке.

Февральская революция 1917 г. открыла широкие возможности для развития национальной культуры. Д. Исхаков считает, что идеи и достижения «национальных» («мусульманских») коммунистов были одним из результатов джадидского движения. Одна из наиболее крупных фигур в большевистской партии в 1920-е гг., М. Султан-Галлеев по ряду принципиальных вопросов не соглашался со сталинской концепцией роли национальных республик. Вскоре его обвинили в национализме и арестовали. Во многих следственных делах 1930-х гг. прочно закрепилась фраза «за связь с султангалеевской организацией». Так была пресечена очередная попытка возрождения тюркоязычных народов России, перспективы культурного развития, языковой интеграции.

Появление И. Гаспринского на исторической арене было подготовлено самим ходом исторического развития. Надежды не только на сохранение, но и на развитие национального языка и культуры способствовали пересмотру российскими мусульманами значения многих духовных ценностей. Изменилось отношение к русскому населению и правительству. Появилось стремление и желание познать «чужую» культуру и «чужой» язык. Выработанная веками национальная самодисциплина, толерантность в отношении других религий помогли избежать этнических конфликтов в 1990-е годы в Татарстане.

О. В. Воробьева (ИВИ РАН, Москва)

Национальность и Война в творчестве А. Дж. Тойнби (по материалам работ 1914–1918 гг.)*

Первая мировая война стала несомненным рубежом для отношения к феномену национального и связанным с ним явлениям. Серия трансформаций и модификаций данного феномена, каждый раз вызывает потребность рассматривать его в определенной исторической перспективе, в том числе с учетом событий рубежа XIX–XX вв. Одним из важных в этом отношении источников являются свидетельства современников тех событий, тем более когда современник – ученый, историк, много путешествовавший в те годы по Европе и Ближнему Востоку и волею судеб оказавшийся вовлеченным в большую политику. Тогда эти наблюдения становятся не просто свидетельством очевидца – они органично вплетаются в ткань исторического повествования, служат исход-

* Работа выполнена в рамках проекта «Кризисы переломных эпох в мифологии исторической памяти» Программы фундаментальных исследований ОИФН РАН «Исторический опыт социальных трансформаций и конфликтов».

ным материалом для исторического обобщения и даже становятся основой для теоретизирования.

Характерными чертами тойнбианского сознания вплоть до начала первой мировой войны, события и последствия которой превратят его в ярого врага националистического видения истории и современности, были национал-патриотизм и европоцентризм. Это не было каким-то экстраординарным явлением – в условиях завершения процесса формирования европейских наций, изменения центров притяжения в Европе и колониальной экспансии националистические идеи были лишены отрицательных коннотаций и постоянно продуцировались в культурных продуктах XIX века (в Британии – Стивенсон, Хаггард, Киплинг, во Франции – Тард и т.д.).

Первая мировая война нанесла удар по этим основам тойнбианского мировоззрения. Его субъективные ощущения и наблюдения по поводу происходящего вылились в ряд работ: «Национальность и война» (1914) и дополнение к ней «Новая Европа. Несколько очерков относительно реконструкции» (1915). Затем последовали «Армянская резня: уничтожение нации» (1915), «Угроза армянам в Османской империи 1915–1916 гг.» и «Кровавая тирания турок (1917). Далее по аналогии и просьбе правительства внимание историка переключилось на Германию: «Разрушение Польши: изучение содеянного немцами», «Бельгийская депортация», «Немецкий террор в Бельгии», «Немецкий террор во Франции» (1916–1917). Многие в этих книгах сегодня кажется странным, но есть в них и то, что представляет интерес как с точки зрения тойнбианского видения проблемы национального, отношения национального к европейскому и неевропейскому пространствам, соотношения национализма и патриотизма, так и с точки зрения формулировки определенной программы, реализация которой состоялась в более поздних работах историка.

Одно из важных наблюдений Тойнби, возникших, по всей видимости, благодаря его работе в МИДе, состоит в понимании неизбежной политизации и идеологизации проблематики национального, его инструментального характера.

Внутренней причиной войны Тойнби считал именно идеологию национального государства, идею нации, господствовавшие в Европе на рубеже веков. В Германии же, поздно достигшей политического единства, тотальная национальная целостность стала высшим принципом. В этом выводе чувствуется пропагандистская направленность, но не только она, а еще и наблюдения о специфике воплощения национального принципа в Германии. Отметим, что мысль о национализме как возможной причине гибели Запада войдет в ткань всех последующих работ Тойнби. «Идеал нации – угроза нашей цивилизации» (The New Europe. L., T., 1915. P. 18).

Тойнби не был затронут шовинизмом, по крайней мере, в крайних его формах. В частности, он выступал против крайних вариантов нака-

зания Германия. Главное – предотвратить новую войну, а для этого нужно по-новому решить проблему национального государства.

Решение вопроса видится им в радикальном удалении принципа национальности из мировой политики. Это не означает отрицание самой идеи национального государства. Напротив, для Тойнби национальность – важный духовный опыт народа, его внутреннее чувство, один из способов его самовыражения. Другими словами, – то, что имеет отношение к его идентичности. Кроме того, Тойнби полагал, что национальное государство должно стать национально толерантным (*Nationality and the War. L., 1914. P. 487*). Удаление принципа национальности из мировой политики означает, во-первых, определение национальных границ с учетом свободного волеизъявления населения; во-вторых, переход от национального соревнования к национальному сотрудничеству посредством экономической интеграции при сохранении национальных суверенитетов. Еще одно условие – создание международной организации, которая могла бы стать гарантом мира и суверенитета национальных государств.

Насколько приемлем этот идеал национальности в других частях Европы или на Ближнем Востоке? Тойнби отвечает, что «во всех этих случаях политические союзы ощущают себя не единой нацией, а группой национальностей. Они подобны группам химических молекул, которые складываются из отношений между атомами, чтобы, связанные таким образом, затем вступать в новые отношения с другими молекулами». Простые унинациональные молекулы Запада Европы и сложные мультинациональные молекулы ее Востока и Центра являются частями более широкого организма – европейской системы» (*ibid. 476-477*).

А вот решение этого вопроса с неевропейскими странами по-прежнему виделось Тойнби в духе европоцентризма: они должны усвоить принципы, взлелеянные Западом. Другими словами, национальное становление отсталых стран должно происходить посредством экономических связей с Западом, что свидетельствует о явных рецидивах в сознании Тойнби европоцентристски ограниченного видения истории.

Трансформация тойнбианского мировоззрения показывает, что отношение к проблеме национального, изменение его коннотации с положительной на отрицательную, стали большой травмой для целого поколения европейских интеллектуалов. Рассмотрение этой проблемы в ракурсе Запад-Восток позволило Тойнби понять, что слова, выброшенные в пространство как культурные продукты, во-первых, приводят к новой социальной практике, во-вторых, попадая в пространство другой культуры (Восток) могут возвращаться назад с другими значениями. Это заставило Тойнби поднять вопрос о том, что в условиях многообразия наций, культур, цивилизаций, других форм человеческого опыта, взаимопонимание людей без утраты их идентичности и даже, напротив, через ее углубление и содержательное обогащение становится одним из важнейших императивов современности.

«Особый немецкий путь»: истоки и пути преодоления»

Характерной чертой политической культуры Германии конца XIX – первой половины XX в. стал «особый немецкий путь» (*deutscher Sonderweg*) – мессианские представления немцев о роли Германии в судьбе Европы и мира в целом. Истоки его формирования можно проследить еще в «эпоху Бисмарка». Политическая культура Германии периода Второго рейха отличалась преобладанием в качестве основного концепта главенствующей роли государства, подчинение индивидуальной свободы интересам государства. Это объясняется тем, что, по мнению многих исследователей, Германия являлась «опоздавшей нацией», так как объединение страны произошло лишь в 1871 г., в связи с чем, идея создания сильного национального государства превалировала над идеями демократических свобод. Политическому мировоззрению немецкого общества конца XIX в. был свойственен апологизм, формализм и скептицизм в отношении к конкретной политической практике. Концепции европейского либерализма была противопоставлена идея общегерманской цельности, общности, подкрепленная националистическим эгоизмом.

Мессианские немецкие представления об оздоровлении всего мира (*Am deutsche Wesen soll die Welt genesen*) были дополнены в конце XIX в. расовыми теориями А. Гобино, Х. С. Чемберлена. «Особый немецкий путь» стал причиной оформления в 1891 г. Пангерманского союза и повлиял на характер немецкой геополитической школы. Работы Ф. Ратцеля, К. Хаусхофера, Г. Трейчке и др. во многом сложилась на основе внешнеполитической традиции Пруссии, которая рассматривала доктрину силы в качестве главного средства мировой политики. Немецкая идея оздоровления мира на рубеже XIX–XX вв. получает новое звучание в теории «жизненного пространства» (*Lebensraum*) и националистическом движении *Volkische*.

Своеобразным апогеем «особого немецкого пути» стал нацистский режим Третьего рейха. Причина легитимного прихода нацистов к власти кроется именно в наличии как компонента политической культуры Веймарской республики «особого немецкого пути». Он оставался неизменным основанием политического мировоззрения немецкого общества, на котором новая политическая элита пыталась утвердить общеевропейские демократические ценности. В этом проявился изначальный деструктивизм Веймарской республики. Большинству немцев были чужды идеи демократии, они по-прежнему верили в могущественную силу Германского Рейха, в свое великое предназначение.

Крах нацистского режима выразился не только в послевоенном разочаровании немцев в политике, политической апатии в условиях оккупационного режима, но также в стремлении создать действительно стабильное государство в рамках европейского содружества. Послево-

енное время получило название «час ноль» – начало новой немецкой демократии. Поворотом к идеалам парламентаризма стал отход от концепции «особого немецкого пути», который выразился в покаянии нации за гитлеризм, в идее «коллективного позора», в стремлении утвердить демократическое мировоззрение в сознании простых граждан.

В 1958 г. в Мюнхене была создана Исследовательская группа по изучению проблем мира, ставшая основой сети организаций (учебно-научных институтов, центров и т.д.) и получившая название Школы мирных исследований. Она оказала существенное влияние на изменение политического мировоззрения немецкого общества. Распространение антивоенных настроений, «культуры ненасилия» в системе образования, создание законодательной системы контроля над попытками ремилитаризации Германии стали важными звеньями в процессах демократизации и денацификации ФРГ. Ни одна страна так основательно не разобралась со своим тоталитарным прошлым как Германия. Можно с уверенностью говорить о том, что сейчас в ФРГ молодое поколение живет ценностями индивидуализма и прагматизма.

Хотя в современной Германии большинство населения страны голосует за демократические партии, однако, рост популярности в восточных землях таких партий как Республиканская, Немецкий народный союз свидетельствует о том, что о полном исчезновении идеи «особого немецкого пути» в сознании немцев говорить рано.

С. В. Артамошин (Брянский ГУ)

Националистическая метаморфоза консервативной революции Германии: в поисках самоидентификации

Возникшая в результате революции ноября 1918 года Веймарская республика заявила о создании нового демократического порядка в Германии. Кайзеровская монархия пала, император покинул страну. В отличие от России, Германии удалось избежать ожесточенной Гражданской войны, однако говорить об относительно легком утверждении демократической республики не приходится. Веймарская система с первых месяцев столкнулась с противодействием со стороны как монархических, так и коммунистических сил, но оппозиционными к революционной власти были и консервативно-националистические силы. В 1919 г. произошло оформление интеллектуального течения «консервативной революции», которое существовало на протяжении всего периода Веймарской республики и выступало в качестве интеллектуальной консервативной оппозиции ей. В противоположность прусской консервативной мысли «консервативная революция» отличалась тем, что уже не обосновывала монархическую легитимность и верноподданнические ценности, а стремилась к анализу современности, где реставрация монархии с каждым месяцем становилась все прозрачнее. Монархизм не являлся характерным компонентом «консервативной революции», скорее напротив.

Интеллектуальное течение «консервативной революции» стремилось к поиску альтернативы Веймарской системе, политической критике ее порядков. Оно создавало образ немецкого, не демократического, а националистического государства, где немецкости, прусскости будет придано большее значение, нежели в созданном по всем канонам западноевропейской демократической системы Веймарском государстве. В отличие от стремления демократической системы приглушить националистические черты, не упоминать о национальных чувствах, «консервативная революция» делала ставку именно на национализм. Именно он заменил монархизм кайзеровской Германии. Падение рейха и утверждение республики представлялось сторонникам «консервативной революции» как «катастрофа». Не восприняв демократические ценности, течение «консервативной революции» было направлено на формирование иной системы ценностей, иного мироощущения, которое должно привести к созданию нового немецкого государства. Консерватизм должен был стать националистическим, поставив нацию в центр своих политических действий. Именно с этим были связаны надежды на новую империю.

Националистический элемент «консервативной революции» являлся одной из основных особенностей немецкого консерватизма данного периода. Его приоритет определялся, прежде всего, стремлением консерваторов дистанцироваться от сторонников веймарской системы, на которую возлагалась вина за поражение Германии, и которая представлялась результатом воздействия победителей на германское общество, как отказ от немецкой народности и ориентация на космополитические либеральные ценности. В возрождении национального чувства и его радикализации виделось условие подготовки общества к приоритету национальных интересов над индивидуальными. Воспитание немцев в духе национализма позволило бы заложить основы для разрушения веймарской демократической системы и перерождения демократического государства в германское авторитарное государство, стремящееся поставить германские интересы над любыми иными. С этим связывалась надежда на достижение «третьего рейха», в который должна превратиться националистическая Германия. Не классовая, а национальная Германия должна стать «третьей империей». Германия достигнет этого через осуществление «консервативной революции», которая будет национальной революцией по своему характеру.

Интеллектуальное течение «консервативной революции» в своем дискурсе о Веймарской системе стремилось найти точку опоры для преодоления Версаля и создания немецко-прусского государства. Это нельзя было сделать с опорой на Веймарскую систему и элиту, потому что для «консервативных революционеров» дух Веймара был духом Версаля, в нем не чувствовалось прусской твердости, способной сопротивляться врагам, а просматривалась только уступчивость, комфортизм, в то время как в «консервативной революции» звучал некомформизм, атака, движение, активность.

Влияние церкви и религии на национальное самосознание поляков в Веймарской республике (1919–1933 гг.)

Религия и церковь выступают могучим объединительным фактором в условиях существования малого народа в рамках практически мононационального государства, проводящего зачастую дискриминационную политику в отношении национальных общностей (объединений, общин, групп, меньшинств). По переписи 1925 года в Германии национальные сообщества составляли около 3,7% (1,95 тыс. человек) от общего населения Германии (примерно 63 млн. человек). Наиболее крупными по численности национальными общностями Веймарской республики являлись поляки (2%), евреи (0,9%), русские (бывшие российские подданные) (0,4%), лужичане (они же – серболужичане, сорбы, венды) (0,2%). Национальные сообщества относили себя к разным конфессиям. Так, большая часть поляков и лужичан принадлежала к католической конфессии, остальные лужичане при проведении переписи населения указывали свою принадлежность к евангелической конфессии, русские – в большинстве своем выражали приверженность православию, евреи исповедовали иудаизм, который и являлся критерием принадлежности к еврейству. Крайне важным представляется проследить, какую роль играли религия и церковь в повседневной жизни польского национального меньшинства Веймарской Германии, в формировании особенностей национального самосознания.

Католицизм в Германии веймарского периода был не только духовным, но и мощным политическим оппонентом евангелической церкви. Создавались специальные религиозные организации рабочих, которые пропагандировали идеи новой Германии. В жизни молодежи большую роль играли католические молодежные союзы, объединяющие большие группы школьников и студентов.

Польская католическая церковь всегда играла значительную роль не только в религиозной, но и в политической, культурной, социальной жизни поляков. Это имеет историческую основу. Во времена чужеземного господства после разделов она была институтом, олицетворяющим единство страны. Германизация в большой мере расценивалась как религиозное угнетение. Национальное самосознание и принадлежность к католической церкви у поляков сплелись воедино. Католицизм играл роль национальной идеологии.

Один из современников так описывал отношение поляков к церкви: «Большинство крестьян, которых спросили, к какой конфессии они относятся, римско-католической или греко-католической, ответили: нет, я – польской религии!» (Wingendorfer R. *Polen. Volk zwischen Ost und West*. Berlin, 1934. S. 85). Именно в католической церковной общине польские католики могли ощутить национальное единение. Немецкая исследовательница польской общины в Вильгельмсбурге (близ

Гамбурга) Э. Хаушильдт считает, что наряду с польским языком, принадлежностью к польскому народу и профессиональной ориентацией, католическая вера являлась признаком, который выступал связующим звеном между польскими сезонными рабочими и большинством старожилов всех польских общин на территории Германии. Хотя нередко случалось так, что сезонные рабочие были более привержены католицизму, нежели уже осевшие на этих территориях поляки.

Современник событий Э. Менде вспоминает о толпах католиков каждый год в маленьком городке в Верхней Силезии. «Было само собой разумеющимся, что молились и пели на двух языках: немецком и польском» (Mende E. Was sagt der Annaberg? / Alltag in der Weimarer Republik. Wien, 1990. S. 497-498). То есть во время службы никаких национальных разграничений не существовало, что свидетельствовало о гибкости позиций католической церкви. Католицизм и польская католическая церковь, выполняя интегрирующую функцию, были призваны поддерживать региональную национальную культуру.

Немецкие власти принимали меры против объединяющей роли католицизма и церкви. Даже в первые годы после прихода к власти нацистов в Силезии 40,7% (а в округе Ополье – 48,3%) всех месс служились на польском языке. Новый виток германизации снизил эти цифры до 30,9%, а к началу Второй мировой войны и полностью искоренил возможность молиться на родном языке.

На Мазурах ситуация была иной. Мазуры в большей степени подвергались ассимиляции и меньше всего оказывали этому сопротивление. Одной из причин можно назвать конфессиональную принадлежность: свыше 90% мазур составляли протестанты. Таким образом, польское меньшинство в Германии являло собой один из ярких примеров конфессиональной разобщенности, что в конечном итоге сказывалось на раздвоенности национального самосознания.

Католическая религия и церковь являлись стержнем духовной жизни каждого поляка в отдельности и национального сообщества в целом, зачастую выступая важным средством формирования и поддержания национальной самости и интеграции народа в рамках чуждой культуры и численного превосходства немецкого евангелического большинства.

Ю. В. Кузнецов (Орловский ГУ)

«И если нам, американцам, суждено выжить...»:

У. Фолкнер о расовых отношениях в США

Многочисленные выступления виднейшего представителя литературы американского Юга Уильяма Фолкнера на расовую тему содержат, на первый взгляд, целый ряд противоречий. Особенно странным может показаться то, что Фолкнер, прекрасно зная и отображая в своем творчестве культурные различия черных и белых американцев, все же был убежден, что преодолению расовых барьеров мешают вовсе

не культурные и психологические, а экономические причины. Действительно ли Фолкнер не учитывал социокультурные и ментальные особенности черных и белых американцев? Разумеется, нет. Судя по его произведениям, Фолкнер улавливал не только внешние проявления психологических особенностей негров, но и скрытые пружины их поведения, поступков, слов, их нравственные ценности, нормы, запреты, опасения и т.д. Знал он и особенности взаимного восприятия белых и черных, а также те социальные роли, которые они выполняют по отношению друг к другу. Причем, эти роли распределены белыми. Фолкнер неоднократно отмечал, какую ярость вызывает у белых поведение негра, если оно не вписывается в устоявшиеся правила и не соответствует отведенной им роли. Проявления чернокожими человеческого достоинства, смелости, амбиций воспринимались как вызов и как угроза.

Какие же качества своих черных соотечественников ценил писатель? Прежде всего – терпение. Стойкость, упорство, трудолюбие, привязанность к земле, стремление и привычка полагаться только на себя позволили негру выжить в той ситуации, в которой белый человек наверняка умер бы с голоду, и не просто выжить, а содержать семью, воспитывать детей, отправлять их в школы, которые были ему доступны и даже оставлять деньги, чтобы быть похороненным как положено. Всем, чего негр добился в жизни, он был обязан только самому себе, подчеркивал Фолкнер. Эти человеческие качества писатель ценил выше, чем радикализм деятелей движения за гражданские права. Отмеченные черты были присущи обыкновенным жителям Юга, сохранившим свою целостность, а не той части негритянского населения, которая, как считает Фолкнер, дала поглотить себя фальшивым ценностям белой расы – дешевой музыке, рекламе, политической демагогии.

Черты, которыми Фолкнер наделяет чернокожих американцев, обусловлены политическими и этическими взглядами писателя. Ссылаясь на заветы «отцов-основателей», Фолкнер на первый план ставил свободу и независимость, а не права и уж тем более не демократию. Свобода, считал писатель, немислима без ответственности и упорного труда. Равенство же он рассматривал как одинаковые для всех возможности самореализации. Добавим к этому антиэтатизм Фолкнера, а также его негативное отношение ко всякого рода социальной помощи и благотворительности. Пользуясь типичным для традиционалистов приемом, Фолкнер в своей публицистике утверждал, что американцы утратили чувство ответственности и более не ценят свободу. Зато эти качества он находил у своих черных соотечественников. Все это должно было доказать, что негры созрели для равенства.

Фолкнер часто рассуждал о социальном и культурном прогрессе негритянского населения. «Какие-нибудь триста лет назад, – писал он, – негр жил в африканских джунглях, расхаживал нагишом и питался слоновой и гипопотамовой падалью. А через три столетия негритянская нация дала миру доктора Ралфа Банча, Джорджа Вашингтона Карвера и

Букера Т. Вашингтона» (Фолкнер У. Статьи, речи, интервью, письма. М., 1985. С. 104). Заметим, что первая часть этого пассажа – об африканской дикости – небыстречна с исторической точки зрения, а с точки зрения идеологов современного афроцентризма совершенно неприемлема. Для Фолкнера было очевидно, что Америка выполнила цивилизаторскую функцию по отношению к неграм. В этом смысле он не отличался от идеологов южан XIX в. Обратим внимание и на упомянутых негритянских деятелей. Ралф Банч – современник писателя, один из первых афроамериканцев в администрации США, как и Фолкнер, лауреат Нобелевской премии. Дж. Вашингтон Карвер – ученый-ботаник. Самой же примечательной фигурой из упомянутых Фолкнером, является Буккер Т. Вашингтон, сторонник приспособления негров к существующей системе, постепенности действий и отказа от активной борьбы. Почему Фолкнер упоминает именно этих деятелей? Писатель объясняет это следующим образом: «Они учили – прежде всего своим личным примером – свой народ тому, чему пока так и не научились очень многие из белых: чтобы добиться реального равенства, надо его заслужить, надо отдавать себе отчет в том, что же оно собой представляет...» (Там же. С. 109).

Данная консервативно-консенсусная, по своей сути, направленность взглядов писателя нисколько не противоречила его убежденности в необходимости и желательности интеграции негритянского населения в американское общество. «И если все же нам, американцам, суждено выжить, – заявлял Фолкнер, – то лишь благодаря тому, что мы – первыми в американской истории явемся единым, нераздельным целым – белые ли, черные ли, фиолетовые, синие или зеленые американцы» (Там же. С. 100).

Позиция писателя представляет собой хотя и сложный, но внутренне цельный комплекс социально-политических и моральных взглядов в сочетании с этнологическими представлениями.

Д. В. Шмелев (Казанский ГТУ)

Нация и ее прошлое в доктрине французской христианской демократии

Обращение к национальной истории, национальному характеру со стороны французской христианской демократии было связано с историческими причинами: участием в движении Сопротивления, задачей обретения Францией своего места в послевоенном мире и началом европейской интеграции. Такая апелляция сквозной нитью проходит через восприятие собственного исторического прошлого – критику либеральной демократии, ее институтов, политики, нравов, но также через дискуссии об отношениях с соседями, прежде всего с Германией. Формы доктринальных и политических манифестаций были различными: от регулярных собраний католических организаций и многочис-

ленных публикаций в прессе до политической практики Народно-республиканского движения.

Развернутая заметка одного из видных деятелей довоенной христианской демократии Эрнеста Пезе отражает особенность восприятия нации и национального прошлого. В его трактовке «нация» есть «реальность, которая содержит материальные элементы: национальную почву, кровь предков, экономические и политические институты, религиозную ментальность, литературу, а также формальные элементы: цивилизацию, наследие славы, беды». Таким образом, основными элементами, конституирующими нацию, выступают естественные границы, раса, экономические и политические факторы, религия, язык, дух. В то же время нация – это «рамки, необходимые человеку для самореализации». Поэтому нация создает условия человеческой свободы, тогда как государство воплощает политическое единство нации (Архив Национального фонда политических наук. PE 16. Dr. 2. «Vers une Union Européenne». «Définition de la Nation»).

Трактовка нации была дополнена интерпретацией национального прошлого. Но в этом случае традиция христианской демократии осталась довлеющей. Примером может служить статья Жозефа Урса «Истоки политической традиции» (Hours J. *Les origines d'une tradition politique // Libéralisme. Traditionalisme. Décentralisation*. P., 1952), в которой история французского государства представлялась сквозь призму его взаимоотношений с церковью.

Отправным моментом служит распад Римской империи и возникновение новой Европы, когда церковь привнесла в нее «принцип порядка и единства». Только церковь располагала «элементами, в которых воплощается идея государства»: образованным персоналом, языком, системой мысли, обычаями, правилами поведения. В отсутствие государства церковь заняла господствующее положение. Однако уже с XIII в. с укреплением государственной власти начинается обратная эволюция. Полномочия церковных иерархов постепенно передаются королевским чиновникам. Начинается длительное противостояние государства и церкви, пережившее периоды слабости государства, оспаривания церковью его власти, реформации и восстановления централизованной власти. Таким образом, к XVII в. государство «спасло» свою независимость от церкви, дав рождение галликанизму. При Наполеоне был заключен конкордат. Государство получило свою независимую администрацию в каждом департаменте. Но при этом было восстановлено влияние церкви, которая также получила свою администрацию в диоцезах.

В период Реставрации течение, заботящееся о возврате былого влияния церкви на государство и политику, стало именоваться традиционализмом. Но в этом таилась опасность. Контрреволюция черпала вдохновение в «германском мире», который «находился тогда в апогее своего интеллектуального могущества», и в традиции. Такая политика требовала также «административной децентрализации, сохраняя при

этом местные свободы и независимость промежуточных корпусов». Именно в таком русле первоначально выступал Ф.-Р. де Ламенне. Он считал, что церкви надлежит руководить государством, которое пока выше ее или безразлично по отношению к ней. В этом плане политика Реставрации, пытавшаяся поставить границы контроля церкви, объявлялась враждебной. Ж. Урс считает, что такой призыв противоречил национальной традиции. Впоследствии А. Лакордер и Ш. Монталамбер сформулировали программу спасения общества «через восстановление социального ранга католической церкви», через систему корпораций.

По мнению Ж. Уrsa, «консервативная, корпоративная, основанная на иерархии социальных классов, республика» не имела ничего общего с тем, какой хотели видеть ее народные слои. Таким образом, «рожденная концепцией, которая относит к феодальному прошлому апогей христианского общества и которая своим социальным организмом является глубоко консервативной, христианско-демократическая доктрина была изнутри склонена влево с помощью изменения набора кадров и инстинктивной реакции своих сторонников». Но она никогда не была «переосмыслена». В итоге, недоверие к централизованному государству всегда сохранялось. Отсюда проистекали попытки его реформировать, «освободить», вернуть к изначальной роли.

Дискуссии о нации и национальном прошлом имели значение для становления и эволюции политической культуры христианской демократии, обретения ею своего места в политическом и интеллектуальной пейзаже современной Франции.

Б. В. Петелин (Череповецкий ГУ)

Россия – Германия: поиски национальной идеи в XX в. (исторические параллели)

По мнению Э. Хобсбаума, «последние 200 лет истории человека на планете Земля останутся совершенно непонятными, если не разобраться прежде в смысле термина “нация” и его производных». При этом «нация» связана с «определенным типом современного территориального государства» («нацией-государством»), и рассуждать о нациях и национальностях (а значит и о национальной идее – *Б. П.*) вне этого контекста не имеет смысла (Нации и национализм после 1780 года. СПб., 1998. С. 19). Отсюда – главное в национальной идее – стремление к государственности. На этом пути могут быть не только величайшие достижения, но и национальные трагедии.

При открытии Германского исторического института в Москве в 2005 г. состоялся colloquium «Германия и Россия: Параллельная история – исторические параллели». Как получилось, говорил В. М. Фалин, что «с 1752 по 1914 год ни у каких двух других наций в мире не было столь тесных, мирных отношений в культурной, научной и других об-

ластях, которые оплодотворяли развитие каждой нации и обогащали их», а затем наступил «период трагических переломов наших отношений»?

До 1871 г. единого германского государства не существовало. Немцы мечтали о «жизненном пространстве» (Lebensraum) и «всегда было доминантой в поисках собственной идентичности и «места под солнцем». Ю. А. Квицинский считает, что Россия при объединении Германии в XIX в. поддержала Пруссию, «явно рассчитывая в благодарность на прочную дружбу, союз и сотрудничество с Германией и, наверное, полагая, что в этом российско-германском тандеме она будет старшей» (Россия – Германия. Воспоминания о будущем // Наш современник. 2006. № 3. С. 168-169). Развитие могло пойти по-иному. Но Россия «сделала ставку на самую “черную” – националистическую и агрессивную часть германского истеблишмента». Россия и в дальнейшем будет делать эту ставку еще не раз, «соблазняясь кажущейся легкостью договоренностей, решительностью и надежностью своих партнеров и закрывая глаза на стратегическую опасность, политическую и моральную беспринципность такого сотрудничества».

Чтобы не стать рабами, говорил в своих речах Иоганн Фихте, немцы должны быть немцами (Речи к немецкой нации (1808). М., 2008. С. 219). Эти мысли были продиктованы заботой о сохранении немецкого народа, так много давшего для культурного развития Европы. Стало ли это поиском своей национальной идеи? Германия придала XX веку зловещий коричневый цвет. Первая мировая война, национал-социализм, Гитлер, Вторая мировая – все это на счетах немецкой истории. Объединенная «железом и кровью» для мирового господства, на что указывал немецкий историк Ф. Фишер, она получила в итоге миллионы убитых, развалины городов, оккупацию и раскол. Был ли национал-социализм национальной идеей немецкого народа? Аналогичный вопрос можно задать русскому народу: насколько в коммунизме были выражены его национальные чаяния? В данном случае, речь не идет об оценке существовавших режимов. Национал-социализм был обращен в прошлое, поэтому и возрождались в Германии средневековые ритуалы. Но возврат не состоялся. За этот кровавый эксперимент немцам пришлось заплатить своей государственностью. Коммунистическая идея, при всех ее издержках, на практике звала в будущее. Оно и состоялось в тех свершениях, которые и на сегодня в истории России остаются самыми значительными. Однако коммунистическая идея со временем утратила свою живительную силу, что обусловило распад советского государства. Но согласимся с Э. Хобсбаумом: СССР рухнул не под воздействием национальных конфликтов. Причины надо искать в Москве, а не в национальных окраинах.

С 3 октября 1990 г. ежегодно немцы празднуют День германского единства. «Wir sind ein Volk» – этот лозунг, появившийся в ходе объединительного процесса двух немецких государств ГДР и ФРГ, как нельзя лучше и объективнее говорит об истинных мотивах объедине-

ния. Немцы вновь обрели свою государственность, а вместе с ней и доминирующие позиции в Европе. Опасения соседей быстро исчезли. Европейцы смотрят на Германию с надеждой, да и для России она является одним из самых желаемых экономических партнеров.

За кем остался XX век? Большинство скажет, за Америкой. Немецкие авторы осторожно, чтобы их не упрекнули в национализме, не против XX век назвать «германским», ибо Германия завершила XX век на мажорной ноте. Но, как пишет Оскар Ференбах, будет справедливым назвать XX век «германо-русским», так как «на всем его протяжении русские и немцы оказывали огромное влияние на исторические судьбы друг друга» (Крах и возрождение Германии. М., 2001. С. 15).

Считать ли поиски Россией и русскими национальной идеи утраченными всякий смысл? «Русский мир» разрушен если не до основания, то настолько сильно, что от него остались одни фрагменты. Проводимые опросы не обнадеживают: даже не знаем окончательного ответа на самый главный вопрос: есть ли русская нация? Надо сохранить основы русской цивилизации, историческую, культурную, а значит и национальную идентичность, сделать их жизнеспособными, современными, устроить свой мир на вечных ценностях справедливости, порядка, ответственности за судьбу единой для всех России.

П. В. Крылов

(Санкт-Петербургский институт истории РАН)

Национальная идея и «цивилизация заботы»: проблема «национального» в «теологии освобождения»

Сформировавшаяся в 1970-е гг. в рамках римского католического богословия, получившего новые импульсы на II Ватиканском соборе на фоне серьёзных социальных и политических проблем латиноамериканских стран «теология освобождения» сохраняет свою популярность в современном мире. Всемирной известности способствует проявление ею «всемирной отзывчивости» к бедам Латинской Америки, Азии и Африки – бедности и неравномерности экономического развития, выбор наиболее злободневных тем и неизменный акцент на решение социальных проблем «униженных и оскорблённых» стран и народов. Сегодня последователей критики неолиберальной глобализации с богословских позиций можно встретить не только среди католиков, но и среди христиан самых разных деноминаций, не только в Южном полушарии, но и в Северном.

С 2005 г. Всемирные Конгрессы Теологии Освобождения проводятся накануне Всемирных Социальных Форумов, претендуя на роль дискуссионных площадок для выработки социальных концепций, приемлемых для альтерглобалистского движения. Последнее, по мнению не только его критиков, но и некоторых участников, страдает от недос-

татка концептуальных проектов провозглашаемого им «нового возможного мира», и по этой причине может быть заинтересовано в предложениях со стороны дружественных ему богословов.

Одной из подобных разработок стала предложенная бразильским францисканцем Леонарду Боффом «концепция цивилизации взаимной заботы», магистральная идея которой заключается в том, что «человек разумный» должен уступить место «человеку заботящемуся» (*homo curans*), а «диктатура труда» смениться «путём заботы». Объект последней – человек, общество, вся планета Земля.

Проповедуя, по своей сути, отрицание «проекта Просвещения», последователи «теологии освобождения» призывают отказаться и от концепции буржуазной нации-государства, как гражданского сообщества. Идеи С. Хантингтона о «конflikте цивилизаций» также являются для них неприемлемыми. В противовес обеим концепциям рисуется довольно нечёткий образ мира, в котором приоритет коммунитарных, общечеловеческих интересов над национальными будет обеспечивать равновесное существование каждой из этнических общностей в рамках традиционных хозяйственных и экологических систем. Средством его достижения должен стать всеобщий и полноценный диалог – восходящий от диалога между индивидами к диалогу цивилизаций, предшествовать которому суждено диалогу между религиями. Общество «взаимного обучения, гармонии и всеобщего праздника» будет основано на «межкультурности» (*interculturalidad*), которая противопоставляется «мультикультурализму» на том основании, что, в отличие от последнего, представляет собой «осознанное общение между людьми, принадлежащими к различным культурам, которые стремятся к постижению опыта друг друга посредством диалога, основанного на чувстве взаимного уважения и достоинства каждой из самобытных исторических культур, вступивших в общение друг с другом». Что делать в случае нежелания общаться, рецепта не предлагается. Тем более, что аборигенные культуры, под обаянием которых находятся некоторые латиноамериканские богословы, не отличаются открытостью и стремлением к диалогу с кем бы то ни было.

Тем не менее, не следует считать проект «теологии освобождения» в области национального пустыми прекраснодушными утопиями. Отказ от национальной идеи в пользу комбинирования идей этнической и коммунитарной можно объяснить сложным этно-конфессиональным составом Латинской Америки. Он серьёзно повлиял на восприятие социальных проблем, особенно тех из них, что происходят на фоне конфликта между культурой аборигенов и культурой выходцев из Европы. Такой конфликт свойствен целой группе стран, что может настраивать на поиск универсального решения. Эффективность его, возможно, будет проверена на практике, по всей видимости, в самом ближайшем будущем.

**Национализм – последняя угроза демократии?
Об обсуждении национализма историками в 1990-е годы**

В 1980-е – начале 1990-х гг. появился целый ряд теоретических и конкретно-исследовательских текстов о национализме (Б. Андерсона, Э. Геллнера, Э. Хобсбоума и др.), в которых история возникновения наций и национализма исследовалась с критической перспективы, указывалось на связь истории наций с «убийствами, казнями, войнами, массовыми бойнями» (Б. Андерсон). Целью этих работ было сделать национализм политически неприемлемым понятием. Интересно сравнить контекст возникновения этих антинационалистических текстов и их использование в последующие годы.

Андерсон, Геллнер, Хобсбоум – британцы, близкие к движению «новых левых». Книги Андерсона и Геллнера вышли в 1983 г., сразу после Фолклендской войны и последовавшего за ней подъема великодержавных настроений, как реакция на использование правительством М. Тэтчер национализма для преодоления крайне острых тогда социальных противоречий в стране. При этом своеобразным зеркалом служила судьба национализма в бывших британских колониях, где он изначально культивировался как атрибут цивилизованности (гражданской нации), затем стал идеологическим инструментом борьбы за независимость, но к 1970-м гг. стал восприниматься как постколониальная идеология подавления («колониализм без англичан»), как оправдание мер по насильственной модернизации (принудительные вакцинации и стерилизации, снос «трущобных» домов и выселение городских бедняков, борьба с «религиозными предрассудками», «интеграция» национальных меньшинств и т.п.). В целом, британские исследователи показывали давнюю и крайне проблематичную связь между западной парламентской демократией, подразумеваемым ею формированием гражданской нации, модернизацией страны, повышением качества жизни («общества роста», по Геллнеру), и тем насилием, которое ради создания, сохранения и прогресса этой нации совершается.

Иным был контекст дискуссий о национализме в 1990-е гг., когда эта тема (до появления новой главной мировой угрозы в лице «исламистов»), стала одной из наиболее обсуждаемых и в политических, и в историографических дискуссиях. Тогда в значительной части Европы, освободившейся от коммунизма, национализм стал политически вполне приемлемым понятием. Однако национальные конфликты прямо посреди Европы делали связь национализма и демократии слишком уж непристойной. Национализм начинает трактоваться как последняя угроза демократии после победы над коммунизмом. Политические дискуссии повлияли и на обсуждение национализма историками, как на Западе, так и в России. Примечательно, что, в отличие от 1980-х гг., во

всех этих дискуссиях демократия и национализм противопоставлялись друг другу, хотя уже в начале 1990-х ряд авторов обращали внимание на то, что и национализм, и демократия в равной мере подразумевают на индивидуальном и коллективном уровне самоопределение и самоидентичность, возможность и необходимость коллективной солидарности и самоограничения.

В 1990-е гг. появляются и другие работы историков, которые были реакцией на всеобщее осуждение национализма, и которые начинают критически исследовать саму его демонизацию. Прежде всего, такое изменение трактовок происходит в рамках «постколониальных исследований». Так, например, индийско-американский историк Парта Чаттерджи в книге «Нация и ее фрагменты» (1993) описывает то, как усвоение либерального национализма в Индии каждый раз сопровождалось переименованием, делавшим его зачастую прямо противоположным тому, что ожидали представители колониальных властей. Именно эти непредвиденные аспекты национализма вызывали раздражение как неправильный национализм, как его искажение, как опасность индийского национализма. Национализм все больше ассоциировался с нерациональным, насильственным, антимодернистским и тому подобными отрицательными характеристиками. Таким образом, в национализме неприятным оказывается то, что делает его угрожающим сложившемуся властному порядку. В этой связи Чаттерджи призывал к большей осторожности как в исследовании националистических движений, так и в принятии аргументов антинационалистической критики. Не выступает ли она в действительности критикой всякого социального протеста вообще? Социального протеста отчаявшихся людей, которые ведут себя нерационально, в протестах которых больше культурной архаики, нежели высоких целей модернизации.

История дискуссий о национализме в 1980-90-е годы в какой-то мере иллюстрирует тезис о неизбежном идеологическом присвоении и обезвреживании критических проектов. Такие историки, как Шахид Амин, Дипеш Чакрабати, Джан Пандей, Джан Пракаш и др. выступали за то, чтобы отказаться от прямолинейно-осуждающих стереотипов в истории столкновений, погромов, мятежей. Общие объяснительные модели вроде «национализма», по их мнению, больше мистифицируют, чем объясняют. Необходимы более тонкие инструменты анализа (в частности, они обращались к вошедшему тогда в моду микроанализу). Но особенно представители «постколониальных исследований» настаивали на необходимости придерживаться двойственного взгляда на историю, в котором будет учитываться взаимосвязанность «отвратительного» и «прекрасного», «азиатского» и «европейского», «экстремизма» и «демократии», ее экспансионистских проектов.

Проблемы идентичности представителей черкесской диаспоры в современном Израиле

Скрупулезный анализ этноконфессиональных процессов в современном Израиле может прояснить вопрос о том, настроен ли исламский мир против еврейского государства по религиозным причинам, или же это результат воздействия исключительно политических факторов. Особое значение при исследовании того комплекса проблем, которые существуют на Ближнем Востоке, имеет изучение взаимоотношений между евреями и мусульманским населением Государства Израиль (черкесы, друзы, арабы).

Каждая из этнических групп обладает уникальным самосознанием, по-своему позиционируется по отношению к соседям. Черкесы, населяющие современный Израиль, представлены потомками беженцев из среды северокавказских народов Российской империи, которые переселились в сирийско-палестинский район империи Османов еще со второй половины XIX в. Османские власти использовали кавказские поселения для защиты от набегов бедуинов, курдов, а также для надзора за некоторыми армянскими поселениями. Выходцы с Северного Кавказа получили на Ближнем Востоке собирательное название – черкесы. Объединение черкесов в одну общую этническую группу весьма условно, поскольку в их число входят представители целого ряда адыгских народов, а также чеченцы, осетины, карачаевцы и т.д. В Израиле к черкесам причисляют даже представителей турок, татар, боснийцев, которые проживают в местах компактного расселения выходцев с Северного Кавказа. По сути дела, единственным фактором, объединяющим представителей этих разных народов, является историческая память об общей родине – Кавказе, а также общая религия – ислам. По приблизительным данным численность черкесов, проживающих вне пределов своей исторической родины, в настоящее время составляет до 5 млн чел. Из них в Израиле проживает примерно 3-4 тыс. чел., и по этому показателю местная черкесская община значительно уступает по численности общинам в Турции, Ливии, Иордании, Сирии, США.

Во многих ближневосточных государствах создавали так называемые «черкесские отряды», поскольку черкесы всегда были хорошими воинами и, как пришлый народ, не питали особой симпатии к этническим группам, проживающим по соседству, а поэтому зачастую использовались местными властями для разгрома различных национальных движений. В настоящее время численность черкесов в Израиле составляет всего несколько тысяч, причем данная община представлена несколькими различными народами, с разными культурными и социально-экономическими традициями.

Черкесы проживают в относительной изоляции от основной массы мусульманского населения Израиля. Небольшая численность и со-

храняющиеся внутренние противоречия не позволяют им позиционировать себя в качестве сильной группировки, способной бороться за свои политические права. Но, с другой стороны, их замкнутость предопределяет стремление к сохранению собственной культуры и этнической идентичности, к обеспечению своей самодостаточности, позволяющей выжить в условиях иноэтничного окружения. Руководство Государства Израиль поддерживает стремление черкесов к изоляции и сохранению этнокультурных особенностей. На нужды селений израильское правительство выделяет крупные средства, поэтому села черкесов благоустроены, к ним подведены отличные дороги, у жителей просторные дома, достаточно хорошо оборудованные школы и больницы. Израильские черкесы имеют возможность поддерживать связь со своими соплеменниками на Северном Кавказе. Дети здесь имеют возможность начинать обучение на родном языке, причем иврит, арабский и английский изучаются как иностранные. Каждый год в августе в селе Рейхание проходит традиционный национальный черкесский фестиваль. В сложившейся ситуации черкесы в большинстве своем демонстрируют лояльное отношение к израильским властям и не склонны к поддержке антигосударственных устремлений своих единоверцев-арабов.

Однако, по мнению многих представителей черкесской диаспоры, дискриминация по отношению к черкесам со стороны государственных учреждений все же просматривается. К примеру, черкесы имеют возможность участвовать в политической и общественной жизни страны, могут занимать весьма высокие правительственные военные должности, и, в то же время, в отличие от граждан-евреев не могут получить ссуду на строительство жилья без специального разрешения Министерства по строительству. Подобная дискриминация на бытовом уровне вызывает обоснованное раздражение в общине, которое, впрочем, не выливается в какие-либо заметные протестные выступления.

Таким образом, черкесская часть мусульманского населения Государства Израиль в целом не склонна к идеям исламского радикализма и в силу своего изолированного, но весьма высокостатусного положения практически не представляет (по крайней мере, в настоящее время) какой-либо угрозы стабильности еврейского государства, что, в свою очередь, способствует развенчиванию как достаточно распространенного мифа о враждебном отношении всех мусульман к Израилю, так и мифа об исключительно негативном восприятии мусульман гражданами и руководством этой страны.